

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЖИТОМИРСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

На правах рукопису

РАХМАЙЛОВ ЄВГЕН ВАСИЛЬОВИЧ

УДК 316.334.3:1(091):321.64

**РЕФЛЕКСІЯ ПЕРЕДУМОВ ІДЕОЛОГІЇ ФАШИЗМУ В
СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ НІМЕЧЧИНИ
(ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ СТ. – ПЕРША ПОЛОВИНА ХХ СТ.)**

Дисертація

на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук
за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Науковий керівник :
доктор філософських наук, професор
Саух Петро Юрійович

ЖИТОМИР – 2015

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
Розділ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФАШИЗМУ ЯК ПРЕДМЕТУ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ.....	11
1.1. Поняття ідеології фашизму та його різновиди	11
1.2. Теоретико-методологічні засади дослідження ідеології фашизму.....	21
Висновки до розділу 1.....	41
Розділ 2. ВЕКТОРИ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ТЕОРЕТИЗУВАННЯ В НІМЕЧЧИНІ ЯК ПЕРЕДУМОВА ФАШИСТСЬКОЇ ІДЕОЛОГІ.....	43
2.1. Екзистенційна етика закинутості у світ як компонент конституювання соціальної онтології.....	43
2.2. Критичний аналіз техніцизму у рефлексії проблематики тотальної мобілізації соціуму.....	76
2.3. Взаємовідносини політики і потестарної держави у філософії права як вектор рефлексії фашистської ідеології.....	94
Висновки до розділу 2.....	112
Розділ 3. СОЦІАЛЬНА ОНТОЛОГІЯ НІМЕЦЬКОГО ФАШИЗМУ В КЛЮЧОВИХ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯХ.....	115
3.1. Соціальна неоантропологія фашизму в конституюванні міфології надлюдини.....	115
3.2. Соціальна неоетнологія фашизму: соціально-філософські засади та основні ідеї.....	140
3.3. Рефлексія сутності та змісту суспільства і держави у фашистському етатизмі.....	154
Висновки до розділу 3.....	168
ВИСНОВКИ.....	172
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ.....	176

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Загальновідомо, що будь-яке соціально-політичне явище не може бути редукованим лише до своєї історико-політичної генези. У цьому контексті феномен фашизму є не лише політичною, а й світоглядною та духовно-соціальною проблемою. І хоча в світі нині немає держав, які офіційно маніфестують та дотримуються засад ідеології фашизму, (оскільки в очах світової громадськості вони негайно б зазнали б репутаційно-іміджевих втрат), не перестають функціонувати політичні партії та рухи, для яких ідеологія й соціальна філософія фашизму є засадничими. Є беззаперечним фактом й те, що фашизм залишається світоглядним орієнтиром для деякої, хоч і не значної, частини населення. Як ідеологія, яка ґрунтується на продукуванні віри у філософськи орієнтовану міфологію винятковості, є серйозною соціально-філософською проблемою і постає як "міна уповільненої дії", що загрожує новими соціальними вибухами. Тому уроки, особливо німецького нацизму (класичного фашизму), круто замішані на расових теоріях, набувають особливої ваги. Претензія міфології німецького нацизму на створення соціально-світоглядної картографії, на формування нової цивілізаційної ідентичності, культури, антропології та метафізики в сучасних умовах робить їх аналіз актуальним завданням для соціально-філософської рефлексії.

Було б несправедливо стверджувати, що проблематика фашизму залишається поза увагою сучасних науковців. Достатньо сказати, що кількість наукових праць, присвячених осмисленню генези ідеології фашизму в різних (історико-політичних, доктринальних, соціально-прагматичних, мемуаристичних) контекстах, що публікуються у всьому світі, навіть важко обрахувати. Але серед них, передусім, слід виділити соціально-філософські розвідки М. Габріеля, А. Галкіна, Р. Гріффіна, В. Демічева, Ф. Лаку-Лабарта,

К. Лінца, Н. Мотрошилової, Д. Моссе, Ж.-Л. Нансі, Е. Нольте, А. Умланд, присвячені осмисленню фашистської ідеології як складової масового суспільства; праці історико-політичного змісту Д. Вудлі, Г. Гаджієва, Ж. Желєва, Ю. Ігрицького, Л. Макарової, О. Тарасова, Н. Фрая, які зосереджені на розумінні фашизму як феномену класової диктатури та реакції на кризові явища буржуазної цивілізації; наукові студії Р. Артамошина, Р. Бурдерона, В. Віппермана, Ф. Даллмайра, Ю. Джуліо, К. Карра та ін., котрі містять низку узагальнень щодо генези та типологічних особливостей фашизму в різних суспільствах. В українській соціальній філософії проблематика дотичних до рефлексії передумов фашизму тем представлена у низці праць таких авторів як А. Баумайстер, М. Булатов, О. Волков, С. Вишинський, Б. Глотов, М. Козловець, М. Кузь, В. Остроухов, В. Петрушов, А. Розлуцька, Ю. Романенко, М. Савва, В. Слюсар, Л. Сторіжко, О. Тополь та ін.

Проте, визнаючи теоретичну й практичну значущість попереднього наукового доробку, слід зазначити, що основній його частині притаманний вузькофаховий підхід без урахування генетичної залежності фашистської ідеології від певних соціально-філософських концепцій та соціально-орієнтованої метафізики. Проблема фашистської соціальної онтології, яка тісно пов'язана із метафізикою та етикою й досі залишається на периферії досліджень. Фашизм в Німеччині був не випадковим явищем, а продуктом її культурної, історичної та духовної еволюції. У цьому легко переконатися аналізуючи праці М. Гайдеггера, В. Зомбарта, А. Розенберга, К. Шмітта, Е. Юнгера, К.-Г. Юнга та ін. Й, зокрема, у зв'язку із сенсаційною публікацією у 2014 році "Чорних зошитів" М. Гайдеггера. Соціально-філософська рефлексія вимагає сьогодні глибшого вивчення фашизму при виокремленні із тематики німецької філософії другої половини XIX – першої половини XX ст. протоелементів ідеології та міфології фашизму, які визначали його архітектоніку й алгоритми руйнівної дії.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Роботу виконано в межах комплексної наукової програми кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка: "Випробування людського буття: класичний і посткласичний дискурс" (НДР № 00111U000154).

Метою дисертаційної роботи є дослідження передумов ідеології фашизму в соціальній філософії Німеччини другої половини XIX – першої половини XX ст.

Відповідно до поставленої мети в дисертації вирішуються наступні дослідницькі **завдання**:

- виявити особливості конституювання соціальної онтології німецького фашизму у контексті екзистенційної етики закинутості у світ;
- визначити вихідні положення рефлексії передумов німецького фашизму;
- окреслити теоретико-концептуальну модель міфологізації свідомості в Німеччині в другій половині XIX – першій половині XX ст.;
- уточнити концептуальні засади філософії тотальної мобілізації в ідеології німецького фашизму;
- розкрити зміст і особливості онтології "ґрунту і крові" та її місце в ідеології німецького фашизму;
- охарактеризувати вектори трансформації традиційної культури Німеччини за рахунок інкорпорування соціальних детермінант націонал-соціалізму;
- означити ідентифікаційні маркери змісту суспільства і держави у фашистському етатизмі та окреслити алгоритм визначення сутності та змісту системи соціальної неоетнології та неоантропології фашизму;
- проаналізувати зміст системи соціальної неоетнології німецького фашизму.

Об'єктом дисертаційного дослідження є ідеологія фашизму як світоглядне системоутворення, яке містить набір експліцитних постулатів щодо функціонування та трансформації німецького соціуму.

Предмет дослідження – соціально-філософські засади інваріантної рефлексії ідеології фашизму як світоглядного формоутворення у соціальній філософії Німеччини.

Методи дослідження. Методологічною основою дослідження слугували праці провідних українських науковців В. Андрущенка, В. Бебика, Б. Глотова, М. Головатого, Ю. Ковтуна, М. Козловця, І. Кривогуза, В. Мандрагелі, М. Михальченка, В. Остроухова, Ф. Рудича, П. Сауха, В. Скуратівського, М. Шульги та ін.), присвячені не лише окремим "зрізам" ідеології фашизму, але і обґрунтуванню принципів філософського, історико-культурного, світоглядного та компаративістського аналізу ідеологічних явищ.

Методологічним базисом роботи виступає синтез класичної та постнекласичної методології, поєднання ціннісно-аксіологічного, соціально-філософського, гносеологічного та соціально-онтологічного підходів, що забезпечили дослідження й розуміння логіки становлення ідеології фашизму як цілісної метасистеми та епістеми дискурсу, соціальної ідеології та неоміфології Німеччини, які отримали відображення в соціально-філософській рефлексії.

Зокрема, метод історико-філософської реконструкції дозволив здійснити дослідження соціально-філософських передумов ідеології фашизму як еволюціонуючого феномену; компаративістський підхід сприяв виявленню смислових інваріантів соціально-філософських концепцій як рефлексивних засад ідеології фашизму різномірної методологічної спрямованості; застосування герменевтичного методу дало можливість з'ясувати особливості інтерпретації ідеології фашизму в різних соціально-філософських доктринах; завдяки структурно-функціональному методу вдалося відслідкувати й встановити зв'язки між векторами трансформації культури, суспільства та держави в фашистському ідеологічному проекті.

Наукова новизна дослідження. У дисертації сформульовано і винесено на захист положення, що містять такі елементи наукової новизни:

вперше:

– визначено особливості конституювання соціальної онтології німецького фашизму у контексті екзистенційної етики закинутості у світ, які полягають: (а) в історизмі як типу світогляду, якому властива епістемологічна сумнівність в адекватності процедури розуміння щодо історичних процесів; (б) деструкції раціоналістично-метафізичної картини світу; (в) зміні раціоналістичних і сцієнтистських уявлень і установок на міфічні, в яких відображається неповторність в однаковості, унікальність в однорідності; (г) доктринальному оформленні відповіді на нігілістичні настрої суспільства;

– обґрунтовано вихідні положення рефлексії передумов ідеології фашизму, згідно з якими неоміфологія фашизму, її взаємозв'язок із класичним німецько-скандинавським міфом як культурною основою, постають спробою відродження національних цінностей у вигляді неоязичницької антрополатрії (зведення людини у предмет поклоніння, ідолопоклонство людині), що пояснює конфронтаційність фашистської Німеччини та її спрямованість на боротьбу з іншими проявами культури;

– окреслено теоретико-концептуальну модель міфологізації свідомості в Німеччині в другій половині XIX – першій половині XX ст., за якою нацистська пропаганда стала організованим центром міфотворчості, який зміг систематизувати й організувати стихійний процес фашизації масової свідомості, визначити включення і виключення у масову свідомість та філософський дискурс переважної більшості соціально-політичних міфів нацистської Німеччини, де за таких умов ідеологія стала квазірелігією і виконувала соціотерапевтичну функцію;

набуло подальшого розвитку

– визначення концептуальних засад філософії "тотальної мобілізації" згідно яких вирішення великих політичних завдань при зростанні

загроз національній безпеці передбачало її підпорядкування вимогам авторитарного державного управління, що відповідало готовності нового покоління до соціальної дії, а тотальна мобілізація була консервативною відповіддю на кризу традиційних цінностей, інституцій та настанов просвітництва;

– формулювання принципового комплексу домінант онтології "ґрунту і крові" в ідеології фашизму, що дозволило: (1) дослідити соціальну реальність в її етнічній та національно-автохтонній площині, з'ясовуючи роль окремої людини в історії як медіатора етнічності; (2) визначати вектори історіогенезу різних етносів у становленні світової цивілізації через аналіз ментальних структур культури та філософії як її духовної квінтесенції;

уточнено:

– вектори трансформації традиційної культури Німеччини, що передбачали формування специфічного суспільно-політичного підґрунтя у вигляді соціальної онтології, неометафізики та неоміфології, яке визрівало на ідеї групоцентризму щодо визнання культурної унікальності німців, котра генерується за умов реальних загроз і викликів європейській спільноті й відповіді на які мала дати саме Німеччина;

– ідентифікаційні маркери сутності та змісту суспільства і держави, що, на відміну від трактувань класичного раціоналізму, спираючись на рефлексію соціальності в ідеології фашизму здійснюється на засадах децізіонізму та волюнтаризму, який припускає побудову нової версії етносубстанціології, де концепт "народ" протиставляється концепту "людство", а тому може слугувати світоглядним підґрунтям для різних форм етноцентризму, включаючи найрадикальніші з них – націонал-радикалізм та фашизм;

– алгоритм визначення сутності та змісту системи соціальної неоетнології фашизму, згідно з якою в ідеології фашизму філософськими засобами конструюється програма неоантрополатрії нового соціального життєустрою, яка: покладена в основу міфології фашизму арійського міфу

про переваги нордичної раси над іншими расами і народами; продукує трансформовану міфологію людського буття, яка вибудовує зв'язок між культурно-історичними епохами минулого і моделлю будівництва "нового" суспільства і держави на основі "фюрер-принципа".

Теоретичне та практичне значення одержаних результатів полягає у комплексному аналізі фундаментальних засад феномену фашизму, його онтологічних, аксіологічних та етико-антропологічних передумов, окреслених в соціальній філософії Німеччини другої половини XIX – першої половини XX ст. Фактологічний матеріал дисертації може бути використаний у подальших дослідженнях соціальної філософії, при підготовці спеціальних і узагальнених наукових праць з політичної філософії, етнології, філософії культури, а також може слугувати в ході науково-теоретичної розробки стратегій етнокультурної політики, діяльності державних інституцій та громадських організацій.

Окремі положення дослідження стануть у нагоді при підготовці навчально-методичної літератури і спецкурсів з соціальної філософії, історії філософії, політології, етнології, філософії культури, при написанні навчальних посібників, курсових та дипломних робіт.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною авторською науковою працею. Висновки, узагальнення та положення новизни одержані здобувачем самостійно на основі результатів, отриманих у процесі дослідження.

Апробація результатів. Основні положення дисертації обговорювались на засіданнях кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка й пройшли апробацію на таких наукових конференціях: регіональній науково-практичній конференції "Ідеології в сучасному світі: українська перспектива" (м. Чернівці, 2013), науково-теоретичній конференції "Актуальні проблеми філософії та науки у глобалізованому світі" (м. Житомир, 2014), науково-практичній конференції "Конструювання візуальних образів в медіа та пропаганді як відтворення архетипів і самопрограмування етнічних спільнот" (Київ, 2014); науково-

практичній конференції "Візуальна аналітика та соціологія візуального символізму в дослідженнях ідентичності" (Київ, 2014); науково-практичній конференції "Вектори глобалізації і Україна" (м. Дніпропетровськ, 2014); науково-практичній конференції "Етнічні ідентичності в комунікаціях: соціально-ідеологічний вимір" (Київ, 2015); Всеукраїнській науково-практичній конференції "Модернізація соціогуманітарного простору: історичний досвід, виклики та перспективи" (Житомир, 2015).

Публікації за темою дисертації. Основні результати дисертаційного дослідження опубліковано в 6 публікаціях, з яких – 5 статей у фахових виданнях з соціальної філософії, 1 – у закордонному.

Структура дисертації складається із вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури. Основний зміст дисертації викладено на 175 сторінках. Список використаних джерел та літератури містить 272 найменувань, з них 81 – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФАШИЗМУ ЯК ПРЕДМЕТУ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ

1.1. Поняття ідеології фашизму та його різновиди

Оскільки фашизм є різновидом праворадикальної ідеології, то його дослідження є доцільним розпочинати із визначень ідеології. Російський дослідник С. Куньщіков пропонує три групи теоретичних визначень ідеології в науковій літературі: докласичні, класичні, постнекласичні [70, с. 5]. Докласичні теорії ідеології фокусують увагу на вибудовуванні механізмів аналізу походження та передання ідей в рамках парадигми політичного мислення епохи Просвітництва. Найбільш відомими представниками цієї групи теорій ідеології виступають Д. де Трассі, Дж. Дежерандо, В. Кабаніс, в руслі досліджень яких ідеологію можна визначити як загальний "логіко-граматичний" дедуктивний механізм культури, як науку, яка досліджує взаємозв'язок ідей і знаків, що дозволяє встановлювати правила політичної діяльності на основі досвідченого знання" [70, с. 5-6].

Класичні теорії ідеології характеризуються включенням в поняття ідеології нормативів побудови, структурування, втілення теоретико-ідеологічних проектів, протиставленням ідеологічного та наукового типів мислення; в зазначених теоріях ідеологія часто інтерпретується як ілюзія, обман або самообман, "ілюзорна форма свідомості певних соціальних груп" (К. Маркс, К. Манхейм) [70, с. 6]. Посткласичні теорії ідеології ґрунтуються на альтернативних методологічних засадах для побудови політико-ідеологічних теорій, пропонуючи інтерпретацію ідеології як опосередкованого, непрямого відображення політичної дійсності, яка є не стільки помилковою інтерпретацією реальності, як помилковою

інтерпретацією ставлення індивіда до реальних умов його існування. Подібне розуміння ідеології фігурує в дослідженнях Л. Альтюссера, А. Грамші, В. Парето. Саме в таких інтерпретаціях ідеології з'являється можливість її безпосереднього поєднання з реальною політичною практикою [13, с. 20].

На думку Р. Бурдерона ідеологію можна визначити як штучно-сконструйовану елітою відповідної соціальної групи систему ідей та настанов щодо суспільства, яка має забезпечити його духовно-соціальну інтегрованість через генералізацію фрагментарних соціальних інтересів як інтересів соціальної тотальності. Г. Семигін, даючи визначення ідеології, характеризує її як "цілісну систему" концептуального оформлення уявлень та ідей, в якій виражаються інтереси, світогляд та ідеали різних суб'єктів політики (класів, націй, суспільства, політичних партій, громадських рухів) і виступає формою санкціонування або існуючого в суспільстві панування і влади, або її перетворення [130]. У реалізації управління суспільством ідеологія виявляє інерційні ефекти, реалізуючи функцію стабілізації. З іншого боку, щодо людини, яка перебуває на рівні буденної свідомості, будь-яка ідеологія набуває вигляду агресивного деонтизму та ригоризму, що характеризує ідеологічний дискурс як такий, який не завжди відповідає настановам толерантності та інтерсуб'єктності.

Звісно, соціо-онтологічним підґрунтям виникнення і розвитку ідеології є її іманентність процесам соціального буття та відображення специфіки конкретного етапу розвитку соціуму, що, власне, і дозволяє розглядати ідеологію також і як атрибут соціального буття. У соціально-епістемологічному змісті філософії марксизму та неомарксизму ідеологія, як стає зрозумілим із вищенаведених визначень, інтерпретується переважно як інструмент артикуляції стабілізуючої та консервативно-апологетичної свідомості. З іншого боку, в аспекті виконуваних нею функцій ідеологія виступає однією з найбільш значущих технологій конструювання соціальної дійсності.

Це знаходить заломлення у низці виконуваних ідеологією функцій, зокрема: легітимаційної функції (ідеологія відіграє найважливішу роль в процесі легітимації політичної влади та існуючого соціального порядку); функції соціальної інтеграції та кооперації (ідеологія виступає одним з найважливіших механізмів, які забезпечують можливість колективних дій різної масштабності); соціотерапевтичної функції (ідеологія виступає своєрідним нейтралізатором соціальної напруженості і забезпечує символізацію настроїв соціальної невизначеності); функції соціально-групової артикуляції (ідеологія сприяє формуванню, збереженню та артикуляції групової ідентичності); функції символізації соціальної дії (ідеологія пов'язана з символічною структурою соціальної дії як своєрідна "мова", яка опосередковує комунікацію); демаркаційної функції (ідеологія виступає інструментом демаркації політичного простору, відмарковуючи сфери присутності різних груп та їх політичної участі) [70, с. 7].

Ідеологія фашизму, як і будь-яка інша ідеологія, є детермінованою передусім суб'єктивними чинниками своїх фундаторів, які володіють певним метабаченням щодо соціальної реальності і мають свободу розпорядження духовно-аксіологічним фондом ідеології фашизму на свій розсуд, здійснюючи її підлаштування під потреби мас, редукування та фрагментування у відповідності до особливостей країни перебування.

Ідеологічна система фашизму, яка може бути віднесеною до розряду тоталітарних ідеологій, завжди є функціональною і має на меті переформатовування свідомості великих соціальних груп і суспільства в цілому, претендуючи на статус універсального засобу маніпулювання світоглядами представників цих соціальних груп, до яких звертаються її фундатори. Саме тому фашизм як ідеологія з необхідністю припускає типові для ідеології техніки парцеляції, фрагментації, перебільшення, викреслення-замовчування і перекручування соціальних уявлень задля створення ілюзорних соціоонтологій.

Задля досягнення дієвості та функційності фашизм презентує свої ідеї як єдино можливий спосіб адаптації до соціальної дійсності, використовує прийоми інкорпорування будь-яких ідей у форму домінантних культурних систем, зберігаючи ідейне ядро, яке детермінує вектори подальшої асиміляції соціогуманітарного знання, якому нав'язується відповідна її світоглядним орієнтаціям фашистська неоутопія як проект конструювання соціального ладу.

Ідеологія фашизму найчастіше гарантує забезпечення стабільності клерикальних та аграрно-індустріальних форм соціального життєстрою, спираючись на суміш ідей консерватизму, соціалізму, етноцентризму-націоналізму та клерикалізму відповідної конфесійної спрямованості. Звідси випливає те, що ця ідеологія має бути консервативно-інерційною в гаслах та ідеалах і революційною (екстраординарною) в засобах соціальних практик, що дозволяє здійснювати консолідацію всіх соціальних груп, забезпечуючи стабільність та консенсус щодо реставрації інститутів тотального контролю доіндустріального зразка.

Фашизм, як і будь-яка ідеологія, претендує на вироблення та реалізацію соціального ідеалу, яким є вертикально-інтегроване, етатизоване суспільство, де засобами тотальної політичної влади здійснюється одержавлення громадянського суспільства та перетворення його самоорганізованих (приватних) форм життя та інституцій в інтересах етнічної чи національно-політичної спільноти. Для досягнення цієї мети фашистська ідеологія прагне, якщо не подолати, то принаймні завуалювати негативні сторони соціального життя, серед яких домінують ті чи інші форми відчуження. Йдеться про соціально-майнову нерівність, заблокованість культурної самоідентифікації, міжетнічні конфлікти в межах держави і т. п. Задля досягнення максимальної доступності ідеологічна система фашизму апелює не стільки до розуму і звичайної раціональності, скільки до віри та афектів, поєднуючи, таким чином, волюнтаризм, секулярний фідейзм та афектуалізм.

Проте, для набуття загальнозначущості та обґрунтованості ця ідеологія потребує застосування елементів формальної раціональності, що передбачає її розвиток в тісному взаємозв'язку із відповідними версіями соціальної філософії та соціогуманітарного дискурсу загалом.

Взагалі, в літературі та авторських точках зору переважає уніфікативне ставлення до фашизму та спроба звести його зміст як ідеології до набору рис, які виявляються далеко не універсальними при детальнішій реконструкції генези цього явища. Для ілюстрації таких уніфікаціоністських визначень, які здебільшого спираються на марксистську та ліберальну методологію, звернемося до відповідних словникових видань, які часто цитуються в якості епістематичних для розуміння відповідних концептів.

Фашизм переважно розуміється як соціально-політичний рух, ідеологія і державний режим тоталітарного типу, але "у вузькому розумінні слова фашизм є феноменом політичного життя Італії і Німеччини 20-40-х рр. ХХ ст." [246]. Цілком коректне за зовнішніми ознаками визначення розгортається далі в редукаціоністську характеристику фашизму, який "...у будь-яких своїх різновидах протиставляє інститутам і цінностям демократії так званий новий порядок і гранично жорсткі засоби його утвердження; ...спирається на масову тоталітарну політичну партію (приходячи до влади, вона стає державно-монопольною організацією) і незаперечний авторитет вождя, фюрера; обов'язковим чином має вдаватися до тотального, в тому числі ідеологічного, масового терору, шовінізму, який переходить згодом в геноцид та ксенофобію по відношенню до інших національних і соціальних груп.

Складовими технології фашистських рухів є використання демагогії, популізму, гасел соціалізму, імперської державності, апологетики війни та "знаходження опори переважно в соціально-знедолених групах в умовах загальнонаціональних криз або катаклізмів модернізації" [246]. У подальших міркуваннях автори зазначеного визначення фашизму вдаються до смислового змішування, намагаючись наблизити фашизм, пори його

відмінності, до "соціальних і національних рухів правого і лівого спрямування", зокрема – до "більшовизму, сталінізму, маоїзму та ін.", роблячи при цьому ремарку, що "в умовах слабкості демократичних інститутів зберігається можливість розвитку рухів фашистського типу і перетворення фашизму в серйозну загрозу"[246].

Наведене визначення дотичне до групи позитивістськи-нейтральних і описових, оскільки в бібліографії видань 50-80-х рр. ХХ ст. (тобто радянського періоду) в руслі заангажованого історичного матеріалізму фашизм визначається як "політична течія, що виникла в період загальної кризи капіталізму і виражала інтереси найбільш реакційних і агресивних сил імперіалістичної буржуазії, перетворюючись при владі на терористичну диктатуру найреакційніших сил монополістичного капіталу, яка здійснюється з метою збереження капіталістичного ладу" [249]. Таку ж точку зору на фашизм репрезентують А. Галкін, Ж. Желев, Д. Мельніков та ін. [23: 57: 81]. Класоцентристські визначення, які спираються на методологію формаційного розуміння історії, звісно, характеризуються деякою обмеженістю, а саме, зорієнтованістю на радше пропагандистське, аніж філософське чи, принаймні, наукове розуміння фашизму.

У марксистській парадигмі переважаючим був постулат щодо зв'язку між фашизмом, політичною реакцією та контрреволюційними рухами різної генези. При наявності спільного доктринального базису існують, проте, деякі відмінності в розумінні фашизму класичним (ортодоксальним) та неортодоксальним марксизмом; відмінності між ними є відокремленими "школами думки", починаючи від констатації радикальної протилежності в аспекті соціальної бази, організаційної структури та ціннісно-світоглядної спрямованості, і закінчуючи констатацією їх соціально-філософського та соціально-політичного ізоморфізму, на чому наполягають, зокрема, А. Феннер та Е. Вайц [217].

Засадничим для нашого дисертаційного дослідження є найбільш повне та ідеологічно-нейтральне визначення, запропоноване Р. Гріффіном [227,

с. 188-191], який вважає, що в рамках консенсусу між ідеологіями та розумінням, яке викристалізовується між ними, все більше посилюється розуміння, що консерватизм, анархізм, лібералізм або екологізм і, поруч із ними, фашизм можна визначити як ідеологію, яка дозволяє бачити соціальний світ крізь призму утопії при збереженні центральної матриці аксіом та диференційних регіональних відмінностях. Автор характеризує центральну матрицю аксіом фашизму, під якою розуміє низку структурних характеристик ідеології фашизму, до яких можна віднести власне революційну, або згідно авторської термінології – "палінгенетичну" модернізаційну програму [227, с. 187-188]. Вона не лише дозволяє диференціювати фашизм щодо авторитарних форм консерватизму і капіталізму при врахуванні специфіки об'єкту його агресії та репресій. Під палінгенетичною програмою автор розуміє програму етнічного відродження, себто, відновлення в етнічній спільноті тих особливостей, які були притаманними їй в ранні періоди її успішного самоутвердження. Зрозуміло, що для різних локальних форм фашизму це можуть бути образи великих імперій феодально-мілітаристського штибу та епохи колоніальних володінь та їх перерозподілу. Це по-перше.

По-друге, фашизм характеризується наявністю популістського проекту, спрямованого на мобілізацію енергії автентичних представників національної спільноти із докорінною перебудовою духовно-ціннісних засад суспільства у вигляді всеосяжної ідеологізації, яка стає диференційною особливістю фашизму щодо правих військових режимів. Для означеної групи режимів буває достатнім лише здійснення військового перевороту без глибинних соціальних трансформацій, навіть за умови збереження псевдо-популістської риторики як інструменту забезпечення політичної легітимності.

Третьою складовою фашизму є органічно-організмична (інтегральна) модель розуміння нації, яка конфронтує із ліберальним раціоналізмом та монархізмом на користь харизматизму-вождизму, унаочненого в культі лідера і широкому використанні перформативно-ритуальних політичних

технологій. Поняття "органічного" націоналізму допомагає пояснити всеосяжне переформатовування фашистськими режимами етнічних ідентичностей шляхом припущення або активного просування етнічних, біологічних, євгенічних, і, навіть, геноцидально-ліквідаційних форм ксенофобії та расизму, спрямованих проти груп-носіїв духовно-морального та фізично-біологічного декадансу, навіть за умови відсутності біологічного расизму як ідеологічної домінанти відповідної версії фашистської ідеології.

Попри намагання перерахованих в посиланні авторів доносити ідею щодо існування "чистого фашизму", або "фашизму взагалі", одразу відзначимо, що з соціально-філософської точки зору, яка визначає не просто онтологічний але і епістемологічний плюралізм, "фашизму взагалі" не існує як не існує і "тоталітаризму взагалі". У ціннісно-ідеологічному відношенні завжди існував (і сьогодні існує) великий набір різних "фашизмів", у вигляді часто конкуруючих один з одним – й часто навіть інтелектуально-контраверсійних, – соціальних ідеологій. Міра цієї контраверсійності буває настільки значною, що прихильники одного типу фашистської ідеології часто виступають в тотальній світоглядній та ідеологічній опозиції щодо прихильників іншої версії фашизму.

Так, португальський фашизм в формі інтегральної католицької диктатури А. Салазара постає як доволі толерантна ідеологія традиціоналістського етноцентризму, в основу якої було покладено примирення всіх або більшості соціальних груп (вертикальний принцип побудови профспілок, нівелювання політичних партій, заперечення геополітичної експансії та расової ксенофобії). З ідеологічної точки зору цей різновид фашизму являв собою версію гіпертрофованого соціального католицизму, проект якого передбачав досягнення соціальної солідарності та консенсусу без переформатовування суспільства за расово-антропологічною та етнічною ознаками на основі цивілізаційно-громадянського примирення.

Салазарівський фашизм був одним із перших прикладів згодом дуже поширеного консервативного фашизму, коли традиційні консервативні еліти,

використовуючи армію як інструмент, встановлюють фашистську владу, а потім вже сам режим починає фашизацію суспільства, форматуючи "під себе" фашистські партії та рухи. Штучне походження такого фашизму визначало, як правило, його клерикальну, патріархальну, традиційну (але не революційну, як у нацизмі) ідеологічну спрямованість [223, с. 3].

У 30-х рр. XX ст., виникли проекти фашизації суспільства, які прийнято у суспільствознавчих науках поділяють на "класичні" (нацизм, італійський фашизм і франкізм) та "некласичні" (монархо-фашизм і селянський (бауерівській, куркульський) фашизм, поширені в країнах Східної Європи). Специфікою форм "класичного" фашизму є вихід із рухів "середнього класу" [223, с. 3]. Водночас й тут простежуються відмінності між формами відповідно до орієнтації на соціальні групи, що складають основу "середнього класу" конкретного суспільства.

Так, німецький нацизм спирався на міський "середній клас"; будував ієрархічно-технократичну мілітарно-індустріальну державу (в ідеалі – всеосяжну ідеологічно-військово-трудова корпорацію); підтримувався (і приводився до влади) промисловим капіталом; був орієнтований на язичницьку містику і теорію расової гігієни; розглядав "революцію" як експеримент з прискорення модернізації; проголошував принцип підпорядкування держави нацистській партії [83]. Інші форми "класичного" фашизму (італійський та іспанський) мали опорою сільський "середній клас". Якщо в італійському режимі підтримувався (і приводився до влади) переважно сільськогосподарським великим капіталом; був орієнтований на католицизм і зовнішній націоналізм (середземноморський імперіалізм), то в іспанському – військово-феодальною елітою, яка висувала проект побудови патріархально-монархічної держави; орієнтувався на войовничий (антимасонський) католицизм [141]. Незважаючи на ідеологічну спорідненість "класичних" форм фашизму, в історії прослідковується і конфронтація і навіть військово-політичне протистояння між ними (наприклад, між австрофашистами (хеймверівцями) та німецькими

нацистами в Австрії, хунгаристами та нілашистами в Угорщині, "зеленосорочечниками" та "залізногвардійцями" в Румунії.

"Некласичні" форми фашизму виникали переважно у другій половині ХХ ст. в країнах "третього світу". Їм властива обмеженість соціальної бази, низька мобілізація мас, підтримка традиційних еліт. Найпоширенішою формою "некласичного" фашизму є індукований, який орієнтувався на "демократичну метрополію", при ньому дотримувався певний "демократичний декорум", зокрема наявність парламенту, багатопартійної системи, а також дотримання "демократичних" процедур, передусім виборів. Індукований фашизм реалізувався в Європі і як військова диктатура в Греції.

До "некласичного" інтелектуально-кастового фашизму можна віднести рухи "нових правих", які виникли наприкінці 60-х рр. ХХ ст. у Франції. "Нові праві" віддавали перевагу використанню ідеології гібридного парламентського фашизму, який поєднував фашистську ідеологію з правоконсервативною практикою в умовах парламентської демократії [140]. "Нові праві" відмовилися від примітивних форм расизму й універсалізму та соціальної демагогії, замінивши їх культурологічним диференціалізмом.

Усі форми фашизму, у т.ч. німецький нацизм, є релігійно-інспірованими або ж релігійно-орієнтованими у своїх програмних засадах. Німецький фашизм НСДАП (Націонал-соціалістичної робітничої партії Німеччини) поєднував у своїх лавах прихильників скандинавського язичництва, екуменічного християнства, протестантизму і католицизму. Іберійські та латиноамериканські форми фашизму (італійський, іспанський, португальський, парагвайський) мали прокатолицьку спрямованість. Грецький і румунський фашизм в змістовному відношенні виступали формами православного радикалізму.

Гаїтянський фашизм Дювальє був релігійно-інспірованим вудуїзмом, який поєднує магію з шаманізмом. Фашизм японського походження відображав ідеологічно-спрощену версію синтоїзму, не відрізняючись від нього ні за спрямованістю, ні в доктринальних положеннях. В різних

соціумах є представленими також мусульманські, індуїстські (вішнуїстські), сіоністські та буддистські (на Шрі-Ланка) фашистські організації тощо.

1.2. Теоретико-методологічні засади дослідження ідеології фашизму

Теоретико-методологічним фундаментом дослідження фашизму як ідеологічного феномену є теорії тоталітаризму, на формування яких вплинула загальна атмосфера "холодної війни" і в якій акценти досліджень було зміщено з полярного протиставлення фашистських та комуністичних держав на спільні моменти їх генези, за рахунок чого образ радянського "тоталітарного ворога" став згасати, що поставило під знак запитання обґрунтованість концепції в цілому.

Простий перелік творів доволі різнопланових авторів (філософів, соціологів, політологів), які пропонують обґрунтовані і альтернативні підходи до розуміння сутності тоталітаризму, є підтвердженням багатогранності і полярності цього явища. Значна частина світової класики з тематики тоталітаризму представлена в працях Т. Адорно, Х. Арндт, Р. Арона, К. Поппера, Ф.-А. Хайєка та ін. [1: 3: 4: 105: 106: 164: 165]. Друга група джерел представлена працями зарубіжних філософів, соціологів і політологів, які актуалізували проблематику історії та теорії тоталітаризму, зокрема П. Болдуїн, А. Бауеркемпер, П. Ігнацці, Дж. Пакульські, С. Пейн, Р. Робінсон, С. Шенфільд [193: 194: 195: 236: 253: 255: 256: 259: 263]. Бібліографія тоталітаризму була започаткованою ще з кінця 20-х років минулого століття, коли тоталітаризм стає предметом уваги з боку вчених різних напрямків, але, насамперед – історичної та філософської рефлексії. Зазначений вектор був домінантним до закінчення Другої світової війни.

Соціально-політичні концептуалізації тоталітаризму з'явилися лише в 50-х роках ХХ століття, коли соціальна філософія та гуманітарні студії збагачуються арсеналом нових методологічних і концептуальних підходів, методів і прийомів дослідження, серед яких: системний аналіз, соціально-

культурний підхід і пов'язані з ними теорії та концепції, а також прийоми, методи, поняття та категорії. Саме в рамках соціокультурного підходу було сформовано базову модель тоталітаризму, яка була запропонованою К. Фрідріхом і З. Бжезинським [220].

Теоретико-методологічним підґрунтям дослідження фашизму як різновиду тоталітарної ідеології в Німеччині можна вважати праці В. Зомбарта, Х. Арендт, К. Манхейма, в яких була артикульована фундаментальна модель тоталітаризму. Джерелами можуть слугувати також праці тих західних вчених, висновки яких щодо фашизму як тоталітарної ідеології носили концептуальний характер.

Продуктивним оглядовим виданням різних аспектів фашизму є збірка статей за редакцією А. Феннера, Є. Д. Вайтца "Фашизм і неофашизм", в якій представлені статті як історично-описової, так і аналітико-концептуальної спрямованості. Різні автори демонструють взаємозв'язки між елітарно-клубними формами неофашизму та класичним фашизмом, рефлексуючи над антропологічними, культурно-філософськими, соціально-правовими, етноміфологічними аспектами ідеології фашизму, на що вказують деякі дослідники нацистської етноміфології, зокрема О. Пленков [105]. Оскільки неофашизм інтерпретується авторами збірки як продовження практики та ідеології класичного фашизму, то сам фашизм як явище стає трансісторичним та палінгенетичним конструктом, через призму якого розглядаються різноманітні трансформаційні процеси [191]. Вищенаведену оцінку фашизму поділяє також авторський колектив антології "Фашизму", виданої за редакцією Р. Гріффіна. У збірнику в рамках одного наукового проекту різних за світоглядною спрямованістю і міждисциплінарним за змістом робіт розглядаються сучасні наукові підходи до осмислення феномену фашизму й неофашизму [33: 34].

Значний внесок у поглиблення розуміння неофашизму вніс А. Бауеркемпер, чий дослідження викладено в монографії "Фашизм в Європі 1918-1945 рр." [195], яку було присвячено аналізу класичного фашизму.

Автор монографії не зосереджується лише на ідеології фашизму або на фашизмі як політичному режимі, оскільки виявляє зацікавленість до світоглядних та ціннісно-аксіологічних вимірів фашизму як феномену культурного життя різних країн. До сучасних досліджень класичного фашизму належать також праці Ш. Бройєра (ключова ідея: націоналізм є засадничою причиною виникнення фашизму) [210]; В. Віппермана "Європейський фашизм в порівнянні" [16], в якій фашизм розглянуто і як політичний режим, і як політичний рух, що має національно-специфічну форму та ідеологічні флуктуації; П. Ігнацці "Тиха контрреволюція", в якій автор розглядає процес розвитку фашизму як контрреволюційної тенденції по відношенню до демократії, лібералізму та соціальної держави, тобто, тієї ідеї, яка є контраверсією демократії і виникнення якої є спричиненим зростаючими дисфункціями та соціально-економічними і моральними проблемами сучасного західного суспільства; дослідження П. Болдуїна та Дж. Пакульскі, які присвячені різним аспектам соціальної інтерпретації проблематики фашизму і в яких розглянуто як соціальні інтерпретації теоретичного характеру (наприклад, проблема адаптації фашизму до тієї чи іншої національно-етнічної системи), але й соціально-стратифікаційні детермінанти виникнення фашистських рухів та зв'язок цих детермінант із ідеологією фашистських партій [194: 236].

Водночас за логікою дисертаційного дослідження необхідно було сформулювати власне бачення тоталітаризму загалом та фашизму як його типу зокрема. На нашу думку, першопричиною виникнення усіх тоталітарних ідеологій є боротьба людини з відчуженням від соціального універсуму, яка поєднується із переживанням нею психологічного дискомфорту у зв'язку із периферизацією та маргіналізацією статусу різних соціальних груп, що розмиває кордони їхніх ідентичностей. Потребу "зняття" критичної відчуженості людського розуму носіїв цих ідентичностей від соціального універсуму, потребу соціальної імманентизації, може забезпечити тоталогічна квазірелігія, яка переорієнтовує людину із змін

світу відповідно до власних вітальних потреб на рефлексію своєї включеності в соціальний життеустрій-універсум. Тотальна універсалістська ідеологія виконує щодо екстремного відчуження соціотерапевтичну функцію, гарантуючи символічну легітимацію колективістських настанов, орієнтуючи людину на досягнення матеріальних інтересів держави чи певних спільнот.

Квінтесенцією тоталітарних ідеологій, включаючи фашизм, є їх ідеократичні інтенції безвідносно до змісту ідей. Ця ідеократичність припускає підміну релігії, філософії та, частково, наукового знання ідеологічними стереотипами при спробах реконструювати соціальний світ за певним шаблоном. Метою фашизму як і комунізму є створення гомогенної спільноти індивідів з типізованим культурним та соціо-психічним профілем, який формується шляхом ідеологічної індоктринації населення марксистсько-ленінською і расистсько-шовіністичною доктринами.

Крім того, звертаючи увагу на тоталітарні ідеології, слід відзначити їх амбіції щодо соціо-епістемологічного монополізму (монопольного володіння істиною). Ідентифікація тоталітарної доктрини з релігійною ортодоксією дозволяє прихильникам тоталітарних ідеологій розглядати всі інші ідеї й погляди як єресі або свідому брехню, а їх носіїв – або як ворогів, або як неосвічених людей, які вимагають перевиховання та ідеологічного переформатування. Саме в аспекті ставлення до вчення, його критики, до інших соціальних думок і переконань, до духовного плюралізму в цілому виникають розбіжності між тоталітаризмом і раціоналізмом, а це означає, що за певних умов будь-яка ідея може отримати тоталітарне тлумачення.

Фашизм, власне, і є, на думку дисертанта, цією тоталогічною квазірелігією, в якій предмет "релігійного культу" і суб'єкт вшановування співпадають, оскільки ним є суспільство і людина, що дає підстави розглядати фашизм як секуляризовану версію соціолатрії та антрополатрії, яка впливає із соціально-екзистенційної кризи та способу рефлексії соціальних проблем в умовах аномічної дезінтеграції окцидентальної макроідентичності. Соціолатрія та антрополатрія передбачають ототожнення

етнічного і соціального (соціального та національного, партійно-партикулярного та соціально-групового, культурно-загальнолюдського та партикулярно-ідеологічного) рівнів свідомості та соціальних практик.

У цьому контексті ідеологію німецького фашизму можна розглядати як таку, що спирається на культурно-ціннісні особливості німецького суспільства, а саме, схильність до догматичної радикалізації відповідної рефлексії та збудованих на її основі програм перетворення соціального життеустрою. Німецький фашизм є антропотейзмом, який виходить із особливостей побудови відносин між інтелігенцією, політичними елітами та титульною етнічною спільнотою, яка протягом всієї історії здійснювала, за словами К. Ясперса, "наздоганяючий розвиток" запізнитої нації [191, с. 22]. Загалом йдеться про світоглядні контраверсії, розгортання яких відбувається в соціальній філософії Німеччини із її антитетичністю щодо ціннісних настанов лібералізму, індивідуалізму, меркантилізму, утилітаризму та евдемонізму.

Представлена антитетичність стосується трьох засад німецького нацизму: теорії націонал-соціалізму В. Зомбарта, яка інтерпретує культурно-ментальний контекст виникнення нацизму; теорії масового суспільства Х. Арендт, яка пояснює особливості масової свідомості в умовах становлення тоталітаризму; теорії ціннісно-світоглядної легітимації нацизму засобами філософської дискусії та політико-доктринальної полеміки К. Манхейма.

Розглянемо зміст теорії націонал-соціалізму В. Зомбарта. Фашизм як інтегралістська ідеологія, яка обстоює цінності служіння частини цілому і нівелювання ліберальної партикулярності є представленою в шереху теорій тоталітарного суспільства, які можна визнати фундаментом подальшої соціально-філософської рефлексії. Складовими німецького соціалізму, який розуміється автором як націонал-соціалізм, є німецьке героїчне світорозуміння, спірітуалістичний етатизм та мілітаризм.

Свою теорію німецького соціалізму В. Зомбарт обстоює, протиставляючи німецьке мислення і німецьке світовідчуття всьому, що

нагадує британське і, ширше, західноєвропейське мислення і світовідчуття. Автор відзначає, що найбільшу огиду німецький дух переживав щодо просвітницьких ідей XVIII століття, які мали британський родовід; кожен німецький мислитель, як і будь-який німець, "в усі часи з рішучістю відкидав утилітаризм, евдемонізм, себто, філософію вигоди, щастя і насолоди: у цьому були єдиними брати-супротивники Шопенгауер і Гегель, Фіхте і Ніцше, класики і романтики, жителі Потсдама і Веймара, старі і нові німці" [58, с. 46]. Утилітаризму та евдемонізму англійців В. Зомбарт протиставляє ригоризм та соціально-орієнтований деонтизм (філософію слідування соціальному обов'язку і всьому тому, до чого прагне, зазвичай, людина із героїчними ідеалами, для якої особисте самозбереження вступає в протиріччя із служінням соціальній тотальності.

До речі саме він уперше вводить в науковий обіг поняття "національного соціалізму", яке стане первинним для соціально-філософської рефлексії передумов ідеології фашизму. В. Зомбарт визначає "німецький соціалізм" як релятивістський соціалізм, адже він адаптований до інтересів усієї нації, це соціалізм вольовий, світський, язичницький, тобто його можна було б назвати "національним соціалізмом", що "будується в рамках національної єдності, який відштовхується від ідеї, згідно якої соціалізм і націоналізм можуть і повинні чудово поєднуватися між собою. Насправді, не існує ніяких універсально прийнятних режимів. Кожен тип режиму повинен відповідати тому чи іншому конкретному народу" [58, с. 120]. Таким чином, соціалізм визначається В. Зомбартом сферою зобов'язань індивідуума відносно тієї громади, тієї нації, до якої він належить. Автор рецитуює О. Шпенглера який вів мову про співпадіння старого пруського духу і соціалістичної ментальності [58, с. 46-47]. Соціалістичним, міркує далі філософ, є будь-яке суспільство, де індивідуум перебуває на службі громади, народу, а не навпаки.

Захист народу і захист нації тотожні. У руслі інклюзивного розуміння соціального і національного він веде мову про те, що соціальне питання і

національне питання ідентичні, але розглядаються під різними кутами зору. Знедолені, за переконанням В. Зомбарта, підлягають захисту не тільки тоді, коли вони належать до найменш заможних в економічному відношенні верств суспільства, але і тоді, коли вони являють собою пригноблений народ.

Поділяючи настанови антисемітської ідеології і відстоюючи щодо розуміння ролі єврейства в історії людства теорію гегемоністської змови, В. Зомбарт вважає, що "з капіталізмом треба вести відчайдушну боротьбу не тому лише, що він "експлуатує" трудящих, але й тому, що він за своєю природою є інтернаціональним і космополітичним", себто, єврейським [58, с. 47]. Соціалістичне суспільство інтерпретується В. Зомбартом в контексті спірітуалістичного соціоцентризму, в логіці якого державі дається визначення держави як "духовного організму", наближеного до відповідних концептуалізацій А. Розенберга та А. Гітлера у відповідних працях. Тоталітарну сутність німецької держави визначено В. Зомбартом в руслі тоталогістського політичного світогляду, який сам автор називає "об'єктивістсько-органічним". Для нього це означає, що німецьке розуміння держави спирається на фундаментальну ідею, згідно якої держава не була заснованою або утвореною індивідуумами, вона не є просто скупченням індивідуумів, і призначення її не в тому, щоб сприяти будь-яким індивідуальним інтересам.

Тоталістське розуміння держави для В. Зомбарта означає її визначення як зібраної в єдність народної спільноти, яка постає свідомою організацією надіндивідуального, а, відтак, окремі індивідууми належать до неї як складові частини. В. Зомбарт визначає таке об'єктивно-органічне розуміння держави в контексті антитези "героїчне – торгове", вважаючи, що "якщо героїчне світорозуміння пробилось до визнання надіндивідуального існування і влади, то воно з неухильною необхідністю має прийти і до цієї ідеї держави, оскільки тільки у формі державної єдності є властивим народові"[58, с. 47].

Цю теорію об'єктивного органіцизму у дусі німецького розуміння держави В. Зомбарт протиставляє англійському механістичному розумінню державної влади, яка ґрунтується на контрактуральних засадах і передбачає побудову кожною особою умовних "економічних балансів" на предмет встановлення співвідношення між здобутками та витратами для індивіда ціни перебування в державній спільноті. Він вважає, що "в духовному сенсі окремі люди мають "органічним чином" входити до духовної тотальності, оскільки держава є живою метабіологічною, духовною істотою, до якої люди причетні власним духовним життям.

Міркування В. Зомбарта щодо органічності мілітаризму та його відповідності духу німецького суспільства майже повністю вписуються в нацистську теорію розширення життєвого простору Німеччини за рахунок інших держав. Спершу автор постулює, що природа будь-якої держави безперервно вимагає, щоб з нею рахувалися як з живою істотою, вимагає постійного порівняння її з іншими державами. Життєдіяльність держави включає в себе також, і насамперед, "органічне розширення як "живе" внутрішнє, абсолютно неусвідомлюване нині існуючим поколінням, але народжене імпульсом попередніх поколінь прагнення до життєвого зростання" [58, с. 66-67]. "Життєве зростання", за переконанням В. Зомбарта, має місце тільки в органічній державі.

Органічному розширенню німецької держави В. Зомбарт протиставляє мертву, обумовлену суто комерційними причинами тенденцію до експансії, яку можна спостерігати на прикладі англійської світової імперії, яка являє собою механічне нагромадження частин. Усі сили, всі органи, всі члени держави повинні завжди залишатися в гармонійному співвідношенні одне до одного – це переконання також утворює важливу складову частину того, що ми тут описали як об'єктивну, органічну, себто, німецьку ідею держави. За логікою В. Зомбарта, у світовій геополітиці ідея власного органічного життя держави є смисловою антитезою філософії дрібних крамарів з їх уявленнями про рівновагу, яка підтримується між окремими державами.

В. Зомбарт міркує про неминучість війни як супутнього явища будь-якого державного життя, поки воно залишається життям, спираючись на філософські ремінесценції щодо її виправдання як природного складника всього живого, що є різновидом ніцшеанської філософії волі до влади, яка екстраполюється на геополітичний контекст.

В. Зомбарт, розуміючи під мілітаризмом практику пріоритету військових інтересів в країні, виводить його з менталітету німців як воїнів та невід'ємного зв'язку німецьких еліт із армією та військовим життям. Все, що має відношення до війни, для німців є першочерговим, оскільки вони – народ воїнів. А "воїнам личать найвищі державні почесті. Зовні це проявляється в безлічі речей, які кидаються в очі чужинцеві" [58, с. 67]. Далі він наголошує на зв'язку монархічних еліт із мілітаризмом, вказуючи, тим самим, що між німецтвом і лібералізмом існує системне ціннісне протиріччя. З мілітаризмом автор поєднує, слідуючи Г. Гегелю та Ф. Ніцше, необхідність дотримання всіх військових чеснот, насамперед хоробрості і покори як істинних рис вільної людини. А це призводить до утвердження самовладання й дисципліни як принципів соціальної організації, що і є основною рисою німецького мілітаризму як складової мілітаризму.

Для В. Зомбарта патріотизм як ідея батьківщини стає життєдайною силою тільки в технологіях мілітаризму (власне подібне прирівняння патріотизму і мілітаризму має місце й у філософії Е. Юнгера). Використовуючи вирази, забарвлені риторичною патетикою, автор сакралізує війну як системоутворювальну мілітарну дію, вважаючи, що героїзм у своєму глибокому розумінні постає перед поглядом кожного бідняка, який в одній шерензі зі своїми соратниками вступає в бій заради захисту вітчизни.

Але оскільки лише на війні всі ті чесноти, які є цінністю для мілітаризму, можуть досягти, за В. Зомбартом, свого повного розгортання, остільки лише на війні вступає в дію справжній героїзм, турбота про земне здійснення якого є покладеною на мілітаризм, остільки виконавцям цього мілітаризму сама війна уявляється священною. І саме шанування війни у

подальшому виявляється істотною складовою частиною мілітаристського духу, який є основою фашистської ідеології.

Цілком самостійним блоком підготовки соціально-філософського підґрунтя фашистської ідеології в теорії В. Зомбарта можна назвати антисемітську ксенофобію, яка ґрунтується передусім на загостреному акцентуванні відмінностей між героїчним і крамарським в історії людства як між нордично-німецьким та юдео-семітським. Акцентуація зазначених відмінностей стосується, передусім, констатації факту більш високої заможності юдеїв у порівнянні з християнами. Для нього не є достатньо аргументованим заперечення, за яким основна маса євреїв є анітрохи не багатшою за решту населення, адже зібрана автором статистика показує, що загалом і в цілому євреї є в декілька разів багатшими за своє оточення.

В. Зомбарт вказує також на духовно-культурні та соціально-політичні відмінності єврейства щодо філософії лицарства, акцентуючи, що "євреї є чужим щодо будь-якого лицарського фундаменту, будь-якого безпосереднього прояву почуттів, усвідомлення лицарської гідності", а також будь-якого феодального або патріархального життєстрою. Єврейство є антитезою корпоративізму та ієрархічності, оскільки "йому суперечить все, що ґрунтується на станових і корпоративних засадах" [58, с. 357]. Євреї, за В. Зомбартом, постає політичним індивідуалістом, і за своїм розумовим складом він готовий прийняти "конституційну державу", в якій всі відносини між людьми зводяться до чітко сформульованих правових. Він є природженим представником "ліберального" світогляду, визнаючи не живих людей, які відрізняються одне від одного і наділених плоттю і кров'ю, а лише абстрактних громадян, які мають певні права та обов'язки, громадян, які вже не утворюють того чи іншого народу, а складають "одне велике людство, що являє собою всього лише якусь суму позбавлених будь-якого якості одиниць" [58, с. 372].

Акцентування на цьому мімікрійному потенціалі єврейства згодом стане частиною нацистського антисемітизму, в якому панадаптивності юдеїв

приписуватимуться найгірші мотиви, які порушують соціальну солідарність, руйнують економіку та політичну стабільність в Німеччині. Йдеться про спроможність набувати образу представників інших етноспільнот, що стає важливим для виживання юдейства як спільноти. "Рабини", відзначає В. Зомбарт, "цілком логічно закликали своїх одновірців робити вигляд, що вони переходять у віросповідання, яке є характерним для країни їх проживання, якщо від цього залежить їхнє існування в даній країні" [58, с. 480]. Такі випадки, вважає В. Зомбарт, є рідкісними серед християн або мусульман. Етнокультурна асиміляція єврейства, підсумовує В. Зомбарт, дозволяє йому непомітно прослизати в усі пори соціального організму, створюючи, таким чином, стратегічні переваги в аспекті утворення тіньових соціальних ієрархій та використання форм влади, які різняться від влади національних легітимних урядів.

Таким чином, в смисловому відношенні концепція В. Зомбарта містить практично всі складники соціально-філософського обґрунтування ідеології фашизму. А саме, німецький націоналізм як ідеологію етатистського підпорядкування різних соціальних груп тоталітарній державі; мілітаризм як ціннісно-аксіологічну антитезу меркантилізму, утилітаризму та нігілізму ліберальної філософії, за рахунок чого створюється антитеза "воїн-крамар" (лихвар); ксенофобію та націоналізм, який проявляється в теоретичному обґрунтуванні етнічної ворожості єврейства – німецтву на ґрунті інтелектуалізму, монополізації сфери обміну, непродуктивного способу життя та недобросовісної конкуренції.

Щодо Х. Арендт, то вона зближує між собою нацистські рухи в Німеччині і комуністичні рухи у Європі, вважаючи їх такими, що формувалися з маргінезу політично-індиферентних людей, від яких відмовлялися всі інші партії як від надто млявих або занадто примітивних, і тому невартих їхньої уваги. В результаті нацизм як ідеологія представляв собою ціннісну систему аутсайдерів та ексклюзентів. Остання обставина дозволила впроваджувати в політичну пропаганду зовсім нові методи і

байдужість до аргументів політичних супротивників. Нацистська ідеологія не просто поставила себе проти партійної системи як цілого, вона знайшла свій оптимальний політичний алгоритм, який був би ідеологічно-стерильним з точки зору насаджуваних цінностей. Саме тому представники нацизму не вступали в дискусію із політичною опозицією, а послідовно використовували методи терористичного формату.

Нацистська ідеологія незмінно пояснювала соціальні розбіжності, які мають місце в суспільстві, виходячи з глибинних процесів, соціальних чи психологічних джерел, які перебувають поза можливостями індивідуального контролю і, отже, поза владою розуму. Це було б недоліком, тільки якщо б рухи чесно змагалися з іншими партіями, і це не шкодило б рухам, оскільки вони напевно збиралися працювати з людьми, які мали підставу однаковим чином із однаковою ворожістю ставитися до всіх партій.

Успіх нацистської ідеології в масах означав, на думку Х. Арендт, кінець двох ілюзій демократично керованих країн загалом і європейських національних держав та їх партійної системи зокрема. Перша запевняла, що народ в переважній більшості брав активну участь в управлінні, і що кожен індивід співчував своїй або будь-якій іншій партії. Навпаки, нацизм показав, що "політично-нейтральні і байдужі маси легко можуть стати більшістю в демократично-керованих країнах і, отже, що демократія може функціонувати за правилами, які активно визнаються лише меншістю" [3, с. 32]. Отже, йдеться про певну форму неоелітизму, яку фашистська ідеологія запропонувала, поєднуючи політичний ентузіазм мас і харизматичний вождизм фюрера.

Нацизм, за Х. Арендт, підірвав демократичну ілюзію, за якою аполітичні маси нібито не мають значення, вони нейтральні й становлять безформне, відстале, декоративне оточення для політичного життя нації. Ідеологія фашизму унаочнила мовчазний консенсус, на якому трималася демократія, зафіксувавши наявність ідеологічної безформності людиномас.

З іншого боку, фашизм тримався на чітко оформлених, диференційованих, прозорих інституціях та організаціях держави, в чому важко не погодитись із авторкою. Ознакою фашизму як тоталітарної ідеології є дезавулювання демократичного легітимізму, оскільки всі тоталітарні рухи з їх презирством до парламентарної форми правління здійснили вторгнення в парламент і їм вдавалося переконати переважну більшість народу в підробності та невідповідності парламентської більшості країни.

Х. Арендт вважала, що особливістю тоталітарних рухів є зловмисне використання демократичних свобод задля їх знищення. Таке знищення не є "диявольською хитрістю" з боку вождів або "дитячою дурістю" з боку мас. Для неї "демократичні свободи є можливими, лише якщо вони ґрунтуються на рівності всіх громадян перед законом і досягають свого повного значення і органічного виконання своєї функції тільки там, де громадяни є представленими групами або утворюють соціальну і політичну ієрархію" [3, с. 44]. Як вже відзначалося, для соціально-філософського бачення тоталітаризму Х. Арендт є притаманним ототожнення фашизму і комунізму як продукту руйнування соціальної стратифікації і виявів політичного волюнтаризму.

Водночас, варто не погодитись із дослідницею в аспекті аналізу передумов приходу до влади як фашистських так і комуністично-більшовицьких режимів. Істотною відмінністю тут можна вважати те, що для приходу більшовизму до влади є необхідним хаотичний стан суспільства та повне руйнування соціальної структури; з іншого боку, йдеться про ціннісний вакуум, який утворюється в результаті руйнації соціального порядку. У той час, як фашизм (як ідеологія) апелює до ієрархізованого й стратифікованого, але кризового суспільства, яке намагається протистояти руйнівній модернізації.

Одним з кардинальних чинників тріумфу фашистської ідеології Х. Арендт вважає виховання як в нижчих прошарках, так і в соціальній групі самої буржуазії байдужості до громадських та політичних процесів, яке,

однак, ще не є достатньою причиною підйому тоталітарних рухів. Вона веде мову про деструкційну конкурентність та споживацтво, які породили апатію і навіть ворожість до суспільного життя не тільки в соціальних прошарках, які піддавалися експлуатації й усувалися від активної участі в управлінні країною, але, насамперед у буржуазних елітах.

У соціальному пануванні буржуазії періоду імперіалізму, відбувся імперіалістичний шифт, який означав виникнення у буржуазії автократичних амбіцій та проектів формування диктаторських режимів із мінімальною участю мас. Від ідеалів просвітницького масовладдя буржуазія перейшла до елітаристської "філософії життя", яка остаточно зруйнувала будь-які сподівання щодо успіху в безжальній конкурентній гонитві, і таким чином, легітимувала всі демократичні свободи як вияви "маленької людини", якій протиставлялися цінності еліти (надлюдей) із героїчним менталітетом.

Буржуазні настанови є дуже корисними для тих форм диктатури, в яких "сильна людина" бере на себе тягар відповідальності за хід суспільних справ, проте вони стають перешкодою для тоталітарних рухів, які можуть толерувати буржуазний індивідуалізм як і будь-який інший різновид індивідуалізму. Вирішальною відмінністю фашизму як ідеології Х. Арендт вважає його антибуржуазність, себто, зумовленість менталітетом селянина та робітника великої індустрії ("робітничо-селянськість"). Для дослідниці відмінності між організаціями на кшталт натовпу в ХІХ ст. і масовими рухами ХХ ст. полягають у тому, що модерний тоталітарний вождизм має істотні відмінності щодо буржуазного вождизму епохи революцій. При цьому відмінністю цих рухів є всепоглинаюча інклюзивність членів руху в життя партії, яка є практично зрощеною із державною владою.

Свою теорію фашистського тоталітаризму запропонував також К. Мангейм. У праці "Діагноз нашого часу" він наголошує на недостатній войовничості і агресивності демократії, яка втрачає інституційне лідерство і задля його утримання, вона має стати "войовничою, якщо вона хоче вижити" [78, с. 418]. Принциповим чинником становлення фашистської

ідеології, загальної фашизації суспільства та успіху харизматичних фашистських диктаторів К. Манхейм вважає аксіологічний релятивізм, якому фашистська диктатура може протиставити гамівну сорочку догматизму та політичного ригоризму. На його думку, існує протиріччя між войовничим духом диктатора, який прагне нав'язати своїм громадянам загальну систему цінностей і надягти на них гамівну сорочку соціальної організації, з одного боку, і войовничою демократією, з іншого.

Остання утвердилася на основі захисту процесу соціальних змін і основних чеснот та цінностей, які є основою мирного функціонування соціального порядку, зокрема братерської любові, взаємодопомоги, порядності, соціальної справедливості, свободи, поваги до особистості [78, с. 490]. К. Манхейм говорить про нову войовничу демократію, яка "виробляє нове ставлення до цінностей" [78, с. 490]. Це ставлення відрізняється від ліберального релятивізму (*laissez-faire*) XIX століття і мало узгоджується з основними цінностями, загальноприйнятними в традиціях західної цивілізації.

Загроза фашизму і нацизму змусила інтелігенцію до рефлексії європейської цивілізації як синтезу політичних цінностей, успадкованих від класичної античності та, значною мірою, від християнства". Недоліком войовничої демократії щодо фашизму К. Манхейм вважає ліберальну віру в свободу експериментування та індивідуальність вибору, які для сучасного високодиференційованого суспільств, незалежно від тих цінностей, для яких передусім необхідним є досягнення демократичної згоди, стають ризикогенами, оскільки змушують значну чисельність населення ставати перед вибором між свободою і тоталітарними обмеженнями.

Для К. Манхейма подолання кризи демократії на основі синтезу принципів свободи і соціальної солідарності має знайти відображення "у відповідній системі освіти", таким чином, щоб основні цінності та чесноти виховувалися у дітей за допомогою всіх наявних засобів, а тягар більш складних питань залишався відкритим, "щоб уникнути згубних наслідків

фанатизму"[78, с. 491]. У фашизмі як в ідеології та соціальній практиці К. Манхейм виділяє декілька особливостей. По-перше, фашизм є активним та ірраціональним, оскільки "охоче запозичує положення ірраціональних філософій і найбільш сучасних за своїм типом політичних теорій" [78, с. 492] Тут автор має на увазі ідеї філософії життя А. Бергсона, Ж. Сореля і В. Парето, які в трансформованому вигляді стали складовою фашистського світогляду. Зокрема, інтуїтивістська точка зору А. Бергсона, покладена в основу нацистської історіософії, полягала в тому, що предмет пізнання має досягатися безпосередньо в акті інтуїтивного сприйняття, обминаючи другорядні форми чуттєвого пізнання.

Таким чином, можна уникнути помилок, до яких приходили раціоналісти. Інтерпретуючи предмет як образ, який створюється за допомогою органів відчуття і діяльністю розуму, вони знову опинялися перед дилемою щодо співвідношення сутності і явища предмета. Той же інтуїтивізм розуміє репрезентацію предмету в його невиявленості і мозаїчності, а раціоналістичний підхід припускає виділення закономірностей і структури об'єктів, за рахунок чого має місце руйнація органічної цілісності його досягнення.

Сучасна наука позбавляє світ, а, разом з тим, і самого суб'єкта "натхненності", яка підноситься над тілесно-матеріальною виразністю дійсності. Тому прагнення А. Бергсона були фактично спрямованими на створення нової метафізики, своєрідної метафізичної точки в якій стає надчасове і надпросторове "Я", що піднімається над потоком буття.

По-друге, для розуміння ідеології фашизму є важливою поняття прямої дії, яка здійснюється під патронатом вождя, наділеного абсолютною владою. У центрі фашистського вчення, за К. Манхеймом, "перебуває апофеоз безпосередньої дії, віра у вирішальний акт, в значення ініціативи керівної еліти" [78, с. 492]. Тому сутність політики як практики полягає в тому, щоб діяти, зрозумівши веління моменту, підпорядкувавшись вождеві.

По-третє, для К. Манхейма, на відміну від Х. Арендт, фашизм співпадає із елітизмом, оскільки в світогляді фашистської ідеології історію творять не ідеї, маси а еліти, які утверджують свою міць. Отже, фашизм є цілковитим ірраціоналізмом, однак, не ірраціоналізмом консерваторів і не ірраціоналізмом психології народів, яка обстоює впливовість народного духу і діючих у тиші сил містичного походження, а "ірраціоналізмом дії, який заперечує історію в усіх її значеннях, виступаючи з абсолютно нових позицій" [78, с. 493-494]. Ірраціональне ставлення до історії у фашизмі стає антитезою консерватизму, лібералізму та соціалізму, для яких в історії існують певні регулярності та закономірності як провіденціалістського, так і раціоналістично-сцієнтистського штибу. За будь-яких обставин всі зазначені ідеології відкидають ірраціональний чинник видатної особи, спроможної здійснити революційний переворот. Себто, для консерватизму, лібералізму та соціалізму є властивим структурно-факторне розуміння історії.

Спроба зрозуміти внутрішню структуру історичного процесу робилася для того, щоб знайти масштаб для власних дій. Якщо ліберали і соціалісти твердо дотримувалися думки, що ці зв'язки та структура можуть бути повністю раціоналізованими, і відмінність (між лібералами, консерваторами і соціалістами) полягала, головним чином у тому, що перші орієнтувалися переважно на прямолінійний прогрес, а другі – на діалектичний рух, то консерватори прагнули пізнавати структуру історичної цілісності споглядальним і морфологічним чином. "Відмінні точки зору за своїми методами і своїм змістом ідеології виходили з того, що політична дія відбувається в рамках історії і що в наш час для здійснення політичної дії є необхідним вміння орієнтуватися в тій загальній сукупності зв'язків, всередині якої перебуває суб'єкт цієї діяльності" [78, с. 494]. Ірраціональність фашистської дії усуває цю, в певній мірі, пізнавану історичність.

Також багато в чому співпадають в смисловому відношенні фашистська точка зору і марксистське розуміння історії, оскільки вони розглядають історію як такий структурний взаємозв'язок, який ґрунтується

на економічних і соціальних факторах, має, в кінцевому рахунку, значення класового міфу, спираючись і в першому, і в другому випадку на пролетаріат. Фашистський (як і комуністичний) тип мислення і переживання характеризується історичним екстраординалізмом, ситуаціонізмом і okazіональним розумінням історичної необхідності (поняття "фатальності моменту" є спільною для нацизму та більшовизму). "Історія розпадається на миттєво змінювані ситуації, причому вирішальними тут є дві обставини: по-перше, натхненний порив видатного вождя передових груп (еліт); по-друге, володіння єдиною можливим знанням – знанням масової психології і технікою маніпулювання нею" [78, с. 494].

К. Манхейм вважає, що політика в нацистському та комуністичному розумінні стає наукою про дію, яка зреалізовує проекти тотального активізму двома засадничими способами: по-перше, за допомогою знищення всіх соціальних авторитетів, які сприяють розумінню історії як певної безперервності (їй фашизм протиставляє ірраціональну перервність), а по-друге, за допомогою уважного вивчення масової психіки, особливо властивого їй інстинкту влади. За переконанням К. Манхейма, "душа маси справді в значній мірі є підлеглою позачасовим законам, оскільки вона більше, ніж що-небудь інше, перебуває поза історією, тоді як історичність соціальної психіки може бути виявлена тільки там, де мова йде про людину в певних соціально-історичних умовах. [78, с. 494].

Те, що фашистський тоталітаризм спирається на архетипові структури соціальної психіки, було доведено К.-Г. Юнгом в його знаменитому есе "Вотан", в якому автор робить "єретичне припущення", згідно якому бездонна глибина і незбагнений характер старого Вотана розкриває націонал-соціалізм глибше, ніж усі три раціональні чинники...". Зрозуміло, що кожен з цих економічних, політичних і психологічних факторів пояснює який-небудь важливий аспект стану справ, які відбуваються в Німеччині, але все ж Вотан пояснює краще [183].

Цей загальний феномен автор визначає як "одержимість" (Ergriffenheit) – стан одержимого або майже одержимого. Цей вираз недвозначно обґрунтовує наявність Одержимого (Ergriffener) – того, хто спонукається чим-небудь, а також того, хто реалізує одержимість (Ergreifer) – того або чого-небудь, що спонукає або "здобуває". Вотан – це той, хто робить одержимими людей, і він є реально єдиним поясненням, якщо тільки ми не хочемо обожнювати А. Гітлера, тобто, робити саме те, що й зробили з ним сьогодні!" [180]. Причому врахування впливу архетипів колективної психіки К. Манхейм на соціально-філософському рівні пояснює як специфічну технологію чисто політичної діяльності, яка все більше пов'язується з активізмом та інтуїтивізмом і заперечує будь-яку конкретну пізнаваність історії, перетворюючись на ідеологію тих груп, які безпосередньо вибухають вторгненням в історію і воліють її перетворення.

Цей підхід К. Манхейм відносив передусім до ідей традиціоналізму як характеристики специфічних форм свідомості і поведінки людей, яка в історичному плані розглядається як нерелективна (зазвичай, негативна) масова реакція низів на зміни соціуму [66, с. 3]. Генеалогія такого розуміння історії "в різних варіантах є властивою як анархізму Прудона і Бакуніна, так і синдикалізму Сореля, звідки вона перейшла в фашизм Муссоліні" [78, с. 495].

К. Манхейм здійснює доволі цікавий компаративний аналіз фашизму і комунізму як тоталітарних ідеологій, який, хоча і не відноситься безпосередньо до предмету дисертаційного дослідження, все ж має бути здійсненим для розуміння квінтесенції тоталітарних теорій суспільства як важливих інтерпретативних моделей розуміння фашистської ідеології. К. Манхейм порівнює фашизм із ленінізмом, привівши відоме твердження, згідно якому "і в ленінізмі має місце наліт фашизму", проте, вважає важливішими їхні відмінності [76, с. 124].

Спільність цих ідеологій, за твердженням К. Манхейма, полягає тільки у вимогах активності політичної меншини, яка веде боротьбу із суспільством.

Тільки тому, що ленінізм був спочатку теорією, абсолютно спрямованою на революційну боротьбу за захоплення влади меншістю, на перший план в ньому вийшла ідея про значення провідних партійних груп і верхівки комуністичної партії та її вирішальний вплив на класову свідомість. Однак ленінізм, на думку автора, "ніколи не доходив до повного ірраціоналізму" [76, с. 123]. Активістський інтуїціонізм більшовизму поступово переростає в історичний раціоналізм та концепцію історичного матеріалізму, яка наскрізно зациклена на визнанні тотальних соціально-історичних закономірностей та детермінізмі. Щодо фашизму, то він своїм запереченням історичності почасти зобов'язаний крім інтуїтивізму ще й світовідчуттям буржуазії, яка піднялася в суспільстві на вищі щаблі соціальної ієрархії.

Взагалі, марксизм наголошує, що політика не вичерпується діяльністю партій та їх дискусіями в парламенті, що останні при своїй видимій конкретності є лише відображенням економічних і соціальних структур, які можуть бути в значній мірі пізнані методами мислення нового типу. Це відкриття марксизму, зроблене з більш високих пізнавальних позицій, розширює поле зору дослідження і веде до все більш ясного визначення власне політичної сфери. З цим в структурному відношенні є пов'язаним і відкриття феномена ідеології, яка протистоїть "чистій теорії" і спробам зафіксувати, нехай ще досить однобічно, феномен "соціально-обумовленого мислення".

Таким чином, резюмуючи огляд фашистської ідеології та порівнюючи її з марксизмом, К. Манхейм вважає, що марксизм надто різко підкреслював (і навіть перебільшував) структурну основу політичного та історичного життя. У той час як фашистська ідеологія у своєму світовідчутті і мисленні спрямувала свою увагу на неструктуровані сфери життя, на ті "миттевості" кризових ситуацій, коли сили класової боротьби ніби втрачають свою інтенсивність і згуртованість, коли дії людей знаходять значущість в якості дій єдиної, на мить згуртованої маси і все

визначається волею пануючих у даний момент передових загонів і їхніх вождів" [272, с. 128]. Звідси, у концепції К. Манхейма, на нашу думку, мають місце деякі перебільшення і гіпостазування іраціональності фашистської ідеології як своєрідної "інтуології" історичного процесу із наголосом на екстраординарних можливостях, які визначають сутність історичного розвитку.

Розбіжність цих тоталітарних ідеологій пояснюється, головним чином тим, що окремі виникаючі у потоці соціальних подій позиції дозволяють осягати цей потік з різних розташованих у ньому точок, а саме – етатистської та класово-корпоративної.

Висновки до розділу 1

У теоріях тоталітаризму, які можна вважати теоретико-методологічними засадами дослідження фашизму як ідеології та соціальних практик, тоталітарне правління характеризується як відмінне від усіх традиційних форм державного придушення (тиранії, диктатури, деспотії) не тільки своїм специфічним інституційним змістом, але і руйнуванням самої альтернативи між законною і незаконною владою.

Загальними передумовами тоталітарних режимів різні автори вважають панування індустріального виробничого канону, докорінну зміну суб'єкта історії, звуження політичного простору внаслідок деструкції політичної системи і атомізації суспільства в умовах довготривалої соціально-економічної кризи та жорсткої геополітичної конкуренції. Базис тоталітаризму на Заході і Сході має суттєві відмінності, хоча масові рухи розвиваються в єдиному горизонті індустріальної епохи, а специфіка має знаходити своє вираження в типах тоталітарної організації масових рухів, відповідних конкретно-історичних умов.

Динаміка співвідношення зазначених факторів зумовлює процес переростання тоталітаризму з певної форми політичного режиму і політичного устрою в соціальну систему і забезпечує її життєздатність, внутрішню стабільність і еволюційні можливості. За логікою існуючих концепцій, фашистська тоталітарна влада відтворює себе в надлишкових масштабах, а розширене відтворення влади з необхідністю вимагає все нових можливостей нарощування сил, внаслідок чого її управління стає всеохоплюючим.

При цьому жоден соціальний інститут, жодна політична сила не володіють абсолютним імунітетом від трансформації в тоталітаризм і фашизм.

Особливостями ідеології фашизму В. Зомбарт, Х. Арендт та К. Мангейм вважають ірраціоналізм, інтуїтивізм, okazіональне розуміння історії, децизионістський ситуаціонізм в тлумаченні політики, в якій наголошується на компоненті прямої дії та ігноруванні інституційних форм демократії.

РОЗДІЛ 2. ВЕКТОРИ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ТЕОРЕТИЗУВАННЯ В НІМЕЧЧИНІ ЯК ПЕРЕДУМОВА ФАШИСТСЬКОЇ ІДЕОЛОГІЇ

2.1. Екзистенційна етика закинутості в світ як компонент конституювання соціальної онтології

Для визначення векторів соціально-філософського теоретизування у створенні передумов фашистської ідеології є важливим формування нової соціальної картини світу та її соціально-філософської рефлексії – соціальної онтології історизму. Соціальна онтологія – це розділ соціальної філософії, який поряд з філософією історії, яка досліджує процесуально-динамічні та темпоральні аспекти соціогенезу, аналізує суспільне буття, структуру суспільства, характер відносин між класами, верствами, групами, себто, структуроутворюючі аспекти соціального світогляду.

Соціальна онтологія перетинається у тому числі і з соціальною та культурною антропологією, оскільки вона зачіпає і проблему домінантного антропотипу в суспільстві (адже суспільство завжди є спільнотою, яка конститується завдяки домінантному антропотипу), а також з проблематикою філософії культури як рефлексії сенсоутворюючих універсалій соціального буття та форм духовного самотрансцендування людини. У зв'язку з цим в цьому розділі і фігурує посилання на цю дисципліну. Крім того, соціальна онтологія фіксує інтеграцію людини, соціуму і загальносвітового буття, показує "вкоріненість" індивіда, як в соціумі, так і в світі в цілому.

Як відомо, картографія соціального світу кожної держави видається унікальною і розвивається під впливом цілої низки факторів: національних традицій, економічної системи та політичних інституцій, історичної ситуації,

духовних цінностей. У зв'язку з цим, не претендуючи на повне і всебічне висвітлення всіх культурних процесів, що відбуваються в Німеччині в період становлення і утвердження ідеології фашизму обмежимося констатацією того, що націонал-соціалізм видозмінив традиційну культуру Німеччини, маючи при цьому підґрунтя у вигляді соціальної онтології, неометафізики та неоміфології, в якій було обґрунтовано ідею самотності німців та нових викликів європейській спільноті, відповіді на які мала дати саме Німеччина.

Осмилення цих викликів, які постали перед Європою у другій половині XIX – початку XX ст. відбувалося, насамперед, у філософських концепціях історизму Ф. Ніцше, Е. Гуссерля, В. Дільтея, І. Дройзена, В. Віндельбанда, Г. Ріккерта [217, с. 20-69]. При цьому рівень впливовості кожної із зазначених персоналій перестає бути виключно здобутком філософії, просотуючи, по суті, всю царину культури.

Екзистенційна етика закинутості у світ є складовою історизму як типу світогляду, що виник в середині XIX століття. Історизм можна вважати інтелектуальною реакцією на есенціалістський історизм гегельянського штибу і пов'язане з ним християнство як релігію універсальних наскрізних історичних закономірностей, які впливають з есхатологічно-провіденціалістської точки зору на розуміння історії. Історизм можна вважати контраверсією холізму та есенціалізму провіденціалістської парадигми історичної свідомості, яка була орієнтованою на генералізоване розуміння історичних подій. Історизм, на відміну від цієї парадигми фокусує дослідницьку увагу на індивідуалізуючий сингулярний вимір історії.

На думку І. Шнедельбаха, історизм є "спробою побудови індивідуалізуючого зображення дійсності в горизонті її фінальної цілісності". Автор розгортає цю думку в твердженні про те, що історизм є характеристикою "індивідуальних вимірів соціального становлення, що є протилежним природно-правовому підходу з його інтенцією на виведення історичних закономірностей із деяких констант людської природи" [262,

с. 122]. Разом з тим, І. Дройзен і В. Дільтей погоджуються із наявністю цих констант в історіогенезі, й цим обґрунтовують практичність історії.

З іншого боку, філософська рефлексія історизму, яка здійснювалася в європейській філософії ще в 20-і роки ХХ століття, відзначалася епістемологічною сумнівною в адекватності процедури розуміння щодо історичних процесів. Вищазазначене положення аргументувалося тим, що теза про буттєвість минулого в поєднанні з тезою щодо універсальності людської природи задає модель ретроспективної реконструкції за зразком сприйняття іншої людини в реальному житті, що "передбачає для дослідника можливості коригування практикою відповідних висновків, що загалом суперечить логіці історичного фіналізму" [262, с. 124]. Історичний фіналізм, як стане зрозуміло надалі, є синтонним щодо концепції історичної долі в фашистській історії філософії А. Розенберга [120]. Ця концепція вибудовується на засадах визнання моменту зламу історичної закономірності, який відбувається за рахунок прориву вищої сили в буття через харизматичну особистість. А. Розенберг доводить, що фанатизм і радикалізм як філософія надзусилля не досягається в логіці звичного історичного раціоналізму, що є для ідеології німецького фашизму цілком характерним.

У концепції історизму Л. фон Ранке у творі "Римські папи, їх церква і держава в XVI та XVII століттях" автор приділяє велику увагу політичній історії, яка інтегрується ним в фіналістському аспекті, оскільки сучасна для дослідника епоха національних європейських держав після наполеонівських війн оцінюється як ідеал на всі часи [109]. Тому в минулому Л. фон Ранке цікавили фазиси історіогенезу, які сприяли встановленню сучасного соціального порядку.

Концепція Л. фон Ранке будувалася на ідеях онтологічно-завершеного минулого і історичного розвитку, що дозволяло авторові вести мову про можливість фіксації деяких історичних тенденцій і претендувати на об'єктивність такого роду умопобудов [109]. Розглядаючи зазначені

тенденції як такі, що мають об'єктивний статус, автор перетворює їх на есенціальії історичного процесу, поєднуючи історизм з аксіомами християнської теології. Таким чином, кожна епоха стає індивідуально-самоцінною лише в аспекті виявлення її провиденційних та телеологічних характеристик.

У зв'язку із цим критика автором концепції Г. Гегеля відзначається деякою непослідовністю, оскільки Л. фон Ранке розрізняє, з одного боку, пізнання емпіричної дійсності і перебуває на позиції історичного раціоналізму, з іншого боку – пропонує крізь призму емпіричних фактів здійснювати осягнення "плану провидіння", який приховується за оболонкою фактичності. Осягнення цього плану перестає бути емпіричним або теоретичним пізнанням в чистому вигляді, поставши "інтуїцією, яка передчуває задуми провидіння" [262, с. 76]. Таким чином, емпіричне пізнання історії для Ранке стає результатом синтезу теологічного та фактуально-історичного в становленні, що споріднює метод автора із релігійно-науковим містицизмом.

І. Дройзен впроваджує розуміння історичної реальності як середовища прояву вищої духовної сили, що споріднює його умопобудови з філософією історії Г. Гегеля. Однак, на відміну від Г. Гегеля, І. Дройзен вважає, що будь-який фрагмент духовної традиції є індивідуальним і неповторним, хоча, ця настанова суперечить тезі про існування "вічного в людині", яке робить історію цілком збагненою реальністю.

Методологія І. Дройзена генеалогічно впливає з філософії романтизму, зокрема, з її ідеї тотожності суб'єкта та об'єкта пізнання, яка, за Ф. Майнеке, є вкоріненою в неоплатонізмі як філософії осягнення Єдиного. Конструктом цієї теорії є "вічна людина", дії якої в усі часи пояснюються одним і тим самим шерогом чинників. Історія осягається дослідником за рахунок "конгеніальності", себто, прямого ототожнення-вживання історика в об'єкт його вивчення, що робить минуле доступним для розуміння [198, с. 96]. Додатковим обґрунтуванням зазначеного є уявлення про сутність

темпоральності, яке виступає прямим запозиченням відповідної ідеї Г. Гегеля, згідно з якою історія є об'єктивацією Духу, і тому для Духу вона є наскрізно-логічною даністю. Час як розрізнення неаявних минулого і сьогодення та ще неаявного майбутнього зникає у вічному "сьогоденні".

Філософія життя В. Дільтея, засадничі ідеї якої є викладеними в праці "Вступ до науки про дух", виступає розгорнутим обґрунтуванням схеми розуміння історії І. Дройзена. Історична даність для автора "існує настільки, наскільки я усвідомлюю її як існуючу". Оскільки поза свідомістю у такій логіці немає нічого, то метанаукою соціально-історичного пізнання для В. Дільтея стає "психологія як наука про свідомість".

Історія як пережита істориком мить реальності сьогодення, за В. Дільтеєм, фіксується в джерелі, і надалі дослідник може шляхом співпереживання перенести джерело в теперішній час [54]. Для становлення передумов ідеології фашизму важливе значення має ідея "розуміння" історично-тривалих структур культурних систем (абсолютів), "індивідуальних тотальностей", застосовність самої теорії до досягнення смислів духовних світів культури. Ця обставина спонукала В. Дільтея до повернення до конструкту народного духу ("Volksgeist"), який інтерпретується як надособова реальність, що виходить за межі психіки особи [54, с. 26]. Тому є достатніми підстави стверджувати про задум теорії автохтонного культуроцентризму як парадигми критики історичного розуму позитивістсько-емпіричної спрямованості. Розум у конституюванні ціннісних світів культури поділяє право першості із волею, яка стає засадничою для оформлення культурного організму. І йдеться про волю владно-політичну, державотворчу волю.

Культурний вертикалізм та постулювання духовних світів культури як самостійних і замкнених тотальностей, які відтворюються істориками в аспекті їх ціннісно-сміслового контенту, а також несумісність культурного вертикалізму із генікократією перегукується із думкою А. Розенберга про те, що будь-яка культура вже вісім тисячоліть виникала під захистом меча і

безнадійно гинула там, де беззастережна воля більше не могла самоутвердитися, там, де "емансиповані" не бачили і не розуміли. Як, той, хто є зараженим марксизмом бачить тільки свій клас, свого товариша по вірі, так і емансипована жінка бачить тільки жінку [120, с. 89]. Воля ж утверджується мечем і духом, народом і державою, владою і культурою.

Феноменологічний трансценденталізм Е. Гусерля в розумінні історії різниться щодо класичного (кантіанського) трансценденталізму здійснення феноменологічної експлікації трансцендентального досвіду, який залишається поза увагою класичного трансценденталізму.

Цей недолік класичного трансценденталізму (в аспекті методу він відповідає принципу "утримання-епохе" і "феноменологічній редукції") визначає відмінності між феноменологічним і класичним трансценденталізмом в розумінні предмета і методу трансцендентального дослідження історичності, слугуючи висхідною точкою гусерлівської критики розвитку трансцендентальних мотивів в історії філософії. Еволюція понять "епохе" і "феноменологічна редукція" як методичних операцій, які складають зміст гусерлівського трансценденталізму, визначається впливом на їх первинні формулювання ідеї горизонтності свідомості і світу. Ця ідея набуває вигляду концепції інтенціональної імплікації. Елімінація епохе і редукції в контексті ідеї інтенціональної імплікації, а інтенціональних імплікацій – в контексті епохе і редукції впливають одне на одного і слугують джерелом розвитку гусерлівської думки в напрямку розробки проблематики історичності [44]. Генетична феноменологія дозволяє розкрити процеси змістоутворення і седиментації сенсу, живим рухом якої, згідно Е. Гусерлю, є трансцендентально-феноменологічно інтерпретована історія. Сама ж трансцендентальна феноменологія виступає засобом реактивації (оживлення) седименованих смислів, і, тим самим, засобом повернення до витоків.

Розвиток історичного процесу, на думку Е. Гусерля, є зміною типів історичності. Історичністю автор називає "трансцендентальну історію",

себто, образи минулих поколінь, які впливають на формування конститутивних систем нині живих людей і спільнот. Тобто, він має на увазі смисловий міжгенераційний зв'язок. Типи історичності виділяються ним за критерієм видів (типів) переданих і передбачених смислів, з одного боку, і способів передачі та передбачення їх, з іншого.

На цій підставі Е. Гусерль розрізняє наївно-міфологічний, науково-філософський та феноменологічний типи історичності. У рамках історичності першого типу передаються і антиципуються суб'єктивно-релятивні очевидності, смисли "домашнього світу", в межах другого, смисли ідеальних об'єктивностей, в межах третього – "знання" про смислові зв'язки між об'єктивними ідеальними істинами і суб'єктивно-релятивними очевидними істинами, а також горизонтом "домашнього світу".

Спосіб тлумачення Е. Гусерлем історичного процесу визначає, у кінцевому рахунку, концепція історичності життєвого світу, або більш точно, домашнього світу. Автор аналітично виокремлює три виміри історичності життєвого світу: природну, політичну та історичність, пов'язану з поділом праці. Розуміння ним телеології історичного процесу визначається ідеєю європеїзації, себто, перетворення системи нормальності домашнього світу під дією філософії та науки. Трансцендентальна феноменологія виступає засобом критики європеїзації і, водночас, її новим етапом через відкриття життєвого світу і тематизацію його історичності [49, с. 14 – 94.].

Отже, феноменологія і герменевтика Е. Гусерля і методологія, яка є представленою в його працях, припускає постулювання безпередумовного пізнання, жорсткості і самообґрунтованості філософських принципів та безсуб'єктності розуміння. Феноменологічне розуміння суб'єкта як вільного, цілісного, такого, що володіє своєю мовою і своїми комунікативними навичками, і тим самим, стає абсолютним господарем і "власником" сенсу має свої смислові паралелі та концептуальні ізоморфізми в ідеологічних образах вільної, героїчної, пильної людини із пробудженою свідомістю, яка є самодостатньою у визначенні засад будови соціального світу. Зазначені ідеї є

"запаралеленими" із волюнтаризмом, потестаризмом та децизіонізмом державоцентристської ідеології фашизму, яка бере на озброєння цю саму парадигму всеосяжного самопокладання, розширюючи її до масштабів етнічності або нації.

Квінтесенція феноменологічно-герменевтичної філософії, зрозумілим чином, є ширшою, оскільки конструювання соціального світу в ній є неувяним поза аналізом даності світу свідомості та дослідження сутності як на рівні свідомості, так і на рівні мови. У контексті осмислення державоцентристської філософії Б. Мусоліні та А. Гітлера феноменологія розглядає факти культури та історії в повноті їх умов, актуалізуючи дескрипції як апіорних формальних структур свідомості, так і різних проявів інтенційних актів.

Теорія інтенційних актів відповідає протистоянню психологізму, в парадигмі якого обстоюється позиція розуміння будь-якого універсального змісту як продукту психічної активності суб'єкта та результату асоціації ідей. Смисловим ізоморфізмом до цього в соціальній філософії фашизму виступає заперечення ліберальних теорій суспільного договору, які впливають із психологізму та асоціанізму в трактуванні державної влади як продукту домовленості між різними особами [230, с. 89].

Таким чином, соціальна онтологія в феноменологічно-герменевтичному проєкті Е. Гусерля створюється, з одного боку, як онтологія свідомості, оскільки соціальний світ нації є більшим, ніж який-небудь інший світ, який конститується індивідуальною свідомістю, з іншого – як колективний (соціетальний, державний) досвід, який репрезентує соціального "іншого", у взаємодії із яким забезпечується повнота індивідуального буття. Відомо, що наші життєві стратегії вибудовуються по відношенню до образу Іншого, Мого в твоєму, Твого в моєму. Така соціальна онтологія дає можливість зрозуміти інтенціональність, інтерсуб'єктивність Іншого, темпоральність (тимчасовість) як основу історії, трансформації свідомості в досвіді. Трансценденталістське тлумачення історії, культури та соціальності утворюють феноменологічний

еквівалент універсалістських соціальних онтологій фашизму, поєднуючи, передусім, антипсихологізм та історизм [45].

Якщо міркування Е. Гусерля, Л. фон Ранке, І. Дройзена та В. Дільтея можна вважати лише опосередкованими імплікаціями до раціонального обґрунтування ідеології фашизму, то гайдеггерівську соціоонтологію, на нашу думку, можна віднести до розряду прямих імплікацій. М. Гайдеггер на рівні екзистенціалістської концепції здійснив своєрідне відродження базових міфів скандинавської культури, які стали основоположними для фашистської ідеології в Німеччині.

Окресливши свідомість та її інтенційність як специфічний вияв екзистенційної природи людського буття, М. Гайдеггер послуговується феноменологічною методологією для деструкції раціоналістично-метафізичної картини світу та досягнення фундаментальної онтології буття. "Заслугою" М. Гайдеггера є закладення ідейного підґрунтя соціальної метафізики та соціальної онтології для базових міфів фашизму, які формують основу націонал-соціалістичного світогляду, займаючи, при цьому, чільне місце в міфології націонал-соціалізму.

Зрозумілим в контексті аналізу М. Гайдеггером європейського нігілізму через реінтерпретацію етики Ф. Ніцше стає взаємозв'язок соціально-політичної міфології фашизму з класичним германо-скандинавським міфом як спробою відродження національних цінностей арійського язичництва в руслі антропотейзму. Гайдеггерівський екзистенціалізм можна розглядати як своєрідний інспіраційний простір міфологізації свідомості в Німеччині та відхід від раціоналістичних і сцієнтистських уявлень про розвиток людини суспільства і цивілізації в цілому. Йдеться про відхід від класичної ідеї раціонального суб'єкта та визнання її нігілістичної безперспективності на користь людини "часу, долі й історії", яка є спроможною на великі прориви і звершення.

Слід зазначити, що міфологізація свідомості в Німеччині відбувалася як тривалий і складний процес, що перебував під впливом множини

чинників. Міфологія фашизму опинилася в цьому процесі лише продуктом міфологізації свідомості в попередні епохи і стала основою для створення нової соціальної антропології та метафізики, своєрідність яких полягала в філософсько-спекулятивному обґрунтуванні ультра націоналізму як міфологічної системи фашистської Німеччини, основою якої є арійський міф про перевагу нордичної раси над іншими расами і народами.

У інтерпретації М. Гайдеггером філософії Ф. Ніцше щодо переоцінки цінностей людина постає перед безумовною вимогою: безпередумовно, безапеляційно, самотійно, самочинно і самозобов'язувально заснувати "нову розмітку поля", в рамках якої має відбуватися впорядкування сущого в цілому відповідно до нового порядку" [164, с. 423]. Оскільки "надчуттєве", "потойбічне" і "небо" є знищеними, залишається тільки "земля". Новим порядком, продовжує далі М. Гайдеггер, у зв'язку з цим повинно бути абсолютне панування чистої влади над земною кулею через людину, не через яку-завгодно людину і вже, звичайно, не через людину минувшини, яка живе під знаком колишніх цінностей людства. Відтак актуалізується питання: тоді через яку ж людину? [163, с. 39]. М. Гайдеггер говорить про язичницьку антрополатрію, яка відкриває епоху неокульту надлюдини із новим типом соціальності, яка відповідає цьому рівню духовного трансцендування. З нігілізмом, тобто, з переоцінкою всіх колишніх цінностей всередині сущого як волі до влади і перед обличчям вічного повернення того ж самого, стає необхідним нове покладання сутності людини.

Оскільки "Бог помер", мірою і осередком для людини може стати тільки сама людина – "тип" та "образ" людства, який бере на себе завдання переоцінки усіх цінностей у масштабах єдиної влади волі до влади і налаштована вступити в абсолютне панування над земною кулею. Класичний нігілізм дає підстави для розуміння усього сущого як волі до влади і здатний визнати вічне повернення єдиною "метою", а також має висунути самій людині вимогу спорудити понад собою в якості мірила образ "надлюдини" [163, с. 40]. М. Гайдеггер доводить, що однією з причин міфологізації

суспільної свідомості в Німеччині в найбільш радикальних формах було глибоке розчарування в здатності розуму осмислити дійсність, у відході від раціоналістичних і сциєнтистських уявлень про природу людини і суспільства. Процеси відродження національної гідності німців після закінчення Першої світової війни потребували пояснення, і новий міф в цьому сенсі мав виконувати евристичну функцію.

Німецький філософ веде мову про повернення людини до самої себе у вигляді повернення свого ідеалізованого образу із відчуженого світу цінностей в соціальність. Цінності, за його переконанням, руйнуються не тільки самі по собі, ми здобуваємо цінності перш за все як такі, які є вкладеними нами назад зі світу. При покладанні цінностей і позбавленні влади цінностей ми діємо в якості діячів. Хто такі, ці "ми"? – задається автор риторичним питанням [163, с. 41]. Він визначає нігілізм у цьому контексті поваленням цінностей тими, хто розпоряджаються їх покладанням. Коментуючи Ф. Ніцше, М. Гайдеггер зауважує, що під "нами" і "ми" мається на увазі людина окциденту, тобто ті, хто вкладають і ті, хто вилучають культурні цінності, є людьми однієї і тієї ж єдиної історії Заходу.

Повалення ж колишніх абсолютних цінностей відбувається не від порожньої гарячки сліпого руйнування і суєтного оновництва, а йде від потреби і необхідності надати світові того змісту, який не принижує його до ролі "прохідного двору" в потойбіччя. Тобто має виникнути світ, який робить можливим таку людину, яка б розгортала своє єство з повноти своєї власної цінності [163, с. 38]. Для цього потрібен стрибок через стан, в якому світ виглядає знеціненим, але, разом з цим, вимагає якоїсь нової цінності. Для цього потрібно з'ясувати витoki проміжного стану і вивести "на світло розуму" першопричину нігілізму. Лише за цієї усвідомленості проміжного стану виникне вирішальна воля до його подолання.

Отже, М. Гайдеггер, рефлексуючи над соціальною метафізикою, антропологією та етикою, філософськими засобами конструює програму побудови неоантрополатрії із новим соціальним життєустроєм. Пізніше вона

буде покладена в основу міфології фашизму із арійським міфом про переваги нордичної раси над іншими расами і народами. Останній центрував навколо себе всю міфологію, підміняючи собою культурні та інтелектуальні основи європейської цивілізації, окресливши зв'язок між культурно-історичними епохами минулого і моделлю будівництва "нового" суспільства і держави.

При першому побіжному огляді історії Європи ХХ століття виникає оманливе відчуття спонтанності, випадковості, історичної нелогічності, помилковості виникнення фашизму. Воно породжується, на нашу думку, антропоцентристськими світоглядними установками, яким характерний погляд на людину не лише як центр та основу світобудови, але як досконалість, субстанція, гідну кращої долі. Аналіз М. Гайдеггером європейської історії переконує нас у протилежному: фашизм виникає як закономірний результат суспільно-політичних і духовних процесів і явищ, що відбуваються в Європі протягом тривалого часу. Рішучі негативні тенденції та породжені ними небезпеки, за М. Гайдеггером, не лише виходять з епохи Нового часу, але й їх джерела визначаються самою її суттю [92, с. 154]. Ці процеси і явища змінили людину, змінили її ставлення до світу, природи, суспільства, до самої себе. У опублікованих лише у 2014 році "Чорних зошитах" М. Гайдеггером дається однозначна оцінка епосі Нового часу, зокрема зазначається, що "Просвітництво, деспотизм, безмежне оглупіння: вони метафізично зрозумілі в єдиному процесі – втрати усіляких коренів у бутті, в установці на самозадоволення тим, що будь-коли було пред-ставлено – [це] була висхідна влада сущого" [234, с. 55]. Забезпечення вищого та безапеляційного саморозвитку всіх здібностей людства для безумовного панування над усією Землею є тим таємним стимулом, який спонукає новоєвропейську людину до нових поривів і примушує її до зобов'язань, які забезпечили б надійність використовуваних методів для досягнення намічених цілей.

Закон, який людина свідомо встановлює щодо себе, природним чином, може виступати в різних видах – деонтичних іпостасях. У деонтичних

іпостасях може перебувати людський розум і його закон (Просвітництво) або влаштована і упорядкована за нормами такого розуму фактична дійсність (позитивізм), а також гармонійна упорядкованість у всіх своїх формуваннях, яка є вихованою на прекрасних ідеалах людства (гуманізм класицизму). Також у деонтичних іпостасях може перебувати могутній розквіт нації, який спирається на саму себе, або окремі народи і раси. Це передбачає створення такого людства, яке знаходить своє вираження уже і не в "індивідуумі", і не в "масі", а у "типі". Тип об'єднує в собі, і неповторність, очікувану раніше від індивіда, і однаковість та універсальність, яких вимагає суспільство. Але неповторність "типу" полягає у вражаючій силі однакового штампу, який "не терпить поруч з тим ніякої нудної зрівняйлівки і нужденності, а навпаки, лише своєрідну ієрархію" [163, с. 41-42]. Таку неповторність в однаковості, унікальність в однорідності може забезпечити лише міфологічна свідомість. Таким чином, М. Гайдеггер веде мову про зміни у свідомості, коли на зміну раціоналістичним і сцієнтистським уявленням і установам прийшов міф. Людина перестала бути індивідуальністю, вона втратила унікальність і перетворилася на "типовий образ", функцію соціальності, а її особистий світогляд та переконання розчинилися в гаслах та масових ініціативах.

Міф є одним з основних факторів масовізації свідомості. Міфологізована людина – керована і передбачувана, гранично прогнозована, оскільки вона підвладна примітивним стереотипам нарівні з більшістю. Саме тому, на наш погляд, фашизм базується на соціально-політичній міфології, маніпулюючи за допомогою міфів свідомістю мас в найбільш агресивних і наступальних формах.

Коментуючи феномен масовізації свідомості, відрефлексований в етиці Ф. Ніцше, М. Гайдеггер зауважує, що добра людина "масової моралі" є тією людиною, яка нічого не підозрює про походження цінностей, яким вона підпорядковує себе як безумовним ідеалам. "Ця відсутність підозри про походження цінностей тримає людину в стороні від будь-якого експліцитного осмислення походження цінностей, а саме, що вони є

встановленими самою волею до влади умови її власної підтримки" [164, с. 47-48]. Таким чином, "невинність" масовізованої людини можна прирівняти до метафізичної стерильності, тобто, до незачепленості будь-яким перерахунком суцього і, тим самим ціннісним конструюванням соціальності. Оскільки такій психологічно-невинній ("наївній") людині походження цінностей з владного людського оцінювання залишається прихованим, наївна людина приймає цінності (мету, єдність, цілісність, істину) так, немов вони прийшли до неї звідкись, "спустилися з неба", і самі по собі як такі підносяться над нею, а їй залишається тільки схилитися перед ними.

Зазначене дає підстави вести мову про антропотейстичний переворот, який відбувся в німецькій соціальній філософії завдяки ірраціоналізму, себто, волюнтаризму та децизіонізму, що знайшов обґрунтування в творах М. Гайдеггера, Е. Юнгера, К. Шмітта [260, с. 70-88]. Людина, за логікою цієї соціальної онтології антропотейзму, не повинна більше роздаровувати і позичати, тим більше коритися тому, кого вона обдарувала. Замість цього людина повинна зажадати все для себе як свою власність, усвідомлюючи саму себе не як жалюгідного раба перед суцим в цілому, а, навпаки, утверджуючи саму себе в абсолютизованому пануванні.

Це означає, що вона сама є безумовною волею до влади, що вона сама себе знає як володаря цього панування і свідомо погоджується на всіляке зміцнення влади, тобто, на постійне зростання владної потентності. Воля до влади є принципом нового покладання цінностей не тільки видом і способом, але і засобом, яким здійснюється покладання цінностей воля до влади як єство влади є єдиною основною цінністю [164, с. 409], за якою має оцінюватися все, що або є покликаним мати цінність, або не має права претендувати на яку-небудь цінність.

Лейтмотивом соціально-філософської рефлексії стає ніцшеанський кратоцентризм, який, в інтерпретації М. Гайдеггера можна вважати квінтесенцією фашистської ідеології. Будь-які звершення, рух, становлення

як утвердження відносин міри і сили, як боротьба, усе, що є переможеним в боротьбі, є неправим і неістинним, оскільки воно є переможеним. А, отже, "те, що в цій боротьбі залишається нагорі, оскільки перемагає, то у своєму праві є істинним" [164, с. 409]. Це виключає розуміння фашизму як випадкового, спонтанного, помилкового з точки зору соціально-філософського осмислення феномену. Саме ця обставина проблематизує розуміння фашизму в вимірі міфологічних витоків у соціально-філософському дискурсі 20-30 р. XX ст.

Є підстави також висунути тезу щодо адаптивності цього феномену і присутності його в сучасному процесі розвитку людства в найрізноманітніших формах. Більше того, зараз є підстави вести мову про існування такого явища в сучасному духовному житті як неофашизм, тобто, фашизм, який відтворюється в лоні німецької соціальності, культури та менталітету. Отже, фашизм, який знайшов спосіб жити в умовах тотального його засудження і неприйняття, в умовах жорсткої репресивної боротьби з ним, має бути зрозумілим в поєднанні різноманітних духовних, політичних, історичних та соціальних першопричин як своєрідна філософська неоантропологія, як фашистська неоетнологія та неосоціологія.

Активізація фашизму започаткувалася реанімацією міфу про аріїв, з якою пов'язана як по-новому міфологізована масова свідомість, так і проблема маніпуляції нею. Сучасна масова свідомість, виступаючи продуктом ідеології консьюмеризму, безпосередньо залежить від укорінених в ній міфологічних стереотипів. Вона підпорядковується силі міфу, його енергії. Але без відповідної соціально-філософської легітимації будь-яка міфологія та соціальна онтологія залишалася б просто сукупністю ідей.

Саме з цієї причини, завдяки легітимуючому їй в культурі соціально-філософському дискурсу, нацистська пропаганда стала організованим центром міфотворчості, який зміг приборкати, систематизувати, пустити в потрібне русло стихійний процес фашизації масової свідомості. Вона визначала час народження і момент загибелі переважної більшості соціально-

політичних міфів нацистської Німеччини. В підсумку, вона ж реанімувала політичну антропoteологію і пристосовувала її до мінливої дійсності.

М. Гайдеггеру належить критико-герменевтична соціальна онтологія, яка дозволяє здійснювати евристичну експлікацію сенсів відповідних концептів суб'єктивної метафізики в проблемному полі сучасної соціальної філософії. Він є тим мислителем модерну, який здійснив підсумкову рефлексію парадигми класичної філософії, заклавши підвалини для постмодерного світобачення та зробивши значний внесок у розробку найважливіших філософських проблем сучасності. У зв'язку з цим онтологію М. Гайдеггера неможливо відокремити від соціоонтології як генералізованої теорії буття, а також від осмислення проблематики темпоральності та історичності, що дозволяє говорити про генеалогічну спорідненість між сучасною феноменологічною традицією у філософствуванні та соціологічному теоретизуванні, включаючи весь поняттійний апарат аналізу феноменології повсякдення у А. Шюца, П. Бергера та Т. Лукмана [11: 180]. Першовитоком аналізу повсякденності є гайдеггерівська експлікація "проективної закинутості" людської екзистенції та концептуалізація емпіричного рівня соціоонтології як екзистенційної феноменології.

Екзистенційна конкордатність соціальної буттєвості, яка створює своєрідну заповнену пустку і самотність людини в соціальному середовищі і є, висловлюючись словами самого автора тим "спів-буттям", яке є "буттям-що-проходить-повз" [163, с. 40-41]. Сама онтологія ґрунту і крові, що кличе до себе голосом глибин народного духу, дозволяє досліджувати соціальну реальність в її етнічній та національно-автохтонній площині, з'ясовуючи роль окремої людини в історії як медіатора етнічності, а також визначати вектори історіогенезу різних етносів у становленні світової цивілізації через аналіз ментальних структур культури та філософії як її духовної квінтесенції.

В цьому відношенні найважливішим попередником М. Гайдеггера слід визнати Ф. Ніцше. Слідуючи його ідеям, М. Гайдеггер прагне очистити сприйняття світу від сцієнтистських уявлень про нього, пов'язаних із

вченнями про механічну казуальність і дегуманізацію сучасної техніки, проте, автор не заперечує усі універсалістські онтології, відмовляючись від раціоналістичного універсалізму як неприйнятного. Хоча подолання метафізики у контексті концепції "волі до влади" не можна визнати остаточним, в той же час ідеї М. Гайдеггера не радикальніші за ніцшеанські, а діалектика співвідношення сущого і буття в своїх основних рисах має певну подібність з діонісійсько-аполонійським дуалізмом ніцшеанського зразка [89: 90]. У цьому контексті в філософії розгорнулася масштабна дискусія щодо соціоонтології, екзистенціальної онтології та феноменології М. Гайдеггера.

До кола іноземних досліджень гайдеггерівської філософії можна віднести праці, Ю. Хабермаса, К.-Х. Хаага, Ф. Даллмейра, Р. Бернштайна, та багатьох інших, в яких досліджуються поняття феноменології у М. Гайдеггера і Е. Гусерля, гайдеггерівський гуманізм, політико-філософський дискурс філософії М. Гайдеггера, зв'язок гайдеггерівського дискурсу із сучасним філософствуванням [186: 197: 198: 203]. Найбільшим скепсисом щодо оцінки евристичних можливостей концепції М. Гайдеггера характеризується позиція Ю. Габермаса, для якого інтелектуальна потентність гайдеггерівської онтології з її дескриптивізмом в розумінні буття, може бути піддана сумніву. Адже буття на його думку, приховується від розуміння на рівні дескриптивних суджень і може досягатись переважно в непрямому дискурсі у вигляді фігур умовчання [231, с. 40].

Соціальна та політична філософія М. Гайдеггера, за оцінкою Ю. Габермаса, характеризується інтуїтивізмом та волюнтаризмом у пошуку сакральної сили, щодо якої людська воля має зайняти позицію покори, чим компенсується відсутність раціональної соціоонтології та здійснюється налаштування на "голос буття" як нічим не обмежену волю [231, с. 41]. У ідеології фашизму цей самий "голос буття" персоналізується як голос харизматичного вождя, який стає медіумом вищої сили і доносить волю цієї вищої сили до суспільства.

Значних зусиль до популяризації гайдеггерівських ідей було докладено представниками Франкфуртської школи. У той же час, її фундатори зберігали щодо М. Гайдеггера критицизм та ліберальну заангажованість щодо інтерпретації суб'єктності. Критика розгорталася в аспекті експлікації у М. Гайдеггера відповідних тоталітаристських ідей, які впливали з його нігілізму і корелювали із міркуваннями філософів Франкфуртської школи щодо репресивної десублімації свідомості в технократичну епоху. Така смислова схожість спонукала вести мову про М. Гайдеггера як симпатика відповідних тоталітарних неоутопій з волюнтаристським та інтуїтивістським підґрунтям, до числа яких відноситься і німецький фашизм (нацизм).

Подібні ж оцінки можна зустріти і у Т. Адорно, який стверджує, що М. Гайдеггер впроваджує "філософію тоталітарної мови", яка не витримує критеріїв класичного мислення щодо опрозорення філософом засад власного мислення, себто, методологічної рефлексії [1, с. 28-29]. Отже, можна вести мову про неіманентність гайдеггерівського дискурсу просвітницькій епістемі всезагального скепсису та критичності, з якої випливають здорові сумніви щодо будь-яких тотальних соціальних метанаративів.

Гайдеггерівська соціоонтологія стає тоталізуючою універсологією, яка описує світ суспільства та політики в термінах наскрізної і невблаганної сили, що ієрархізує буття. Цей конструкт сили виступає інтелектуальною ремінісценцією ніцшеанської волі до влади, на що вказують, не лише, Ю. Габермас, а й Ф. Даллмейр [231: 214]. Справедливим можна визнати також і те, що концентрована воля до влади і ієрархізації буття на засадах ідеологічної наскрізності може виступати своєрідним сигніфікантом інтелектуальної причетності до фашизму.

Кратофілія та фаталізм М. Гайдеггера були предметами для дорікань автору щодо антимодерної спрямованості його мислення, хоча історичний телеологізм і фаталізм, до якого, в кінцевому рахунку, еволюціонує Гайдеггер, анітрохи не суперечить відповідним настановам модерну. К. Гетман в контексті захисту ліберальних та гуманістичних цінностей

протиставляє гайдеггерівській соціоонтології "успадкованого креативного потенціалу" соціоонтологію критичного духу, можливості автономного людського прозріння, необхідності іманентного аналізу ходу світових подій [210, с. 80]. Зрозуміло, що інтелектуальний критицизм не є сумісним із децизійністсько-ірраціональними конструктами фашизму.

Критика антимодерної спрямованості філософії М. Гайдеггера є лейтмотивом досліджень Дж. Капуто і Р. Бернштайна. На їх думку, М. Гайдеггер відкидає сучасний гуманізм, який збігається з метафізикою європеїзму і явищем раціонально-вольової автономії суб'єктності. Разом з цим, запропоноване філософом тлумачення свободи, на думку авторів, логічно впливає з його радикального антигуманізму: для того, щоб забезпечити відповідність *Dasein* (тут-буття) цілям історії буття (*Seinsgeschichte*), воно має бути позбавленим здатності до свободи волі [210, с. 108]. Дж. Д. Капуто аналізуючи інтерпретацію соціоонтології М. Гайдеггера крізь призму співвідношення в його філософії проявів холізму та есенціалізму, з одного боку, та епістемі раціональності / ірраціональності, з іншого, доходить висновку, що у ранніх працях М. Гайдеггера простежується вплив парадигми західного гуманізму з його культом людини, суб'єктивності, волі і т. д. [210]. У пізніх, внаслідок теоретичної залежності від "есенціалістських" категоріальних побудов, висловлюється впевненість у тому, що "подолання нігілізму" може бути досягнуто за допомогою колективного історичного суб'єкта – націонал-соціалістичної Німеччини.

У результаті аналізу засад соціоонтології М. Гайдеггера можна зробити декілька висновків. По-перше, подолання метафізики реалізується філософом далеко не в останню чергу за рахунок побудови автентичної суб'єктності як амбівалентної, тобто, як скінченно-релятивної і, в той же час, абсолютно-нескінченної. Здійснюючи германоцентричну критику всіх версій метафізики, М. Гайдеггер виступає в якості апологета німецької соціальності у філософії. Кінець гуманістичного саморозуміння людини в її

універсалістсько-космополітичному образі неминуче розкривається в приховано-соціологізованій онтології, яку обґрунтував філософ.

Здійснене М. Гайдеггером "подолання метафізики" являє собою саморозкриття суті соціо-логосу, дозволяючи зрозуміти філософський дискурс як квазісоціологію. По-друга, в гайдеггерівському "Бутті і часі", за слушним зауваженням В. Молчанова, практично немає "ти", "іншого", тоді як знання про іншого є дорефлексивним і безперервним, на відміну від знання про самого себе [86, с. 94]. "Інші", які займають роль центру соціальності у підтримці соціальної реальності "життєвого світу", являють собою один з модусів Dasein. Філософія "Буття і часу" містить в собі пошук істинної природи людини, яка вбачає в його відкритості, хоча людське існування є поміщеним в контекст соціального порядку, управління і стабільності [128, с. 20-21]. У "Бутті і часі" М. Гайдеггер реалізує проект онтологічного обґрунтування версії історизму В. Дільтея, послуговуючись концептом історії, яка є поєднанням релятивізму і нігілізму, а з іншого боку – ідеалізму і трансценденталізму [164, с. 20-48].

М. Гайдеггер аналізує трансцендентальне та мінливе в історичній тимчасовості (модуси темпоральності та історичності), пов'язуючи розуміння історії із розумінням соціального часу та соціальної темпоральності. Диференціація феноменального і ноуменального відкидається, оскільки буттєвість відтепер редукується до темпоральності, а отже – до скінченності. Моносемантичність засадничого розуміння Dasein, на думку М. Гайдеггера, не скасовує зв'язків між історичністю і реальною історією. Dasein в якості життя або тимчасової форми існування дозволяє усвідомити час як історію, тобто, сприймати тимчасовість поточного моменту часу як вираження трансцендентального.

Темпоральність і модель часу виступає конституентною свідомості і буття людини в світі тимчасового існування [163, с. 86]. Разом з тим, М. Гайдеггер загострює гусерлівський антипсихологізм, відмовляючись від гусерлівської моделі тимчасовості, яка має в якості своєю вихідної точки

"живе сьогодення". Тимчасовість тут-буття розкривається як історичність. Через аналіз людського буття Dasein в термінах темпоральності М. Гайдеггер відкриває природу часу в якості горизонту буття як такого. Розглядаючи феномен спів-буття, автор розкриває сутність соціальних взаємодій у структурі Dasein [164, с. 89-90].

Таким чином, М. Гайдеггер створює історизовану версію трансцендентального Его, в якій належне місце відведено історії, на основі розгляду процесу емпіричного конституювання когнітивного або "трансцендентального" суб'єкта з емпіричного, а також шляхом визнання конституюючої ролі часу і історичного процесу в генезі "сущого". Історичність, за М. Гайдеггером, відкриває щоразу обмежені горизонти можливостей дії. В цьому горизонті часу перебуває також і філософія, яка воліє бути "духом свого часу". Німецький філософ не поділяє песимізму "духу того часу", оскільки вважає, що сучасні люди, детерміновані системою цінностей, соціальних інститутів, вірувань, традицій та норм, зберігають здатність "вибирати просвіт", який надає нашій діяльності напрям, дозволяючи зробити людське життя осмисленим та екзистенційно-значущим.

М. Гайдеггер обстоює інтерпретативну парадигму в розумінні соціальної реальності, яка, на відміну від нормативної парадигми, представляє суспільство не у вигляді об'єктивних структур, які функціонують анонімно, незалежно від їх усвідомлення соціальними суб'єктами, а феноменологічно інтерпретує соціальну реальність як таку, що перманентно конститується в повсякденній практиці на основі інтерпретацій, які виробляються цими суб'єктами.

У філософії М. Гайдеггера є чітко вираженим релятивізм як домінанта сучасності, яка змінює невизначеність ще більшою невизначеністю, оскільки не можна нічого знати напевно, а все відоме можна трактувати по-різному. Саме тому політичні погляди М. Гайдеггера класифікуються як "нові та інші ліві", які піддають ревізії обмежену матеріалістичну традицію і стверджують, що в людині все залежить тільки від неї самої. Соціальний проект модерну,

на думку М. Гайдеггера, є поєднанням чотирьох складових елементів: машинної техніки, інструментальної науки, культурної політики і секуляризації. Вони визначаються засадничою метафізичною установкою, яка дозволяє ототожнити у смисловому відношенні суще та існування.

У нього засадничим щодо модерну стає техноцентризм, в якому людина стає аналогом механізму і висвітлюється по відношенню до самої себе та до суспільства. Отже, тоталітаризм, в тому числі фашистського зразка, виступає завершеним втіленням основоположної настанови модерну щодо перетворення людини в "суб'єкта", а світу (в тому числі внутрішнього) – в "об'єкт". Людина стає точкою відліку для сущого як такого.

Фашизму як соціально-політичному та ідеологічному руху також передувала соціально-філософська "діагностика" духовного стану соціальності у вигляді рефлексії нігілізму. У експліцитному варіанті нігілізм сформувався в рамках ірраціоналістичної філософської традиції, оскільки за рівнем радикальності думки у західноєвропейській культурі ірраціоналістична філософія, на відміну від раціоналізму, завжди перевершує радикальність практики. Інтелектуальний нігілізм є специфічним феноменом європейської свідомості. Раціоналізація європейської свідомості, яка відбулася на рубежі Нового часу, стала підставою для різного роду практик перевірки і виявів системного скепсису, що істотно посилило позиції соліпсизму та релятивізму та призвело в короткочасній історичній перспективі до деконструкції світу і мислення.

У класичному раціоналізмі було вибудовано специфічну суб'єктно-об'єктну картину світу, яка включає в себе низку елементів: суб'єкт і об'єкт пізнання, предмет, мету і засоби (методи). З іншого боку, ця концептуальна реальність в практиці експерименту набуває віртуального характеру саме в силу своєї уможлядності. Невідповідність ілюзорного образу світу, побудованого в філософських і наукових системах Нового часу, життєвому світі, в тому самому феноменальному вимірі, в якому він заданий людині,

призводить до "розриву" в європейській свідомості і безперервним спробам його подолання.

Класичний раціоналізм німецької філософії піддається руйнуванню з двох сторін: зсередини як нестійка конструкція, що не витримує ваги власних численних теорій, і зовні – у спробах заповнити прірву між традиційним емпіризмом і науками про дух. Виходячи з визначень нігілізму як абсолютного заперечення цінності наявної реальності, її вищого сенсу і призначення, можна констатувати, що імпліцитні нігілістичні інтуїції містяться в такій оцінці "цього" світу, в якій він осмислюється як своєрідний онтологічний "напівфабрикат", який підлягає зміні, поліпшенню, трансформації задля приведення соціальної онтології у відповідність з гіпотетичним етичним ідеалом. У ракурсі подібного бачення ідеологія фашизму оцінює соціальний світ як втілення соціальної недосконалості, хаотичності, розщепленості, а відповідні їй соціально-філософські концепції – як середовище обезсмысленості та беззаконня.

Бінарна метафізика реальності, яка є парадигмальною для європейського філософського дискурсу (хаос – космос, матерія – ідея, іманентне – трансцендентне, капіталізм – комунізм і т. д.) задає нову метафізичну модель свідомості, а також передумови для перегляду ціннісного статусу категорії соціально-іманентного та зіставлення її змісту з абсолютно-ідеальним та етично-трансцендентним (дихотомії "метафізичне-фізичне" доби античності, "профанне-сакральне" доби середньовіччя, "реальне-утопічне" періоду Нового часу тощо). На нашу думку, саме це переживання неповноти, недосконалості та невідповідності "подоби" умоглядному ідеалу створює передумови для критики соціального світу Німеччини з боку представників консервативних та фашистських течій на основі проєктів різного ступеня радикальності (від ескапізму і закликів до радикальної перебудови до повного заперечення соціальної реальності).

Актуалізація цих прихованих у європейській свідомості руйнівних тенденцій у вигляді ідеології фашизму відбувається тоді, коли наслідком

ціннісної девальвації наявної реальності стає радикальний розрив з ідеалом, а разом з цим – втрата вищого сенсу і мети буття у всіх його аспектах, джерелом яких цей ідеал був ("Бог помер"), на що вказують, зокрема, І. Селіванов, В. Савчук, В. Молчанов та інші автори [86: 87: 125: 129]. Те, що було засобом примирення людини з недосконалим світом, джерелом надії, соціально-екзистенційного оптимізму, в концепціях філософського нігілізму та ідеології фашизму інтерпретується як те, що підлягає анігіляції (в філософському розумінні) та усуненню (в ідеологічному тезаурусі). Це і визначає смислові зв'язки між нігілізмом як етико-соціальною парадигмою та фашизмом як її соціально-практичним продовженням.

Відмові від соціальних ідеалів-ідолів передуює радикальне розчарування в ціннісно-сміслових засадах буття як такого, які стають наслідком більш глибокого розуміння неможливості його реалізації в сфері соціально-іманентного буття. Специфіка філософського нігілізму, який передував виникненню фашистської ідеології в Німеччині, на відміну від інших форм періодів нового і новітнього часів, полягає в доктринальному оформленні нігілістичних настанов та здійсненні їх абстрактно-теоретичної рефлексії.

Філософський нігілізм нового і новітнього часу в Європі загалом і в Німеччині зокрема (Ф. Ніцше, М. Штірнер) став можливим у вигляді поетапного зведення буття до його матеріальної одновимірності, що в соціально-філософському вимірі означало соціо-онтологічну редукцію у вигляді замикання соціуму та людини на імманентній соціальній реальності.

Отже, походження нігілізму як екстремної форми заперечення має екзистенційно-психологічну мотивацію, оскільки нігілізм є запереченням Абсолюту та результатом втоми від непомірних очікувань і вимог, які людина і суспільство пред'являють Творцеві. Відповідно, у фашизмі ці сподівання, очікування та вимоги переведені у площину встановлення форми панування у версії антропотейзму та політичного тоталітаризму.

Першим починає вести мову про нігілізм Ф. Ніцше, який називає у "Волі до влади" [96] три умови, за яких нігілізм стає фоновою домінантою

філософствування. Питання про його генезу означає для нього не лише відповідь на запитання про походження нігілізму, але й те, у який спосіб нігілізм стає тим, чим він є. Це питання ставиться автором не в площині історико-філософській, а радше соціально-філософській. Якими є детермінанти соціальної моралі, які призводять до виникнення нігілізму, в чому полягає його сутність? Ф. Ніцше інтерпретує нігілізм передусім як процес знецінювання найвищих цінностей (абсолютів, кумирів). Коли першоосновні, аксіоконструюючі цінності, які визначають в тому числі соціальну онтологію, знецінюються, позбавляється цінності й те суще (буття), яке спирається на них. Тут думка Ніцше є принципово зрозумілою: він говорить про зв'язок онтології і аксіології, не зауважуючи, щоправда, в експліцитній формі, що онтологія виводиться з аксіології і з руйнуванням ціннісних ієрархій і самих цінностей як їх складових, відбувається й руйнування того соціального порядку, соціального космосу, який спирається на відповідні аксіологічні ієрархії.

Феноменологічно нігілізм переживається на рівні відчуття знеціненості та нікчемності всього існуючого, яке супроводжується поваленням соціального космосу і переживанням значною частиною інтелігенції нігілізму як домінантного "психологічного стану". Ф. Ніцше наголошує на шерегу умов, за яких відбувається вирізнення цього стану саме як специфічно-нігілістичного.

По-перше, нігілізм починає ставати домінантою, "коли ми шукали в усьому що відбувається "сенса", якого там немає". Отже, йдеться про спроби пошуку сенсу у суцільному в цілому і в усіх життєвих процесах. Йдеться про відмову визнавати випадковість і акаузальність одним із фундаментальних принципів повсякденного життя, з іншого боку – про протест соціального життя підозрою до всього вітально-надлишкового, аристократичного, своєрідна "плебейська заздрість до здоров'я" сильних, життєздатних та потентних.

Ф. Ніцше веде мову про цінності "неегоїстичні", про інстинкти співчуття, самозречення, самопожертви, які саме А. Шопенгауер так довго "озолочував", обожнював і опотойбічнював, допоки вони, нарешті, не залишилися у нього подобою "цінностей в собі", на підставі яких, він і сказав "ні" життю, як і самому собі. Але саме проти цих інстинктів філософ проголошує свою підозрілість та скепсис, вбачаючи в цьому велику небезпеку, яка загрожує людству, його витончену приманку і спокусу. У цьому, за Ф. Ніцше, "початок кінця", "зупинка", "озирливу втома" та "волю замаху на життя", яка із буркотливою меланхолією передвіщує собі останню хворобу; мораль співчуття, яка все більше розширюється навколо, охоплює навіть філософів і робить їх хворими.

Це сучасне переважання і переоцінка співчуття було чимось зовсім новим: саме у визнанні нікчемності співчуття сходилися досі різні філософи. Для Ф. Ніцше авторитетами виступають Платон, Спіноза, Ларошфуко й Кант, як "чотири розуми, які не можуть різнитись у всьому, але узгоджуються в одному: в низькій оцінці співчуття" [96, с. 3]. Передумовою для нігілізму тим самим виявляється те, що ми шукаємо "сенса" "в усьому що відбувається", тобто, в суцільному в цілому. Що розуміє Ніцше під "змістом суцільного в цілому"? Від відповіді на це питання залежить розуміння сутності нігілізму, оскільки Ф. Ніцше часто прирівнює його до панування "безглуздості" в розумінні приязні до всього слабкого, дегенерованого, позбавленого могутності та владності. "Сенс" означає те ж саме, що і цінність, бо замість "безглуздості" Ф. Ніцше говорить також про "знецінення вартісного".

У межах повсякденної думки і буденних уявлень це відповідає дійсності. Оскільки людина, однак, в усьому, що відбувається, шукає якийсь "сенс", і коли незабаром ці пошуки "сенсу" завершуються розчаруванням, то вже не можна обійти питання про те, на якій підставі і заради чого людина шукає сенс, оскільки вона не може прийняти ймовірне тут розчарування як щось байдуже, навпаки, сама через нього порушує рівновагу свого становища

в світі. Ф. Ніцше вшановує аскетичний ідеал за умови його чесності, достатньої віри та серйозності.

Використовуючи біблійну риторiku, Ф. Ніцше проголошує контрнігілістичні філіппіки на адресу всіх категорій соціальних суб'єктів, які піднімають із "соціального дна" Німеччини найгірше, що є на ньому, заохочуючи зростання впливовості охлократії та всього неземного, що загалом може бути в німецькому суспільстві: "трун повалених", які розігрують комедію життя; ...втомлених і використаних, які упаковують себе в мудрість і дивляться на все "об'єктивно"; ...виряджених під героїв агітаторів, які напинають шапку-невидимку ідеалу на солом'яні джгути своїх голів; ...честолюбних художників, охочих видати себе за аскетів і жерців і які являють собою, по суті, лише трагічних Гансвурстів; новітніх спекулянтів ідеалізму, антисемітів, які нині заковчують очі на християнсько-арійсько-обивательський лад і намагаються шляхом нестерпно-нахабного зловживання дешевими агітаційними засобами, моральної позою, збудити всі елементи рогатої худоби в народі [97, с. 23].

Найбільше, що турбує автора – це "виродження", ознакою якого стає моральна хворобливість середньої людини, яка постає проти всілякого аристократизму, патріціату, всього сильного, гордовитого і щасливого. Чим нормальніша хворобливість людини, тим більше варто дорожити рідкісними випадками душевно-тілесної міці, щасливими випадками людини, тим суворіше оберігати удалих від зіпсованого повітря, повітря хворих.

Хворі являють найбільшу небезпеку для здорових; не від найсильніших йдуть злидні на сильних, а від слабких. Страх змушує сильних бути сильними, а при нагоді й страшними, надаючи вдалому типу людини прямої постави. "Чого треба боятися, що діє згубніше будь-якої бурі, так це не великий страх, а велика огида до людини; як і великий жаль до людини. Якщо припустити, що обидві ці бурі спарилися б одного разу, на світ негайно б неминуче з'явилося б щось невимовно моторошне – "остання воля" людини, її воля до Ніщо" [97, с. 26].

Ф. Ніцше міркує про політичне шахрайство, яке стало трендом політичної моди в сучасній йому Німеччині, і користується чималим попитом саме у зв'язку з незаперечним і вже відчутним запустінням німецького духу, причину якого автор шукає в "харчуванні, яке складається суцільно з газет, політики, пива і вагнерівської музики, включаючи сюди і передумову цієї дієти" [97, с. 64]. Він веде мову про два різновиди нігілізму: активний і пасивний. Нігілізм може бути показником сили (міцї духу) та способу зростання, в якому нині існуючі цілі ("переконання", символи віри) перестануть відповідати цій силі (вірування, загалом, підпорядкування авторитету та таких умов, за яких людська істота благоденствує, зростає, набуває владу); з іншого боку, нігілізм може бути показником нестачі сили, спроможності творчо поставити перед собою мету і знайти нову віру.

Максимум сили активний нігілізм знаходить в насиллі, спрямованому на руйнування: як активний нігілізм. Під нігілізмом Ф. Ніцше розуміє тут антитеологізм, себто, відсутність цілеспрямованості, а саме, відсутність "мети". Себто, під цим має на увазі "до чого" і "заради чого" вчиняє так чи інакше людина. Ф. Ніцше перераховує, яким міг би бути цей самий "сєнс", тобто, розмірковуючи, яким він був і який він є у окремих різновидах: "моральний світопорядок"; "зростання любові і гармонії у взаєминах істот", пацифізм, вічний мир; "наближення до стану загального щастя" як максимальне можливе щастя; "або хоча б навіть скочування до якогось загального стану Ніщо" – бо навіть таке скочування до такої мети ще має певний "сєнс". "Мета завжди є якимось сєнсом". Чому? Тому що у сєнсу є спрямованість, тому що він сам і є спрямованістю до якогось кінця". Ніщо теж є метою? Задається питанням Ніцше, й відповідає: безсумнівно, бо воля воліє щось. "Щось" все-таки ще дозволяє волі воліти. Воля до руйнування все-таки ще є волею. І оскільки воля є волінням самої себе, навіть воля до Ніщо все ще надає волі бути самою собою – волею.

Людська воля "вимагає мети, і вона скоріше буде навіть воліти Ніщо, ніж нічого не воліти". Бо "воля" є як воля до влади: влада влади, або, як ми з

рівним успіхом можемо сказати, воля до волі, до верховенства і веління. Чи не від Ніщо відсажується в страху воля, але від нічого-не-воління, від знищення своєї власної буттєвої можливості. Переляк перед порожнечою нічого-ні-воління – цей "horror vacui" – і є, на думку Ф. Ніцше, "основним фактом людського воління". І саме з цього "основного факту" людської волі, що вона скоріше буде краще волею до ніщо, ніж нічого-не-воління, набувається підстава для доказу тези про те, що воля в своїй сутності і є волею до влади... "Сенс", "мета" і "призначення" є тим, що припускає і дозволяє волі бути волею. Де воля, там не тільки шлях, але насамперед для шляху та чи інша мета, будь то навіть "лише" сама ж воля [96, с. 66].

М. Гайдеггер відзначав, що люди часто дорікали Ф. Ніцше у тому, що його образ надлюдини є невизначеним, а сам образ цієї людини – невловимим. До подібних суджень справа доходить тільки тоді, коли не розуміють, що сутність надлюдини полягає в сходженні "понад" колишню людину. Та (колишня людина) вимагає і шукає "понад" себе ще якихось ідеалів й бажаностей. Надлюдина, про яку говорить М. Гайдеггер, більше не потребує цього "понад" і "там", бо вона воліє людину, й не в якомусь особливому контексті, а як пана безумовної реалізації волі "наявними на землі" засобами панування.

Такого штибу уточнення є важливим в аспекті того, що фашистська надлюдина, про яку далі веде мову Е. Юнгер, а після нього А. Розенберг, по суті, воліє лише абсолютного само-утвердження в якості панівної сутності, яка не знає будь-яких партикулярних обмежень. А за М. Гайдеггером у сутності буття надлюдини закладено те, що будь-яка приватна змістовна мета, всіляка визначеність цього роду виявляється несуттєвою і завжди лише випадковим засобом. Безумовна визначеність ніцшеанської ідеї надлюдини полягає саме в тому, що Ф. Ніцше пізнав сутнісну невизначеність безумовної влади. "Квінтесенцією кратофілічної надлюдини є досягнення безумовної влади як чистої надвлади як такої, безумовної переваги, верховенства як веління, єдиного і найвищого"[163, с. 64]. Неочікуваний поворот думки

М. Гайдеггера відбувається у бік констатації невідповідності зображення ніцшеанського вчення про надлюдину, які відповідають метафізичним засадам: це, за М. Гайдеггером, не етика, не соціальна філософія, а метафізика і теологія.

Е. Юнгер продовжує ці міркування в контексті повноти свого буття і виразності "гешталту робочого" з виявленим багатством його внутрішніх протиріч і напружених конфліктів. Коли ж жодні цілі і відповідні наміри не заважають їх осмисленню, гештальт робочого здатен розкриватися як самодостатня і вже оформлена влада. Як стає очевидним, якщо у Ф. Ніцше у розумінні нігілізму переважає політизація теології, у М. Гайдеггера – теологізація політики та її зведення до метафізики, то у Е. Юнгера – зведення як політики, так і теології нігілізму до філософії техніки.

У емоційно-чуттєвій манері Е. Юнгер описує те, яким чином "ми майже фізично відчуваємо наступ спокою, який ховається за надлишком руху, і якщо в наш час для того, щоб вшанувати померлих або для того, щоб відобразити в свідомості якусь історичну мить, робота, немов по найвищій команді, призупиняється на кілька хвилин, – то це добрий звичай. Бо цей рух є алегорією глибокої внутрішньої сили в тому сенсі, в якому, скажімо, прихований сенс поведінки будь-якого звіра найбільш ясно виявляється в його русі"[187, с. 18]. Він веде мову про ірраціональне (цілком вібраційне?) прийняття тієї самої історичної неминучості, коли "слух ніби вловлює протягом секунди більш глибокі джерела, які живлять часовий хід руху, і тому ця дія зводиться на рівень культу". Е. Юнгер зауважує далі, що для великих шкіл прогресу є характерною відсутність у них зв'язку з первісними силами і вкоріненість їх динаміки в тимчасовому ході руху.

У цьому, на думку Е. Юнгера, і полягає причина того, що "їхні висновки самі по собі є переконливими і, все ж, немов би в силу якоїсь диявольської математики, приреченими вилитися в нігілізм"[187, с. 67]. М. Гайдеггер додає до цього, що "...людям досі не вдавалося прийняти всерйоз філософію волі до влади як метафізику в розумінні вчення про

нігілізм, про надлюдину і насамперед вчення про вічне повернення як необхідних складових частин метафізики, а це означає – помислити їх з історії та метафізичної позиції"[164, с. 64].

Зазом з тим, А. Розенберг як теоретик фашистської ідеології розглядає нігілізм як те саме зло, яке було народжене за рахунок підкорення церкви і релігії еволюціоністським, матеріалістичним та марксистським догматами. Для нього трагізм духовної історії останньої сотні років полягає в тому, що Церкви самі зробили своїми ліберальними та матеріалістичними поглядами в галузі науки, замість того, щоб захищати свої позиції у сфері цінностей. І ще більший трагізм полягає в тому, що вони повинні були це зробити, тому що були збудовані в чисто історичному плані і правдивість старозавітних переказів і пізніше матеріалістичних легенд видали за свою істотну складову частину [120, с. 212].

Так, прологом до нігілізму, за А. Розенбергом, став тріумф дарвінізму, який отримав легку перемогу і, будучи "накинутим" на релігію, зміг "вчинити жахливу плутанину", по-перше, за рахунок поширення магізму, по-друге, за рахунок "окультистських сект, теософії, антропософії і безлічі інших таємних вчень і шарлатанства". За логікою автора, жахливе сум'яття умів, провину за яке в рівній мірі несуть догматизм і лібералізм, стало ознакою часу, що, зрозуміло, характеризує нігілізм як поширення марновірства, магізму та всіляких інтелектуальних єресей, які не сприяють витворенню тоталлогічного світогляду.

А. Розенберг констатує вихід релігійно-орієнтованих осіб з церкви (навіть за християнсько-соціальної влади в Австрії за неповні десять років понад 200 000 осіб вийшли з католицької віри), зауважуючи, що акт нігілістичного зречення було вчинено цими людьми не в ім'я нових релігійних цінностей, а внаслідок марксистської егоїстичної роботи. Саме остання, за А. Розенбергом, руйнує спільні цінності, роботу, яка була спрямована також проти застиглих, пов'язаних з матерією догм нав'язаної віри.

Отже, марксизм можна розглядати як ту саму філософію, яка на рівні соціальної онтології, метафізики та етики утверджує "волю до ніщо", себто, нігілізм. Найбільша проблема вбачається автором в дезорієнтації мас (про яких "апостол" фашистської ідеології піклується, зрозуміло, не лише із альтруїстичних міркувань), які блукали "між полчищами марксистського хаосу і віруючих прихильників Церкви"[120, с. 212-213]. Суто прагматична оцінка нігілізму з боку Розенберга полягає в тому, щоб розглядати пересічних людей як "жертв плутаних теорій і користолюбних "пророків", стимульованих здебільшого сильним прагненням до нових цінностей і новим форм".

У чому ж Розенберг вбачає вихід із нігілістичного вакууму, який продукує нестерпний для пересічної людини жах? У приході "великого генія", який відкриє новий міф і "виховає в нас тип, нам ще не подарований". З іншого боку, це визнання не звільняє жодну більш-менш глибокомислячу людину від обов'язку вести таку боротьбу, яка все ще є необхідною, якщо нове почуття життя прагнуло до вираження, створюючи душевне напруження [120, с. 269]. Таке напруження необхідне, поки не прийшов час для великого генія, який би вчив тому і жив так, як раніше мільйони могли лише припускати.

Таким чином, в рамках фашистської ідеології пересічних людей потрібно врятувати від відчайдушного нігілізму за допомогою повторного переживання нового почуття згуртованості ідентичності на основі волюнтативних цінностей, яким надаватиметься значення істинних релігійних форм і які будуть ідентифікуватися з особою нового генія – харизматичного лідера, який і виступатиме, власне, втіленням антинігілізму. Ф. Ніцше, М. Гайдеггер, Е. Юнгер та А. Розенберг не тільки поставили соціально-філософський діагноз сучасності, але і здійснили прогностику подальшого розвитку соціального порядку, держави та культурних систем країн Європи. Реалізовані ними рефлексії свідчать про власне розуміння сучасності.

Таким чином, актуальність постановки питання про нігілізм в контексті критики дійсності пов'язана з тим, що сама критика, в широкому сенсі слова,

постає не стільки як "об'єктивний аналіз" історичної дійсності, скільки як відповідь на виклик свого часу і, в той же час, його подолання. Відповідно, питання про нігілізм виявляється вираженням кризи епохи, а праці Е. Юнгера і М. Гайдеггера, з одного боку, її діагнозом, а з іншого, – свідченням часу, тобто власним розумінням сучасності.

Оскільки за характеристиками минулого і сьогодення не приховується ніякої оцінки, то значення виразу "сучасний" не змінюється залежно від того, чи розглядається минуле як теперішнє, чи справжнє як минуле. Інакше кажучи, сьогодення і минуле в нігілістичному світобаченні є однаково актуальними, оскільки визначаються лише у відношенні один до одного, а це відношення зачіпає і того, хто визначає, тобто відповідає і свідчить про час. Таким чином, критика епохи даними філософами в аспекті її нігілізму позначає спосіб "тимчасового" або "історичного" розуміння німецтвом самого себе.

Аналіз праць Ф. Ніцше, Е. Юнгера, М. Гайдеггера, А. Розенберга дозволяє виявити і продемонструвати глибокий зв'язок нігілізму сучасності з новими історичними феноменами, зокрема появою планетарних засобів комунікації і влади, тотального панування, а також з кризою ідеологій націоналізму, спробами створення світової держави. Поняття "філософський нігілізм" в їх працях розкривається в декількох смислових вимірах як: філософія сумніву в онтологічності етичних, естетичних і гносеологічних цінностях; критика раціоналістичної метафізики та абстрактно-теоретичного опису універсуму; теорія онтологізації волі та примату волюнтаризму й афектуалізму над раціоналізмом; реабілітація міфологічного конструювання дійсності шляхом критики віртуальної суб'єкт-об'єктної опозиції.

Поява нігілізму як передумови фашистської ідеології інтерпретується авторами в руслі розуміння проблем, з якими в ході свого розвитку стикається класичний європейський раціоналізм. Ці проблеми призводять до посилення релятивістських і критичних складових і відкритості для суб'єктивістських і волюнтаристських форм філософствування, зміцнення

думки про гетерархічність всіх цінностей, а отже, про можливість їх легкого заперечення, і – як наслідок – про пріоритетність волі як першоначала не лише філософського мислення, але і конструювання соціальної дійсності.

Всупереч усталеному стереотипному уявленню про цілком негативну спрямованість нігілізму, можна констатувати, що нігілізм у соціальній філософії Німеччини органічно виростає з історії європейської раціоналістичної традиції, стає продуктивною складовою побудови щодо несуперечливих цілісних концепцій (представлених, зокрема, Ніцше і Хайдеггером), а тому виражає настанови європейської культури щодо культурного імперіалізму, який набуває засобами філософського пізнання своєї ідеологічної легітимності. На цій основі фашизм, постає як ідеологія, яка, відкидаючи раціоналізм засобами нігілізму, здійснює повернення раціоналізму на ґрунті повернення до культу емпіричного знання як субстрату ціннісного знання на кшталт релігії.

2.2. Критичний аналіз техніцизму в рефлексії проблематики тотальної мобілізації соціуму

Однією з рис фашистської ідеології можна вважати доведений до вищої точки технократизм в ставленні до людини і суспільства, які постають в фашистському світорозумінні як гвинтики тотал-логічної системи. Техніка як простір примусово-інкорпорованої раціональності стає не просто засобом придушення і пригнічення, але й інструментом тотальної мобілізації, гранично-концентрованого використання сил та ресурсів соціальності.

Так, представник німецького неомарксизму В. Беньямін в своєму автобіографічному творі "Маски часу" згадує про іграшку, яка представляла собою мініатюру рудника. Про цей образ-мініатюру техніцизму західної цивілізації В. Беньямін говорить як про метафору війни, спроможної мобілізувати всі сучасні засоби, зберігаючи при цьому традиційні майнові відносини. У процесі розвитку технічних засобів та умов зростання

енергетичних потужностей виникає ситуація неприродного використання продуктивних сил, неприродної утилізації їх через війну [197, с. 179 – 204].

Про взаємовідношення влади і техніки як складової тоталітарного суспільства досліджував М. Фуко, який акцентував на пануванні дискурсу дисциплінарної влади-техніки в суспільстві паноптикуму, описаному в якості механізму нагляду І. Бентамом [156: 157: 158: 159]. Аналізуючи історичні епістемі, М. Фуко звертався до досвіду механізму функціонування владних практик. На його думку, "сучасну епістему" можна охарактеризувати як панування дисциплінарної влади. Остання є знеособленою, не має чіткого центру і перебуває на всіх рівнях соціальної організації. З іншого боку, до тотального панування влади веде, на думку М. Фуко, класична (модерна) епістема, яка започатковує становлення сучасної форми влади. На прикладі архітектурних моделей (паноптикуму) М. Фуко демонструє формування влади, яка ґрунтується на раціоналізмі і тотальному контролі в своїй праці "Наглядати і карати" [157].

Відповідна проблематика піддавалася рефлексії й у творах Е. Юнгера та М. Гайдеггера. Завдання осмислення взаємозв'язку техніки, технократизму та фашизму повертає до витоків постановки питання про техніку в контексті європейської думки першої половини ХХ століття. Звідси випливає необхідність розглядати постановку питання про техніку в тісному зв'язку з діагнозом стану сучасності (Moderne) і критикою її метафізичних передумов. Для соціальної філософії питання про техніку виступає осередком безлічі інших актуальних проблем сучасної філософії, в тому числі – дегуманізації людини і суспільства в умовах закритості соціетарних структур. Концепт "тотальної мобілізації" у соціально-філософському тлумаченні Е. Юнгера є відповіддю на кризу модерну, яка, на відміну від фашистських теорій "фольксполітік" (Volkspolitik), залишилася в соціальній філософії фашизму та соціальній неоантропології переважно в статусі "продукту ідейної участі".

Термін "тотальна мобілізація" було впроваджено в соціально-філософський тезаурус Е. Юнгером в його есе під однойменною

назвою [188]. Цей концепт на противагу концепту "загальна мобілізація", був одним з ключових засобів репрезентації не лише військово-мобілізаційного досвіду Першої світової війни, але й обґрунтування нової соціальної антропології, в якій поставав образ людини епохи надзвичайних ситуацій, яка перебувала на межі людського і нелюдського (причому, одночасно у вимірах "недолюдського" і "надлюдського").

Теорія тотальної мобілізації соціуму може розглядатись також як своєрідна консервативна відповідь з позиції євроцентризму на кризу традиційних модерних цінностей, інституцій та настанов просвітництва. Криза модерну і намагання включити "нове дихання" для цінностей класичного раціоналізму, перебуваючи на межі його відкидання, ставить Е. Юнгера в один шерек із представниками критичного напрямку соціального філософствування, орієнтованого на заперечення раціоналістичного оптимізму на користь раціоналістичного реалізму сейсмографічного штибу.

Аналогічна проблематика піддавалася рефлексії в працях О. Шпенглера, К. Шмітта, М. Гайдеггера. Для Німеччини поразка в Першій світовій війні стала тим поштовхом, який запустив процес нового збирання суспільства на засадах ідеології "форсованого переростання вчорашнього дня", що було важливим в контексті подолання ремінісценцій соціального світу феодального суспільства із його духовними та економічними засадами. Тотальну мобілізацію можна вважати соціально-філософським проектом технократично-фашизованого "нового порядку" як фундаменталістської альтернативи цінностей раціоналістичного космополітизму, який, на думку Е. Юнгера, мав бути впровадженим замість зруйнованого в ході світової війни порядку імперської Німеччини і Веймарської Республіки.

Філософ фіксує специфічно німецьке, пов'язане із необхідністю розуміння свободи, яке, за його переконанням, в Німеччині завжди відповідає відведеній їй мірі пов'язаності, і саме тому об'ємом вивільненої свободи визначається обсяг відповідальності, що наділяє цю свободу повноваженнями і значимістю. Це виражається в тому, що в німецьку

дійсність, в історію в її найвищому, доленосному значенні, не може увійти ніщо з того, що не несе на собі печать цієї відповідальності [188, с. 7]. Найбільш потужно, на думку автора, німецька свобода відкривається там, де є усвідомлення того, що вона є латентним володінням.

Отже, специфічно-німецьке розуміння свободи Е. Юнгер пов'язує із вірністю предмету володіння, вірністю землі, яка стає частиною людського єства. Невипадково слово "феод" відображає ту саму архаїчну семантику зв'язку землі й крові, образу людини і образу землі, яка пізніше стане складовою ідеології німецького фашизму – нацизму. Це усвідомлення кристалізується, на думку Е. Юнгера, в думках і почуттях, діяннях і праці, мистецтві управління державою і релігією [188, с. 7-8].

Тотальна мобілізація починається, за Е. Юнгером, там, де є порядок, послух і покора, які означають припинення сумнівів щодо керівництва, щодо лідерів і вождів, яким надана повнота відповідальності. Порядок як якість, яка понад усіх інших вважається властивою німцеві, метафорично відзначає Е. Юнгер, завжди буде цінуватись занадто низько, якщо в ній неможливо буде углядіти "відображення волі в дзеркалі сталі". Надалі мобілізаційним чинником виступає мілітарна організація, яка відображає суто німецьке уявлення про свободу. Саме вона, а не суспільний договір, виражають ту саму квінтесенцію німецтва, яка стає антитезою ліберальних уявлень про свободу як "відсутність перепон" [188, с. 9]. Отже, послух – це мистецтво слухати, а порядок – готовність до слова, до наказу.

Усе і вся підпорядковані лінному порядку, а вождь впізнається по тому, що він є першим слугою, першим солдатом, перший робочим. Тому як свобода, так і порядок співвідносяться не із суспільством, а з державою, і зразком її організації є організація війська, а не суспільний договір. Тому стан граничної сили досягається тільки тоді, коли суспільство перестає сумніватися відносно керівництва і покори [3, с. 10]. Соціально-філософський проект "тотальної мобілізації", розроблений Е. Юнгером, ґрунтується на усвідомленні нового ставлення до людини, в якому

поєднуються "спекотна любов" і "жахлива жорстокість". У стані тотальної мобілізації стає можливою, за словами Е. Юнгера, "радісна анархія, яка поєднується водночас з найсуворішим порядком" [188, с. 11]. Символом тотальної мобілізації стають військові події і велетенські міста, картини яких знаменують початок ХХ століття.

Унаочненням образу епохи мобілізації Е. Юнгер вважає мотор, який стає "емблемою влади", для якої вибухова сила і точність не є протилежностями. Техніка і мотор як її символічне уособлення стає іграшкою в руках соціальних акторів, яким можна "анархічно злітати в повітря і вбачати в цьому акті ще одне підтвердження наявного порядку" [188, с. 6].

У цьому плані цікавою є позиція Е. Юнгера щодо "оптичних документів" (фотографії), які за його характеристикою втрачають статичність і набувають великої життєвої достовірності. Він вбачав у цьому способі зображення нову, непідпорядковану розуму форму пізнання навколишнього світу: "Однією з безперечних переваг фотографії – пише він – є те, що вона скасовує безліч обмежень, яким в інших випадках підпорядковується розум, фотографія зрозуміла всім, незалежно від мови, від світогляду, від того, чи вміє глядач взагалі читати і писати" [187, с. 261]. Автономність фотографії та її незалежність від світогляду була дуже важливою для Е. Юнгера. Він за допомогою фотографії розкривав виклики та індикатори нової "ери мас і машин". На його думку, в фотоматеріалах можна з першого погляду знайти групи, які є носіями нового порядку.

Це легко встановлюється шляхом співвіднесення знімків депутатських зборів і парламентських сцен з картинами тих сотень людей, які постають в процесі сучасної боротьби за владу [184, с. 111]. Образ нової людини, які репрезентує мобілізаційну неоантропологію, Е. Юнгер ділить на підгрупи: "Розкол старого порядку", "Трансформований образ маси" та "Змінений образ людини". "Мобілізація" передбачає появу нового покоління: робітника з молотком в руці, грузинських піонерів під час посівної, студенток

філадельфійського університету, які навчаються стрільбі і російських жінок-робітників з гвинтівками за плечима... У зв'язку із соціально-філософським узагальненням, яке робить автор, вирішення великих політичних завдань в небезпечному світі вимагає не тільки планомірного упорядкування наявних засобів, але і охоплення людини в небаченому досі масштабі та її підпорядкування суворим вимогам авторитарного державного управління, яке відповідає готовності нового покоління до рішучої соціальної дії.

Одним із індикаторів нової епохи і завершення епохи модерну стало, на переконання Е. Юнгера, "вторгнення небезпеки в життєвий простір" [189, с. 88-93]. Буржуазія, за його логікою, як соціальна група прагне до убезпечення життя та створення "буферів", які перешкоджають проникненню небезпеки в повсякденність. Інструментом, яким при цьому вона користується, можна визначити як раціональність в веберівському сенсі. У цьому сенсі, перша світова війна стало рисою, яка була підведена під еру бюргера. Той душевний порив, яким було відзначено початок війни, став, по суті, революційним протестом проти цінностей бюргерського світу, "став прийняттям долі як вираження вищої сили. З цього моменту небезпека перестала бути метою романтичної опозиції, і стала реальністю" [189, с. 89].

Отже, війна, таким чином, стала не просто зіткненням націй, але своєрідним вододілом двох епох. Небезпека перестала бути винятковим випадком і перейшла в розряд повсякденного явища. На підтвердження цього філософ наводить приклади трансформації силових підрозділів держави, зокрема – поліції, яка з об'єднання чиновників перетворилася на структуру, подібну до військового підрозділу. Також мілітаризації в дусі мобілізаційної логіки зазнають усі великі партії, які тепер користуються силовими методами, завдяки чому стає очевидним, що соціальна боротьба відбувається не тільки на рівні "голосування і програм", але і за підтримки тих сотень людей, які є готовими на активні дії заради підтримки цих програм.

Особливістю тотальної мобілізації Е. Юнгер називає також поєднання небезпеки і свідомості, оскільки під час усіх зіткнень людини з речами,

тваринами або іншими людьми головним асистентом людини виступає техніка. Він переконує, що поява нової техніки призводить до нового способу взаємодії людини з навколишньою реальністю та обумовлює становлення "машинної держави". У цій ситуації оперування з людьми як з технічними засобами перестає викликати внутрішній опір.

У передмові до збірки "Війна і воїн", в якій була вперше надруковано есе "Тотальна мобілізація", Е. Юнгер зазначає, що внутрішній взаємозв'язок, який об'єднує ці праці, – це німецький націоналізм. Особливістю якого є відмова від ідеалізму та раціоналізму попереднього покоління. Позиція цього націоналізму – це швидше позиція героїчного реалізму, і субстанція, до якої він належить, той шар безпосередньої дійсності, для якої ідеї та раціональні умовиводи, є лише зовнішнім проявом. [188, с. 144].

Наприкінці 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. Е. Юнгер обґрунтував апокаліптичний сценарій, згідно з яким сучасний світ загине в катастрофі глобального масштабу, і з його уламків народиться нова епоха, епоха "робітника" в формі націонал-соціалістичної робітничої партії. Ця епоха буде позначена "печаткою техніки" і буде ґрунтуватись на раціональному плануванні. За допомогою техніки німецький робітник мобілізує світ, а епоха німецького робітника домагається глобального поширення.

У руслі тотальної логіки, людина стане повністю поставленою на служіння новому світопорядку (при цьому революційні перетворення будуть торкатися не лише соціальних відносин людей, але і біологічного і вітального виміру). Тобто, соціальні зміни в напрямку фашизації суспільства є ініційованими не стільки самою людиною, скільки самоспрямованим хтонічним процесом планетарного масштабу. При цьому люди готові слідувати йому як внутрішньому імперативу. Революційний процес стає неминучою долею людини, який веде суспільство до нової світової війни між фашистськими та ліберальними суспільствами.

Знаменним є те, що поразка Німеччини і встановлення Веймарської республіки підштовхнули німецьку філософську спільноту до створення

альтернативних проектів майбутнього світопорядку та соціального порядку. Основним потенціалом держави майбутнього стали маси і техніка, а сама людина була визначена як технологічний ресурс. У руслі цього дискурсу відбулася відмова від автономного суб'єкта як однієї з базових цінностей модерну. Саме 20-30-і рр. ХХ ст. характеризуються спробами створити концепцію нової людини як частини знеособлюючої держави-спільноти.

До розробки таких проектів приєднуються не тільки представники лівих і правих радикалів, які зішлись в своєму негативізмі щодо Веймарської системи, але і так звані "Vernunftsrepublikaner" ("демократи за переконанням"), які не були прихильниками ідей автономної суб'єктності. У цей період ідея "спільноти" (Gemeinschaft) у Німеччині превалювала над ідеєю "суспільства" (Gesellschaft). Відбувалася рефлексія процесу заміни буржуазного суспільства деякою спільнотою, цінності якої претендували б на тотальність не в меншій мірі, ніж цінності модерну, які відповідали епосі лібералізму.

Цікавим, у цьому контексті, є есе-інтерв'ю М. Гайдеггера "Питання про техніку" щодо техніцизму і технократизму [163]. Філософ ставить питання про техніку задля опрозорення людського ставлення до її предметних особливостей. Техноорієнтоване суспільство виявляється в тому, що він іменує "по-ставом". "По-став" є тим способом, яким дійсне виходить з стану потаємності, стаючи складником наявного буття. Він є збираючим чинником такого порядку, який ставить людину на розкриття дійсності способом поставлення її в якості такої, яка складається-в-наявності.

Оскільки "по-став" захоплює сферу виробництва, то людина не може ставитись до нього рефлексивно, себто, робити його предметом самостійного осмислення. Тому питання щодо вироблення відповідного ставлення до суті техніки, в такій формі завжди є, на думку М. Гайдеггера, запізнілим, оскільки людина не може рефлексивно ставитись до того, що детермінує її рефлексію щодо предмету. Зате, на переконання автора, "ніколи не пізно запитати, чи знаємо ми, власне, про самих себе, що наша дія і наша бездіяльність у всьому є то очевидним, то прихованим чином втягнутою в "по-став" [163]. Для

М. Гайдеггера процес демістифікації дійсності за допомогою техніки продовжує веберівські міркування щодо "Entzauberung der Welt" (розчарування світу), а єство техніки ставить людину на шлях такого розкриття утаємниченості, завдяки якій дійсність повсюдно стає онавленою. Адже "поставити на той чи інший шлях означає те саме, що послатися на нього. Те зосереджуюче надсилання, яке вперше ставить людину на той чи інший шлях розкриття утаємниченості, ми називаємо місією і долею". Техніка, отже, стає місією і долею сучасного М. Гайдеггера суспільства, приймаючи участь в народженні тоталітарної системи, яка в своїх людиноненависницьких виявах стає концентрованим виразом технократизму, себто, фашистського режиму [163]. Міркуючи про сутність техніки, М. Гайдеггер осмислює "по-став" як послання на шлях розкриття потаємного. Тим самим він практично вступає на вільний простір історичної передзаданості, яка жодним чином не означає фаталізму сліпих служників бо, зводиться до безсиливих бунтарів проти техніки.

Сутність техніки перебуває в поставі, а її влада відповідає долі історичного буття. Остання завжди посиляє людину на той чи інший шлях розкриття таємності, тому людина постійно ходить по краю тієї можливості – а значить, наближається до того, – що буде досліджувати і розробляти тільки речі, розкриті за образом і подобою поста-ву як інструменту вимірювання і унаочнення потаємного. Отже, сама історична доля поставила людину на край небезпеки. Місія розкриття таємності як така у всіх своїх різновидах з необхідністю стає ризиком. Фашистський тоталітаризм, включаючи і нацизм, не просто припускав, але і передбачав підкорення теорії та емпіричного знання ціннісно-ідеологічному знанню. Для соціальних практик це означало злиття державного і суспільного до їх нерозрізнення.

М. Гайдеггер констатує ту саму небезпеку, яка приховується в нацистському антропоцентризмі та антропотейзмі. Йдеться про перетворення пана в раба техніки, коли "людина серед розпредметнення матеріалу стає просто постачальником цієї наявності – вона ходить по краю прірви, а саме

того падіння, коли вона сама себе буде сприймати вже просто як щось, що складається з наявного". Найбільша загроза для людини, яка, за виразом М. Гайдеггера, "розкарячилася до рівня фігури пана землі", полягає в перетворенні її на пана-в-образі, який залишиться домінантом лише на рівні видимості, яка з часом породжує останній оманливий міраж" [163].

Отже, сучасна техніка в аспекті продукування цієї непотаємності не є просто людською справою, і тому і виклик техніки, який змушує людину саморозпредметнювати себе через технічні засоби, зосереджує людину на унааявленні-унаочненні дійсного через проникнення техніки всередину людської свідомості. Власне, в цьому і полягає зв'язування (фасціація, фашизація) людини зовнішньою раціональністю техніки зсередини, а політичним завершенням цього техноморфного процесу (вірніше, його політичним ізоморфом) виступає фашистський режим.

Далі М. Гайдеггер переходить до етимології терміну "по-став", розуміючи під ним "верстат, наприклад, ткацький"; "млинові жорна". По-ставом автор називає "збираюче начало тієї установки, яка ставить, себто, примушує людину виводити дійсне з його потаємності в спосіб його переведення-в-наявне". Іншими словами під "по-ставом" він розуміє той спосіб розкриття утаємниченості, який здійснює управління сутністю сучасної техніки, сам не будучи нічим технічним.

Усі зовнішні технічні засоби мають відношення до верстатів, установок, приладів і слугують складовою частиною того, що називається виробництвом. Останнє разом з усіма своїми складовими частинами відноситься до сфери технічного маніпулювання, яке завжди лише відповідає вимогам по-стави, ніколи не формує його і навіть не впливаючи на нього. Слово "ставити" (нім. "stellen") в контексті "по-ставу" має на увазі не тільки виробництво (Herstellung). Воно водночас зберігає в собі семантику "становлення" (Stellung), від якого походить художнє уявлення і виставлення (Vorstellung), яке в сенсі грецького "ποίησις" теж передбачає виведення внутрішньо-прихованого в непотаємність. Отже, філософ очевидно має на увазі не просто процедуру

експлікації, а перетворення всього потаємного в унаочнене, за рахунок чого в публічній сфері все приватне перестає бути приватним, стає публічним і публіцизованим, тоталітарно-опрозореним [163].

М. Гайдеггер, розширюючи сутність поняття техніки до чогось нетехнічного, а по суті, політичного, вважає, що техніка як така не є інструментом в руках людини, яким можна вільно маніпулювати і від якого можна відмовитися. Насправді технічне виробництво є способом, яким буття переходить з можливості в дійсність, актуалізуючи, втілюючись в сущому (конкретних однакових речах) [163]. Відбувається тоталітарна серіація людини, яка стає захопленою цим тоталітарним способом реалізації буття в соціально-політичній сфері. Тоталітаризм у релігійному вимірі, і нацизм як його часткове втілення, стає теоантрополатрією на рівні релігії, технократизмом у політиці.

Насамперед може здатися, це є вірним для всіх створюваних людиною штучних речей, однак, технізація має відношення і до природи незалежно від людської діяльності. М. Гайдеггер демонструє це на прикладі мосту, який є збудованим в середньовіччі, що є швидше вбудованим в річку, пристосованим до неї, ніж навпаки.

Щодо домінантного статусу людини по відношенню до цього процесу, то для М. Гайдеггера виглядає непереконливим те, що людина є володарем сущого і розпоряджається його буттям. Свої міркування М. Гайдеггер продовжує зверненням до Аристотеля і його вчення про чотири начала всіх речей, себто, формальну, матеріальну, цільову і діючу причини. За умови уважних роздумів виявляється, що людина повністю не розпоряджається і не є владною над жодною з цих причин.

Найголовнішим є те, що саме її існування є існуванням в якості діючої причини (того, що з'єднує відповідну матерію з відповідною формою в контексті певної мети). Людина не може існувати, не діючи, вона є "поставленою в просвіт буття, через який виявляються, виходять на світло можливості, втілюючись в дійсних речах". Людина, тим самим, є

необхідною як засіб, швидше як слуга, а не як пан в онтологічному вимірі. М. Гайдеггер відзначає, що людина – це "пастир (пастух) буття", а її справа – "бути відкритою (прислухатися і вдивлятися)", "бути самим цим просвітом", через який є можливим проникнення в світ і актуалізацією дійсних можливостей [164, с. 65].

Нарешті, найбільшою проблемою стає те, що технічне виробництво є особливим способом здійснення буття за допомогою якого все виходить з неявного (імпліцитного) стану і здійснюється як "постав", себто стає унаочненим для розпорядження та маніпулювання з метою подальшого розгортання технічного виробництва. Захопленість цією долею загрожує людині тим, що, з одного боку, вона повсюдно починає бачити лише віддзеркалення самої себе (адже вона справляє вплив на все, що є існуючим), а з іншого вона сама себе починає сприймати як унаявлене і готове для використання, що сприяє зростанню небезпеки тоталітаризму і перетворенню людини в об'єкт суцільного стеження тоталітарного паноптикуму.

Інший філософ О. Шпенглер у "Занепаді Європи" [176] ще відвертіше акцентує на тріумфі техніки, яка вписується не просто в фізичний простір, а створює навколо землі своєрідне ефірне тіло. Відбувається, за Шпенглером, своєрідне переживання трансю від злету людської душі над простором і часом, формування ілюзії трансцендування за рахунок техніки. Тріумф техніки також розглядається як апофеоз європейської раціональності, хоча, йдеться переважно про німецьке світовідчуття, в якому художньо-поетичне і технічне виражають одне й те саме в різних репрезентаціях. О. Шпенглер проводить паралель між монологом Фауста про парову машину і спрямованим вперед та злітаючим угору глибоко спорідненим з готикою життєвим відчуттям, описуючи прагнення людини опанувати простір і час. Він, таким чином, розгортає феноменологічне полотно технічної експансії.

Машинна техніка стає, за логікою О. Шпенглера, все більш знеособленою, спірітуалізованою за своїм образом, аскетичнішою,

містичнішою та езотеричнішою. Машина сприймалася як диявольське, що в очах віруючої людини означає "повалення Бога" [176, с. 534].

Техніці як інструменту вертикальної інтеграції суспільства приділяє значну увагу й Е. Юнгер. Феноменологічні описи, які містяться в його працях, зокрема: в "Робочому", "Тотальній мобілізації", в есе "Про біль" дозволяють поставити діагноз епохи, який фіксує технічну революцію сучасності [185: 187: 188: 190].

Техніка для Е. Юнгера означає розрив з традиційною (у т.ч. марксистською) критикою техніки як інструменту, безпосередньо пов'язаного з людиною. У зв'язку з цим він вводить поняття "органічної конструкції", яке в змістовному відношенні є відмінним від визначення О. Шпенглером "техніки як форми вираження життя". Техніка означає для Е. Юнгера усунення відмінностей між "механічним" і "органічним". За його логікою метафізична концепція техніки ("техніка як спосіб, яким гештальт робочого мобілізує світ") передбачає "гештальт робітника" як буття, яке виявляється у світі у формі абсолютного руху або мобілізації світу.

У той же час, "робота" може розглядатися як буттєвий характер, який накладає відбиток на суще в цілому ("тотальний робочий характер"). Е. Юнгер вважає, що життєвий світ німців та його аксіологічна ієрархія так і не змогли стати сумісною з ціннісними настановами лібералізму, оскільки "панування третього стану так і не змогло торкнутися в Німеччині того внутрішнього ядра, яке визначає багатство, владу і повноту життя [188, с. 108]. Він, озираючись на більш ніж сторічний період німецької історії, "з гордістю" визнає, що німці були поганими бюргерами.

Е. Юнгер констатує невідповідність тієї самої "сукні" персони, яка приховувала "дику і невинну природу", що не дозволяла німцям брати участь у великому спектаклі демократії. Тим самим він говорить про "простоту і цілісність характеру робітника", яку уже А. Розенберг артикулює як безумовну етико-соціальну перевагу німецтва, яка протистоїть меркантилізму, плутократії та корупції. Продовжуючи свої міркування,

Е. Юнгер зауважує, що німець не був добрим бюргером, і менш за все там, де він був найбільш сильним. Всюди, де думка була найбільш глибокою і сміливою, почуття – найбільш живим, битва – найбільш нещадною, не можна не помітити бунту проти цінностей, які здіймав на своєму щиті розум, голосно заявляючи про свою незалежність" [188, с. 108]. Наскрізність характеру робочого стає очевидною ще і завдяки неприйняттю Німеччиною логіки "третього стану", про яку, в асонанс із Е. Юнгером, заявляє також А. Розенберг. Антибуржуазність німців характеризує також О. Шпенглер, який стверджує про несумісність Німеччини із лібералізмом та індивідуалізмом і акцентує тут на приматі національного соціалізму (націонал-соціалізму) як форми життєвого ладу над іншими типами соціально-політичного життєстрою.

А. Розенберг у "Міфі XX століття" [120] говорить про відібраний у німців життєвий простір, звинувачуючи уряд Веймарської республіки у перетворення всієї Німеччини в суцільну машину. Оцінюючи урбанізацію радше негативно, ніж позитивно, А. Розенберг з позицій агроцентристського критицизму зауважує, що в Німеччині наслідком її зростання є висоти труб, аніж кількість дерев.

Такий спосіб розв'язання проблеми соціальної захищеності пролетаріїв він вважає неадекватним, оскільки намір "нагодувати зростаючі мільйони голодних" не був дотичним до іншого "серйозного наміру – завоювати для них землю, на якій вони могли б посіяти свій власний хліб" [120, с. 257]. Автор нагадує про "доленосні" питання, які стосуються і життєвого простору, і проблем хліба. Нижня Саксонія їх вирішувала застосуванням сили до аграріїв.

Водночас інтернаціоналізовані нащадки лицарів, які її застосовували, і селяни відійшли від зазначеного принципу взаємовідносин, надаючи перевагу соціальним перетворенням "мирним економічним шляхом" над військовими завойованнями. Іntenція думки А. Розенберга стає цілком зрозумілою, коли він констатує, що зазначений принцип нині не дозволяє

змінити спільну долю нації. Це здатна зробити передусім перетворена в цілеспрямовану діяльність воля, яка прагне здобути простір для мільйонів підростаючих німців. Це, у свою чергу, вимагає відповідних проявів характеру та визнання суверенітету. Ця напруга може бути знятою тільки за допомогою далекоглядної європейської політики. "Якщо Німеччина відмовиться від того, щоб спрямувати волю своєї спільноти в єдину точку, тобто, на життєвий простір і політичну свободу, то і Східна Пруссія загрузне в кривавому болоті, і ворог все ближче буде підбиратися зі сходу і заходу до основ німецької сутності" [120, с. 258].

Важливо зазначити, що гайдеггерівський діагноз і критика епохи пов'язані, з одного боку, із діагнозом сучасності в "Робочому" Е. Юнгера, а з іншого боку – з міркуваннями А. Розенберга. Критика епохи стає зрозумілою виходячи з критики метафізики, тоді як критика метафізики знаходить своє конкретне вираження лише в критиці епохи. Цікаво, що всі троє авторів міркують про гідність німецької людини з різних боків: М. Гайдеггер – з позиції піднесення людини до рівня найвищої цінності, Е. Юнгер – з позиції здобуття єдності "влади і права", а А. Розенберг – завоювання нового життєвого простору для нових робітників і селян.

На думку М. Гайдеггера, гуманізм минулого являє собою метафізичне явище. Традиційна метафізика розуміє людину як розумну живу істоту або, якщо брати до уваги християнський варіант, як єдність тіла, душі і духу. Він відзначає, що тут людина визначається не як така, а як щось похідне від більш широкого поняття, яке розглядається у світлі природи, суспільства, історії, світу або бога. При такого роду дефініціях людина втрачає свою унікальність, своєрідність, стає лише одним з видів суєтного світу.

Не сприймаючи гуманізм минулого, М. Гайдеггер пропонує як альтернативу свою інтерпретацію людини, яка виходить з буттєвих і екзистенціальних настанов. Філософ застерігає, що відкидаючи традиційний гуманізм, він не є апологетом нелюдяності, його метою є цілком благородною – підняти гідність людини.

Справжня природа індивіда, на думку М. Гайдеггера, може відкритися лише у світлі буття. Людина тим і відрізняється від тварини, що перебуває у відношенні до буття. Іншими словами, вона є єдиною в світі "буттійною" істотою [165, с. 68]. М. Гайдеггер визначає два екзистенціали, які є важливими в аспекті усвідомлення зв'язку метафізики "волі до влади", техніки, життєвого простору і буття в ідеології фашизму – "Турбота" і "Смерть", які складають саму сутність буття людини. Турбота (Sorge) має два основних виміри: традиційний (оптичний) – як вимір повсякденних справ, життєвих турбот, проблем, які є у всіх людей без винятку; другий вимір – екзистенційно-онтологічний, в якому вона розуміється як світовий феномен, що характеризує і буття-в-світі, і тут-буття.

Турбота виступає прафеноменом по відношенню до тут-буття, адже воно передує будь-якому людському існуванню. Останнє відбувається на тлі цієї буттєвої Турботи або, точніше, в її руслі. Тут М. Гайдеггер констатує факт зануреності людини в якусь буттєву Турботу, її "одержимість" цим буттям. Для німецького філософа це положення, очевидно, не вимагає доказів і коментарів, для нас же це не очевидно, хоча, ймовірно, подібна установка не є позбавленою істинності [165, с. 72]. Екзистенціал Турботи характеризує як волю до влади, так і метафізику нескінченного простору із відповідними геополітичними інтенціями нацизму, які полягали у використанні потужностей техніки та індустрії в розгортанні практично-метафізичної експансії надлюдини в світовому життєвому просторі. Рефлексія цих установок, безумовно, здійснювалася на засадах концепції надлюдини Ф. Ніцше та концепції фаустівської людини О. Шпенглера.

Не менш важливим з точки зору ідеології фашизму в філософії М. Гайдеггера є екзистенційна інтерпретація феномену смерті. Це фундаментальне етичне і філософське поняття перебуває в центрі уваги автора і виступає сутнісною характеристикою людського буття, його виміром. М. Гайдеггер вводить в обіг поняття "буття-до-смерті" (Sein-zum-Tod) для позначення спрямованості, вектора для тут-буття, людського

існування. Тут-буття є спрямованим до смерті, до кінця, воно постійне, неминуче і необхідним чином вмирає.

Тут підкреслюється конечність людського буття. "Коли буття стає неможливим, має здійснитися перехід до небуття, до Ніщо" [165, с. 73-77]. Але смерть, на думку філософа, незважаючи на весь свій трагічний характер, володіє і позитивним значенням. Близькість смерті загострює питання про сенс життя, призначення людини, закликає й далі примушує до вирішення актуальних питань. Іншими словами, вона являє собою одну з характерних "пограничних ситуацій".

Разом з цим М. Гайдеггер робить акцент на очікуванні людиною смерті, що надає його філософії песимістичного, трагічного і навіть фаталістичного звучання. Філософ повинен мати мужність чітко усвідомлювати те, що чекає його в майбутньому, але головне це процес і зміст його життя. Буття-до-смерті в нацистській ідеології виходить на онтологізацію раси і етносу, що стає помітним в конструюванні міфу про расові переваги.

Для А. Розенберга "цей внутрішній голос" (голос раси) вимагає, щоб міфи крові і душі, раси і "Я", народу й особистості, крові й честі, безкомпромісним чином проходили крізь усе життя, визначаючи його зміст. Згадуючи про "смерть двох мільйонів героїв", яка не повинна бути марною, автор говорить про німецький народ, який вимагає світової революції.

Ця вимога стає найвищою цінністю. Саме навколо центру народної та расової честі повинні згуртуватися особистості. У "Робочому" Е. Юнгера М. Гайдеггер знаходить той базисний досвід, який дозволяє побачити різноманітні феномени сучасності і пов'язати їх з певною метафізикою.

Те, що можна умовно назвати мовою "робочого", є для нього істотним як свідчення завершеної метафізики. Так як і мова опису Е. Юнгера – це мова новоевропейської метафізики пануючого суб'єкта, яка приходить до свого завершення у вигляді техніки, яка має, в німецькому контексті, поєднуватись із волюнтаристськими цінностями та мілітаризмом. Прототипом німецького суспільства, за Е. Юнгером, є саме військо, а не будь-яка інша спільнота. При

цьому німецьке розуміння свободи є не стільки індустріально-технічним, скільки феодально-аграрним, тобто по суті, його містицизм визначається "землею і кров'ю", оскільки німецька спільнота є образом землі і крові як союзу робітників і селян.

Е. Юнгер веде мову про те, що свобода усюди відкривається там, де є усвідомлення того, що вона є ленним володінням. Це усвідомлення кристалізувалося у висловах, якими дворянство кожної нації покриває гербовий щит народу. На його основі відбувається управління думкою і почуттям, діянням і працею, мистецтвом управління державою і релігією. Тому світ, за його словами, кожного разу виявляється враженням у своїх підвалинах (що і не дивно в аспекті двох світових війн), коли німець дізнається, що таке свобода, тобто, усвідомлюючи, в чому полягає необхідне [185, с. 65]. У XX столітті апофеозом опрозорення і механістичності людини стає протистояння між конкуруючими соціальними проектами оволодіння світом: лібералізмом, комунізмом і націонал-соціалізмом.

З точки зору соціоонтології, їх сутнісні відмінності не є суттєвими, оскільки всі проекти підтримують сакралізовану техніку, яка стає метафізикою антропологосу як повного і завершеного злиття людського і технічного. Незалежно від того, чи роблять ті чи інші світогляди ставку на "его", на "ми", на соціальну спільноту чи етнос, чи воліють вони збереженням моральних імперативів християнської традиції чи просвітницького гуманізму, чи оголошують себе революційними, консервативними, націоналістичними або інтернаціоналістичними – зрештою все зводиться до того, що суб'єкт стає антропоцентричним і створює антропоцентристську метафізику.

Проект тотальної мобілізації Е. Юнгер вважав діагнозом сучасності і відповіддю на виклики рефлексивної модернізації. Тобто тотальна мобілізація Е. Юнгера стала одним з численних варіантів неоліберального "нового" порядку, що з'явилися в першій третині XX століття. Цей проект претендує на глобальне поширення, за яким, однак, вгадується розширена до

рамках європейського панування Німеччини. Об'єктом тотальної мобілізації є маси, в яких індивідуум є редукованим до соціального типу. У юнгерівському варіанті мобілізації мас виокремлюються соціальні, психологічні, ідеологічні і міфологічні складові, через такі концепти як "воїн", "робітник", "прогрес", "революція", "спадкоємність" і "розрив".

Ідея тотальної мобілізації була спробою Е. Юнгера змодельовати картину майбутнього світу постмодерну, свідком становлення якого він був. Створена ним модель, однак, була лише ментальним конструктом і не мала жодних практичних вказівок. Вона стала однією з багатьох маргінальних європейських ідей минулого століття. Незважаючи на це, репрезентативність юнгерівського проекту тотальної мобілізації є очевидною. Тоталітарні режими провели мобілізацію мас; робітник, герой праці став основним носієм ідеалів більшовизму і націонал-соціалізму.

Проект тотальної мобілізації Е. Юнгера став основою соціально-філософської рефлексії підвалин фашизму як тоталітарної ідеології в дискурсі культури Німеччини і світорозуміння ХХ століття в цілому. Проте й цим його актуальність не вичерпується. Опрацьована Е. Юнгером проблематика людини і машини, безпеки і вторгнення небезпечного, кризи буржуазної культури і соціальності стала певною характеристикою сутності західної цивілізації.

2.3. Взаємовідносини політики і потестарної держави у філософії права як вектор рефлексії фашистської ідеології

Образ держави сили, потестарної держави є доволі популярним в німецькій соціальній філософії та філософії права. Для німецької соціальності, як вже відзначалося в першому розділі, є характерним тяжіння до соціалізму в його національному вимірі, себто, побудови суспільства, в якому держава виконує функції архітектора соціальної структури, здійснюючи у відповідності із тоталогічним уявленням про соціальність, не

просто функції управління щодо суспільства, а перетворюючись на дистрибутора та колективного ідеократора щодо різних соціальних груп. Поняття "потестарний" у філософських науках вживається переважно на позначення влади, притаманного первісним суспільствам, в яких вона не відокремлювалася від суспільства і спиралася на особистий авторитет лідера, вождя. У нашому дисертаційному дослідженні вживання цього поняття щодо держави акцентує увагу на формі організації суспільства, якій властиві легітимізовані силові, часто насильницькі, методи реалізації влади, абсолютизація ролі лідера.

Одну з перших маніфестацій державоцентристського абсолютизму наводить Б. Мусоліні, для якого держава постає як субстанція-абсолют, у порівнянні з яким індивіди і групи є тільки "відносностями", тобто, соціально-політичними акциденціями. Індивіди і групи є "мислимими", за Б. Мусоліні, тільки в державі. Ліберальна держава оцінюється як дисфункційна в силу того, що вона не управляє грою і матеріальним та духовним розвитком колективу, а обмежується урахуванням результатів. Фашистська держава персоналізовано розглядається суб'єктом свідомості та волі, тому Б. Мусоліні називає її "етичною державою", вона володіє духовним і моральним буттям, "проявом духу", гарантією зовнішньої і внутрішньої безпеки, "охоронцем народного духу" [93].

Однак, всупереч усім уявленням про націонал-соціалізм як результат розвитку соціалістичної думки, фашизм і нацизм (німецький фашизм) виявилися в більшій мірі пов'язаними із романтизмом та, передусім, консерватизмом як ідеологією збереження існуючого ладу в стані незмінності. З іншого боку, складовою передумов фашистського етатизму, з відповідною долею значущості, можна вважати концепції соціальної держави, ідеологеми якої були використані нацистською пропагандою.

Аналіз держави сили в контексті співвідношення чистого насильства і влади змістовно представлені у праці В. Беньяміна "До критики насилля" [197], в якій автор шукав способи визначення

"чистого" (справедливого) насилля, а по суті, став його апологетом. У контексті зазначеного заслуговують на увагу відповідні наукові розвідки В. Остроухова, який досліджує як феноменологію, так і онтологію насильства [102]. Теорія чистого насильства переходить у теорію потестарної екстраординарної держави фашистського типу, яку К. Шмітт в своїй праці "Диктатура" наділить "правом скасовувати право, якщо право суперечить виживанню державної тотальності" [171, с. 54]. В. Беньямін формулює дихотомію "право-справедливість", співвідносячи чисте насилля виключно зі справедливістю.

У такому випадку автор потрапляє в слабе місце самоідентичності європейської цивілізації, в якій поняття справедливості походить від римського права, тим самим руйнуючи добропорядну репутацію загального права, зрівняльний і демократичний потенціал якого часто зображується як мало не ідеальний стан. Вихідною тезою критики В. Беньяміном правової системи Європи є думка про те, що "правопокладання встановлює владу і, водночас, є актом безпосередньої маніфестації насильства" [197, с. 198]. В основу права, таким чином, покладене безправ'я. Генеалогію власної думки В. Беньямін веде від Ж. Сореля, який "торкався не тільки культурно-історичної, а й метафізичної правди, коли вважав, що в основі будь-якого права було "першоправо короля або старійшини", інакше кажучи, володаря". Річ у тім, що це *mutatis mutandis*, зауважує далі автор, "збережеться в майбутньому доти, поки існує право. Бо перед обличчям насильства, яке тільки й може гарантувати право, немає рівності, а в кращому випадку є рівне за величиною насильство" [197, с. 199].

В. Беньямін розрізняє два виміри права: право у вимірі встановлення його писаної форми – правовстановлення і право в його актуалізованому (силовому) здійсненні – правоохорона. Й перший, і другий складники потребують для свого гарантування насильства. Зазначеним положенням В. Беньямін спростовує думку про сакральність права, як втім, і думку про надособове походження справедливого правопорядку, який ґрунтується не

стільки на силі і особистих примхах вождя, скільки на законі, якому, в принципі, є підвладним і його безпосередній засновник (правовстановлювач).

Наступним логічним пунктом теорії В. Беньяміна стає аналіз опозиції "інструментального насильства" (насильство як засіб, (правове насильство))", і "чистого (справедливого) насильства". Дослідник розпочинає з того, що протиставляє насильство, яке "походить від Бога", насильству, яке є похідним від міфу, розрізняючи, тим самим, два різновиди насильства – міфічне і божествене. Тут автор говорить про "божествене цілепокладання" та "міфічне правопокладання". "Справедливість є принципом будь-якого божественного цілепокладання, а влада – принципом будь-якого міфічного правопокладання" [197, с. 199]. Міфічна маніфестація безпосереднього насильства на глибинному рівні ідентична будь-якому правовому насильству і доводить уявлення про його проблематику до розуміння згубності його історичної функції, знищення якої має стати безпосереднім завданням. Автор логічно встановлює протилежності двох різновидів насилля. Якщо міфічне насильство є правовстановлюючим, то божествене насильство є правознищуючим; якщо перше встановлює межі свого застосування, то друге є безмежним і нелегітимним (в розумінні світської свідомості); якщо міфічне насильство є джерелом провини і, водночас, дозволяє спокутувати провину, то божествене насильство перебуває поза провиною, примушуючи винного сплачувати свої борги в повній мірі. Нарешті, перше насильство є загрозуючим і кривавим, друге – разючим і безкровним.

Божествене насильство не визначається В. Беньяміном як правовстановлююче і, в силу такої логіки, перебуває поза почуттям провини. Почуття провини породжується тим, що автор називає "міфічним насильством". "Божественне" насилля постулює існування насилля за межами права, утверджуючи можливість реалізації революційного насилля [133, с. 147]. Звинувачуючи правову свідомість в тому, що нею старанно замовчується, в несправедливості, в насиллі, яке є її підґрунтям, В. Беньямін у психоаналітичному стилі нав'язує правовій свідомості почуття

провини, і протиставляючи міфічному насильству божественне насильство, звинувачує правове безсвідоме в тому, що своїм народженням правосвідомість зобов'язана "брудному насиллю" [197, с. 200].

Таким чином, він дезавуює легітимістське самовдоволення влади і ліберально-демократичних еліт, показуючи, що почуття провини, "прописане" у свідомості європейських мислителів другої половини ХХ століття, відтворюється у формулі "нерозривного зв'язку міфу і сучасності", яка веде до самоблокування рефлексивності.

Отже, позиція соціально-політичного вибору, за В. Беньяміном, зводиться до дилеми "божественне (справедливе) – міфічне (правове)", які вичерпують усі можливості вибору. Якщо людина приймає "міфічне" насильство, то вона існує як вічно безмовний носій провини, яка має своє джерело в міфічному право встановленні, якщо ж божественному, то її життя стає священним, а її справедливість має своєю основою насилля "божественного" цілепокладання.

Таким чином, цілепокладаюче насилля є єдиною справедливою реальністю, а всі волевстановлення виступають штучними (конвенційними) домовленостями, які приховують свавілля влади за ширмою права. Остання думка актуалізується безпосередньо в концепціях радикального (жорсткого) позитивізму, який, власне, й покладений в основу народної фашистської держави нацистського зразка.

Філософським підтекстом німецького романтизму стала ретельна теоретична розробка засад політичного консерватизму в Німеччині, який був у Німеччині істотно впливовішим у порівнянні із Англією, Францією або іншими країнами Заходу. Консервативна теоретична думка в Німеччині в кінці ХVІІІ – першої половині ХІХ ст. розвивалася доволі послідовним і системним чином, хоча в сфері політичної практики консерватизм в інших країнах, наприклад, у Великобританії, міг отримати переваги за рахунок безпосереднього впливу на внутрішню і зовнішню політику держави.

У Німеччині політичний консерватизм до середини XIX ст. виявився периферійним напрямком ідеології, навіть з урахуванням факту того, що країна була на той час певною мірою включеною в європейський процес модернізації. Остання ускладнювалася для Німеччини, у тому числі і для Прусії, необхідністю здійснити перехід від феодалізму до буржуазного суспільства, в Англії йшлося лише про внутрішньо-формаційну модернізацію через промислову революцію. У зв'язку із зазначеним на тлі політичної модернізації Європи постає резонне питання про способи уникнення в умовах Німеччини серйозних політичних катаклізмів.

Цікавим є пояснення цього факту, яке було сформульовано К. Манхеймом в його праці "Ідеологія і утопія" [76]. Порівнюючи політичні менталітети Німеччини та інших європейських країн зазначеного періоду, К. Манхейм зазначав, що в Німеччині "еволюційний характер розвитку був головним чином пов'язаним з традиційним підпорядкуванням німецького суспільства мілітарній організації, що, в свою чергу, було пов'язаним з географічним положенням Німеччини, особливо Прусії, в центрі Європи і призвело до створення в Німеччині мілітарної держави" [76, с. 118].

На тлі випереджаючого розвитку мілітаризму та системи безпеки в зазначений період у Німеччині, за логікою К. Манхейма, відбувалося деяке відставання розвитку середнього класу, який, зазвичай уникає ідеологічних крайнощів, є здатним утримувати ідеологічну збалансованість та соціальну рівновагу, в тому числі – в контексті боротьби із радикалізмом. Зазначена обставина перешкоджала лібералізму в Німеччині мати достатню теоретичну і політичну громадську підтримку, наслідком чого ставало посилення крайнощів ідеологічного розмежування.

Тенденція політико-ідеологічної поляризації посилювалася за рахунок впливу географічного чинника: Рейнська область і Південна Німеччина виявилися під впливом Великої французької революції і наполеонівських реформ, що сприяло їх перетворенню на анклав соціально-економічного і політичного лібералізму. У той же час, Прусія та Австрія залишалися

осередками консерватизму, зберігаючи інститути свого соціального ладу і ціннісні засади політичного менталітету від французького впливу.

К. Манхейм дотримується думки про "альянс" теорії та ідеології як "майданчика для розв'язання соціальних і політичних проблем Німеччини і Прусії для німецьких інтелектуалів того часу" [76, с. 119]. Якщо в інших країнах Європи внутрішні протиріччя та соціальні конфлікти розв'язувалися або революційними, або реформістськими засобами, то в Німеччині послуговування такими засобами сприймалося політичними елітами як небажане, у зв'язку з чим розв'язання цих внутрішніх протиріч проектувалося в Німеччині на сферу теорії та ідеології, оскільки політична практика не створювала широкого діапазону вибору альтернатив для плюралізму та диверсифікації філософської та політичної думки, що стосувалося також і консерватизму.

Тому в Німеччині в зазначений період найбільш адекватним простором артикулювання романтично-консервативних потреб могла б бути сфера соціально-філософського, історичного та правознавчого дискурсу, а консервативна думка в Прусії через зазначені обставини тяжіла до правого полюсу нонконформістського спектру ідеологій. Таким чином, протиріччя між ліберальною і консервативною думкою в Німеччині і в Прусії в першій половині XIX століття стали наслідком гострої соціально-політичної конфронтації. У XIX столітті з розвитком індустріального капіталізму для німецької соціальної філософії стала очевидною недостатність індивідуалістичного розуміння прав людини як свободи від будь-якого втручання в її діяльність з боку держави. Одними з тих, хто здійснив рефлексію цього факту, були І. Кант і Г. Гегель, які у своїх працях вперше сформулювали проблему нестабільності, несамостійності функціонування громадянського суспільства щодо держави, соціальною місією якої є спрямовування діяльності громадянського суспільства. В соціально-політичних практиках парадигма консервативного державобудівництва була матеріалізованою, що правда, не стільки в Німеччині, скільки в Австрії.

З кінця XVIII століття Австрія залишалася одним з осередків консерватизму в Європі. Провідними представниками австрійської консервативної думки були імператор Франц I, канцлер К. Меттерніх, публіцист Ф. Гьонц. Головна роль у формуванні ідеології австрійського консерватизму і її практичне втілення в політиці належали К. Меттерніху.

Як справедливо зауважує дослідник діяльності К. Меттерніха В. Бібл, незважаючи на те, що автором не було залишено завершених філософських праць, його велика архівна спадщина дозволяє вести мову про існування чітко сформульованої консервативної теорії, яка знайшла своє вираження у внутрішньо-і зовнішньо-політичному курсі країни, який було названо згодом "системою Меттерніха" [200, с. 88]. Метою своєї політики К. Меттерніх вважав підтримку стабільності і соціального порядку не лише в Австрії, але й у всій Європі, яка може існувати, ґрунтуючись лише на легітимному монархічному правлінні. Таким чином, принцип легітимізму він зробив засадничим постулатом своєї теорії. Порухення легітимізму призводить, в логіці К. Меттерніха, до революційних струсів, що заважає поступовій еволюції і прогресу державності [200, с. 88]. Ідеалом державного устрою для К. Меттерніха була абсолютна монархія з сакралізованою владою, яка ґрунтувалася на прадавніх традиціях та звичаях при збереженні законодавчого регулювання.

Уявлення К. Меттерніха про соціальну структуру імперії впливали із домінантних ідей неминучості і необхідності ієрархічності і корпоративності гармонізованого соціального життєустрою. За переконанням автора, правлячою елітою країни може бути лише австрійське дворянство, яке дозволяє собі ігнорувати інтереси регіональних національних еліт та буржуазії. В умовах ідеального державного устрою провідним, на його переконання, має бути принцип патерналізму держави по відношенню до її громадян при пріоритетності загальнодержавного над індивідуальним. Монарх для нього є інтегратором

нації, етнокультурних та релігійних спільнот, які перебувають під його патронатом та "політичним батьківством" [199, с. 90].

Відображення проблематики "держави сили" знайшло відображення у першій концепції соціальної держави, яка сформувалася в Німеччині в середині XIX століття в працях Лоренца фон Штейна, зокрема в "Основи державного порядку", "Соціальна підтримка згідно соціальному порядку" [265: 266]. Ця концепція стала розгорнутою теоретичною відповіддю на виклики індустріального капіталізму, в умовах якого загострилися класові суперечності і посилилася революційна активність громадян. У цих умовах, за Л. фон Штейном, тільки держава може змінити соціально-небезпечну ситуацію, ставши на бік нижчих класів і створивши, за рахунок всеосяжного виконання нею соціальної функції, рівні права, гідні умови життя і можливості розвитку через забезпечення доступу до освіти. Таким чином, у німецькому суспільстві було артикульовано запит на соціальну державу, яка являла собою продовження "держави сили" консервативного зразка.

Для Л. фон Штейна було очевидним те, що державні проекти оптимізації соціальних умов для нижчих класів будуть викликати природний опір з боку політичних еліт та буржуазії, оскільки таке поліпшення відбуватиметься за кошт роботодавців і платників податків. "Підйом нижчих класів для держави завжди є пов'язаним зі стримуванням натиску з боку пануючих класів, проте, задля збереження своєї сутності, держава змушена піти і на це. Сили на протистояння державі окремим класам дає вища влада в суспільстві, завдяки якій держава, власне, і є державою" [265, с. 76]. Призначення соціальної держави на рівні управління має за Л. фон Штейном конкретизуватися у двох основних завданнях: сприяти безперешкодному соціальному переміщенню представників різних соціальних груп з однієї групи в іншу (регулювати вертикальну соціальну мобільність) та здійснювати вирівнювання соціальної поляризації шляхом надання допомоги соціально-незахищеним верствам населення. Соціальна держава не руйнує

класи і не зачіпає соціальну структуру суспільства, а лише створює додаткові можливості для переходу людини з однієї соціальної групи в іншу. Отже, знищенню соціальних відмінностей концепція соціальної держави Л. фон Штейна протиставляє підвищену соціальну мобільність та опрозорення міжгрупових кордонів в соціальному просторі.

Соціальна держава не може бути продовженням закритого суспільства, в якому б засобами правової системи закріплювався фіксований соціальний статус, оскільки це, за Л. фон Штейном, "лише б сприяло зростанню соціальних відмінностей і напруженості в суспільстві" [265, с. 77]. Таким чином, поняття соціальної свободи Л. фон Штейн розуміє в аспекті синтезу ідей соціалізму та консерватизму: з одного боку, соціальна держава створює соціально-правові можливості для рівності людей, "якої ніколи не було і не буде", і, водночас, юридичні і фактичні можливості "висхідного класового руху для кожного члена нижчого класу", оскільки можливість руху та зміни свого статусу в соціальній ієрархії визначає одну з умов розвитку особистості і суспільства. З іншого боку, держава, в консервативному розумінні, виступає для Л. фон Штейна самостійною особистістю, яка являє собою найвищий рівень розвитку системи соціальної раціональності. Виділення в якості структурних елементів держави території і населення ("як тіла і душі") визначає ставлення до держави як до "розуму суспільства", який визначає взаємозалежність розвитку держави та розвитку її громадян і умов вдосконалення і розвитку кожної окремої людини, "досягнення людського призначення" [265, с. 77].

Аналіз категорії держави в праці Л. фон Штейна "Основи державного порядку" [265] дозволяє визначити принципи сучасного розуміння механізму (апарату держави), зокрема принцип законності, принцип відповідальності, розмежування повноважень між органами державної влади на основі їх компетентності. Вони очевидним чином суперечили фашистським ідеологемам фюрер-принципу та утримуванню законності на засадах ідеологічної доцільності. "Принципи держави і суспільства" перебувають,

згідно міркувань Л. фон Штейна, "у прямому протиріччі", їх диференціація визначається особистістю, яка, хоча і є "вищою субстанцією" і осередком соціального питання в політико-правовій його концепції, проте, встановлення вищої значущості особистості по відношенню до суспільства і держави не означає обмеження соціалістичного етатизму та всеосяжної правової регуляції соціальних відносин [265, с. 82].

З іншого боку, існують істотні розбіжності в штейніанському та націонал-соціалістичному розумінні правопорядку: право в штейніанському розумінні є необхідним елементом формули соціального питання і являє собою недоторканий кордон одного особистого буття по відношенню до іншого. Але лише через правову систему особистість існує для інших як ціле і в своїх окремих життєвих відносинах як така. Фашистський етатизм не передбачає подібного визнання правових демаркацій. Більше того, правова доцільність в координатах фашистського ідеократизму замінюється ідеологічною доцільністю.

Законодавчий аспект в системі соціального питання визначає сутність і зміст управління, стосуючись основної цілі та завдань управління в реалізації законодавства в державі, яке опосередковує регулювання всієї діяльності держави. Лоренц фон Штейн досліджує значення законодавчого елемента не тільки в змісті і визначенні сутності управління, а й сутності держави в цілому. Управління не є лише підпорядкованою законодавству сферою, оскільки воно має виражати і здійснювати загальну сутність держави. В цьому полягає його вище призначення.

Можна цілком погодитись із думкою низки дослідників соціальної правової держави, зокрема І. Крістола, Х. Майєра, Ф. Майнеке [236: 237: 241: 242], за якою екзекутивізм і потестаризм цієї концепції можуть асонувати із фашистською ідеологією. Проте, істотним дисонансом в ідеології фашизму виступає харизматичний вождизм, який дозволяє легітимувати екстраординарні політико-юридичні практики. Саме дослідженню цих екстраординарних практик усунення права та подолання обмеженості

правових механізмів в умовах всеосяжної соціально-державної кризи присвячена концепція консервативно-фашистського потестаризму К. Шмітта.

Низка положень теорії держави К. Шмітта актуалізують подальше вивчення її задля розкриття соціально-філософських передумов ідеології фашизму в Німеччині. По-перше, формування й еволюція світоглядних установок соціальної філософії К. Шмітта обумовлені його правоконсервативними уподобаннями і розумінням консерватизму, яке випливає із ідеології "консервативної революції". Саме цей момент споріднює консерватизм К. Шмітта і фашистські програми відновлення конституційного ладу на засадах традиційних цінностей [170: 172].

Виступаючи прихильником "консервативної революції" або "контрреволюції", яка відновлює пріоритет національної самобутності і сприяє поверненню соціальних, політичних і духовних цінностей, К. Шмітт зацентровує увагу на виявленні сутнісних характеристик консерватизму, що дозволяє пов'язати його з певним набором постулатів і світоглядних принципів фашизму. По-друге, він теоретично і методологічно пов'язує соціальну філософію із "політичною теологією" як особливим методом експлікації ізоморфності структур політичних і метафізичних концептів в ту чи іншу епоху, що дає можливість вести мову про філософему сакралізованої соціо-державної тотальності в фашизмі. По-третє, сформульоване ним тлумачення змісту політики, в якому відбивається радикальне розрізнення етнічних та політичних ідентичностей за принципом "свій-чужий", "друг-ворог", яке автор універсалізує задля визначення первинного ставлення до держави, людини, суспільства та влади загалом [171, с. 260]. По-четверте, свої консервативні ідеї К. Шмітт послідовно розвивав у соціальній філософії, дотримуючись критичного ставлення до соціально-юридичного дискурсу лібералізму та його ключових цінностей та інституцій (демократії, парламентаризму, приватної власності та прав людини).

Світоглядним базисом соціально-філософських побудов К. Шмітта як продовжувача традицій "консервативної революції" є ідеї класичного європейського консерватизму (Ж. Боден, Т. Гоббс, Ж. де Местр, Л. Бональд, Д. Кортес). Не випадково у Ж. Бодена автор запозичує концепцію суверенітету як неподільної єдності, в рамках якої вирішується питання про існування держави і влади загалом. Т. Гоббс стає для К. Шмітта взірцевим в рамках класичної антитези "не істина, а авторитет створює закон" як характеристику децизіоністського типу мислення і необхідності авторитаризму як інструменту забезпечення стабільного соціального порядку [171, с. 261]. У свою чергу твори Ж. де Местра і Л. Бональда стають для нього джерелами ідеї суверенітету, який ґрунтується на прийнятті рішень в екстраординарних ситуаціях. У творах же Д. Кортеса К. Шмітт приймає антитетичність децизіонізму та анархізму, а також критичні аргументи Д. Кортеса на адресу лібералізму як форми правління, за умов якої реальне ухвалення рішень в політиці завжди поступається місцем участі в дискусіях, що стає згубним для збереження цілісності суспільства, держави і правопорядку [171, с. 262].

У рамках соціально-філософської концепції К. Шмітта в її зв'язку з формуванням інтелектуального підґрунтя ідеології фашизму можна виділити три складники: теорія диктатури; "політична теологія"; континентальна геополітика. Перша складова пов'язана з концептуалізацією "диктатури" як режиму прийняття рішень в екстраординарних випадках, що обґрунтовує ідею "суверенітету" і легітимує необхідність вищого суверенітету диктатури в період усунення кардинального соціального зламу. Її зміст розкрито у праці К. Шмітта "Диктатура" [172].

Друга складова виступає в якості духовного синтезу-синкрету політики і теології, що формує новий тип децизіоністського мислення, яке встановлює загальність і абсолютність "рішення з ніщо" в політиці і передбачає перехід від суто правового до політико-теологічного тлумачення проблематики збереження стабільності соціального порядку та цілісності соціо-державних

утворень. Їй присвячена праця "Політична теологія" [173]. Третя складова змістовно визначається в концептуалізації геополітичної дихотомії "земля-море", "номоса Землі" і "номоса моря", таласократії та телурократії як метафори, яка передає внутрішню сутність геополітичного протистояння між Німеччиною як носієм європейського догматизму та англо-саксонським світом як виразником релятивізму.

В узагальненому вигляді уявлення К. Шмітта про геополітику розкривається автором в статті "Земля і море" [172]. У цьому контексті всесвітня історія розглядається як історія боротьби континентальних держав проти морських держав і морських держав проти континентальних держав. Оскільки Німеччина є континентальною державою, то її антагонізм щодо моря можна розглядати передусім як антагонізм різних ідеологій, філософій та культурних систем: догматизму та релятивізму, мілітаризму та меркантилізму, раціоналізму та децизіонізму та ін.

Філософ констатує першопочатковий антагонізм землі і моря, починаючи з XIX століття, при наявній напруженості у відносинах між Росією і Англією, що візуалізувалося у вигляді протиборства ведмеда з китом. Кит позначає тут величезну міфічну рибу, Левіафана, ведмідь же означає одного з багатьох представників наземних тварин. Згідно середньовічним тлумаченням в Каббалі, всесвітня історія є боротьбою між могутнім китом, Левіафаном, і настільки ж сильною наземною твариною Бегемотом, якого уявляли собі у вигляді бика або слона.

Обидві істоти (Левіафан та Бегемот) запозичені з Книги Йова. Отже, каббалісти стверджують, що Бегемот намагається розірвати Левіафана своїми рогами і зубами, Левіафан же прагне затиснути своїми плавниками пащу і ніс Бегемота, щоб той не зміг їсти і дихати. Це, на думку К. Шмітта, є граничним наочно-міфологічним зображенням стратегії блокади континентальної держави морською державою, яка закриває всі морські підходи до суші, щоб викликати голод [171, с. 69].

Розуміння соціально-філософського змісту децизїонїзму К. Шмїтта як пїдгрунтя фашистської їдеологїї може бути досягнутим лише в комплексному аналізі правових, їсторичних, полїтологїчних аспектів спадщини нїмецького мислителя що, в свою чергу, може бути розкрито лише в рамках соціально-філософського аналізу засад свїтогляду К. Шмїтта, його унїверсальних уявлень про людину і про суспїльство.

У своїй праці "Полїтична теологїя" К. Шмїтт описує повноваження, які надаються державі у виняткових випадках чи-то шляхом взаємного контролю, або тимчасового обмеження, або ж, нарешті, як це має місце за умов державно-правового регулювання стану облоги, шляхом перерахування надзвичайних повноважень, – тоді питання про суверенїтет в значній мїрі змїщується на задній план, але, звичайно, воно не знімається з порядку денного [173]. На практиці юриспруденція, яка є орієнтованою переважно на проблеми повсякденного життя і поточних подїй, не виявляє їнтересу до поняття суверенїтету, яке зачіпає питання вищостї волї спїльноти по вїдношенню до певної сукупностї партикулярних суб'єктів полїтики і соціуму.

Продовжуючи цю думку, автор розгортає її в твердження щодо абсолютної розгубленостї юриспруденції перед обличчям екстремальних випадків. Не кожні виняткове повноваження чи надзвичайний полїцейський захїд самі по собі є вже особливим станом. Воно мїстить у собі необмежені повноваження, тобто призупинення дїї всього їснуючого порядку. Якщо цей стан настає, то "стає очевидним, що держава продовжує їснувати, тоді як право вїдходить на задній план" [173, с. 24]. Надалї автор говорить про скасування правопорядку як необхіднїсть надзвичайного стану, який завжди є вїдмїнним вїд анархїї та хаосу, оскїльки в юридичному сенсі вїн їснує як порядок, хоча і не як правопорядок [173, с. 25]. Їснування держави має бути доведеним у ситуаціях, коли пїд сумнів ставиться суверенїтет соціо-державної тотальностї, свою безсумнівну перевагу над дїєю правової норми. Державні рїшення таким чином звільняються вїд будь-якої нормативної зв'язаностї і стають, у власному розуміннї слова, абсолютними.

Абсолютизм держави по відношенню до суспільства дозволяє їй, в логіці виняткового випадку і екстраординарної ситуації, призупиняти дію права в силу, як прийнято говорити, "права суспільства на самозбереження". Два елементи поняття "правопорядок тут є антитетичними одне щодо одного і доводять свою понятійну відмінність. Подібно до того, як в нормальному випадку самостійний момент рішення може бути зведений до мінімуму, в надзвичайному випадку знищується норма.

Проте, винятковий випадок також залишається доступним для юридичного пізнання, оскільки обидва елементи, як норма, так і рішення, залишаються в рамках юридичного контексту. Щоб мав сенс правопорядок, на думку К. Шмітта, має бути створена нормальна ситуація, і сувереном є той, хто недвозначно вирішує, панує чи дійсно цей нормальний стан, адже будь-яке право – це ситуативне право [173, с. 26-27]. Таким чином, К. Шмітт виводить закономірність, за якою порядок встановлюється з метою надання сенсу правопорядку, а сувереном визначається той, хто недвозначно вирішує, чи певний соціальний стан є ситуативним чи встановленим.

Отже, держава-суверен створює і гарантує ситуацію в її тотальності, володіючи монополією останнього рішення. У цьому полягає, на думку К. Шмітта, сутність державного суверенітету, який, таким чином, юридично повинен правильно визначатися не як владна або примусова монополія, а як монополія прийняття рішення. Винятковий випадок виявляє передусім сутність державного авторитету. Тут рішення відокремлюється від правової норми і авторитет доводить, що йому для створення права немає необхідності мати право. К. Шмітт критикує Г. Кельзена, вирішуючи проблему поняття суверенітету тим, що заперечує його. Г. Кельзен робить висновок, що від поняття "суверенітету" слід взагалі відмовитися, оскільки це старе ліберальне заперечення держави на протиправу та ігнорування здійснення права як самостійної проблеми.

Критика К. Шміттом Г. Кельзена продовжується відносно фундаментальних положень концепції Х. Краббе, чие вчення про суверенітет

права розкрито у тезі, що суверенною є не держава, а право. Г. Кельзен, на думку К. Шмітта, "вбачає в Х. Краббе лише попередника свого вчення про тотожність держави та правопорядку" [171, с. 37]. У дійсності ж у теорії Х. Краббе і результатах, отриманих Г. Кельзеном, є спільне світоглядне підґрунтя, але саме в тому, що своєрідно для Г. Кельзена, тобто, в методології.

К. Шмітт заперечує вчення Х. Краббе про суверенітет права, яке являє собою, залежно від того, як на нього подивитися, або опис реально наявного стану, або постулат, до здійснення якого слід прагнути. Сучасна ідея держави, за Х. Краббе, поміщає на місце особистої сили "die Gewalt" (влади як насилля) духовну владу (die Macht). Нині ми живемо вже не під владою осіб, а в умовах панування норм та духовних сил (die Krafte). У цьому виявляється сучасна ідея держави і саме ці сили панують в повному розумінні слова. Бо цим силам, саме тому, що вони виходять з духовної природи людини, можна коритися добровільно.

Проте К. Шмітт погоджується із Г. Кельзеном, вважаючи його заслугою встановлення методичної спорідненості теології та юриспруденції. У своїй праці про соціологічне і юридичне поняття держави автор наводить безліч розпливчастих аналогій, які при більш глибокому аналізі історії ідей дозволяють усвідомити внутрішню гетерогенність його теоретико-пізнавальної вихідної позиції і його світоглядний результат.

Як стає очевидним з висновків К. Шмітта, в основу ототожнення держави та правопорядку, яке проводить Г. Кельзен в дусі концепції правової держави, покладено метафізику, де ототожнюється природна закономірність і нормативна законність [238]. Подібна метафізика виникла з природничо-наукового мислення, яке уможливило подолання усілякого свавілля і усунення будь-яких виключень зі сфери людського духу.

Таким чином, фашистська ідеологія зростає на ґрунті теологізації юридичного та політичного дискурсу. В історії цієї паралельності теології та юриспруденції таке переконання є найвиразніше вираженням у Дж.-Ст. Мілля. Він також в інтересах об'єктивності та зі страху перед свавіллям

підкреслював неприпустимість винятків для будь-якого роду законів, але вільне діяння юридичного пізнання є здатним утворити космос своєї системи з будь-якої позитивної маси законів; бо тим самим об'єктивність знову усувається. Чи дотримується безумовний позитивізм підкинутого йому закону безпосередньо або ж він спочатку намагається створити систему, все одно варто вести мову про відмінності метафізики, яка раптово впадає в пафос об'єктивності.

Те, що Г. Кельзен, ледь вийшовши за межі своєї методологічною критики, оперує цілком природно-науковим поняттям причини, найяскравіше виявляється, на думку К. Шмітта в тому, що він вважає за можливе перенести юмівську і кантівську критику поняття субстанції на вчення про державу, не помічаючи того, що "поняття субстанції в схоластичній думці являє собою дещо зовсім інше, ніж те ж саме поняття в математично-природничо-науковому мисленні" [171, с. 64]. Розрізнення субстанції права і виконання права, що має в історії догми про суверенітет фундаментальне значення, взагалі неможливо досягнути за допомогою природничо-наукових понять, оскільки воно є суттєвим моментом юридичної аргументації.

У тому обґрунтуванні, яке Г. Кельзен дає їй аргументації на захист демократії, відкрито виявляється притаманна йому математично-природнича манера редукування демократії до вираження політичного релятивізму. Соціологія поняття суверенітету потребує того, щоб взагалі прояснити соціологію юридичних понять. Зазначена систематична аналогія між теологічними та юридичними поняттями обговорюється тут тому, що соціологія юридичних понять передбачає наявність послідовної і радикальної ідеології. Саме такою ідеологією, як в розумінні К. Шмітта, так і в розумінні Г. Кельзена, стає тотальна держава, яка діє за логікою децизіонізму та безперестанної надзвичайної ситуації.

Висновки до розділу 2

Для визначення векторів соціально-філософського теоретизування в створенні передумов фашистської ідеології є важливим формування нової соціальної картини світу та її соціально-філософської рефлексії – соціальної онтології історизму. Ідеї критичного історизму В. Дільтея, Е. Гусерля і Ф. Мейнеке припускали звуження і згортання метафізичної та онтологічної настанов історичної самосвідомості, яка дискредитувалася за рахунок заперечення причетності людини до історичного універсуму та її здатність бути залученою до повноти історичного універсуму. У феноменології В. Дільтея обґрунтовується ідея історичного розвитку в структурі фаз душевного життя і в нелінійному підвищенні свідомості та відбувається вихід за межі картезіанської філософії свідомості. Ідея індивідуальності виходить за межі іманентної індивідуальної свідомості та знову набуває трансцендентності теогонічного міфу, обґрунтовується положення про порятунок людини від дискредитованої трансценденції.

В. Дільтей обґрунтовує теорію споконвічної темпоральності та історичності людського буття, характеризуючи життя як те, що "трапляється" в історії, і історичність як те, що є однією з найбільш основоположних категорій життя. Орієнтація В. Дільтея на історичний характер людського існування і різних форм об'єктивації життя увійшла в протиріччя з прагненням Е. Гусерля до абсолютної, необмеженої в часовому відношенні історією філософії, з одного боку, і новими принципами розуміння свідомості, – з іншого. Е. Гусерль запропонував для обґрунтування філософії як строгої науки позбавити світ його дійсності і зайняти позицію безпосередньої близькості до реальності, яка, завдяки редукції, стає усвідомленою і пережитою. Отже, свідомість стає місцем показу, в якому дійсність показує себе, свідомість стає "місцем" абсолютної даності сущого, за рахунок чого відбувається перетворення феноменології на соціальну онтологію. Онтологічний реалізм феноменології наближений до розуміння соціального світу у фашистській ідеології, яка пропонує відійти від

абстрактно-механістичного до тоталлогістського тлумачення соціальності. Переживання ж цієї реальності на рівні індивідуального буття є складовою соціальної онтології фашистських умопобудов.

Однією з рис фашистської ідеології можна вважати доведений до вищої точки техніцизм у ставленні до людини і суспільства, які постають в фашистському світорозумінні як гвинтики тотал-логічної системи. Техніка як простір примусово-інкорпорованої раціональності стає не просто засобом придушення і пригнічення, але й інструментом тотальної мобілізації, гранично-концентрованого використання сил та ресурсів соціальності. Е. Юнгером було у зв'язку із означеним запропоновано проект соціальної неоантропології, який отримав назву теорії "тотальної мобілізації" і був спрямований на вирішення суперечностей модерну і необхідності побудови тотального соціального життєустрою. В якості такої спільноти було оголошено робочу спільноту. Автором було розроблено також типологію мас. Таким чином, проект тотальної мобілізації Е. Юнгера являє собою фундаменталістсько-націоналістичну альтернативу модерну і полягає в спробі побудови радикального варіанту виходу з кризи європейської суб'єктності. Цей проект претендує на те, щоб стати фундаментом нового світопорядку і прагне наново оформити людську повсякденність.

Образ держави сили, потестарної держави є популярним в німецькій соціальній філософії. Для німецької соціальності є доволі характерним тяжіння до соціалізму в його національному вимірі, тобто, побудови суспільства, в якому держава виконує функції архітектора соціальної структури, здійснюючи у відповідності із тоталлогічним уявленням про соціальність, не просто функції управління щодо суспільства, а перетворюючись на дистрибутора та колективного ідеократора щодо різних соціальних груп. Спроможність держави та владиних еліт до тоталлогічного бачення експлікується в теології політики К. Шмітта, складовими частинами якої виступають, ідея "політичної теології" і базовані на ній уявлення про церкву як прообраз політичної і теологічної єдності та визначення

політичних понять Нового часу як "секуляризованих" теологічних понять. Цей метод пов'язаний також із зверненням до "соціології понять", що ґрунтується на поняттях "держава", "суверенітет", "право і порядок".

У фашистському етатизмі було вперше розкрито і обґрунтовано екзистенційний сенс політики і права за допомогою спеціально розробленої теорії "прийняття рішення у виняткових обставинах". Її ключовим положенням є поняття "серйозного випадку" як моменту, не передбаченого і не прописаного в юридичних або політичних нормах. У цій ситуації вирішується, бути чи не бути державі та нації, збереже або втратить свій суверенітет держава. По суті, в політиці, утверджується культ рішучості – позиція децизіонізму як дії на основі тотальності і авторитарності конкретно-політичного рішення, що продиктовано прагненням вистояти і утриматися від розпаду єдності нації і держави в ситуації кризи. Саме таке екзистенціальне бачення політики з позиції децизіонізму стало фундаментом ідеології фашизму, що виростала з надзвичайних обставин періоду із правоконсервативного розуміння в рамках геополітичного аналізу.

РОЗДІЛ 3. СОЦІАЛЬНА ОНТОЛОГІЯ НІМЕЦЬКОГО ФАШИЗМУ В КЛЮЧОВИХ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯХ

3.1. Соціальна неоантропологія фашизму в конституюванні міфології надлюдини

Соціальна атмосфера 20-30-х років XX століття характеризувалася деструкцією соціальних порядків і глибокою кризою європейської цивілізаційної ідентичності. Людина, яка стала ключовим актором світової драми, часто була не в змозі здійснити логічне переосмислення і опанування соціальної дійсності за допомогою класичних раціоналістичних схем прогресу і духовного розвитку суспільства. Це створило умови для міфологізації масової свідомості а заміщення ним раціонально-логічних конструктів. Фактично це означало переважання процесів регресії над зростанням самоусвідомлення, повернення людини в праісторичну епоху варварства і язичництва, в якій міф виступав домінантною формою освоєння дійсності. Ренесанс міфологічних структур свідомості був кореспондований із кризовістю наукового світорозуміння і масовізації людини, яка перебувала в екстремальних соціально-політичних і економічних умовах Європи міжвоєнного кризового періоду.

Расова міфологія була формою тлумачення антропологічних проблем як таких, що впливають із виродження рас на основі їх змішування із іншими расами. При цьому неоантропологія поділяла три аксіоми: ворожості синкретизму та космополітизму ідеї расової ідентичності; необхідності конструювання образу ворога, (реального чи абстрактного), як тієї спільноти, яка за рахунок протистояння їй щодо інших спільнот виконує роль консолідатора в середовищі; аксіома існування щодо расово-чистої спільноти

ворожого, деструктивного світу, світу хаосу, який утворюється внаслідок відступу від фундаменталії "здорової цивілізації" (незмішуваності раси).

Якщо припустити, що фашизм конструював новий соціум, нову політику, нову мораль, нову державу, нову аксіологію, то цілком послідовними виявляються проекти створення нової людини, вписування її в новий соціальний, культурний, духовний і біологічний образ. Є підстави стверджувати, що своєрідною "метатеорією" фашизму була трансформація образу людини та приведення його у відповідність з фантазмом ідеального майбутнього і міфом забутого ідеального минулого. Саме ця складова фашизму як духовної течії, політичного явища та соціального експерименту є найбільш важливою в фашистській неоантропології.

Суперечливість соціальної неоантропології фашизму виявлялася в присутності в ній радикалізму, який полягав в неприйнятті старого буржуазного світу, декларуванні необхідності створення "нової людини", яка не була б пов'язаною з цим світом, а з іншого боку – в неприйнятті антитрадиціоналістських аспектів марксизму, зокрема – конструкту класової боротьби, прагненні до пошуку позитивних аспектів в історичному досвіді кайзерівської Німеччини. Ч. Дарвін, на відміну від своїх попередників (Ж. Бюффона, Д. Дідро, Ж. Ламарка та інших трансформістів), які ототожнювали потенції живих організмів до розвитку з самим еволюційним процесом, розглядав мінливість, спадковість, боротьбу за існування та природний відбір як вектори еволюції і підходив до розуміння сутності історичного розвитку організмів як єдності цих протилежних тенденцій.

Слід відзначити, що уявлення про квазидискретний тип мінливості є лейтмотивом теорії Ч. Дарвіна який вважав, що найдрібніші спадкові зміни, які транслуються в генофонді, складають той вихідний матеріал, на якому відбувається природний відбір в популяціях. Ч. Дарвін вказував також, що іноді великі стрибкоподібні, дискретні зміни, також імплементуються в природній відбір, але трапляється це набагато рідше [50: 51]. Розробка Ч. Дарвіном теорії природного відбору була початком розвитку

соціологічних шкіл біологічної спрямованості, зокрема соціал-дарвінізму, расово-антропологічного та євгенічного напрямків, які можна вважати фундаційними та інспіраційними щодо фашистської ідеології у вимірі позитивістської науки та неоантропології як її складової частини [35].

Соціальний дарвінізм виступає парадигмою соціально-філософського, соціологічного, культурологічного теоретизування, представники якої послуговуються методологією біологічного редукціонізму в інтерпретації різних феноменів соціальності, себто, процедурою зведення законів соціальності до чинників біологічної еволюції (законів боротьби за існування, природного відбору, спадковості і т. п.). Крізь призму цих біологічних закономірностей в соціал-дарвінізмі пояснюються демографічні зміни, культурні та інтелектуальні відмінності у представників різних рас, конфлікти в суспільстві, конкуренція, вплив навколишнього середовища на економічні та політичні зміни, соціальна спадковість і адаптація, прогресивні і регресивні тенденції в суспільстві. Соціал-дарвінізм можна поділити на три найбільших напрямки: мальтузіанство (Т. Мальтус); спенсеріанство (Г. Спенсер); расова євгеніка (Ж. де Гобіно, Ф. Гальтон).

Основні положення теорії народонаселення Т. Мальтуса було викладено автором в праці "Досвід про закон народонаселення" [75], яка стала одним з перших досліджень в становленні соціально-філософських засад соціал-дарвінізму. Автор одним з перших спробував застосувати методи біології у вивченні суспільства, розглядаючи закон боротьби за існування як першопричину динаміки демографічних і соціальних процесів.

У зазначеній праці чітко простежується тенденція до інтерпретації людини як істоти, яка є підпорядкованою в своїх потребах безсвідомим інстинктам і обмеженою у своєму нестримному прагненні до розмноження головним чином природними умовами. Соціальні феномени автор також розглядає в аспекті біологічного детермінізму як силу, яка є здатною згладжувати або стимулювати дію "закону народонаселення". Аналіз і порівняння еволюційних концепцій Г. Спенсера і В. Беджгота [138] також

дозволяє простежити в міркуваннях авторів редукціонізм та механістичні екстраполяції законів біології на пояснення соціальних явищ. Головним аргументом виступає положення про біологічну людину, сутність якої є редукованою до природних умов її буття.

Аналіз творів зазначених авторів в аспекті вивчення ними європейського фашизму показує не тільки великий потенціал у засобах і методах досягнення цього явища, але й різночитання в розумінні його як такого і навіть його заперечення. Однак відсутність єдиного соціально-філософського підходу і загальноприйнятого визначення фашизму не є перешкодою як для визначення культурно-історичної статусності фашизму, так і для виявлення ознак фашистської неоантропології, яка, насправді, базувалася на антихристиянських (неоязичницьких) засадах. В контексті зазначеного є підстави визначити фашизм як форму реставрації аграрно-мілітарного комюнітаризму антихристиянської спрямованості та тоталітаристської соціальної онтології, складниками якої є расовий націоналізм, ідеологічний синкретизм, елітаризм, ієрархічність, вождизм.

Расовий націоналізм є похідним від язичництва та неоязичництва способом репрезентації етнічної ідентичності, яка протиставляє духовній ідентичності космополітичного християнства етноцентризм "голосу землі і крові". Саме в цій етноцентричній парадигмі расовий націоналізм обґрунтовує онтологію соціального циклізму і віру в статичність соціального порядку. Тим самим відбувається його протиставлення християнству із його філософією апокаліптичності (кінцевості соціального всесвіту), телеологічності (спрямованості історії до фіналу і вичерпання), трансценденталізму Бога і людини.

Расовий націоналізм фашизму звертається до міфологічної надлюдини, яка є носієм міфологізованої свідомості. Зрозуміло, що неоантропологія спирається на нордичний міф, в якому психічні та антропологічні особливості нордичної раси протиставляються представникам всіх інших расових груп. Одним із засновників расової неоантропології фашизму можна

вважати Г.-Ф.-К. Гюнтера, який дає розгорнуту характеристику переваг нордичної раси над усіма іншими в своїй праці "Походження та расова історія германців" [229]. Він вважає, що основними психічними якостями нордичної раси є здатність до оцінок, правдивість та енергійність.

З першим з них пов'язані, на думку Г. Гюнтера, почуття справедливості, тенденція до відокремлення, недовіра до красномовства і до духу маси, підозрілість, почуття реальності, недовіра до чужинців і вірність тим, хто визнаний гідним довіри. З цим же пов'язана і непримиренність до підступних ворогів [213, с. 33]. Далі автор веде мову про специфічну "нордичну холодність" антропологічного типу, який може "тверезо дивитися на самого себе". Г. Гюнтер характеризує норда як схильного до індивідуалістичної замкненості у повсякденному житті, до трайбалізму включно, а також небагатослівності, жорстокості і образливої холодної розсудковості.

Нордична людина, на думку Гюнтера, мало піклується про те, щоб подобатися іншим, оскільки поділяє автономну мораль. Нею рухає діловитість, вимогливість до оточуючих, почуття обов'язку, яке може зробити його безжальним до інших. Г. Гюнтер також характеризує брак співчутливої доброти у норда. Він вказує на типову для північних європейців, включаючи германців, рису – індивідуалізм, який послаблює нуклеарну сім'ю, у зв'язку зчим ставлення до членів сім'ї у германців характеризується вираженою розсудковістю, яка охоплює також і сексуальну культуру [229, с. 34]. Сексуальні прагнення представник нордичної раси виявляє більш стримано і вибірково, ніж люди інших європейських рас.

Відтак серед нордичних людей більше "бездушних", ніж тих, які назовні виявляють свої емоції, тобто, холодний розрахунок переважає у них над неспокійною агресивністю" [229, с. 35]. Г. Гюнтер характеризує нордичну людину як "людину фактів" та високої моралі, справедливості та ділової пристрасності, високих лицарських якостей. Безпристрасність, яка є необхідною для правильної оцінки, стриманого дистантного спокою, є характерною для нордичних селян. Він, слідуючи Риплі, приписує не

"недостатній силі уяви", а її меншій збудливості, і, перш все, більш тісному зв'язку всіх уявлень з дійсністю. У представниках нордичної раси часто впадає в очі холодна сила уяви: образи змінюються один іншим більш плавно, але мають чіткі обриси. Цій холодності відповідає і менша здатність нордичної раси до співчуття і менше знання людей. Нордична людина прагне приховати свою оцінку за стриманим поведінням і ввічливою холодністю і швидше проявить свій розум, ніж душу.

Емоційна імпульсивність часто приховується за зовнішньою жорсткістю, проте, менша здатність до співчуття і менша збудливість уяви не означають меншої художньої обдарованості. Навпаки, більш спокійна діяльність нордичного духу обумовлює вищі вираження його духовного життя. Люди темних європейських рас оглядаються навкруги, нордичні люди вдивляються. Ця риса виявляється в мистецтві стародавньої Греції, в "особливій науковій обдарованості нордичної раси, в її любові до природи, до тварин" [229, с. 36]. Расовий перфекціонізм Г. Гюнтера в смисловому відношенні асонує із соціально-філософськими та соціо-антропологічними студіями розробників еволюціоністської євгеніки та расової гігієни.

Так, А. Гобіно в своїй праці "Досвід про нерівність людських рас", веде мову про процес виродження (дегенерації) спільнот, виступаючи тим самим проти егалітаризму християнської моралі та зрівняльного розуміння людських якостей [29, с. 43-44]. При цьому приписуваний шерехом авторів нібито притаманний А. Гобіно атеїзм і антиклерикалізм не має нічого спільного із його міркуваннями. Автор цілком справедливо вказує на контрцивілізаційну спрямованість християнства, оскільки християнство дійсно було і залишається традицією моральних сподвижників, аскетів і мучеників, а не релігією соціального зростання.

Вказуючи на переваги християнської віри та догматики, яка "підносить душу величчю" і "живить дух своєю людяністю", християнська мораль не ставить за мету поширювати свій геній і вселяти свої ідеї тому, кому їх бракує. Вона звернена швидше до слабких і принижених, ніж до сильних.

Автор наголошує на тому, що християнство не є цивілізатором у вузькому повсякденному сенсі, оскільки воно вимагає від кожної людини лише те, що дасться, воно і від кожної раси вимагає тільки те, на що вона здатна, не збирається поставити її на вищий щабель в політичній структурі народів землі, ніж той, який належить їй по праву здібностей.

Далі в міркуваннях А. Гобіно простежуються ремінісценції філософії історії Гегеля із його поділом етнічних спільнот на історичні та неісторичні. Водночас за дискурсом Гобіно приховується той самий перфекціоністський євроцентризм, який потім стане очевиднішим в філософії А. Розенберга, про що піде мова далі. З іншого боку, Гобіно констатує неприйнятність для нього егалітарного аргументу, "який плутає можливість прийняти християнську віру зі здатністю до інтелектуального розвитку" [29, с. 86]. У якості прикладу автор наводить більшість племен Південної Америки, які вже кілька століть перебувають в лоні Церкви і при цьому залишаються дикими і далекими від європейської цивілізації.

Дослідника не дивує факт зверненості в християнську віру зусиллями методистів племені черокі, проте, він висловлює сумніви щодо державотворчих потенцій цього типу людини. "...я був би дуже здивований, якби ця народність створила, зрозуміло, зберігши свою первісну чистоту, одну з держав або штатів американської конфедерації і мала хоч якийсь вплив в конгресі". Далі автор веде мову про ескімосів, цивілізованих данськими лютеранами і моравами, констатуючи, що "ці неофіти залишалися абсолютно в тому ж соціальному стані, в якому перебували раніше" [29, с. 74]. А. Гобіно резюмує свої міркування тим, що зазначені в прикладах народи "зможуть породити і, можливо, вже породили чимало особистостей, відомих своєю побожністю і чистотою моралі, однак я не уявляю, що з їхнього середовища можуть вийти вчені теологи, воєначальники, здатні математики, вправні художники, тобто представники еліти, чисельність і спадкоємність якої складають силу і значення провідних рас; ще менше я вірю, що рідкісна поява таких геніїв, нетипових для їх народів і для шляху

розвитку останніх, призведе до того, що ці народи рушать до прогресу під їх керівництвом [29, с. 44-45]. Тому буде необхідним і справедливим, якщо християнство зовсім відступиться від такого завдання. Якщо всі раси в рівній мірі є здатними усвідомити і використовувати переваги християнства, це не означає, що воно має робити їх схожими один на одного.

Вищезазначені теорії визнають провідним чинником формування особистості генетичну інформацію, ґрунтуються на доволі спірному уявленні про жорстку детермінованість особистісних особливостей і соціальної поведінки спадковістю, яка, згідно з сучасними уявленнями теорії еволюції, визначає тільки схильність організму і піддається значному коригуванню в процесі життя організму умовами соціального середовища.

Доволі дискусійними є також запропоновані цими теоріями технології "удосконалення" людини шляхом біо- та демоселекції, оскільки поведінкові особливості бувають частіше результатом взаємодії безлічі різноманітних чинників як генетичного, так і соціально-середовищного походження, а також обставинами індивідуальних біографій, внаслідок чого не можуть бути піддані прогнозованому селективному відбору. Наприкінці ХІХ – початку ХХ століть сформувався соціологічний напрям, орієнтований на вивчення законів теорії еволюції в повному обсязі з належним рівнем розуміння її наукового змісту, які приймалися за основу досліджень (соціал-дарвінізм).

Ідеї соціал-дарвінізму можна вважати лише частково контраверсійними щодо марксизму, оскільки сама теза боротьби між популяціями екстраполюється в соціал-дарвінізмі в боротьбу між соціальними групами, різновидом яких і є класи. Якщо ж враховувати те, що класова боротьба є різновидом боротьби між соціальними групами та біопопуляціями за ресурси, які є необхідними для її відтворення, то відмінності в методологічному аспекті можна визнати малозначущими.

Для розвитку фашистської теорії розширення життєвого простору та етнокспансії німців, а також внутрішньої етноселекції шляхом боротьби із ворожими расово-антропологічними "групами-забруднювачами крові" та

етнічної душі важливе значення мала групоцентристська теорія Л. Гумпловича, яка зазнала істотного впливу з боку позитивістських теорій О. Конта і Г. Спенсера (еволюціонізму, емпіризму та методологічного об'єктивізму), включно із концепцією провідної ролі боротьби класів і економічного чинника у соціальному розвитку К. Маркса.

Л. Гумплович, оминаючи заглиблення в поняттєвий апарат біологічної теорії Ч. Дарвіна, послуговувався його ідеєю боротьби за виживання, уникнувши спроби редукції соціального виживання до його біологічних форм. Серед найбільш поширених в ХІХ ст. етнографічних та етнологічних концепцій Л. Гумплович виділяє етнологію А. Бастіана, яка мала значний вплив на його концепцію [40, с. 40]. Автором було асимільовано поняттєві структури етнології А. Бастіана в аспектах розгляду соціальної групи як атому соціального процесу, а індивіда як елементу групи.

Крім того, в аспекті генеалогії ідей та спільного ідейного фундаменту фашизму, консерватизму та соціал-дарвінізму є помітним істотний зв'язок та значний вплив на Л. Гумпловича ідей Р. Ієрінга та Л. фон Штейна, які стосувалися власних уявлень автора про державу і право [38: 41]. Центральним поняттям теорії Л. Гумпловича є поняття "соціальна група", для використання якого є важливим врахування такої комплексної характеристики як "особлива культура" цієї групи [36, с. 181-188]. Саме на культурній унікальності німців акцентуватимуть увагу фундатори нацистської ідеології, зокрема А. Гітлер, А. Розенберг та Й. Геббельс.

На думку Л. Гумпловича, взаємодія між групами переважно відбувається у формі конфлікту, дихотомії та опозиції "Ми – Вони", до якої будуть апелювати фактично всі представники нацизму як в теорії, так і в політичній практиці. Універсальна формула соціального розвитку, у відповідності із якою атрибутом будь-якого соціального процесу є боротьба соціальних груп через владу в суспільстві використовувалася як методологічний конструкт (звісно у видозміненій версії боротьби рас та

етнічних груп) в "Моїй боротьбі" А. Гітлера, "Основах XX століття" А. Розенберга та "Політичній теології" К. Шмітта.

Відповідно до концепції соціального реалізму, спираючись на позитивізм О. Конта і Г. Спенсера, Л. Гумплович сформулював методологію "групізму" (термін, впроваджений в науковий обіг автором), який, на думку автора цього дослідження, резонніше називати "групоцентризмом", та десять загальних (закон причинності, розвитку, правильності розвитку, періодичності, закон "складності" і "взаємодії", закон "загальної доцільності", закони "тотожності сил" і "тотожності процесів", закон "паралелізму"), і п'ять спеціально-соціальних ("самозбереження", "боротьби за владу", закон "незмінності та сталості морального типу", "вищий закон історії" і закон "зростання агломерату") законів [36, с. 181-188]. Групізм у контексті фашистської ідеології стає етнічним групоцентризмом, абсолютизованим в антропологемі "надлюдини", здатної створити нову елітарну етику і подолати стан "ресентіменту" в розумінні Ф. Ніцше.

Вплив соціал-дарвінізму Л. Гумпловича отримав своє продовження у вигляді расистської парадигми пояснення соціально-історичної динаміки та в концептуалізації політичної праксіології фашизму, яка була спрямованою на досягнення соціального ідеалу – міжкласового примирення шляхом очищення німецького суспільства від моралі ворожих соціальних та етнічних груп, що є доволі чітко відображеним в працях А. Розенберга та Й. Геббельса [25: 120]. Групоцентризм соціал-дарвіністської концепції теоретично легітимував функцію євгеніки, яка була спрямованою на втілення і реалізацію в масовому масштабі контркультурного ідеалу "надлюдини" в повсякденній практиці фашистської держави, а також на розробку соціально-філософських компонентів расово-антропологічної та натуралістично-біополітичної теорій ресакралізації влади, в контексті яких обґрунтовалося право нацистської держави генетично видозмінювати сутність людини, визначати і конструювати її світогляд.

Групоцентризм Л. Гумпловича знайшов своє відображення і в теорії пропаганди Й. Геббельса, який визначав як засадничу функцію пропагандистського впливу "реінтерпретації сучасного світу крізь призму цінностей ідеології", що дозволяє визначати фашизм нацистського різновиду не просто як праворадикальну ідеологію, а як антиліберальну контркультуру, яка пропонувала проект побудови альтернативної по відношенню до європейської раціональної культури антропології, на що вказує Е. Нольте [98].

Важливе значення для нацистської неоантропології має ідея, висловлена автором в його праці "Боротьба рас", зокрема в розділі, який було присвячено численним джерелам походження мови і культів автор доводить, що людство складається з незліченної кількості примітивних орд, а результатом зростання торгівлі та зносин, в значній мірі ворожих і взаємовиключних характеристик, стало витіснення багатьох племен з арени життя, оскільки останні не мали сил для того, щоб захищатися, тоді як інші поширили і зберегли свої позиції.

Ця ідея стосується такого важливого складника фашистської ідеології, як економічна автаркія, яка розглядалася фундаторами нацизму як інструмент збереження національної самобутності та національних цінностей. Етнократичне автаркійне розуміння економіки фігурує в творах багатьох адептів нацизму, зокрема Р. Дарре, Ю. Штрайхера, О. Штрассера, Е. Нікіша, Й. Геббельса, для яких антимеркантилізм та антибуржуазність виступали своєрідними доктринальними аксіомами здорової національної економіки націонал-соціалістичного суспільства, на що вказують, зокрема, А. Феннер і Д. Вайтц, Р. Гріффіна, Р. Робінсон, Д. Вудлі та Р. Віпперман [217: 226: 227: 255: 268: 269].

Порівняльний аналіз системних передумов виникнення європейського фашизму в першій третині XX ст. показує наявність трьох соціальних тенденцій: у сфері політичного буття – руйнація в XX ст. імперій, до складу яких входила частина європейських народів, і розчарування в дієвості регуляторних і захисних функцій Ліги націй і спричиненні актуалізації

етноцентричних цінностей у політичній свідомості населення європейських країн; в соціально-економічній сфері – соціально-економічні кризи першої третини ХХ ст., які спричинили розмивання середнього класу, його поповнення за рахунок люмпенізованих та маргіналізованих прошарків, що актуалізувало готовність цих маргіналізованих верств до силових політичних практик; у сфері масової свідомості – індивідуалізація життя індивіда як тренд кінця ХХ ст., масовізація суспільства та руйнування інститутів соціальної підтримки, що забезпечували прогнозованість соціального порядку, при супутньому поширенні соціальних почуттів нестабільності, ризику, соціальних страхів, які зумовили звернення до етнічності як до амортизатора соціального хаосу.

Досягнутий протягом ХХ ст. прогрес у рівні освіченості населення європейських країн зумовив значні зміни в психологічних установах особистості щодо прийнятних форм участі в політичному житті. Для індивіда масового суспільства початку ХХ ст. оптимальної виступила партія тоталітарного типу, одним з варіантів якої стали фашистські партії в Німеччині та Італії, які, завдяки ієрархічній організованості та закритості забезпечували індивіду захист і високу соціально-статусну позицію.

Індивідуалізація соціального життя зумовила витіснення зі сфери політики колективних форм солідарних дій. Тому функціонування масових партій тоталітарного типу стало неможливим вже внаслідок неприйнятності форм їх організації для індивіда. Політична активність, особливо в молодіжному середовищі, набула вигляду мережевої організації. Характеристиками тоталітарної партії, як і ідеології фашизму були ієрархічність, закритість, сакральність. Легітимація фашизму як ціннісно-світоглядного формоутворення, ідеології та соціальної практики передбачала формування нової антропології, яка б, з одного боку, заперечувала євроцентристський модерн, а з іншого боку – виступала б його радикалізованим продовженням. Саме тому фашизм, зовні відмежовуючись

від євроцентризму, космополітизму та лібералізму, виступає їх прихованим продовженням на рівні нового вчення про людину.

Уперше про антропологію поза християнською теологією заговорив Ф. Ніцше [95, с. 111-134], для якого анігіляція Бога як сущого стала аксіомою етико-антропологічних уявлень про зсув в напрямку європейського нігілізму. Нігілізм виступає органічною передумовою фашизму в соціальній онтології, оскільки "Бог помер", а це означає, що людина стає замість Бога, забуваючи про надчуттєве. Варто відзначити, що артикулювання цих поглядів відбувається в різних філософських концепціях того часу. У концепції Гегеля забуття метафізики простежується в розумінні того, що під іменем Бога людина завжди вшановувала саму себе, а, точніше, свою власну самосвідомість. Л. Фейєрбах оголосив продуктом відчуженої самосвідомості людини всі релігійні та ідеалістичні уявлення про Вищу істоту. Особистість починає "переоцінку всіх колишніх цінностей". С. К'єркегор в центр своєї уваги поставив людину, репрезентовану в ракурсі безперервної мінливості і глибокої суперечливості.

Анархістсько-індивідуалістична етика М. Штірнера хоча і не може розглядатись як безпосередня передумова ідеології фашизму (в силу протилежності зазначених ідеологій), проте, слугує важливою складовою частиною теоантропології і резолютивного обожнення людського "Его" в філософії нігілізму. М. Штірнер зауважував, що "людина як така домагається зайняти місце Бога" [178, с. 9]. Зазначеною ремаркою М. Штірнер перекидає місток між фашизмом і нігілізмом, оскільки фашизм виростає із тієї самої граничної десакралізації всесвіту і соціуму, яка впливає із аномічного світосприйняття людини зазначеного історичного періоду. Хоча автор не послуговується поняттям "авторитету", яке є ключовим для апологетики фашистського тоталітаризму, його тезаурус включає поняття "служіння вищому", "панство і підданство", "влада", "панування", "домінант" і т. д., які утворюють синонімічний кластер поняття "авторитет", оскільки синтез змісту зазначених понять дає на виході поняття "авторитету". Тому частина

анархістської ідеології формує дискурс етичного нігілізму, який за формальними ознаками є анархізмом і контраверсією тоталітаризму, але в змістовному відношенні може оцінюватись як прелюдія тоталітарних ідеологій на ґрунті неоантропології.

У передмові до своєї праці "Єдиний і його власність" М. Штірнер розгортає соліпсистські міркування, відмежовуючи сакрально-божествене від людського і називаючи приналежне людини виключно її власністю", і виключаючи з нього "божествене", "людське", "справу істини і добра, справедливості, свободи і т.д., ексклюзивізуючи ці універсалії як "виключно моє, як річ, яка є не загальною, а одиничною, так само, як і я є єдиним" [178, с. 9]. З точки зору автора, вся історія (окремої людини, філософії та мислення, політики і т. д.) є шерогом заперечень панування, як речей, так і ідей, результатом чого послідовних заперечень залишається тільки "Я", "Єдиний" зі своїм егоїзмом. Таким чином, М. Штірнер вважає засобом подолання рівності егоїзм, а задля усунення соціальної нерівності бажає замість власності володіння (право споживання, без права зловживання), зробити єдиним власником (тільки йому належать речі і ідеї).

Позиція М. Штірнера генеалогічно впливає з філософії Й. Фіхте, але, на відміну від концепту "Я" у філософії Фіхте, "Я" М. Штірнера не є абсолютним, а, є, радше, індивідуальним.

Отже, оцінка позитивного внеску М. Штірнера в розробку проблематики авторитету корелює із психологізмом, на що вказують концепти "віри і сумніву", "прихильності", "внутрішнього рабства", на що вказує, зокрема К. Карр в одній з своїх фундаментальних праць "Баналізація нігілізму" [212]. Прикладом психологізму М. Штірнера є думка про те, що будь-яка совісність виступає етичним обмеженням для єдиного, а тому в основу сучасного духовно-етичного рабства покладене християнство.

Для протестанта, як і для католиків та православних все ж для нього залишаються священним "Святе Письмо" і "Слово Боже" та те, що є "наказаним" в Писанні, тобто, встановлена Богом влада. Ці речі залишаються

для нього нерозривними, недоторканими, такими, що є вищими за будь-який сумнів. І оскільки сумнів, який на практиці переходить у коливання, є відмітною рисою людини, то ці речі стають "вищими" за нього самого, вони стають над ним. Той, хто не зможе вирватися з цього, є віруючим, оскільки вірити означає бути прив'язаним до цього.

Внаслідок того, що в протестантизмі віра стала більш внутрішньою і рабство стало в більшій мірі внутрішнім, все, визнане святим, теж увібрало у себе, сплелось зі своїми прагненнями, перетворилося на "справи совісті" та на "священний обов'язок". Тому для протестантизму є святим все те, від чого не може звільнитися совість віруючого, а сама совісність є його найхарактернішою рисою [177, с. 20]. Християнин, на відміну від язичника, не може залишатися в невіданні про свою долю, він її знає.

Антропологія Ф. Ніцше являє собою своєрідне поєднання героїзму та інстинктивізму, і сягає в інстинктивізм апофеозу расової теорії. Расова формація стає детермінантою мови, моралі, культури, політичних інституцій, а людина в расово-фашистській антропології долає себе, стаючи тим самим "надлюдиною", на що вказує С. Одуєв [99: 100]. Враховуючи досвід опанування автором міфології Стародавньої Греції та Стародавнього Сходу, особливо сутності та змісту трагічних творів, повернення Ф. Ніцше назад до міфологічних сюжетів і аналізу трагедії було безпосередньо пов'язаним з його трагедійним самовідчуттям щодо свого часу.

Саме ця обставина багато в чому змушувала Ніцше шукати відповіді на них у часі, безпосередньо пов'язаному з ними. Для Ф. Ніцше сильна людина, яка є абсолютно вільною і не пов'язаною жодними моральними нормами, виступає в якості надлюдини, і тільки вона може бути суб'єктом моралі. З цієї позиції ніцшеанське вчення про надлюдину як суб'єкта нового типу, викладене в художньо-образній формі, є новим розумінням проблеми гуманізму в його німецькому варіанті. Подолання в німецькому суспільстві недоліків європейського гуманізму, які стали причиною соціально-політичної та культурної кризи, відбулося безпосередньо під впливом ідей Ф. Ніцше.

Гуманізм, з точки зору філософа, не може більше ігнорувати правду життя, яка полягає у глибинному потязі до панування всього живого.

Ф. Ніцше можна вважати одним із авторів, які "діагностували" єврейство як одну з провідних сил майбутньої Європи, чим закладався фундамент того параноїяльного ставлення до євреїв, яке мало місце в нацизмі і расовій евгеніці. Цікавим у зв'язку з цим звернення автора до аналізу особливостей етнокультурогенезу євреїв, доводячи їх адаптивно-культурні переваги у порівнянні із представниками інших етнічних спільнот.

Юдеям, на думку Ф. Ніцше, залишається тільки або стати панами Європи, або втратити Європу, як колись вони втратили Єгипет, де вони поставили себе перед такими ж "або-або". У Європі юдеї пройшли "школу 18 століть", і притому так, що досвід цієї страшної практики приносив користь не стільки всьому суспільству, скільки окремим особам. Внаслідок цього, як резюмує філософ, рівень душевної і духовної потентності євреїв є надзвичайно високим.

У порівнянні з європейцями, юдеї в скрутних ситуаціях в найменшій мірі схильні до алкоголізації та суїциду, що до чого набагато частіше виявляють певні схильності представники європейських націй. Традиційною для юдейства є, на думку Ф. Ніцше, холодна розсудливість в небезпечних життєвих ситуаціях, успадкована від пращурів; існує багато прикладів самовладнання та виявів мужності під покровом підпорядкованості; єврейський героїзм у *spernere se sperni* (нехтувати тим, що тобою нехтують) перевершує всякі чесноти відсутності злоби і любові. Європейські нації воліли здійснити стигматизацію юдеїв шляхом недопущення їх до соціально-престижних видів діяльності, розраховуючи домогтися їх морального розкладу, проте, домоглися діаметрально-протилежних результатів.

Йдеться про те, що сімейний традиціоналізм юдеїв не був послабленим за рахунок цих репресій. Передусім вирізняється їх повага до батьків, їх любов до дітей. Особливо вини виокремлюються серед німців ставленням до лихварства та бізнесу, з якого є усуненим почуття влади і вічної помсти, тоді

як гордовиті оскільки ми (німці) тоді тільки поважаємо себе, коли можемо відплатити за себе добром і злом. Помста, однак, недалеко захоплює їх, оскільки всі вони ліберальні і гуманні завдяки частим змінам місця, клімату, середовища; вони володіють величезною досвідченістю у всіх людських відносинах, яка і заважає їм захоплюватися пристрасстю" [96, с. 118].

Виражена схильність до пристосування, утилітаризм, прагматизм і меркантилізм, соціальна панадаптивність дозволяє їм отримувати стратегічні переваги над автохтонами, оскільки юдеї "не бувають вимушеними заробляти собі хліб фізичною силою, як носильники, польові робітники і т. п.". Інструментом завоювання Європи з боку юдеїв, виступають, за Ф. Ніцше, родинні шлюби та відсутність традиційних уявлень про шляхетність вчинків, що призводить до антропологічного зближення із європейцями, так що рівень естетичної привабливості зовнішності юдеїв наближається до ознак європейськості.

З іншого боку, автор вказує на те, що тепер така влада ще є невчасною, оскільки вони самі розуміють це краще, ніж будь-хто інший. Про захоплення такої влади силою не може бути й мови, але прийде колись час, і Європа, як цілком дозрілий фрукт, впаде їм в руки, і вони стануть дороговказниками європейцям" [96, с. 119]. Філософ закликає до життя, до вольових дій, розвитку і самоудосконалення, абсолютно відкидаючи застій і відсталість, запропонувавши концепцію надлюдини, Ф. Ніцше закликає людину до волі, влади, досконалості, і до досягнення більш високих щаблів розвитку для усвідомлення, що свобода передусім пов'язана з усвідомленням своїх можливостей, за допомогою яких людина долає в собі раба і стає дійсно вільною істотою "по той бік добра і зла". Свобода в істотних вимірах і є зворотньою стороною проекту "надлюдини", яка народжується через війну.

За загальною логікою Ніцше, "християнський Бог" втратив свою владу над буттям і над призначенням людини, себто, відбулася, паралельно із цим деконструкція метафізики. Для суспільства повалення християнського Бога означає деконструкцію "надчуттєвого" взагалі та його різних складників (ідеалів,

світоглядів, сенсів, норм, принципів і догм, цілей і цінностей), які утворюють аксіосферу над сущим, щоб задати сущому (буттю) в цілому спрямованість та упорядкованість, себто, космічність. "Бог помер" означає перетворення соціальності з космосу на хаос, як владу випадковості та беззаконня.

Отже, фашистська неоантропология має точкою відліку нігілізм як явище знецінення "надчуттєвого" (Божественного) в його панівному статусі, яке стає хитким і нікчемним, оскільки суще втрачає свою цінність і сенс. Нігілізм є теoанігіляцією, яка завершується антропотезисом. При цьому антропотезис як процес злиття людини і Бога призводить до радикальної переоцінки соціальності, яка перестає бути просто раціональною цілісністю, с стає надраціональною ("органічною") цілісністю, організованою за законами фюрер-ієрархії. В основу соціальної філософії та антропологии надлюдини покладено етику і метафізику переоцінки всіх цінностей заради впровадження неметафізичних цінностей. Антропотезис, отже, означає відмову від метафізики.

М. Гайдеггер продовжує міркування Ф. Ніцше в статті "Картина світу" виводить антропологию просвітництва з онтології та метафізики "абсолютного суб'єкта", народженого в лоні раціоналістичної філософії Р. Декарта. Автор визначає антропологию як таку інтерпретацію людини, яка включає в себе знання про людину, і тому ніколи не здатна задатися питанням, хто вона така, себто, антропология не ставить питання про ідентичність людини [164, с. 116]. У епоху глобалізації ідентичність стає дифузною, розмитою, оскільки ідентифікація людини із відповідними національними спільнотами ускладнюється, на що вказує в своєму дисертаційному дослідженні М. Козловець [67]. Це пояснюється тим, що з постановкою цього питання антропология вивяляється "знятою" в повному розумінні слова. Сам її статус як філософського вчення про людину, на думку автора, варто було б визнати сумнівним.

М. Гайдеггер задається питанням: як можна очікувати цього від антропологии, коли її справа полягає у простому забезпеченні заднім числом

самозабезпеченості суб'єкта? Спів-знання "Я" як суб'єкта, який здійснює *coagitatio*, як суб'єктивності, визначає все буття суцього як нового суб'єкта. У "Чорних зошитах", як зазначає дослідник філософської спадщини М. Гайдеггера М. Габріель, автор робить цікаві у цьому контексті висновки, що месіанська роль німецького народу співвідносно з цілями націонал-соціалістичного руху полягає у подоланні "новочасової" людини, а, відтак, події світової війни перевертають людський світ, надаючи можливість людям утвердитися в якості суб'єктів [19, с. 134]. "Міркування про першу філософію" окреслюють контури онтології суб'єкта у світлі суб'єктивності, визначеної як спів-знання. М. Гайдеггер, таким чином перекидає місток від антропології до метафізики, вбачаючи у метафізиці той самий поворотний пункт, в якому відбувається конституювання імперіалістичної суб'єктності.

Цікаво, що філософ пропонує не просто злиття антропології із метафізикою, а злиття антропології і етнології, в якій людина, яка стала суб'єктом, може, залежно від того, як сама себе розуміє і поводить, визначати і здійснювати свою суб'єктивність. Розумна людська істота епохи Просвітництва, за М. Гайдеггером, є не менше суб'єктом, ніж людина, яка розуміє себе як націю, хоче бачити себе народом, культивує себе як расу і врешті-решт уповноважує себе бути господарем планети. У всіх цих основних позиціях суб'єктивності, оскільки людина незмінно визначається як "Я і Ти", як "Ми і Ви", є можливим також і особливий рід "якання" та егоїзму як етноцентризму. Суб'єктивний егоїзм, для якого "Я" заздалегідь визначається як суб'єкт, може бути зломлений згуртуванням багатьох Я в Ми. Завдяки цьому суб'єктивність тільки набирає силу [164, с. 116].

Зрозуміло, що автор має на увазі дещо інше, ніж утворення консолідованих етнічних ідентичностей, в яких індивідуальна суб'єктність посилюється за рахунок злиття подібних їй суб'єктностей на рівні групової ідентифікації. За рахунок злиття антропологічного, метафізичного та етнічного начал можна вести мову про етноантропотезис раціональної

суб'єктності в формі механістичної колективності, яким фашизм і виступає в історії людства [104].

М. Гайдеггер говорить про подію, за рахунок якої відбувається втягування суб'єктивності в морок, що визначає її контакт з несвідомо-надсвідомими силами та сутностями. Тут очевидно є паралель із К.-Г. Юнгом, який говорить про повстання Вотана як ту саму відкриту дехристиянізацію, яка відбувається в фашизмі за рахунок реанімування архетипового конструкту. К.-Г. Юнг веде мову про варіації правлячого архетипу, який, на його думку, не залишається одним і тим же назавжди, що виражає тільки себе в очікуванні царства над світом, перебуваючи в тимчасовому ув'язненні. Архетип батька в Середземномор'ї, який відповідає встановленню порядку і справедливості, або навіть виражає доброзичливість, був вражений в своїй основі по всій Півночі Європи.

Красномовним свідченням цьому є доля християнських церков в Італії та Іспанії. Католицька церква сама більше не в змозі уявити докази своєї сили. Делегітимація християнських цінностей, яка супроводжується паралельним наступом однієї етнічної групи на інші, означає самоабсолютизацію цієї спільноти на тлі наступу того самого мороку, про який говорив М. Гайдеггер і який в юнгіанському "Вотані" було піддано відповідній інтерпретації.

К.-Г. Юнг констатує, що "народний бог" (архетип) здійснив напад на християнство під різними іменами "широким фронтом". У Росії його називали технічними досягненнями і наукою, в Італії – Дуче, у Німеччині – "німецька віра", "німецьке християнство" або "Держава". "Німецькі християни" – це нонсенс, оскільки Вотан являє собою первинний німецький фактор і він є найточнішим виразом і неповторною персоніфікацією основної людської якості, яка особливо характеризує німця [182]. Усе це є обов'язковими частинами сценарію, який розігрується, і, по суті, все це означає одне: бог уже вступив у "володіння" німцями, і їх дім є наповненим "могутнім вітром".

Якщо я не помиляюся, незабаром після того, як Гітлер захопив владу, в "Панчо" з'явилася така карикатура: берсерк виривається зі своїх кайданів. Дика, ірраціональна буря вибухнула в Німеччині, а ми всі сподівалися, що це були звичайні зміни погоди" [180]. Імплицитний діалог між М. Гайдеггером і К.-Г. Юнгом відбувається в площині розуміння запаралеленості двох процесів: експансії європейської суб'єктності і нарощування об'єктивованості цієї суб'єктності, себто, того, що Юнг називає на феноменологічній мові "одержимістю" та "манією величі". Визначальним для сутності Нового часу М. Гайдеггер вважає перетинання обох процесів шляхом перетворення світу на картину, а людини в суб'єкт, одночасно кидає світло і на, здавалося б, мало не абсурдний, але корінний процес новоєвропейської історії; чим ширше і радикальніше людина розпоряджається підкореним світом, об'єктивнішим стає об'єкт, тим суб'єктивніше, себто, опукліше, висуває себе суб'єкт, тим нестримнішими стають спостереження світу і наука про світ (онтологія) перетворюються на науку про людину, на антропологію"[164, с. 117-118].

Отже, в ідеології фашизму цей зсув онтології на антропологію був наміченим передусім в конструкті злиття суцього із суб'єктом, картини світу із суб'єктом в його онтологізації, що дало можливість охарактеризувати антропотезис як перетворення трансцендентального суб'єкта в кантівському розумінні на інструмент "абсолютного духу" в гегелівському розумінні. Передумовою до цих взаємоперетинів став гуманізм.

Гуманізм у своєму вузькому історичному сенсі є тому ні чим іншим, як морально-етичною антропологією, яка, за М. Гайдеггером, характеризує те філософське витлумачення людини, яке пояснює і оцінює суще в цілому з людини і по людині [80, с. 3-52]. Людиномірною оцінкою світу як картини, проте, зовсім не означала досягнення онтологічної та антропологічної повноти, а радше, усічення онтології до рівня феноменології, яка піддається, тим не менш, логізованому тлумаченню.

Для Гайдеггера цей логіцизм є пов'язаним із модерном як із парадигмою онтологічного монархізму людини, який впливає із гносеологічного і логічного "монархізму": суще відтепер оформлюється як світогляд, а отже, виявляється все більше виняткова вкоріненість світотлумачення в антропології, яка виявилася в кінці XVIII ст., що знаходить своє вираження в тому, що принципове ставлення людини до сущого в цілому оформлюється, в першу чергу, в життєву позицію.

Міркування автора асонує із подальшим розглядом проблематики тотальної технізації суспільства в концепції Е. Юнгера, яка виводить на ідею перетворення робітника на військового в умовах мілітарного суспільства. Техніка як концентроване вираження модерну означає підкорення світу як картини, себто, конструкту предметного пізнання. Людина в цьому технізованому світі "веде боротьбу за позицію такого сущого, яке усьому сущому задає міру і наказує норму" [161, с. 117-118]. Оскільки така позиція забезпечується, артикулюється і виражається як світогляд (а світогляд виступає як єдність аксіологічного, онтологічного, етнічного та антропологічного), то новоєвропейське ставлення до сущого в своєму вирішальному розгортанні перетворюється на розмежування світоглядів, причому не будь-яких завгодно, а лише тих, які утворюють дихотомічні світобачення, які є можливими для нової людини.

Заради цієї боротьби світоглядів і в дусі цієї боротьби людина вводить в дію необмежені потенції загального розрахунку, планування та організації. Оскільки фашизм доводить планування, організацію, калькуляцію та розрахунок до нечуваних висот людиноббивчості, то він і стає концентрованим вираженням модерну, який ґрунтується вже не на засадах християнської аксіології та етики, а на засадах сцієнтистського неоязичництва.

В цьому неоязичництві носій раціональності традиційного суспільства стає переконаним в тому, що він, насправді, виражає надраціональність перелаштованого на новий лад світоустрою надлюдини. Расово-євгенічні умопобудови, похідні від тоталітаристських утопій початку XVII ст., на які

вказував також К. Поппер, заради використання науки як інструменту покращення роду людського стають незамінною формою цього самооблаштування світу, одним із шляхів, за якими Новий час лине до здійснення своєї сутності [106, с.119].

М. Гайдеггер наголошує на своєрідній "симптоматиці" процесу фашизації соціуму, пов'язуючи із нею гігантизм, який постає у різноманітних формах. Гігантизм проривається у формі, що здається якраз його зникненням: у подоланні великих відстаней літаком, у можливості за бажанням обертом рукоятки "представити" чужі і віддалені світи в їх повсякденності завдяки радіо (феномен стягування реальності). Автор наголошує на поверхневості уявлення тих, хто вважає, що гігантське є просто нескінченно розтягнутою порожнечою голої кількості. Аналогічним проявом малодумства він вважає ототожнення гігантизму із сліпою спрагою першості і вищості, тим більше із американізмом.

Виникнення расової неоантропології в Німеччині має доволі тривалу передісторію. Ініціатива щодо диференціації антропологічних досліджень з'явилася на межі XVIII-XIX ст. і була пов'язана зі змінами в соціально-політичному та духовному житті Європи, а саме із зародженням і становленням буржуазно-економічних відносин.

Нова епоха сприяла формуванню нової соціокультурної ситуації, народженню образу нової людини, що призвело до появи багаточисельних праць з соціальної філософії та етики переважно просвітницького спрямування, які, далеко не в останню чергу, задавали підвищені очікування щодо потенцій людської свідомості [258, с. 66].

Географічні відкриття підштовхнули соціальну філософію XVIII ст. до проблеми рефлексії антропологічної ідентичності європейців, які увійшли в контакт з етноспільнотами, що перебували на різних етапах культурного розвитку. Відповідним чином актуалізується расово-антропологічна проблематика в аспекті співвідношення різних рас та соціокультурних

характеристик різних етноспільнот в працях французьких просвітників, зокрема Ш.-Л. Монтеск'є [88].

На тлі суспільного резонансу на великі географічні відкриття в філософській антропології XVIII-XIX ст. виникають уявлення про примат європейської раси, її цінності, обґрунтовується право білої людини, яка ототожнюється, насамперед, з європейцем, на пригнічення і поневолення людей, які перебувають на іншому рівні соціального і культурного розвитку, політичне й економічне панування, колоніальну експансію, визнання винятковості і переваги європейської культурної традиції над іншими і лідерства в світовому історичному процесі.

Німеччина, зрозуміло, не була першою в генезі расово-антропологічних теорій, які мали тривалу передісторію в соціально-філософських уявленнях. Культуртрегерство окциденталізму та євроцентризму веде свій початок від античності, оскільки перше протиставлення "Орієнту" та "Окциденту" відбулося в стародавній Греції. Європа стала правонаступницею лінійної схеми розвитку історії та окциденталістської телеології, на яку з достатньою чіткістю вказує у "Занепаді Європи" О. Шпенглер [174]. Філософ, як відомо, констатує, що Європа розглядає себе як результат безперервного розвитку античності та відповідної схеми історіогенезу.

Для європейського самоусвідомлення доба пізнього елінізму стала тим ґрунтом, на якому відбулося становлення християнства як одного з найважливіших елементів європейської цивілізації та ідентичності. Як і всі великі цивілізації, західноєвропейська цивілізація в процесі своєї консолідації активно використовувала релігійний фактор. Європоцентризм як ідеологія включає в свою структуру християнські цінності Заходу як тієї матриці, яка визначила соціальний порядок, тип раціональності та культуру Заходу в цілому.

Християнство тут представлене в якості формоутворювальної ознаки західної людини в її протиставленні людині "мусульманського Сходу" як людини раціональної, прагматичної, активної, експансивної – людині

пасивній, історично-інертній, фаталістичній та квієтичній, а отже, неісторичній. В. Шубарт у зв'язку з цим констатує, що у Новий час в процесі становлення сучасної західної цивілізації і колоніальних імперій головною ідеологічною настановою окциденталізму було існування для всіх суспільств єдиного "правильного" шляху розвитку суспільства, який вдалося пройти Європі (Заходу). Решта країн і народів, які ухилялися від цього "правильного" шляху або відставали в процесі модернізації, підлягали виправленню або викоріненню, оскільки саме існування "неправильних" суспільств складало небезпеку для решти "правильних" [149, с. 67]. Взагалі, неприйняття цінностей інших культур як форма культурної інтолерантності та прихованої ксенофобії впливає з європоцентричної орієнтації, яка воліє виступати в якості універсальної альтернативи усьому неєвропейському.

Спираючись на аналіз творів Ч. Дарвіна, Л. Гумпловича, М. Штірнера, Ф. Ніцше, М. Гайдеггера, В. Шубарта, Г. Гюнтера є підстави констатувати, що за переконанням цих німецьких мислителів, нівелювання індивідів в психологічному та ідеологічному аспектах ґрунтується на "пафосі загальної рівності", який виникає в західному суспільстві завдяки демократизації, основними складовими якої є процеси масовізації та раціоналізації. Особистість у процесі масовізації та раціоналізації прирівнюється до середньостатистичної одиниці і через це перестає бути особистістю.

В епоху демократії набувають поширення соціальні теорії особистості, згідно з якими особистість визначається як соціально-корисний індивід, який займає в суспільстві певне місце і виконує певну функцію. Звідси, структура людської суб'єктивності набуває вираженого функціонального змісту. Перед європейською людиною, таким чином, постає протиріччя між внутрішнім почуттям приналежності самій собі, тобто, почуттям "самості" і відчуттям приналежності свого "Я" до певної соціальної функції, виконання якої сприймається людиною як дещо необхідне і неминуче. Таким чином, виникає запит на обґрунтування нової етнічної ідентичності, який може бути задоволений за рахунок неоетнології.

3.2. Соціальна неоетнологія фашизму: соціально-філософські засади та основні ідеї

У соціально-філософському дискурсі Німеччини 20-30-х р. XX ст. з'являється тенденція до формування класифікаційних моделей, які закріплюють етнічність в якості підстави соціальних розрізень. Пояснення соціальної неоднорідності за допомогою етнічних відмінностей використовується дискурсом фашистської ідеології, який, визнаючи необхідність нетолерантного (ворожого) ставлення до "чужої культури", фіксує кордони між "етнічними культурами" як "природні". Подібне відновлення етноцентризму, чи культурного расизму, викликає необхідність нової постановки питання про місце етнічності в сучасному соціальному дискурсі і про принципи відтворення мови німецької етнічності в рефлексії передумов фашистської ідеології в соціальній філософії Німеччини.

Будь-яка неоетнологія, яка є частиною філософії історії та філософії культури, базується на відповідному варіанті етноцентризму. Етноцентризм за визначенням, є феноменом центрування етнічної самосвідомості, який перешкоджає адаптивну взаємодію або співіснування етнічних груп в єдиному просторі.

Німецький етноцентризм як наскрізне явище та ситуаційне утворення 20-30 р. XX ст. можна розглядати як результат негативної трансформації етнічної ідентичності німців, що знайшло відображення в наявності у свідомості етнічної групи сукупності настанов щодо безспірних переваг культури своєї етнічної групи (як нордичної культури ін-групи) над культурами інших етноспільнот як чужерідних, деградованих та дегенерованих аут-груп.

Звісно, що йшлося не про всі аут-групи, а ті, які першопочатково були "забруднювачами чистої крові" через іманентну брехливість – із єврейством, циганами, а згодом, опісля початку другої світової війни – із слов'янами.

Оскільки етноцентризм обов'язково кореспондує із ксенофобією та упередженістю щодо інших етнічних груп, то, в кінцевому підсумку, це призводить, як мінімум, до неприязні в міжетнічних відносинах, а як максимум – до расової ненависті та боротьби на знищення. Радикальний етноцентризм в значній мірі пов'язаний з руйнуванням групової ідентичності через обставини приниження етнічної спільноти, яке супроводжується розмиванням почуття "Ми" у членів цієї групи внаслідок застосування різних форм терору, репресій та стигматизації.

Німецький фашизм в цьому плані був лише підтвердженням цих загальних особливостей етноцентризму, оскільки після Першої світової війни та формування версальської системи етноцентризм має коріння не в природній психологічній ворожості ін-груп до аут-груп, як стверджували в свій час соціал-дарвіністи, не в психологічній потребі людей в етнічній ідентичності, а у спотворенні групової самосвідомості, в трансформації позитивної етнічної ідентичності в результаті дії величезної кількості історичних, економічних, соціальних, політичних, релігійних та ідеологічних чинників. Спотворення групової самосвідомості відбувалося за рахунок конструювання етноміфології [61].

Загальноєвропейська криза культури після закінчення Першої світової війни мала свої прояви в різних європейських країнах з урахуванням їх національних традицій і рівня їх розвитку. Фашизм як спроба радикального відродження національних цінностей за допомогою закриття своєї культури, огорожування її від чужорідних впливів, став одним із способів подолання цієї кризи. Здатність фашизму переривати, долати раціоналістичну традицію знайшла свій вираз у формуванні національної свідомості, яка не була пов'язаною із загально-ліберальними і християнськими цінностями.

Расово-антропологічна нетерпимість до євреїв та антисемітизм фашистів пояснювалися через аксіому національного зрадництва, дегенерованості та моральної зіпсованості останніх. Типові звинувачення на

адресу німецької соціал-демократії та зрадницького імператора Вільгельма фігурують в маніфесті німецького нацизму "Моя боротьба" [27]. А. Гітлер описує епізод, який має вплинути на читача радше емоційно, ніж раціонально, оскільки розрахований на збурення антисемітських настроїв у німецькому суспільстві шляхом експлуатації національної пам'яті та "почуття обов'язку" перед нащадками.

Для нацизму притаманне ототожнення єврейства із більшовизмом та сіонізмом, що саме по собі, як буде доведено надалі, витупає не зовсім логічним в аспекті етногенезу юдейства. Особливо безумним для автора "Моєї боротьби" здавалася поширеність єврейсько-більшовицького зрадництва в Мюнхені [27, с.158-159]. Але надалі настрої автора змінюється від сподівань до ненависті до єврейства, яке, мовляв, позбавило Німеччину майбутнього, дискредитувавши, в тому числі, смерть двох мільйонів німецьких солдат [27, с. 158-159]. Цікавим чином лідер нацизму описує етнологічний портрет юдейства, називаючи це проявами "діалектики", хоча в пасажі йдеться мова про звичайну форму маніпулятивної софістики і шахрайства [27, с. 177].

Таким чином, А. Гітлер розгортає міркування згідно логіки закритого суспільства, яке від початку встановлює чіткі критерії відокремлення своїх від чужинців і заперечує право чужинців на вияви їх етнічної індивідуальності. В цілому засобами пропаганди в такому суспільстві здійснюється демонізація нетитульних етнічних груп, які не відповідають ознакам "чистоти крові". Зрозумілим є те, що не лише євреї, але і представники інших расово-нечистих етноспільнот стають об'єктами атак з боку апостолів нацизму, серед яких одним із засновників неоетнології фашизму є А. Розенберг з його працею "Міф XX століття", в якій неоетнологія підкріплюється соціально-філософськими, культурологічними та релігійно-історичними аргументами [120, с. 306].

Характеризуючи німецьку культуру фашистського штибу, А. Розенберг наголошує на тому, що "...своєрідність даного типу культури полягає в його ультранаціональності, в тому, що узгодженість всіх його елементів базується на расовій теорії" [120, с. 308]. Істотною прогалиною культури дофашистської Німеччини А. Розенберг вважає припущення образу посередника, переважання якого в культурній ідентичності німців дає підстави характеризувати поточну епоху як "період лихоліття", або ж "перехідний період".

Сенс моделі "Я – посередник" полягає в тому, щоб здійснити насаджування ворожого німецтву єврейства, і тому завданням сучасної (німецької) людини є звільнення від розтління вседозволеністю і космополітизмом сучасної демократії" [120, с. 111]. Отже, етнічна ідентичність фашистської Німеччини наділяється А. Розенбергом некоріненістю та тимчасовістю, оскільки її формування відбувається лише в період подолання підвалин сформованого світопорядку, але втрачає актуальність з досягненням кінцевої мети – відродженням панування нордичної раси.

Оскільки формування етнічної ідентичності відбувається по лінії протиставлення "Ми – Вони", А. Розенберг визначає в якості діаметрально-протилежних полюсів дихотомії "арійство і семітство". Протилежність германців як представників нордичної раси і євреїв формується за різними ознаками, проте, найсуттєвішою з них є "чесність-шахрайство", "істина-брехня", "правдивість-брехливість".

Брехню та брехливість єврейства А. Розенберг пов'язує "з нестачею відчуття честі і мужності", зауважуючи, що якщо кожна людина приймає на себе скільки-то брехні, то жоден німець не вважає, що це "добре" для нього, оскільки вона (брехня) суперечить потаємній цінності характеру, яка одна робить нас плідними" [120, с. 306-307]. Брехня визначається ним не просто як вольовий, але і водночас органічний гріх. Вона визначається найлютішим ворогом нордичної раси, оскільки той, хто нестримно їй піддається, той

внутрішньо гине і йде за межі німецького оточення і мимоволі буде шукати спілкування з безхарактерними напівкровками і євреями.

Демонізація єврейства продовжується і по лінії констатації дефіциту у єврейства лицарських чеснот. Посилання на А. Шопенгауера та І. Канта лише слугують підтвердженнями власної думки А. Розенберга щодо брехливості, меркантилізму і шахрайства євреїв. "Великими майстрами брехні" назвав їх А. Шопенгауер. "Нація торговців і ошуканців", підкреслював І. Кант, не може прийти до влади в державі, яка є носієм загостреного поняття честі. Також німець не зможе по-справжньому жити всередині демократичної системи, бути в ній плідним трудівником, адже вона побудована на масовому обмані і експлуатації у великому і малому.

Ідеальний прототип етнічної ідентичності відтворюється автором за принципом "Назад у майбутнє". "Майбутнє Німеччини бачилося як відтворене, відновлене минуле, в основному дохристиянське, а також героїчні фрагменти німецької історії Середньовіччя та Нового часу, підібрані в контексті боротьби або протистояння з християнством"[120, с. 307]. Неоетнологія фашизму базується на неоміфології, в основу якої було покладено прототип боротьби світлої нордичної раси із хтонічними етнічними спільнотами, вплив яких на людство оцінювався як регресійний. Регресійність А. Розенберг приписує легітимізму, в рамках якого відбувається розототожнення держави, нації і народу.

Автор констатує факт протистояння між державою і народом з 1918 по 1933 роки як супротивників, а часто – і як смертельних ворогів. Коли цей внутрішній конфлікт буде подолано, сформується і зовнішня сторона німецької долі. Таким чином, частиною проекту нової етнічної ідентифікації німців можна, на думку А. Розенберга, вважати критику юридичного позитивізму та легітимізму, які нав'язували формалістичне бачення суспільства і держави, даючи можливість різним гілкам влади протистояти одне одній [120, с. 216]. Далі розмірковування А. Розенберга розгортаються

на тлі теми "фолькізації" (онароднення) судової та прокурорської влади, з чого "впливає й те, що існувати можуть не державні, а народні прокурори".

Критика А. Розенберга спрямована проти того, що, мовляв, "один і той же державний прокурор повинен був раніше представляти імператорську державу, а потім і республіканську. Він не обходить критикою в тому числі й Гегеля, який піддається засудженню та презирливе ставлення до народу як тієї частини, яка не знає, чого вона хоче" [120, с. 218]. Зрозумілим стає те, що спадкоємність між протестантизмом, консерватизмом і нацизмом доводиться А. Розенбергом в доволі поверхневий спосіб шляхом простого постулювання відповідних тверджень щодо авторитетності народного духу по відношенню до держави. Авторитет народного духу, за його переконанням, стоїть вище за цей "державний авторитет". Хто цього не визнає, той ворог народу, нехай навіть це й сама держава. Такою була ситуація до 1933 року. З іншого боку, автор наполягає на беззаперечності оцінки легітимізму як антинародного, як і старого державного права доконституційного періоду.

Питання про монархію (і монарха) також є питанням доцільності, а не догматичним. Люди, які задаються ним, за А. Розенбергом, не відрізняються істотно формуванням свого характеру від соціал-демократів, які у відомому сенсі представляють собою легітимістські ремінесценції республіканців без урахування того, що в іншому випадку може статися з усім народом. Це визначає ситуацію, коли виявляється справедливий інстинкт німецького народу всюди, де він пробуджується, що і є передумовою його перемоги.

Республіка, за таких умов, має стати народною або зникнути. Але монархія, яка з самого початку не позбавляється відомих старих забобонів, точно так само не може існувати довго. Вона стоїть перед загрозою зникнення з тих же причин, за якими колись загинула імперія Вільгельма II" [120, с. 218]. Таким чином А. Розенберг, фундує власні висловлювання щодо чистоти крові і раси на постулатах расової еugenіки, імпліцитним чином спираючись на ключові ідеї її засновників. Фолькізація стає для нього

процесом досягнення расової чистоти німців. У зв'язку з цим для подальшої соціально-філософської рефлексії передумов фашистської ідеології є важливим розуміння євгеніки як расово-антропологічної теорії селекції людства, яка обґрунтовує нерівнозначність для історичного прогресу різних людських рас.

Євгеніка як расово-антропологічна теорія має тривалу передісторію. Уже найдавніші антропогонічні міфи описують людину як створіння, яке втратило первісну божествену досконалість. Твори античних філософів, праці гуманістів епохи Відродження і середньовічні трактати відображають невдоволення духовною і фізичною недосконалістю людського єства і містять рецепти його удосконалення за допомогою реформування державного устрою і системи виховання. Наскрізною ідеєю усіх творів зазначених авторів можна вважати те, що по відношенню до людини можна застосовувати ті ж засоби селекції, що і до домашніх тварин. Більше того, удосконалення людини як біологічного виду потребує від держави та суспільства розгорнутих програм расово-антропологічного та генетичного відбору, який сприятиме елітизації спільнот.

У зв'язку з цим знаковими є твори Т.-Р. Мальтуса, зокрема, одна із його фундаментальних робіт "Досвід про закон народонаселення: як це впливає на майбутнє поліпшення суспільства". В зазначеній праці автор описав теорію перенаселення, згідно з якою, в процесі розвитку ринкової економіки, кількість представників нижчого класу зростає швидкими темпами, за рахунок чого відбувається їх неконтрольоване збільшення [75, с. 114-115]. Зростання чисельності нижчих класів, однак, не супроводжує поліпшення моральності цієї соціальної групи, що тягне за собою поширення морально-психічних та фізіологічних девіацій, і, як наслідок – фізичну деградацію і дегенерацію великої частини народонаселення.

Цій прогресуючій деградації змогли б перешкодити урядові програми пропаганди утримання бідних від статевого життя і зміцнення їх життєвого

становища шляхом спеціальних медичних заходів, спрямованих на скорочення їх репродукції. Т. Мальтус припускав, що мирне співіснування людей у зв'язку з природними законами триваючої боротьби за виживання є неможливим без державного втручання. Ця мальтузіанська соціальна теорія пізніше знайде своє втілення в проектах кількісного контролю та регуляції народжуваності і в теоріях расової євгеніки нацизму.

На науковому етапі розвитку євгеніки, який пов'язується з працями Ф. Гальтона, методологічним фундаментом євгеніки стає еволюційна теорія, якою представники еволюціонізму послуговуються задля обґрунтування ідеї удосконалення людини і людства. Фундаментом міркувань Ф. Гальтона стали відкриття Ч. Дарвіна, який показав, що в основі еволюційного розвитку всіх живих організмів на Землі лежить природний відбір, завдяки якому тільки найбільш пристосовані особини виживають і передають свої ознаки нащадкам [50: 51]. Експансія найадаптованіших видів в різних ареалах виступає продовженням їх біологічних переваг в різних екосистемах, однією з яких є людське суспільство.

Ф. Гальтоном у науковий обіг було впроваджено саме найменування "євгеніка" [24]. Вчений намагався обґрунтувати ідею спадкування психічних особливостей і оцінив стан людства як стан занепаду "кваліфікованої меншини", яка витісняється із суспільства переважно непридатним, деградованим і виродженим людським матеріалом. Тому населення заради продуктивного відбору та власного оздоровлення має бути обмеженим в чисельності, заради того, щоб найбільш пристосовані (але часто дегенеративні особини) просувалися повільніше, ніж носії аристократичних якостей, які, вочевидь, поступаються представникам нижчих соціальних груп у адаптивності. Це також передбачає руйнацію соціальної структури та її прогресуючу деарістократизацію.

В 1904 р. автор представив свою євгенічну концепцію як набір можливостей з модернізації та удосконалення людської "раси" [24, с. 88]. Як

відомо, основні ідеї Ч. Дарвіна було викладено ним у книзі про еволюцію "Про походження видів шляхом природного відбору або збереження сприятливих рас у боротьбі за життя". Тут він доводить, що природа не була результатом акту творення світу з нічого (небуття), а швидше результатом тривалого еволюційного розвитку. "Боротьба за існування" є необхідним наслідком надмірного поширення організмів.

У цій боротьбі можуть виживати тільки найкращі (в аспекті природної пристосованості) організми, слабші біологічні види є приреченими на роль жертв. В своїх міркуваннях про еволюцію, звісно Ч. Дарвін не наполягав на тому, що його концепція може бути екстрапольованою на соціум. Концепцію соціального розвитку послідовники Ч. Дарвіна інтерпретували як частину еволюційного процесу вже пізніше, опісля чого виник соціальний дарвінізм як протофілософія расової доктрини [193, с. 32]. Його лейтмотив: трансляція генотипів найпродуктивніших предків дозволяє різним видам живих організмів, включаючи людину, підтримувати високий стандарт "якості" відтворення еліт протягом багатьох тисячоліть.

Тільки людина, завдяки розвитку культури, зуміла частково уникнути впливу природного відбору і тепер неухильно наближається до прірви повного виродження. У зв'язку з цим ідеологи соціального дарвінізму роблять висновок про те, що в здоровому суспільстві, яке уникає і уникатиме дегенерації, необхідним є впровадження системи "штучного відбору", який дозволяє виконувати ті функції селекції, які за рахунок природного відбору реалізуються в органічній природі.

Але справжній інтелектуальний прорив соціал-дарвінізму в Німеччині відбувся завдяки Е. Геккелю, який застосував анатомічні та зоологічні ідеї теорії еволюції для інтерпретації антропосоціогенезу [248, с. 79-80]. Грунтуючись на теорії, згідно з якою людина є всього лише "високорозвиненим хребетним ссавцем", він розповсюджує теорію еволюції

Дарвіна на всю людську історію. Битва за життя, у поданні Е. Геккеля, розгортається не тільки в тваринному світі, але також й в соціумі.

Однак, у сучасному суспільстві мають місце штучні процеси відбору (антиселекції, або ж негативної селекції), які полягають в розширенні можливостей отримання шкільної освіти представниками нижчих соціальних груп, усуненні смертної кари, а також удосконаленні системи охорони здоров'я для маргіналізованих та люмпенізованих прошарків населення, що призводить до передання великої кількості спадкових захворювань їх нащадкам. Позитивним прикладом позитивної соціальної селекції Е. Геккель вважає спартанське дітовбивство як один з інструментів відбору найсильніших [248, с. 44-45].

У теорії Е. Геккеля знайшли своє заломлення фобії буржуазних еліт щодо трансформаційних соціальних процесів: "Ця концепція була своєрідним виправданням його високого становища в суспільстві, для якого наводилися наукові причини. Оскільки клас власників у боротьбі за існування виходив зі своєї версії природного права, то в рамках теорії соціального відбору мав відбуватися розвиток і зміцнення нащадків панівної соціальної групи. Ті, хто залишається в рамках капіталістичної конкурентної боротьби (боротьби за існування) на "узбіччі", усуваються шляхом відбору" [248, с. 89-90]. Е. Геккель був заангажований, як і всі соціал-дарвіністи, теорією природного відбору людей, в якій сам відбір відбувався без інституційного втручання людини в еволюційний процес. Всі ці дискурси, нарешті, повинні були перерости в концептуалізацію євгеніки.

Євгенічні ідеї, які були поширені в Європі і США, було розгорнуто в теорії зародкової плазми А. Вейсмана і правил спадкування Г. Менделя. Закони Менделя дозволили визначити євгеніку як "віри в спадкування всіх людських характеристик, включаючи злочинність, алкоголізм і асоціальну поведінку" [243, с. 89-90]. А. Вейсман вважав, що в ядрі повинні знайти речовину, яка діє в якості носія спадковості, що передається з покоління в

покоління. Зародкові клітини були відокремленими для початку від конструкції інших клітин організму, так що спадкування придбаних ознак перестало бути можливим.

Хоча, стає зрозумілим й те, що далеко не всі теоретики євгеніки тенденції ставали послідовниками фашизму. І хоча расова гігієна та євгеніка знайшли набагато менший резонанс в соціал-демократичних і соціалістичних колах, тим не менш, і вони справили значний вплив на громадську думку, що забезпечило просування євгеніки як частини духовної підготовки фашизму (особливо, в ідеях презирства до людини як до особи і її підпорядкування себе національній цілісності). Оскільки своє походження євгеніка веде від соціал-дарвінізму, виявляється доцільним здійснити розгляд генези соціального дарвінізму.

Євгеніка завжди була тісно пов'язаною з генезою расової антропології, яка буде відображена пізніше в нацистській ідеології. Інтелектуальні дискусії антропологів призводять до ідеї нордифікації "раси" з логічним наслідком визначення германської (арійської) раси як гегемона над іншими расами, в той час як прихильники євгеніки з їх расово-генетичним виправленням-удосконаленням людей мало не приймають на себе обов'язок побудови расово-системних ієрархій.

Екстремальними проектами впровадження євгеніки та расової гігієни вважається застосування евтаназії по відношенню до душевно-хворих і розумово-відсталих осіб. Найбільш відомими представниками расової гігієни були А. де Гобіно та Х.-С. Чемберлен, а в Німеччині – О. Аммон і Л. Вольтманн. Розроблена після Першої світової війни Г. Гюнтером расова теорія, яка розглядалася вище, справила сильний вплив на нацистську ідеологію. Згодом з появою праць В. Шаллмайєра і А. Пльотца було здійснено підсумкову концептуалізацію євгеніки. А. Пльотц заснував концепцію расової гігієни, викладену в його роботі "Основи расової гігієни",

в якій він, виступаючи послідовником Дарвіна і Геккеля, почав виявляти інтерес до євгеніки в результаті дослідження економіки і медицини.

Згодом В. Шаллмайер розробив теорію просування непристосованих і слабких та соціальної антиселекції [261]. У США, де А. Пльотц працював тимчасово, він розробив євгенічну утопію [261, с. 219]. В. Шаллмайер, так само, як і Е. Геккель, високо оцінював спартанську практику дітовбивства і вбачав у людській расі в якості основної зони ризику той самий "подвійний відбір". Подвійний відбір мав місце, наприклад, за умов відсутності "природного відбору" сексуальних партнерів, молодих батьків, застосування токсичних стимуляторів, медичної допомоги для маленьких дітей, нерівної освіти, ідеології гуманістичної рівності, яка культивувала егалітарні настрої.

Масовою національною небезпекою, на переконання В. Шаллмайера, слід вважати відсутність механізмів розмноження елітних людських особин, на відміну від розмноження "паразитів і дегенератів", які навіть отримували державне фінансування. В інтересах "висхідного тренду" людей необхідно протиставити соціально-непристосованим індивідуумам відповідні практики очищення спільноти від їх присутності [270, с.197-198]. Звертаючись до поняття "расової гігієни", у свою чергу, А. Пльотц ґрунтується на концепції раси як "позначення живої сукупності поколінь людей з точки зору їх фізичних і розумових характеристик". Ним впроваджується в науковий обіг поняття гігієни в звичайному сенсі індивідуальної гігієни, при цьому відбувається його екстраполяція на гігієну "населення і людей", також на гігієну нації, раси, в широкому сенсі – всієї людської раси.

В. Шаллмайер навіть перейшов від досліджень в галузі філософії і права до медицини [261]. Як соціал-дарвініст, він бачив "ризик вирождення" як "іншу сторону можливостей висхідного етнічного розвитку" на основі соціальної, сучасної медицини і, лікування психічно-хворих, оскільки саме така система дозволяє узаконити відтворення біологічно неповноцінних і погіршення загального стану соціального тіла.

Для поліпшеного відтворення "соціального тіла" необхідним є заохочення селекції "обдарованих елементів", що стає можливим завдяки "расовій гігієні". Ним було запропоновано ведення записів про спадковість хворих персоналом, тобто медичні працівники повинні були створювати банки даних успадкованих і спадкових, фізичних і психологічних характеристик людини. Перед шлюбом сертифікати з цими даними слід надавати органам реєстрації шлюбів; заборона на шлюб повинна розповсюджуватись на випадки венеричних захворювань, а також на особистості дегенератів і епілептиків і злочинців, які мають бути позбавлені можливості біологічного відтворення; витрати на їх стерилізацію повинні покриватися за рахунок їх батьків в якості покарання за те, що вони відтворили дефектних дітей.

Програми расової гігієни розроблялися також автором програм політики в галузі охорони здоров'я А. Гротйаном, який виступав за розширену стерилізацію як "гуманний і ефективний спосіб впливу на людський процес відтворення, що дозволяє гальмувати розмноження цілих груп населення у великих масштабах". Серед неповноцінних, вважав він, необхідно забезпечувати стерилізацію "психічно хворих", "ідіотів", епілептиків, алкоголіків, сліпих, глухих і німих, калік та інвалідів, а також психопатів і бомжів".

Після Першої світової війни расова гігієна переживає новий пік в особі Е. Баура, О. Фішера та Ф. Ленца [241]. Ф. Ленц, наприклад, спільно з Е. Фішером праці з расової гігієни описали закономірності загальної варіативності і спадковості та визначили расові відмінності різних груп людей, у тому числі – передбачувані психічні відмінності соціальних класів людей і народів. Ф. Ленц, зокрема, аналізує "хворобливу спадковість" в розумінні "стану організму на межах своєї пристосованості". Він намагається переконати, що "спадковість психічних захворювань перевершує за ступенем важливості всі інші причини" [241, с. 116].

Тому центральною проблемою расової гігієни Ф. Ленц вважав дегенерацію як повторне виникнення і поширення патологічної спадковості. Соціальна структура суспільства виникає з (спадкових) інтелектуальних задатків. Звідси на думку Ф. Ленца – повна безнадійність управління еволюцією людської раси за допомогою освіти та інших інструментів соціалізації. Він визначає термін "несприятливий відбір" як умову відтворення популяції, в якій менш пристосовані особини отримують можливості відтворювати більше нащадків і мають потенції виживання.

У зв'язку з цим, Ф. Ленц вносить конкретні пропозиції щодо практичної євгеніки, які стосуються таких сфер, як податкове законодавство, правонаступництво, економічна система, планування особистого життя, впровадження євгеніки в якості обов'язкового предмету для майбутніх лікарів, економістів, юристів і педагогів та формування дослідних інститутів расової гігієни і впровадження системи безперервної статистичної реєстрації всього населення. Описуючи відтворення соціально-неблагополучних груп, Ф. Ленц стверджував, що не можна всерйоз заперечити, що поширення душевнохворих, важких психопатів, алкоголіків, хворих на туберкульоз, гомосексуалістів і т. д. переважно приносить нещастя. І те, що "ми тільки з певною ймовірністю можемо передбачити низьку якість потомства ... є хорошим приводом для запобігання їх розповсюдження" [241, с. 118].

Отже, євгеніка і фашизм утворили зону смислового перетину, на що вказував сам Ф. Ленц, зазначаючи, що ідея держави у фашизмі полягає в її істотному зв'язку з євгенічною ідеєю, адже в індивідуальному житті людей нацисти створили еталон фашизму, який є зразком для наслідування в інших країнах, а "деякі економічні вимоги нацистської програми можуть бути реалізовані також у напрямку, який буде піднімати євгеніку до рівня економічних вимог, по відношенню до яких євгеніка є загальною теорією поліпшення рас і соціальних груп" [241, с. 108-109]. Передача влади НСДАП

сприяла успіху расових гігієністів, які сподівалися на практичне здійснення своїх утопій. [241, с. 144-145].

Насправді, НСДАП вдалося здійснити впровадження деяких євгенічних вимог в практику: євгеніку було включено в освіту і професійну підготовку медичних працівників, будівельних підрозділів, практику примусової стерилізації та абортів, видачу свідоцтв про стан здоров'я у шлюбі, скорочення послуг у лікарнях, міграцію і генетичну інвентаризацію населення" [241, с. 115].

Розроблена в євгеніці на основі біоорганічної метафори анти-індивідуалістична концепція дозволяла релятивізувати цінність людського життя по відношенню до більш високого рівня тотальної соціальності, готуючи тим самим тріумф ідеології фашизму. Головним інструментом вселенської конкурентної боротьби раси-лідера та забезпечення її гегемонії мала стати фашистська держава, яка була предметом націонал-консервативного та нацистського дискурсу, що отримав назву "Volkspolitik", або ж, публіцистичною мовою, "фелькіше".

3.3. Рефлексія сутності та змісту суспільства і держави у фашистському етатизмі

Фашистський етатизм як частина ідеології фашизму і нацизму як його особливого різновиду може розглядатись, з одного боку, як продовження філософії консерватизму, а з іншого боку – як виклик консервативній ідентичності Німеччини в світі, який втратив інституційну стійкість і визначеність. Ця втрата стійкості і визначеності відбувалася під впливом модернізаційних процесів, активізації нових соціальних акторів і політичних рухів, виражаючись в розпаді жорстких зв'язків між соціальними групами та політичними силами з одного боку, і консервативним ідейно-ціннісним та інтелектуально-теоретичним етосом, з іншого [15, 16]. У результаті, пошуки

нових форм інституціоналізації консерватизму зміщуються зі сфери партійної політики в сферу соціально-філософського, публіцистичного та наукового дискурсу.

Особливості становлення німецької національної самосвідомості початку XX ст. були пов'язаними з прискоренням процесу соціальної модернізації в першій половині XIX ст. та розгортанням низки окремих соціальних процесів: промислового перевороту, урбанізації, зміцнення статусу та впливовості буржуазії, розкладом феодальних соціально-економічних структур, секуляризацією духовної культури.

Індустріалізація Німеччини призвела до серйозних соціальних змін, заклавши підвалини нової соціальної структури, формування якої поєднувалося з драматичним руйнуванням станово-феодального соціального порядку і механізмів корпоративної інтеграції. Тіньовою стороною соціальної модернізації виступала маргіналізація тих верств населення, які не були адаптованими до соціальних змін. У німецькій соціальній філософії та філософії права державно-національні інститути як консолідуюча і мобілізуюча сила суспільства пріоритувалися у порівнянні з будь-якими груповими та індивідуальними інтересами.

Водночас, політична роздробленість Німеччини і помітні суперечності між державами пронімецької макроідентичності протидіяли повній канонізації етатистсько-потестарного та етноцентричного мислення. Невипадково системоутворювальною особливістю етнодержавного дискурсу Німеччини зазначеного періоду стала консервативна ідеалізація минулого, яка поєднувалася з патетичним прагненням до національного відродження.

Німецький націоналізм був дистанційованим від розробленої в французьких та британських теоріях суспільного договору конструкту "політичної нації", яка здійснює заснування суверенної держави шляхом укладення суспільного договору між владою і населенням, віддаючи перевагу органічно-переніалістській теорії першопочаткової зрощеності

народу і держави при домінантності політичної волі та історичного руху народу як особливого суб'єкта із специфічною етнокультурною формацією.

Довівши історичну зумовленість і унікальність "народного духу", фундатори філософії консерватизму прагнули артикулювати лінгвоментальну та поведінкову квінтесенцію німецької ідентичності, уявлення про яку екстраполювалися на аналіз політичних, правових, економічних процесів. Історико-органічна концепція стала лейтмотивом філософських пошуків, а її популярність була пов'язаною не лише з перспективними методологічними новаціями, але й, насамперед, з специфікою національної самосвідомості самого німецького суспільства. Отже, уявлення про "народність" як етнокультурну ідентичність, яка має "вічний" характер і є втіленою в "національному дусі", стала характерною рисою німецької національної ідентичності, яка формувалася впродовж XIX століття.

Етно-національна ідеологія "консервативного переніалізму", як визначає її британський дослідник Д. Вудлі отримала в соціально-філософському, науковому та публіцистичному дискурсі Німеччини збірну назву "völkisch" ("фелькіш"). Центральним концептом фелькіше-ідеології є поняття "народу" ("das Volk"), яке інтерпретується як спільнота людей із спільним духовним складом, духовність яких є сформованою за рахунок єдності мови та історичної долі [272]. Важко не погодитись із Д. Вудлі щодо того, що найважливішим народоутворювальним чинником фелькіш як ідеологічної доктрини та теорії вважався комплекс особливих соціокультурних і психологічних установок, які дозволяють людині віднести себе до відповідного народу та відчувти вплив його душі.

З іншого боку, варто відзначити, що зазначені ідеї не були для Німеччини чимось новим в аспекті історії філософської та психологічної думки, репрезентуючи відповідні епістемі гегельянства та похідної від нього психології народів В. Вундта, в якій означені міркування набували розгорнутої артикульованості, на що вказує в своїх дослідженнях Р. Гріффін [226: 227]. Згодом версія фелькіше була доповненою органічним принципом.

Народ тепер розглядався як єдиний соціальний організм, який володіє власною душею, характером, волею та долею.

Саме за народом, як органічним суб'єктом, визнавалося право визначати шляхи соціального розвитку та виступати сполучною ланкою між минулим і майбутнім. Ідея єдності "крові і ґрунту" як першопричин і сутності народності генеалогічно пов'язувала традицію фелькіше з расовими теоріями соціал-дарвіністського штибу.

Етнокультурна центрованість німецького націоналізму справила величезний вплив на розвиток як філософської думки, так і політичної культури Німеччини в XIX-XX ст., включаючи розуміння сутності та історичної ролі держави в ідеології нацизму А. Розенберга, О. Штрассера, Й. Геббельса та А. Гітлера. Міркування про органічність національної державності асонували з ідеями історичного походження права, які були доволі популярними серед німецьких юристів першої половини XIX ст. Наближеність ідеї історичної школи до німецького романтизму виявлялася в розумінні права як похідного від "народного духу", а держави – лише як інструменту втілення політичної волі народу і його історичного права.

Еволюція державності розглядалася представниками німецької історико-органічної школи в якості телеологічного процесу, який є обумовленим духовною сутністю народу. Уявлення про національну державу як домінанту політичної волі народного духу було контраверсійним щодо уявлення про державу як продукт природного розвитку громадянського суспільства і було інструментально-придатним для розгортання дискурсу відродження німецької імперської традиції. Символом останнього ставала особлива історична місія німецького народу, яка полягала в міркуваннях фундаторів фелькіше у формуванні особливого європейського політичного простору.

Таким чином, у німецькому соціально-філософському дискурсі утворилася парадоксальна констеляція етатизму, народності, етнокультурної замкненості, історичної обраності з ідеями месіанської історичної відповідальності та імперської експансії. Німецький націоналізм набував

вираженої мобілізаційної спрямованості, стимулюючи формування політичних концепцій, спрямованих на осмислення колективної суб'єктності німецького народу. На основі фелькіше почала складатися особлива політична культура, яка справила вплив на всі верстви німецького суспільства XIX-XX ст., вплинувши також і на становлення зовнішньо-політичної стратегії Німеччини, зокрема – на теорії пангерманізму і геополітики.

Пангерманізм став ідеологічною концепцією духовної і історичної єдності всіх німців, безвідносно від місця їхнього проживання, про необхідність їх згуртування в складі єдиного Рейху. Німеччина як єдиний "німецький Рейх" мала об'єднати навколо себе всі німецькі і близькі до них за "духом" етнічні групи, у тому числі Австро-Угорщину, Скандинавію, Голландію, Данію, які могли б стати частинами Рейху.

Еволюція ідеології пангерманізму відбувалася у двох напрямках: геополітики та аріософії. Водночас, поруч із відверто ідеологічним дискурсом пангерманізму, відбувалося формування респектабельної лінії консервативно-орієнтованої ідеології фелькіше, в якій відбувалося своєрідне інтелектуальне маскування настанов фашистської ідеології засобами філософсько-спекулятивного знання. До цього напрямку філософствування слід віднести О. Шпенглера, А. Розенберга, В. Шубарта.

У статті "Прусацтво і соціалізм" О. Шпенглер веде мову про природність для німецького духу соціалізму, який постає як ексклюзивно-німецька форма соціального життєустрою [177]. При цьому він наголошує на тому, що потрібно звільнити німецький соціалізм від вчення К. Маркса. Це, за переконанням О. Шпенглера, також належить до осяянь, які далі не можуть залишатися прихованими. Автор ототожнює поняття "німецтво" і "соціалізм", стверджуючи, що німці – із соціалістів, і були б ними навіть у тому випадку, якщо б про соціалізм ніколи нічого не говорилося. Інші народи не можуть бути соціалістами.

Міркування про соціалізм у О. Шпенглера набувають фаталістичного відтінку, оскільки він говорить "не про примирення, не про повернення назад

або відхилення в бік, але про долю", якої не можна було б уникнути, закриваючи очі, заперечуючи її, борючись з нею, тікаючи від неї. Це тільки інші способи її здійснення. Давньо-прусський дух і соціалістичний спосіб мислення, які нині ненавидять одне одного ненавистю братів, являють собою одне і те ж саме. Цьому вчить не література, але неупереджена історична дійсність, в якій кров, раса, зрощена на ніколи не висловлених ідеях, і думка, що стала спільною основою душі і тіла, означають більше, ніж ідеали, тези і умовиводи" [177, с. 8].

Перед фундаторами націонал-соціалізму стояла мета довести до завершення націонал-соціалістичну революцію, яка стала б остаточною запереченням англо-французьких форм соціальності із її переважанням фінансових та промислових олігархій та юдейської плутократії. О. Шпенглер веде мову також про відновлення традиційних "німецьких" цінностей. У 1918 р. йшлося про продовження справжньої "німецької соціалістичної революції", яка відбулася в 1914 р. Демократія, за логікою О. Шпенглера, як і хто б її не оцінював, являє собою політичну форму цього століття, якій судилося утвердитися в політиці та соціумі. Для німецької держави, отже, існує лише шлях демократизації або немає ніякого шляху.

З іншого боку, О. Шпенглер говорить як мінімум про дві форми соціалізму: консервативний соціалізм та соціалізм плутократії та робітничого класу (марксистський соціалізм). Німецьким консерваторам слід здійснити вибір між справжнім німецьким соціалізмом або ж соціально-політичними формами індивідуалізму британського зразка чи анархізму на французький манер. Філософ вважає, що для німців необхідно звільнитися від англо-французьких форм демократії, оскільки у німців є власні форми демократії [177, с. 156]. Цю формулу автентичності німецького соціалізму та німецьких (народних) демократичних цінностей використовували в тому числі і націонал-соціалісти на чолі з А. Гітлером.

Інтерпретація феномену соціалізму подається О. Шпенглером як продовження метафізики Ф. Ніцше як "Волі до влади", як вираження всесвітнього інстинкту панування, який експансіонує за рахунок зв'язування

фрагментованого і парцельованого світу в тоталогічну конструкцію за допомогою техніки [96]. Зооморфна метафора мурашника виявляється для автора найбільш прийнятною в аспекті опису соціалізму як форми всесвітнього імперіалізму доіндустріальної цивілізації.

Соціалізм в цьому сенсі означає не несвідоме прагнення, яке знайшло вираження в стилі готичних соборів, у владній волі великих царів та в основі іспанської та англійської держави, в яких заходить не сонце, він означає політичний, соціальний, господарський інстинкти реалістично налаштованих народів. Міркування О. Шпенглера переходять при цьому в площину ототожнення соціалізму, етатизму і потестаризму. "Соціалізм означає владу, владу і ще раз владу ... Дорога до влади є напередвизначеною: найкраща частина німецького робітничого класу об'єднується з найкращими носіями давньопруського державного інстинкту в обопільній рішучості заснувати суворо-соціалістичну державу ... вони є зпаяними єдиним почуттям обов'язку, усвідомленням великого завдання, волею до покори, щоб повелівати, готовністю померти, щоб перемогти ... щоб утвердити те, що ми є" [177, с. 157-158].

Ці ж його міркування, але в дотичності до практики націонал-соціалізму продовжує А. Розенберг, який говорить не про протилежність між класами, а про протилежність між народом і корумпованими соціальними групами, які мають бути принесеними в жертву заради панування націонал-соціалістичної держави. Він, у свою чергу, вважає, що у німецької людини, яка ідеї права завжди пов'язує з ідеєю чесних вчинків і обов'язку, визначити законну власність неважко. На відміну від цього, при старому понятті власності за умов демократії, люди, які мали бути ув'язнені та страчені, їздять на міжнародні економічні конференції в якості представників так званої вільної демократії.

Нове поняття, яке нечесно придбану власність не може визнати власністю, стало найпотужнішим захисником і зберігачем істинно німецького поняття власності, яке повністю збігається з давньогерманським почуттям права [120, с. 157].

Таким чином, соціалізм постає для О. Шпенглера та А. Розенберга тим, що має спільний знаменник із волюнтаризмом як квінтесенцією пруського духу, оскільки він є не тільки економіко-політичною чи соціально-політичною схемою, але походить від внутрішніх оцінок, себто, від волі. А. Розенберг висловлює доволі неоднозначне твердження щодо зв'язку "волі та її цінностей", від якої є похідною ідея обов'язку та ідея права", за рахунок чого, власне, відбувається розрив із кантіансько-гегельянською традицією раціоналістичного дискурсу. Відтепер не держава, а кров становить єдине ціле з цією волею, і в результаті соціалізм і націоналізм перестають бути протилежностями, а ототожнюються в сутнісному відношенні [120, с. 301].

О. Шпенглер, характеризуючи період формування централізованої державності доби Бісмарка відзначив, що "це був великий недолік Бісмарка в порівнянні з Фрідріхом Вільгельмом I, який умів діяти, проте не зумів вибудувати ніякої традиції, що поруч з офіцерським корпусом Мольтке він не створив відповідної раси політиків, яка відчувала б свою тотожність з його державою та її новими завданнями, яка, еволюціонуючи, вбирала б у себе значних людей знизу і назавжди зрошувала б їх з тактом власної діяльності.

Якщо цього не трапляється, замість правлячої верстви, відлитої з одного шматка, залишається "збіговисько розумів", які виявляються безпорадними перед обличчям непередбачуваних обставин [177]. Філософ вважав, що якщо пощастить, виникне "суверенний народ" в тому єдиному значенні, яке гідно народу і можливо у світі фактів: що поповнює саме себе вимуштрувавши меншість зі стабільною, дозрілої в ході тривалого досвіду традицією, що змушує всяке обдарування підпасти під свої чари і його використовує, і саме тому знаходиться в співзвучності з керованою ним іншою нацією. Така меншість неспішно робиться справжньої расою, навіть якщо вона колись було партією. Вона приймає рішення з упевненістю крові, а не розуму, саме тому все в ній відбувається "само собою": у геніях в цьому немає потреби. Це означає, якщо можна так сказати, заміну великого політика великою політикою [120, с. 471].

Отже, в розумінні державності та етатизму відповідні соціально-філософські рефлексії мають номотетичну спрямованість, яка поєднується із індивідуалізованим баченням культурного світу німецтва як державного утворення, яке розвивається під впливом пануючої ідеології, економіко-політичної системи, національно-етнічних традицій, історичної ситуації, духовних устремлінь та інших факторів.

При цьому як й представники консервативного соціалізму (як попердника націонал-соціалізму), так і самого націонал-соціалізму приділяють особливу увагу сенсоутворюючим цінностям і конструктам німецького менталітету. А. Розенберг і В. Шубарт, незважаючи на методологічну відмінність їх позицій в соціальній філософії, ведуть мову про націонал-соціалістичну теорію як органічне продовження традиційної культури Німеччини, яка не надавала їй ніякого іншого вектору розвитку, крім наявного, й "лише укріплювала цінності, які панували в німецькому суспільстві до того, чітко артикулювавши ідею расової переваги німців над іншими народами" [120; 180].

Спостерігаючи за становленням національної держави в Німеччині після приходу до влади нацистів, В. Шубарт констатує факт боротьби між християнством і німецтвом [180, с. 231]. Етатизм і державоцентризм німців, на думку В. Шубарта, виступає однією з причин ненависті до них, в чому, спостерігається певна регіональна неоднорідність, що зайвий раз підкреслює земляцькі відмінності різних територій Німеччини за критерієм ставлення до абсолютизації держави.

Так, найбільшою неприязню з боку інших народів користуються прусаки (протестанти), у яких кратодержавний фанатизм є найбільш розвиненим, трохи меншою – католики-баварці, і неприязнь є цілком відсутньою, коли мова заходить про австрійців. При цьому В. Шубарт зауважує, що "прусацтво", "пруський дух", "пруська воячина" являють собою поняття, які доволі давно є вкоріненими в якості штампів [180, с. 231].

З іншого боку ненависть до німців як етатистів, на наш погляд, визначається їх ставленням до релігії, особливостями їх релігійності.

В умовах нацистської Німеччини релігійність розглядалася як потужний засіб націоналізації, як спосіб піднесення національного та традиційного в зв'язку між особою, суспільством і державою. Говорячи про національну самосвідомість німців в період розгортання фашистського руху та встановлення фашистського режиму, варто відзначити, що цілком традиційні риси консервативного соціалізму пруського зразка в умовах нацистського тоталітаризму були істотно гіперболізованими, отримавши в новоствореній державності своє організаційне втілення. Прикладом слугує організація чоловічого співтовариства СС, яку було створено на кшталт середньовічного лицарського ордену – закритої ієрархічної системи.

Легітимація фашистської держави в Німеччині відбувалася, далеко не в останню чергу, завдяки феноменальній організації та організованості, а також диспозиції німецького менталітету до переживання своєї ідентичності як "часткової", "дрібною" людини, яка, водночас, виступає часткою великого і складного державного механізму. Ця ментальна диспозиція була гармонізованою із нацистськими проектами щодо створення надпотужних державоподібних організацій на кшталт СС, молодіжних організацій "Kraft durch Freude", товариств собаківників, міністерства пропаганди, поліції і т.ін., на що вказують, зокрема Г. Мосс та Д. Бремвелл [209: 246].

Безумовним успіхом нацизму можна вважати й те, що йому вдалося досягти гармонізованості між індивідуалізмом, почуттям частковості, з одного боку, та бажанням відчувати себе частинкою, гвинтиком в якому-небудь великому і надійному механізмі – з іншого. Водночас, мала місце гармонізація прагнень німців до організації в більш дрібному масштабі, ніж держава, та почуття корпоративного егоїзму. Нацизм зумів вивести шерег протиріч за межі державної машини і створити структуру, в якій німець міг би відчувати себе доволі комфортно.

В. Шубарт, зокрема, зауважує, що німець високо поціновує міцну державу, незважаючи на його егоїстичну корпоративність та "дрібність" свідомості, що є, на його думку, результатом впливу прусацтва. Прусія, як земля на північному сході Німеччини в силу своєї прикордонності являє собою особливу спільноту, яка випробувала на собі вплив слов'янського світу [180, с. 208-209]. Держави Фрідріха і Бісмарка були державами пруської традиції з "притаманними їй мілітаризмом і пристрастю до нормування".

Історично Прусія сформувалася як результат багатовікової традиції тиску на Схід і успадкувала традиції середньовічної держави-ордену. Традиції Прусії в значній мірі відрізняються від традицій інших німецьких земель та регіонів своєю спрямованістю на військову дисципліну, воєнщину, благоговінням перед нею. Прусак є "притчею во язицех" не тільки в Європі, але і у всьому світі. Це анекдотична фігура, яка є предметом для насмішок навіть всередині самої Німеччини через притаманні їй типові риси характеру: прямолінійність, впертість, колективізм, пристрасть до норм і правил [180, с. 20]. Національна ідентичність прусацтва формувалася в складних, часто екстремальних умовах і була пов'язаною з потягом до одностовства, з повагою до сильної держави як організуючого начала, з патріотизмом, який часто полягав у миттєвій готовності взятися за зброю і стати в стрій. Звідси аксіома – "кожен прусак – це потенційний солдат". Говорячи про коріння прусацтва, про часи виникнення феномену східних земель Німеччини, В. Шубарт характеризує ті екстремальні умови, в яких жили східні поселенці. З одного боку – "це вимушений колективізм і мілітаризм, які є цілком виправданими в умовах вимушеного співіснування з численним і грізним потенційним супротивником... З іншого – це енергійне віровідступництво людей, які переслідуються постійним страхом і є вимушеними сподіватися на самих себе"[180, с. 207].

Виражена схильність прусаків до абсолютизації держави характеризує цю спільноту як колективістську, як людину суспільства, людину, чиє життя є пов'язаним безпосередньо з соціальним обов'язком. Свого часу це

створювало ілюзію вродженої гіперсоціальності прусака, що, в значній мірі, відрізняло його від європейського антропологічного типу.

Принаймні індивідуалізм, властивий німецької інтелігенції, її схильність до усамітнення не є властивими представникам прусацтва. Однак схильність до соціальності, нормування є властивою представникам прусацтва в більшій мірі, ніж іншим. Цими ж якостями володіють і представники інших земель Німеччини. У даному випадку мова йде лише про виражену гіпертрофованість цієї особливості. Схильність до нормування інтерпретується багатьма німецькими філософами як індикатор прагнення до порядку та вродженої законослухняності німців.

У зв'язку з цим В. Шубарт пропонує власну версію політичного успіху А. Гітлера. Говорячи про його успіх і популярність, він вмотивовано ігнорує ті особисті якості Гітлера, про які так часто згадують його біографи. Він не говорить жодного слова про міфічний магнетизм, потужну харизму Гітлера, про його ораторські здібності, оригінальну і енергійну політичну програму.

Запоруку успіху Гітлера В. Шубарт пов'язує з особливостями національної свідомості німців, з їх відданістю порядку, законослухняністю, їх ненавистю до лібералізму, який жодним чином не знаходив розуміння в німецькій душі [180, с. 209]. Безумовно, ця точка зору В. Шубарта є вельми цінною і актуальною для соціально-філософської рефлексії передумов виникнення фашизму, оскільки враховує не тільки особливості особистості Гітлера, але й настрої широких мас в німецькому суспільстві. Вона підтверджується тим, що програма націонал-соціалізму, поруч з критикою низки соціальних та політичних феноменів, зокрема, таких, як історичне минуле, світове єврейство, Веймарська республіка, містила чітко зрозумілу схему майбутнього життєстрою країни, її політичної, економічної та культурної організації. Саме це було серйозною відмінністю від десятків інших партій, чиї уявлення про майбутнє світопорядку були або туманними й розпливчастими, або ж загалом відсутніми.

З іншого боку, націонал-соціалізм пропонував ті ідеали та цінності, які могли б істотно зміцнити підвалини державності, закон і порядок, що цілком відповідало прагненню німців до нормування, про який йшлося вище. Варто відзначити, що розгляд чинників успішності націонал-соціалізму поза особливостями національної свідомості німців, їх традиційної політичної культури робить прихід до влади А. Гітлера мало не актом політичного шахрайства. Невипадково в деяких дослідженнях Гітлер постає відчайдушним авантюристом, який володіє, як і всі шахраї, особистою чарівністю, та який скористався політичною ситуацією.

Таким чином, узагальнення соціально-філософських міркувань О. Шпенглера, А. Розенберга і В. Шубарта дає підстави зробити висновок про те, що фашизм виявився тією версією етатизму, яка відповідала в цілому різним сторонам і характеристикам національного менталітету та культури Німеччини. Виходячи з цього, фашизм в Німеччині є усі підстави назвати теорією, яка раціоналізує історичне минуле та особливості національної свідомості німців та приводить їх в структуровану систему. Це, на наш погляд, можна розглядати в якості головного фактору успіху націонал-соціалістичного руху в Німеччині.

На основі соціально-філософського аналізу можна виділити наступні риси національної свідомості німців, визначені у німецькому науковому дискурсі 20-30 рр. XX ст., які, з одного боку характеризують націю в період фашистської диктатури, а, з іншого боку, є наскрізними в аспекті ставлення німців до держави та ідеологічних засад фашизму. Першою такою характеристикою німців в аспекті їх ставлення до держави і націонал-соціалізму (соціалізму як інструменту спільноти у вираженні етнічної ідентичності) можна вважати маргінальність.

Цю особливість слід трактувати не просто в контексті кризи німецької ідентичності та прагнення визначити себе в динамічно-мінливих історичних обставинах, або ж як індикатор духовного нездужання нації, яка перебуває в процесі болісного і тривалого пошуку. Маргінальність цю слід тлумачити в

аспекті розуміння особливої соціально-історичної місії Німеччини в дискурсі панєвропейських амбіцій та відповідної форми культуртрегерства (культурного лідерства). В умовах фашизму маргінальність перестала бути характеристикою окремих членів суспільства, а набула статусу ідеологеми та міфологеми, яка увійшла до складу нацистської неоантропології та неоетнології.

Другою характеристикою можна вважати превалювання земляцтва (регіоналізму) над загально-національним почуттям. Цю характеристику, з іншого боку, важко вважати специфічно німецькою, оскільки вона є наявною в більшості країн Європи. Але нацизм, проповідуючи етнічну цілісність як найвищу чесноту, запропонував суспільству расову теорію як форму гомогенізації нації. При цьому він не був причиною деградації земляцьких почуттів, а лише вказував шляхи до зближення німецьких земель, не принижуючи почуття "малої Батьківщини", і виявившись, таким чином, способом подолання відмінностей в рамках національного організму.

Третьою характеристикою німців, слід відзначити, виокремлену нормофільність та потребу інклюзії в етносоціальній структурі. Усвідомлення себе як людини суспільства з боку німця мало вторинний характер, оскільки визначальним чинником була потреба інклюзії в державу як організуючу, координуючу та нормуючу систему. Нацистська держава поставала в очах німця як приклад надпотужної держави, виступаючи вдалим втіленням високонормованої та високоструктурованої системи, яка поклала край ентропійним соціальним процесам періоду Веймарської республіки.

Четвертою характеристикою німців потрібно назвати їх ксенофобічність, автаркічність та страх перед невизначеністю. Ця риса національної свідомості німців найбільш органічно вписувалася в ідеологічні установки, яку взяла на озброєння пропагандистська машина фашистської держави. Політична, економічна, культурна автаркія повністю відповідали прагненню німців жити в умовах самодостатності і означала відокремленість від зовнішнього світу з його "розкладницькою ідеологією", невірним та "самогубним світопорядком".

Фашизм не визнавав будь-яких економічних, культурних і, за рідкісним винятком, політичних зв'язків, являючи собою феномен закритої держави. "Необхідність у постійному конкуренті є невід'ємною рисою національної свідомості німців", – вказував А. Розенберг [120, с. 303]. Наявність спільних конкурентів, суперників, ворогів латентно слугували об'єднуючою силою. З іншого боку, конфронтаційність визначалася ще й неприязливим ставленням до німців з боку інших народів і, головним чином, з боку європейського оточення тих часів.

Це неприязне ставлення з утвердженням нацистського режиму тільки посилювалося і стало причиною ототожнення антифашизму і антигерманізму. Тому важко не погодитись, в контексті зазначеного, із точкою зору російського дослідника С. Одуєва, який відзначав, що "нацистський режим зміг створити максимально конфронтаційне середовище, коли образ ворога втілювався не лише у вигляді держави з антагоністичною політичною системою, наприклад: Англія, СРСР, але й гіпотетичного глобального ворога у вигляді "світового єврейства" [99]. По суті такі риси, як ненависть до буржуазного лібералізму, більшовицького інтернаціоналізму ставили в опозицію нацизму майже весь світ, який власне і представлявся сукупністю ворожих цінностей і доктрин.

Висновки до розділу 3

Інтелектуальна течія "консервативної революції" стала вектором пошуку альтернативи Веймарській системі та політичній критики її порядків. Вона створювала образ німецької недемократичної (націоналістичної) держави, в якій німецько-прусським складникам надається більше значення, ніж Веймарській державі, яка була створеною за всіма канонами західно-європейської демократичної системи. На відміну від соціальної філософії лібералізму в її прагненні нейтралізувати націоналістичні риси та національні

почуття, філософія консерватизму робила ставку саме на національний соціалізм, який мав би замінити монархізм кайзерівської Німеччини.

Падіння рейху і утвердження республіки уявлялося прихильникам цього напрямку філософствування катастрофою. Несприйняття демократичних цінностей передбачало формування іншої системи цінностей, іншого світовідчуття, яке мало б привести до створення нової німецької держави, а її створення, в свою чергу, передбачало активну боротьбу з Веймарською системою шляхом критики і створення образу німецької держави майбутнього.

Предметом рефлексії представників школи консервативної революції стали війна і післявоєнний життєустрій Німеччини. Перша світова війна справила значний вплив на умонастрої і почуття німців, посиливши вже наявний в менталітеті мілітаризм та мілітарну фанатичність. Веймарська революційно-консервативна школа в особі О. Шпенглера, А. Розенберга, В. Шубарта, К. Шмітта, Е. Юнгера персоніфікувалася в військовому поколінні, яке сформувало образ солдата світової війни. Більшість представників філософії консервативної революції приділяли значну увагу військовому поколінню, акцентуючись на його моральній оновленості та очищеності у порівнянні з буржуазним світом та його соціальними групами.

Це виливалося, насамперед, в те, що саме з цим поколінням, його мілітарними цінностями жорсткості, безкомпромісності, твердості, тоталітарності (цілісності) пов'язувалося в рефлексіях авторів майбутнє Німеччини. Дискурс "консервативної революції" відтворювався, таким чином, в просторі німецького післявоєнного націоналізму, соціально-філософські та політичні ідеї якого гармонійно вписувалися в очікування націоналістичних спілок Веймарської республіки. Складовою націоналізму були як філософія етнічної індивідуальності німців, так і філософські ідеї очищення німців як спільноти від чужорідних елементів (расова еugenika).

Прихильники ідеї консервативної революції прагнули не тільки продукувати консервативно-націоналістичні ідеї, а й перетворитися на

духовних лідерів націоналістичної революції в Німеччині. Вони підтримували зв'язки з великими і дрібними націоналістичними товариствами та групами протягом усього періоду існування існуючої на той час соціальної системи, виходячи за рамки Веймарської республіки. Фундатори консервативного ренесансу центрували націоналізм як ту ідеологію, брак якої був притаманним кайзерівському консерватизму, перетворивши його на ключову антитезу ліберальної системи цінностей. Націоналістична компонента консерватизму була тим формоелементом, який політично зближував консервативну філософію з націоналістичним рухом Німеччини тих років.

У рамках концепцій розглянутих вище авторів було висунуто тезу про єдність людини і нації, про взаємозв'язок щастя і свободи людини з щастям і свободою народу, тим самим закладено вектор націоналістичної політизації німців та стимулювання їх прагнень до зміни Веймарської системи. Зміна системи передбачала створення нової держави – третього рейху, який розвиватиметься на основі німецьких національних цінностей. У політичній сфері нова держава поставала в образах авторитарної імперії або ж солдатського рейху, в якому засадничу роль відіграватиме військова бюрократія. Тим сами відбувалося просування ідеї щодо заміни демократичних свобод особи націократичною ідеологією дисциплінарних практик і виконання людиною свого обов'язку перед народом. У консервативно-фашистському розумінні ідеології фелькіше лібералізм позиціонувався як світоглядний антипод німецької національної ідентичності, що дозволяло зберігати зв'язок з класичним консерватизмом XIX ст. в аспекті неприйняття ідей чужорідності ліберальних цінностей німецькому суспільству і пов'язувати їх домінування в Німеччині з ситуаційною гегемонією країн-переможниць.

Боротьба проти лібералізму і ліберальних цінностей була боротьбою проти буржуазної держави і суспільства меркантилістських, утилітарних та матеріалістичних цінностей, антитезою яких було витіснення

індивідуалістичного світогляду зі свідомості німців, заміна його месіанським етноміфом та трансформація суспільства в напрямку встановлення єдиної (органічної) німецької спільноти. Образ німців як органічної народної спільноти виступав матеріалізацією пруського соціалізму, який протиставлявся ліберальній державі і ґрунтувався на принципах обов'язку, вірності, служіння німецькому народові. У ньому відбивався зв'язок з традицією християнської Європи, з цінностями християнських військових орденів. Пруський соціалізм заперечував класовий підхід, замінюючи його ідеєю народної єдності, коли на зміну класовим інтересам прийдуть інтереси нації. Можна говорити про те, що за допомогою ідеології пруського соціалізму уможливлювалося уникнення не тільки класового, але і політичного розколу нації.

ВИСНОВКИ

У дисертаційному дослідженні розв'язано *завдання*, сутність якого полягає в побудові теоретико-методологічної схеми векторів рефлексії передумов ідеології фашизму в соціально-філософському дискурсі Німеччини другої половини XIX – першої половини XX ст., на основі чого зроблено наступні висновки.

Німецький фашизм виник в обстановці небувалого в історії цієї країни загострення соціальних суперечностей і вкрай високої напруги класової боротьби. Але алгоритм його природи пояснюється не лише цими умовами, а й набагато глибшими національними особливостями, пов'язаними із філософським підґрунтям, зокрема із фашистською неоміфологією. Неоміфологія фашизму, її взаємозв'язок із класичним німецько-скандинавським міфом як культурною основою, постала спробою відродження національних цінностей у вигляді неоязичницької антрополатрії. Це пояснює конфронтаційність фашистської Німеччини та її спрямованість на боротьбу з іншими проявами культури.

Язичницька антрополатрія впливає, з одного боку, із індивідуалістичної та нігілістичної соціоонтології, а з іншого боку – із метафізики, яка ґрунтується на секулярному уявленні про універсум, в якому людина розуміється абсолютом. Така абсолютизація підживлюється за рахунок звернення до архетипів етнокультури німців, змістом яких є вшановування богів-героїв та заперечення на цих засадах християнських цінностей та етики як моралі рабів, якій протипокладається мораль сильної людини, спроможної зносити онтологічний соліпсизм та долати його на засадах заміщення трансценденції геоекспансією

Нацистська пропаганда стала організованим центром міфотворчості, який зміг приборкати, систематизувати, спрямувати в потрібне русло стихійний процес фашизації масової свідомості, визначала включення в

масову свідомість та філософський дискурс переважної більшості соціально-політичних міфів нацистської Німеччини, реанімувала політичну антропотеологію і пристосовувала її до мінливої дійсності. Ключовими особливостями пропаганди, яка в стереотипізованому вигляді відображала відповідні соціофілософеми, був (а) "германоцентризм" (в його різних версіях, як у вигляді моністичних расово-детермінованих доктрин Гітлера та Розенберга, і завершуючи макроконцепціями світової історії Геббельса, в центрі яких перебуває Німеччина та причини кризи сучасного йому німецького суспільства в її історії); (б) радикалізм та коммюнітаризм зацентрований на расово-антропологічному детермінізмі; (в) антикапіталізм (акцентування на робітничо-селянському походженні, протиставлення етики продуктивних соціальних груп посередницьким та плутократичним соціальним прошаркам, які поєднані з констатацією несправедливості світу і незадоволеності власним соціальним становищем); (г) агроцентризм та традиціоналізм (апеляція до архаїки та традиціоналістичних цінностей, позитивне ставлення до "морального очищення" та деурбанізації, негативне ставлення до капіталістичної модернізації, які часто могли виконувати лише демагогічно-популістську роль, оскільки виступали ідеологічно-редукованим поясненням доволі складних соціальних проблем); (д) авторитарно-консервативний елітизм (оцінка всіх партій політичного спектру Веймарської республіки як реліктів старого світу і "системи", які були неспроможними запропонувати способи виходу з соціальної кризи); (є) правовий нігілізм, який знаходив своє вираження в запереченні законодавства Веймарської республіки, інститутів парламентаризму і права як соціальної цінності, а також в прагненні знищити систему формального права, використовуючи всі можливості, надані демократичним режимом; (ж) революціонізм (очищення від негативних наслідків модернізації шляхом повернення до архаїки, звільнення від єврейського впливу, культивування раси, сакралізація селянства, рішучий розрив з минулим та перетворення держави і суспільства в вільну від конфліктів, мілітарно-згуртовану народну спільноту).

В дослідженні визначено базові принципи теорії соціальної філософії та філософії історії за рахунок авторської рефлексії положень ідеології фашизму. На основі зазначених принципів охарактеризовано теоретико-концептуальну модель міфологізації свідомості в Німеччині, яку репрезентовано в якості синтезу неометафізики, неоантропології та неоетнології, та філософії держави і права.

Означений синтез дозволив фундаторам нацизму, приймаючи до уваги антропотейстичну метафізику та нігілістичну етику, расистську неоетнологію й антропологію та тоталітаристсько-етатистську філософію держави і права здійснити філософсько-спекулятивне обґрунтування ультранаціоналізму як міфологічної системи нацистської Німеччини, основою якої виступає арійський міф про переваги нордичної раси над іншими расами і народами.

Доведено, що філософема "тотальної мобілізації" соціуму концептуалізується в ідеології фашизму як інструмент вирішення великих політичних завдань при зростанні загроз національній безпеці. Тотальна мобілізація передбачає впровадження технократизму через перетворення мілітаризованого індустріату в ключову соціальну групу, а військових та ідеологічних еліт – на суб'єктів впровадження авторитарного державного управління, яке відповідає готовності нового покоління до соціальної дії.

В дисертації доведено, що хоча і подібна точка зору є назовні антиєвропоцентричною, при її ретельнішому розгляді вона виявляється логічним продовженням проекту технократичної модернізації в версії консервативної відповіді на кризу традиційних модерних цінностей, інституцій та настанов європейського просвітництва.

На основі аналізу соціально-філософського дискурсу в Німеччині, в дисертаційному дослідженні розкритий принциповий комплекс домінант онтології ґрунту і крові в ідеології фашизму, за яким онтологія ґрунту і крові дозволяє здійснювати ідеологічне відтестовування етнічних спільнот на предмет їх національної автохтонності, а окремих представників цих спільнот – як медіаторів етнічності, які виявляють або не виявляють

типологічні ознаки носіїв німецької національної спільноти. При цьому йдеться про конституювання засобами соціально-філософського теоретизування методологій визначення етнічних ідентичностей, відокремлення (селекції) історичних (неісторичних), автохтонних (неавтохтонних), "чистих (нечистих)" етноспільнот, а також векторів історіогенезу різних етносів у становленні світової цивілізації.

Обґрунтовано, що формування ідеології фашизму відбувалося під впливом трансформацій традиційної культури Німеччини в бік посилення волюнтаризму, децизіонізму, нігілізму та релятивізму в соціальній онтології, неометафізиці та неоміфології, яке отримало консервативну реакцію у вигляді ідеології автохтонності німців як суб'єктів подолання реальних загроз і викликів європейській спільноті. При цьому доведено і констатовано, що ідентифікаційними маркерами сутності та змісту суспільства і держави у фашистському етатизмі, на відміну від трактувань класичного ліберального раціоналізму, є рефлексія соціальності на засадах децизіонізму та волюнтаризму шляхом побудови нової версії етносубстанціології з протиставлянням концепту "народ" концептам "нація" і "людство", що слугує ціннісно-світоглядним підґрунтям радикального расистського етноцентризму.

Аналіз теоретико-методологічної матриці передумов ідеології фашизму в соціально-філософському дискурсі Німеччини дав підстави зробити висновок, згідно з яким система соціальної неоетнології фашизму виступає соціально-філософським інструментом конструювання неоантрополатрії із новим соціальним життєустроєм із кореспондентною йому міфологією фашизму, квінтесенцією якого виступає арійський міф про переваги нордичної раси над іншими расами і народами. Неоантрополатрія фашизму прямо і побічно сприяла поширенню трансформованої міфології людського буття, яка через систему пропаганди підміняла собою культурні та інтелектуальні основи європейської цивілізації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

1. Адорно Т. Негативная диалектика / Т. Адорно. – М.: Научный мир, 2003. – 622 с.
2. Американская социологическая мысль: [тексты] / под ред. В. И. Добренкова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 617 с.
3. Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Х. Арендт. – М.: ЦентрКом, 1996. – 401 с.
4. Арон Р. Демократия и тоталитаризм / Р. Арон. – М.: Текст, 1993. – 312 с.
5. Артамошин С. Идеиные истоки национал-социализма / С. Артамошин. – Брянск: Издательство БГУ, 2002. – 184 с.
6. Балибар Э. Нация как форма: история и идеология / Балибар Э. // Балибар Э. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности / Балибар Э., Валлерстайн И. М.: Логос-Альтера, Ессе Номо. 2003. – С. 103-124.
7. Баумейстер А. Онтологія і принцип суб'єктивності: спроба контрінтерпретації Гайдегерової філософії / А. Баумейстер // Філософська думка. – 2013. – № 4. – С. 97–113.
8. Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе / В. Беньямин. – СПб.: "Симпозиум", 2004. – 480 с.
9. Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы / В. Беньямин. – М.: "Аграф", 2002.- 288 с.
10. Беньямін В. Вибране / В. Беньямін; пер. з нім. Ю. Рибачук, Н. Лозинська. – Львів: Літопис, 2002. – 214 с.
11. Бергер П. Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Альта, 1995. – 208 с.
12. Булатов М. Буття і свідомість / М. Булатов // Філософський словник. – К.: Стилос, 2009. – С. 68–69.

13. Бурдерон Р. Фашизм: идеология и практика / Р. Бурдерон. – М.: Прогресс, 1983. – 162 с.
14. Бурдые П. Делегирование и политический фетишизм // Бурдые П. Начала / П. Бурдые. – М.: Socio-Logos, 1987. – С. 231 – 256.
15. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия / В. Виндельбанд. – М.: Наука, 1993. – 103 с.
16. Випперман В. Европейский фашизм в сравнении 1922-1982 / В. Випперман; [пер. с нем. А. И. Федорова]. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2000. – 230 с.
17. Вишинський С. Д. Критика наукової раціональності в дискурсі інтегрального традиціоналізму / С. Д. Вишинський // Мультиверсум: філософський альманах. – 2011. – № 6. – С. 144 – 154.
18. Волков О. Г. Обґрунтування екзистенціології суб'єкта політичного дискурсу / Волков О. Г. // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского Серия "Философия. Культурология. Политология. Социология". Том 24 (65). – 2012. – № 1-2. – С. 291–296.
19. Габриель М. Нацист из засады / М. Габриель // Вопросы философии. – 2015. – № 4. – С. 166 – 169.
20. Гаджиев К. С. Концепция гражданского общества: идейные истоки и основные вехи формирования / К. С. Гаджиев // Вопросы философии – 1991. – № 7. – С. 19 – 35.
21. Гаджиев К. С. Тоталитаризм как феномен XX века / К. С. Гаджиев // Вопросы философии. – 1992. – № 2. – С. 3 – 25.
22. Гайденок П. П. Екзистенціалізм і проблема культури (Критика філософії М. Хайдеггера) / П. П. Гайденок. – М.: Наука, 1963. – 211 с.
23. Галкин А. А. Германский фашизм / А. А. Галкин. – М.: "Наука", 1989. – 352 с.
24. Гальтон Ф. Наследственность таланта. Законы и последствия / Ф. Гальтон. – М.: "Мысль", 1996. – 270 с.

25. Геббельс Й. Последние записи / Й. Геббельс. – Смоленск: Изд-во "Русич", 1993. – 411 с.
26. Геополітичний словник [навч. посіб.] / за заг. ред. П. Ю. Сауха. – К.: МП "Леся", 2010. – 327 с.
27. Гитлер А. Моя борьба / А. Гитлер. – М.: "Т-ОКО", 1992. – 598 с.
28. Глотов Б. Б. Культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу: дис... доктора філос. наук: 09.00.03 / Глотов Борис Борисович. – Дніпропетровськ, 2008. – 448 с.
29. Гобино Ж. А. Опыт о неравенстве человеческих рас / Ж.-А. Гобино. – М.: Одиссей; ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 768 с.
30. Гобино Ж.-А. Опыт о неравенстве человеческих рас / Ж.-А. Гобино. – М.: Одиссей – Олма-пресс, 2010. – 768 с.
31. Горохов П. А. Проблема оснований правового нигилизма: гносеологический аспект: автореф. дис. на сосискание степени канд. филос. наук: спец 09.00.01. – онтология и теория познания / П. А. Горохов. – Оренбург, 1998. – 18 с.
32. Грамши А. Тюремные тетради в трех частях / А. Грамши; [под общ. ред. М. Н. Грецкого и Л. А. Никитич. Вступ. статья М. Н. Грецкого. – М.: Политиздат, 1991. – 688 с.
33. Гриффин Р. От слизевиков к ризоме: введение в теорию группускулярной правой / Р. Гриффин // Верхи и низы русского национализма / сост. А. Верховский. – М.: Информационно аналитический центр "Сова", 2007. – С. 223 – 254.
34. Гриффин Р. Палингенетическое политическое сообщество: переосмысление легитимации тоталитарных режимов в межвоенной Европе // Вопросы философии. – 2006. – № 12. – С. 51 – 63.
35. Грицанова А. А. Социал-дарвинистские концепции / А. А. Грицанова // История социологии [учеб. пособие] / Елсуков А. Н. – Минск: Высшая школа, 1997. – 381 с.

36. Гумплович Л. Индивидуум, группа и среда / Л. Гумплович // Жизнь. – 1899. – Т. 8. – С. 181 – 188.
37. Гумплович Л. Национализм и интернационализм в XIX веке / Л. Гумплович. – СПб., 1906. – 48 с.
38. Гумплович Л. Общее учение о государстве / Л. Гумплович. – СПб, 1910. – 516 с.
39. Гумплович Л. Основания социологии // Западно-европейская социология XIX начала XX веков / под ред. В. И. Добренькова. – М.: Издание Международного Университета Бизнеса и Управления, 1996. – 520 с.
40. Гумплович Л. Основы социологии / Л. Гумплович; пер. под ред. В. М. Гессена. – СПб.: Изд. О. Н. Поповой, 1899. – 360 с.
41. Гумплович Л. Очерк истории социологии / Л. Гумплович. – СПб.: Тип. А. Лейферта, 1899. – 130 с.
42. Гумплович Л. Социология и политика / Л. Гумплович; пер. с нем. С. Н. Прокоповича. – М.: Изд. В. Бонч-Бруевича, 1895. – 124 с.
43. Гумплович Л. Социологические очерки / Л. Гумплович. – Одесса: Тип. Б. Сапожникова, 1895. – 68 с.
44. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль // Язык и интеллект. – М.: Прогресс, 1996. – С. 14 – 94.
45. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций / Э. Гуссерль; [пер. с нем. Н. А. Артеменко]. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2006. – 224 с.
46. Гуссерль Э. Интенциональные предметы / Э. Гуссерль; [пер. с нем. Р. Громова] // Логос. – 2001. – № 5 / 6 (31). – С. 135 – 164.
47. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль; [пер. с нем. В. И. Молчанова]. – М.: ДИК, 2001. – 141 с.
48. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль; [пер. с нем. Д. В. Складнева]. – СПб.: Наука, 1998. – 315 с.

49. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль; [пер. с нем. Д. В. Складнева]. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 398 с.

50. Дарвин Ч. Изменения домашних животных и культурных растений / Ч. Дарвин // Дарвин Ч. Собрание сочинений в 9 т. – Л.: Издательство АН СССР, 1951. – Т. 4. – 883 с.

51. Дарвин Ч. Происхождение видов путём естественного отбора / Ч. Дарвин // Дарвин Ч. Собрание сочинений в 9 томах. – М., Л.: Политиздат, 1939 – Т. 3. – 445 с.

52. Джилас М. Лицо тоталитаризма / М. Джилас. – М.: Новости, 1992. – 177 с.

53. Джулио Ю. Фашистская Италия / Ю. Джулио. – М., Л.: Московский рабочий, 1929. – 128 с.

54. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. / Дильтей В.; Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. [пер. с нем. под ред. В. С. Малахова]. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. 1: Введение в науки о духе. – 730 с.

55. Дугин А. Карл Шмитт: 5 уроков для России [Электронный ресурс] / А. Дугин // Арктогея философский портал: Арктогея. – М., 1994. – Режим доступа: [http://www.arcto.ru/modules.php?name:=News&file=art^c\]e&sid=23](http://www.arcto.ru/modules.php?name:=News&file=art^c]e&sid=23), свободный – Загл. с экрана.

56. Ельников С. В. Политическая культура и немецкий тоталитаризм: культурно-исторический анализ: диссертация . кандидата философских наук: 23.00.03 / Ельников Сергей Викторович. – Екатеринбург, 1994. – 171 с.

57. Желев Ж. Фашизм / Ж. Желев. – М.: Новости, 1991. – 223 с.

58. Зомбарт В. Собрание сочинений в 3-х томах / В. Зомбарт; [пер. с нем. В. Шурбелева.] – СПб.: "Владимир Даль", 2005. – Т. 1-3. – 640 с.

59. Игрицкий Ю. Концепция тоталитаризма: уроки многолетних дискуссий / Ю. Игрицкий // История СССР. – 1990. – № 6. – С. 172 – 191.

60. Игрицкий Ю. Снова о тоталитаризме / Ю. Игрицкий // Отечественная история. – 1993. – № 1. – С. 3 – 17.
61. История фашизма в Западной Европе / отв. ред. Г. С. Филатов. – М.: Наука, 1978. – 616 с.
62. Кампер Д. Государство в голове, неистовство сердца. Замечания Эрнста Юнгера к "постистории" / Д. Кампер // Судьба нигилизма: Эрнст Е. Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 121 – 135.
63. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант; [пер. с нем. Н. Лосского; примеч. Ц. Г. Арза-каняна]. – М.: Эксмо, 2007. – 734 с.
64. Ковалёв А. Д. Эволюционная социология Г. Спенсера: первый опыт системного подхода / А. Д. Ковалев // История теоретической социологии в 4-х т. Т. 1.; отв. ред. Давыдов Ю. Н. – М.: Канон, 1997. – 496 с.
65. Ковалевский М. М. Дарвинизм в социологии / М. М. Ковалевский // Памяти Дарвина: сборник / М. М. Ковалевский [и др.]. – М.: "Научное слово", 1910. – 220 с.
66. Ковтун Ю. В. Класичний і некласичний традиціоналізм: практика інтерпретації // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2009. – № 48. – С. 3 – 9.
67. Козловець М. А. Національна ідентичність у контексті глобалізації: соціально-філософський аналіз: дис. на здоб. наук. ступеня д-ра філософ. наук : 09.00.03 / Козловець Микола Адамович; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2010. – 444 с.
68. Козловець М. А. Репресивна толерантність Герберта Маркузе / Козловець М. А., Слюсар В. М. // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності: III Міжнародна науково-теоретична конференція (19-20 травня 2011 року): зб. матеріалів/за заг.ред. Сауха П.Ю. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2011. – С. 293 – 294.
69. Конструирование этничности / под ред. В. Воронкова и И. Освальд. – СПб.: Издательство "Дмитрий Буланин", 1998. – 303 с.

70. Куныщиков С. В. Идеология в структуре политического процесса: сущность и динамика функционирования: дисс. канд. полит. наук: 23.00.02. "Политические институты, этнополитическая конфликтология, национальные и политические процессы и технологии" / Куныщиков Сергей Викторович. – Екатеринбург, 2006. – 149 с.
71. Лаку-Лабарт Ф. Нацистский миф / Ф. Лаку-Лабарт, Ж.-Л. Нанси; [пер. с фр. С. Л. Фокина]. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 78 с.
72. Лобковиц Н. Карл Шмитт – католический фашист? / Н. Лобковиц // Вопросы философии. – 2001. – № 5. – С. 85 – 93.
73. Макарова Л. Н. Идеология германского национал-социализма: социально-политический анализ: дисс. доктора истор. наук: 23.00.01 / Макарова Любовь Михайловна. – Сыктывкар, 2005. – 280 с.
74. Малахов В. С. Преодолимо ли этноцентричное мышление? / М. С. Малахов // Расизм в языке социальных наук / под ред. В. Воронкова, О. Карпенко, А. Осипова. – СПб.: Алетея, 2002. – С. 9 – 22.
75. Мальтус Т. Р. Опыт о законе народонаселения / Мальтус Томас Роберт; [пер. П. А. Бибикова]. – М.: Директмедиа Паблишинг, 2008. – 465 с.
76. Мангейм К. Идеология и утопия / К. Мангейм // Мангейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Изд-во Юрист, 1994. – С. 1 – 260.
77. Мандрагеля В. А. Війна в історії цивілізацій: соціально-філософський аналіз: дис... д-ра філос. наук: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / Мандрагеля Володимир Андрійович / АПН України; Інститут вищої освіти. – К., 2006. – 444 с.
78. Мангейм К. Диагноз нашего времени / Карл Мангейм // Мангейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Изд-во Юрист, 1994. – С. 411 – 571.
79. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. – М.: REFL – book, 1994. – 368 с.

80. Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Г. Маркузе. – К.: "ИСА", 1995. – 352 с.
81. Мельников Д. Империя смерти: Аппарат насилия в нацистской Германии, 1933-1945. / Д. Мельников, Л. Черная. – М.: "Политиздат", 1988. – 413 с.
82. Менвелл Р. Генрих Гиммлер / Р. Менвелл, Г. Франкель. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2000. – 381 с.
83. Митчем К. Что такое философия техники / К. Митчем. – М.: Аспект Пресс, 1995. – 149 с.
84. Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер / И. А. Михайлов. – М.: Ad Marginem, 1999. – 224 с.
85. Мнацаканян М. О. Интегрализм и национальная общность: новая социологическая теория / М. О. Мнацаканян. – М.: Анкил, 2001. – 302 с.
86. Молчанов В. И. Cogito. Синтез и субъективизм / В. И. Молчанов // Вопросы философии. – 1996. – № 10. – С. 88 – 96.
87. Молчанов В. И. Философия Хайдеггера и проблема сознания / В. И. Молчанов // Философия Мартина Хайдеггера и современность: сборник / АН СССР, Ин-т философии; редкол.: Мотрошилова Н. В. (отв. ред.) и др. – М.: Наука, 1991. – С. 154 – 160.
88. Монтеск'є Ш. Дух законів / Шарль Монтеск'є // Антологія лібералізму: політико-правничі вчення та верховенство права / упоряд.: С. Головатий, М. Козюбра, О. Сироїд; відп. ред.: С. Головатий. – К.: Книги для бізнесу, 2008. – С. 387 – 443.
89. Моссе Дж. Нацизм и культура. Идеология и культура национал-социализма / Дж. Моссе. – М.: Центрполиграф, 2010. – 446 с.
90. Мотрошилова Н. В. Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера / Н. В. Мотрошилова // Философия Мартина Хайдеггера и современность: сборник / АН СССР, Ин-т философии; редкол.: Мотрошилова Н. В. (отв. ред.) [и др.] – М.: Наука, 1991. – С. 3 – 52.

91. Мотрошилова Н. В. Работы разных лет: избранные статьи и эссе / Н. В. Мотрошилова. – М.: "Феноменология – Герменевтика", 2005. – 576 с.
92. Мотрошилова Н. В. "Черные тетради" М. Хайдеггера: по следам публикации / Н. В. Мотрошилова // Вопросы философии. – 2015. – № 4. – С. 131 – 162.
93. Муссолини Б. Доктрина фашизма / Б. Муссолини. – М.: Триас, 1995. – 60 с.
94. Муфф Ш. Карл Шмитт и парадокс либеральной демократии / Ш. Муфф; [пер. с англ. А. Смирнова] // Логос. – 2004. – № 6 (45). – С. 140 – 153.
95. Нагорная О. В. Этноцентризм и пути нейтрализации его негативных последствий [Электронный ресурс] / О. В. Нагорная // Credo. Режим доступа: www.orenburg.ru/culture/credo, свободный.
96. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. – М.: Логос, 1995. – 312 с.
97. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Ницше Ф. Сочинения. – М.: Наука, 1990. – Т. 1. – 1990. – 233 с.
98. Нольте Э. Фашизм в его эпохе / Э. Нольте. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. – 322 с.
99. Одуев С. Ф. Воля к власти как воля к тотальной мобилизации. Э. Е. Юнгер / С. Ф. Одуев // Одуев С. Ф. Тропами Заратустры (Влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию). – М.: Мысль, 1971. – С. 151 – 176.
100. Одуев С. Ф. Философия "тотальной мобилизации" / С. Ф. Одуев // Вопросы философии. – 1971. – № 3. – С. 136 – 148.
101. Остроухов В. В. Насилля як предмет філософських рефлексій / В. В. Остроухов. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – 92 с.
102. Остроухов В. В. Філософський аналіз морально-світоглядних мотивацій насильства і терору: дис. доктора філос. наук: 09.00.05 / Остроухов Володимир Васильович. – К., 2001. – 386 с.

103. Остроухов В. В. Філософські проблеми дослідження насилля і терору / В. В. Остроухов. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – 246 с.
104. Петрушов В. М. Адогматизм у теоретичних дискурсах екзистенціалізму / В. М. Петрушов // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2011. – № 6. – С. 59 – 66.
105. Пленков О. Триумф мифа над разумом (немецкая история и катастрофа 1933 года). / О. Пленков. – Спб.: Владимир Даль, 2011. – 608 с.
106. Поппер К. Ницета историцизма / Карл Поппер. – М.: Издат. группа "Прогресс", 1993. – 448 с.
107. Поппер К. Открытое общество и его враги / Карл Поппер; пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд "Культурная инициатива", 1992 – . – Т. 1: Чары Платона. – 448 с.
108. Райх В. Психология масс и фашизм / В. Райх. – М.: "АСТ", "Мидгард", 2004. – 544 с.
109. Ранке Л. фон. Римские папы, их церковь и государство в XVI и XVII столетиях / Л. фон Ранке; пер. с нем. [2-е изд.]. – М.: URSS. 2011. – 547 с. – (Академия фундаментальных исследований : АФИ. История).
110. Расизм в языке социальных наук / Под ред. В. Воронкова, О. Карпенко, А. Осипова. – СПб.: Алетейя, 2002. – 224 с.
111. Раушнинг Г. Говорит Гитлер. Зверь из бездны / Г. Раушнинг; пер. Д. Гайдука и А. Егазарова; сост., автор предисл. А. Егазаров. – М.: Миф, 1993. – 384 с.
112. Рахмайлов Е. В. Евгеника и расовая гигиена как социально-философская составляющая идеологии фашизма / Е. В. Рахмайлов // Science and world. – 2014. –Т. 1. – № 10 (14). – С. 104 – 107.
113. Рахмайлов Є. В. Децизіонізм як соціально-філософська протокверсія фашистської диктатури і контраверсія нормативізму (К. Шмітт – Г. Кельзен) / Є. В. Рахмайлов // Грані. – 2014. – № 10. – С. 33 – 38.

114. Рахмайлов Є. В. Концепт тотальної мобілізації в соціальній філософії Е. Юнгера / Є. В. Рахмайлов // Грані. – 2014. – № 9. – С. 6 – 11.
115. Рахмайлов Є. В. Метафізика антропотейзму в генеалогії фашистської міфології надлюдини (на матеріалах гайдегерівського аналізу ніцшеанської етики) / Є. В. Рахмайлов // Грані. – 2014. – № 8. – С. 52 – 57.
116. Рахмайлов Є. В. Соціоонтологія Хайдеггера в його екзистенційній онтології та феноменології / Є. В. Рахмайлов // Грані. – 2014. – № 7 (111). – 2014. – С. 47 – 51.
117. Рахмайлов Є. В. Фашистський та комуністичний тоталітаризм в соціально-філософській та міждисциплінарній рефлексії / Є. В. Рахмайлов // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2014. – Вип. 5. – С. 28 – 33.
118. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
119. Родионов В. Расовые мифа нацизма. Врага надо знать! / В. Родионов. – М.: "Яуза-пресс", 2010. – 384 с.
120. Розенберг А. Мифы XX века. Оценка духовно-интеллектуальной борьбы фигур нашего времени / А. Розенберг. – Tallinn: "Shildex", 1998. – 512 с.
121. Розлуцька А. Суперечливість впливів глобалізованого світу на людину / А. Розлуцька // Освіта регіону. – 2010. – № 4. – С. 28 – 32.
122. Романенко Ю. В. Соціально-філософський аналіз контраверсій соціальної правової держави: дис. кандидата філософ. наук: 03.00.09 – соціальна філософія та філософія історії / Ю. В. Романенко. – К.: КНУ ім. Т. Шевченка, 2001. – 176 с.
123. Рормозер Г. Карл Шмитт: консерватизм вместо правой идеи / Г. Рормозер, А. Френкин // Новый консерватизм: вызов для России / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 1996. – С. 144 – 156.
124. Савва М. В. Этнический статус в идеологии и политике / М. В. Савва // Политические исследования. – 1994. – № 4. – С. 141 – 147.

125. Савчук В. В. Время нигилизма / Савчук В.В. // Судьба нигилизма: Эрнст Е. Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль / В. В. Савчук. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 163 – 220.
126. Саух П. Ю. XX століття. Підсумки / П. Ю. Саух. – [Вид. 2-е, доповн. і переробл.]. – К.: МП "Леся", 2009. – 284 с.
127. Саух П. Ю. Архітектоніка світу й людини в умовах глобалізації. Ймовірні наслідки / П. Ю. Саух, Ю. П. Саух // Історія. Філософія. Релігієзнавство. – 2009. – № 3. – С. 6 – 12.
128. Сахибгоряев В. Х. Формирование массового сознания фашизма (на материале гитлеровской Германии): дис. канд. философ, наук: 09.00.13 / Сахибгоряев Вадим Хасанович. – Ростов н/Д, 2001. – 174 с.
129. Селиванов И.И. Феномен философского нигилизма в культуре конца XIX начала XX веков. Дис. канд. филос. наук. – Курск, 2004. -157 с.
130. Семеняка О. О. "Новий націоналізм" Ернста Юнгера як метафізичний кодекс "людини нового типу" / Семеняка О. О. // Наукові записки НаУКМА. – 2011. – Том 115. Філософія та релігієзнавство. – С. 41 – 44.
131. Семигин Г. Ю. Идеология / Г. Ю Семигин // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН. – М.: Мысль, 2010. – Т. 2.- 2010. – С. 81 – 83.
132. Слотердайк П. Критика цинічного розуму / Петер Слотердайк; пер. з нім. Андрія Богачова. – К.: Тандем, 2002. – 544 с. –(Серія "Сучасна гуманітарна бібліотека").
133. Слюсар В. М. Вальтер Беньямін про насилля як соціальний феномен / В. М. Слюсар // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2015. – № 3. – С. 143 – 148.
134. Слюсар В. М. Проблема війни у філософії Ернста Юнгера / В. М. Слюсар // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності: II Міжнародна науково-теоретична конференція (17 грудня 2009 року) : зб.

матеріалів / за заг.ред. Сауха П. Ю. – Житомир, Видавничий центр ЖДУ імені Івана Франка, 2010. – С. 58 – 60.

135. Слюсар В. М. Поняття "агресія" у предметному полі соціальної філософії в контексті дослідження проблем насилля / Слюсар В. М. // Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права / Серія: філософські науки / гол. ред. В. С. Пазенок. – К.: КУТЕП, 2014. – Випуск 18. – С. 68 – 79.

136. Слюсар В. Н. Л. Г. Гумилев о проблемах взаимодействия этносов / В. Н. Слюсар // Евразийство и мир. – 2014. – № 3. – С. 126 – 137.

137. Солонин Ю. Н. Эрнст Е. Юнгер: от воображения к метафизике истории / Ю. Н. Солонин // Юнгер Э. В стальных грозах / Эрнст Юнгер [пер. Н. О. Глинской, В. Г. Ноткиной; пред. Ю. Н. Солониной]. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – С. 11 – 34.

138. Спенсер Г. Основания этики / Г. Спенсер. В 2-х т. / Г. Спенсер. – СПб.: Акц.Общ. Печатного дела Издатель, 1899 – . – Т. 1. – XIV. – 210 с; Т. 2. – 264 с.

139. Спенсер Г. Синтетическая философия / Г. Спенсер. – К.: Ника-Центр, 1997. – 512 с.

140. Судьба нигилизма: Эрнст Е. Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 222 с.

141. Тарасов А. Много фашизмов. Весьма нехороших, но разных / А. Тарасов // Новая модель. – 2003, № 2. – С.

142. Тарасов А. Фашизмов много. И чем дальше, тем они все менее отличимы от "обычного капитализма" / Александр Тарасов // Скепсис: электронный режим доступа: http://scepsis.net/library/id_523.html

143. Тополь О. В. Філософія життя та смерті: екзистенціальний підхід / О. В. Тополь // Вісник Національного авіаційного університету. – 2009. – № 1. – С. 84 – 88.

144. Торп Б. Нордическая мифология / Б. Торп. – М.: "Вече", 2008. – 560 с.

145. Умланд А. Западные публикации по фашизму и неофашизму 2004-2006 годов / А. Умланд // Новая и новейшая история. – 2008. – № 4. – С. 201 – 209.
146. Умланд А. Современные понятия фашизма в России и на Западе / А. Умланд // Неприкосновенный запас. – 2003. – № 5. – С. 116 – 122.
147. Умланд А. Три разновидности постсоветского фашизма / А. Умланд // Русский национализм. Идеология и настроение / ред. А. Верховский. – М.: Центр "Сова", 2006. – С. 223 – 262.
148. Фашизм у міжвоєнній Європі: порівняльна історія / Збірник текстів; упор. О. Зайцев. – Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2009. – 214 с.
149. Фашизм // Исторический словарь: [электронный ресурс]. – http://dic.academic.ru/dic.nsf/hist_dic/14058
150. Фест И. Гитлер. Биография. Путь вверх / И. Фест. – М.: "Вече", 2007. – 640 с.
151. Фест И. Гитлер. Биография. Триумф и падение в бездну / И. Фест. – М.: "Вече", 2009. – 640 с.
152. Философия вождизма. Хрестоматия по вождеведению / под ред. В. Б. Авдеева. – М.: "Белые альвы", 2006. – 608 с.
153. Фрай Н. Государство фюрера: национал-социалисты у власти: Германия, 1933-1945 / Н. Фрай. – М.: "Российская политическая энциклопедия"; ГИИМ, 2009. – 255 с.
154. Фромм Э. Адольф Гитлер – классический случай некрофилии / Э. Фромм. – М.: "Прогресс", 1992. – 256 с.
155. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм // Фромм Э. Догмат о Христе. – М.: Олимп, Изд-во "Аст-ЛТД", 1998. – С. 176 – 414.
156. Фуко М. Интеллектуалы и власть / М. Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М.: Праксис, 2002. – С. 66 – 81.

157. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М.: Ad Marginem, 1999. – 476 с.
158. Фуко М. Политическая технология индивидов / М. Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М.: Праксис, 2002. – С. 260 – 381.
159. Фуко М. Порядок дискурса / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону власти, знания и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – С. 47 – 97.
160. Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности (философские и политические статьи) / Ю. Хабермас. – Донецк, ИЛМА, 1999. – 344 с.
161. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 40 – 52.
162. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
163. Хайдеггер М. О технике [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.filosofy.vuzlib.su/book_o039_page_12.html
164. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер; пер. А. В. Михайлова. – М: Гнозис, 1993. – 321 с.
165. Хайек Ф. А. Дорога к рабству / Ф. А. Хайек // Вопросы философии. – 1990. – № 10 – 12. – С. 113 – 151.
166. Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность / Ф. А. Хайек. – М.: Новости, 1992. – 233 с.
167. Хобсбаум Э.-Дж. Принцип этнической принадлежности и национализм / Э.-Дж. Хобсбаум // Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; [пер. с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского]. – М.: Праксис, 2002. – С. 332 – 346.
168. Хоркхаймер М. Диалектика просвещения / М. Хоркхаймер, Т. Адорно; [пер. с нем. М. Кузнецова]. – М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997. – 312 с.

169. Шеховцов А. Палингенетический проект неоевразийства: идеи возрождения в мировоззрении Александра Дугина / А. Шеховцов // Русский национализм между властью и оппозицией / общ. ред. В. Прибыловский. – М.: Панорама, 2010. – С. 63-84.

170. Ширер У. Взлёт и падение Третьего рейха / У. Ширер – М.: "Эксмо", 2004. – 415 с.

171. Шмитт К. Глоссарий: заметки 1947-1951 г. / К. Шмитт // Реферативный журнал. Социальные и гуманитарные науки. – 1998. – № 1. – С. 70.

172. Шмитт К. Диктатура / К. Шмитт // От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы / под ред. Д. В. Кузницына; [пер. с нем. Ю. Ю. Коринца]. – СПб.: Альтера, 2005. – 332 с.

173. Шмитт К. Духовно-историческое состояние современного парламентаризма / К. Шмитт // Шмитт К. Политическая теология. Сборник; Переводы с нем. Закл. статья и сост. А. Филиппова. – М.: Изд-во: КАНОН-пресс-Ц, 2000. – С. 157 – 256.

174. Шмитт К. Политическая теология. Сборник / Карл Шмитт [пер. с нем., заключит. статья составление А. Филиппова]. – М.: КАНОН-пресс-Ц., 2000. – 336 с. – (Серия .Публикации ЦФС.).

175. Шпеер А. Воспоминания / А. Шпеер. – Смоленск: Изд-во "Русич"; М.: "Прогресс", 1997. – 696 с.

176. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 2. Всемирно-исторические перспективы / О. Шпенглер; [пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова]. – М.: Мысль, 1998. – 606 с.

177. Шпенглер О. Пруссачество и социализм / О. Шпенглер; [пер. с нем.]. – М.: Праксис, 2002. – 228 с.

178. Штирнер М. Единственный и его собственность / М. Штирнер. – Харьков: Основа, 1994. – 560 с.

179. Штрассер О. Гитлер и я / О. Штрассер. – Ростов-на-Дону: Изд-во "Феникс", 1999. – 384 с.

180. Шубарт В. Европа и душа Востока / В. Шубарт. – М.: "Русская Идея", 2000. – 446 с.
181. Шюц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / А. Шюц. – М.: Институт Фонда "Общественное мнение", 2003. – 336 с.
182. Эко У. Вечный фашизм / У. Эко // Эко У. Пять эссе на темы этики. – СПб., 2000. – С. 49 – 80.
183. Юнг К.-Г. Вотан / К.-Г. Юнг: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.varvar.ru/arhiv/texts/jung1.html>
184. Юнгер Э. В стальных грозах / Э. Юнгер; пер. Н. О. Глинской, В. Г. Ноткиной; пред. Ю. Н. Солонина. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 336 с.
185. Юнгер Э. Гелиополис / Э. Юнгер; пер. Г. Косарик // Немецкая антиутопия (сост. Архипов Ю.И.). – М.: Прогресс, 1992. – С. 341-642.
186. Юнгер Э. Из книги "В стальных грозах" / Э. Юнгер; пер. А. Егоршева // Иностранная литература. – 1999. – № 2. – С. 195 – 202.
187. Юнгер Э. Националистическая революция / Эрнст Юнгер. – М.: Скимень, 2008. – 368 с.
188. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли / Э. Юнгер; пер. и посл. А. В. Михайловского; пред. Ю. Н. Солонина. – СПб.: Наука, 2000.
189. Юнгер Э. Тонкий охотник / Э. Юнгер; [пер. А. В. Михайловского] // Лицейское & гимназическое образование (ЛГО). – 1999. – № 5 (12). – С. 88 – 93.
190. Юнгер Э. Эпиграммы / Э. Юнгер; Вступ. статья, перевод А. В. Михайловского // Новая Юность. – 1999. – № 2 (35). – С. 90 – 100.
191. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 528 с.
192. Adorno T. W. Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie / Theodor W. Adorno. – Frankfurt a. M.: Suhkamp, 1964. – 138 S.

193. Althusser L. Ideology and Ideological State Apparatuses / L. Althusser // *Lenin and Philosophy and Other Essays*. – London: New Left Books, 1971. – P. 89 – 111.
194. Baldwin P. Social interpretations of Nazism: renewing a tradition P. Baldwin // *Journal of contemporary history*. – 1990. – Vol. 25, № 1. – P. 5 – 37.
195. Bauerkämper A. Der Faschismus in Europa 1918-1945 / A. Bauerkämper. – Stuttgart: Reclam, 2006. – 210 p.
196. Bauerkämper A. A New Consensus? Recent Research on Fascism in Europe, 1918-1945 / A. Bauerkämper // *History Compass*. – 2006. – Vol. 4. – № 3. – P. 536 – 566.
197. Benjamin W. Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien. Zur Kritik der Gewalt / W. Benjamin // Benjamin W. *Gesammelte Schriften* (unter Mitw. von Theodor W. Adorno und Gershorn Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser) / W. Benjamin. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972 – . – Band. II. 1. – 1991. – S. 179 – 204.
198. Bernstein R. J. Heidegger on Humanism / R. J. Bernstein // *Praxis International*. – 1985. – № 5. – P. 95 – 114.
199. Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared / M. Geyer, S. Fitzpatrick (eds). – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. – 552 p.
200. Bibl V. Keiser Franz / Viktor Bibl. – Leipzig, 1938. – 411 S.
201. Bibl V. Metternich in neuer Beleuchtung / V. Bibl. – Wien, 1928. – 439 S.
202. Bibl V. Metternich. Der Dämon Österreichs / Viktor Bibl. – Leipzig, Wien: Günther, 1941. – 368 S.
203. Blaas R. Staatskanzler Fürst Metternich / R. Blaas // *Diplomatie und Aussenpolitik Österreichs*. – 1977. – S. 94 – 112.
204. Blinkhorn M. Fascism and the Right in Europe 1918-1945 / Martin Blinkhorn. – London: Longmans, 2000. – 177 p.
205. Blumberg H. The Legitimacy of the Modern Age / Hans Blumberg trans. R. Wallace. – Cambridge, MA: MIT Press, 1983. – 786 p.

206. Böckenförde E. W. Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts / E. W. Böckenförde // *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt* / hrsg. H. Quaritsch. – Berlin: Duncker & Humblot, 1988. – S. 283 – 299.

207. Botzenhart M. Metternichs Pariser Botschafterzeit / M. Botzenhart. – Münster: Aschendorff, 1967. – 312 S.

208. Botzenhart M. Metternich und Napoleon / Botzenhart M. // *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* / herausgegeben vom Deutschen historischen Institut in Paris (Institut Historique Allemand de Paris). – München: Wilhelm Fink Verlag, 1973. – S. 584 – 594.

209. Bramwell A. Blood and soul: Richard Walther Darre and Hitler's "Green Party" / Anna Bramwell. – Abbotsbrook: Kensal House, 1985. – 178 p.

210. Breuer St. Nationalismus und Faschismus: Frankreich, Italien und Deutschland im Vergleich / St. Breuer. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. – 202 S.

211. Caputo J. D. The Mystical Element in Heidegger's Thought / John Caputo. – New York: Fordham University Press, 1986. – 292 p.

212. Carr K. L. The Banalization of Nihilism: Twentieth-Century responses to Meaninglessness / Karen L. Carr. – N. Y.: State University of New York Press, 1992. – 196 p.

213. Daitz W. Der Weg zur Volkswirtschaft Grossraumwirtschaft und Grossraumpolitik / von Werner Daitz; [Vorwort Alfred Mischke]. – Dresden: Meinhold Verlagsgesellschaft, 1943. – 140 S.

214. Dallmair F. Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy / F. Dallmair // *Political Theory*. – 1984. – № 12. – P. 204 – 234.

215. Drucker P. F. The End Economic Man. A Study of the New Totalitarianism / Peter F. Drucker. – London: Heinemann, 1939. – 268 p.

216. Eichhorn M. Schmitts Verständnis des Staates als einer geschichtlichen Größe / hrsg. von R. Voigt / M. Eichhorn // *IFS-Nachrichten*. – 1998. – № 9: <http://staatswissenschaft.com/pdf/IFSNachrichten9.pdf>

217. Fenner A. Fascism and Neofascism: Critical Writings on the Radical Right in Europe / Fenner A., Weitz E.D. eds. – New York, London: Palgrave Macmillan, 2004. – 304 p.
218. Forsthoff E. Der Staat der Industriegesellschaft. Dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik / E. Forsthoff. – München: Verlag C. H. Beck, 1971. – 171 S.
219. Forsthoff E. Der totale Staat / Ernst Forsthoff. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933. – 48 S.
220. Friedrich C. J. Totalitarian Dictatorship and Autocracy / Carl Joachim Friedrich, Zbigniew K. Brzezinski. – N. Y.: Harvard University Press, 1965. – 456 p.
221. Gethmann C. F. Heideggers Konzeption des Handelns in "Sein und Zeit" // Gethmann-Siefert A. Heidegger und die praktische Philosophie. – Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988. – S. 140 – 176.
222. Gethmann C. F. Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers – Bonn: Bouvier, 1974. – 415 S.
223. Grebing H. Aktuelle Theorien über Faschismus und Konservatismus / Grebing H. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1974. – 117 S.
224. Gregor A. J. The Ideology of Fascism: The Rationale of Totalitarianism / Gregor A. James. – N. Y.: Free Press, 1969. – 493 p.
225. Gregor A. J. Fascism: The Contemporary Interpretations. / Gregor A. James. – Morristown: General Learning Press, 1973.
226. Griffin R. Notes towards the Definition of Fascist Culture: The Prospects for Synergy between Marxist and Liberal Heuristics / R. Griffin // Culture, Theory and Critique. – 1999. – Vol. 42. –. № 1. – P. 95 – 114.
227. Griffin R. The Nature of Fascism / R. Griffin. – London: Pinter, 1991. – 196 p.
228. Gumpłowicz Ludwik (1838-1909): Ein Klassiker der Soziologie. Katalog zur Ausstellung an der Universitätsbibliothek Craz anlässlich des

150. Geburtstages von Ludwik Gumplowicz. Craz: Universitätsbibliothek Graz, 1988. – 36 S.
229. Gunther H. F. R. Herkunft und Rassengeschichte der Germanen / Gunther H. F. R.. – München 1935. – 180 S.
230. Haag K. H. Kritik der Neuren Ontologie / Karl Heinz Haag. – Stuttgart: Kohlhammer 1960. – 95 S.
231. Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures. / Jürgen Habermas; Translated by Frederick G. Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987. – 422 p.
232. Heidegger M. Gesamtausgabe. Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938) / Martin Heidegger. – Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1975 – . – Band 94. – 2014. – 563 S.
233. Heidegger M. Gesamtausgabe. Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39) / Martin Heidegger. – Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1975 – . – Band 95. – 2014. – 456 S.
234. Heidegger M. Gesamtausgabe. Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941) / Martin Heidegger. – Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1975 – . – Band 96. – 2014. – 286 S.
235. Hofmann H. Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts / Hasso Hofmann. – Berlin, 1992. – 304 S.
236. Ignazi P. The silent counter-revolution: Hypotheses on the emergence of extreme right-wing parties in Europe / P. Ignazi // European Journal of Political Research . – Dordrecht etc. – 1992. – Vol. 22, № 1. – P. 3 – 34.
237. Jockei W. Hans Kelsens rechtstheoretische Methode Darstellung und Kritik ihrer Grundlagen und hauptsächlichen Ergebnisse. Tübingen: Mohr, 1930.
238. Kelsen H. Rechtswissenschaft und Recht Erledigung eines Versuchs zur Überwindung der "Rechtsdogmatik" / H. Kelsen // Zeitschrift für öffentliches Recht. – 1922-1923. – Bd. 3. – S. 103 – 235.
239. Kristol I. What is a neoconservative thinking / Irving Kristol // Newsweek. – 1976. – Vol. 87. – № 1.

240. Kristol I. Two cheers for capitalism / Irving Kristol. – N. Y.: Basic Books 1978' – 274 S.
241. Lenz F. Grundriß der menschlichen Erblchkeitslehre und Rassenhygiene / Lenz F. – Berlin: Dorn-Verlag, 1983. – 442 S.
242. Lübke H. Politische Theologie als Theologie repolitisierten Religion // Taub J. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. – Munich: Fink, 1985. – S. 45 – 56.
243. Mann M. Fascists. / Michael Mann. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 429 p.
244. Meier H. Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie / Heinrich Meier. – Stuttgart, 2012. – 304 S.
245. Meinecke F. Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte / F. Meinecke, W Hofer. – München; Wien: Oldenburg 1976. – 528 S.
246. Mosse G. Towards a General Theory of Fascism / G. Mosse // International Fascism. New Thoughts and Appreciations / George Mosse (ed.). London: Sage, 1979. – P. 1 – 45.
247. Müller A. H. Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere / Adam Heinrich Müller; hrsg. von R. Kohler. Schriften zur Staatsphilosophie. München, 1967.
248. Neumann F. Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1945 / Franz Neumann, Gert Schäfer – Köln ; Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1977. – 784 S.
249. Niekisch E. Gedanken über deutsche Politik / Ernst Niekisch. Dresden: Ernst Widerstands-Verlag, 1929. – 322 S.
250. Niekisch E. Politik und Idee / Ernst Niekisch. – Dresden: Widerstands-Verlag, 1929. – 73 S.
251. O'Sullivan N. Fascism / Noel O'Sullivan. – London: J. M. Dent & Sons, 1983. – 236 p.

252. Pakulski J. Mass social movements and social class / J. Pakulski // International sociology. – 1993. – Vol. 8, N2. – P. 131 – 158.
253. Paxton R. The Anatomy of Fascism / R. Paxton. – N. Y.: Alfred Knopf, 2004. – 321 p.
254. Payne S. A History of Fascism 1914-1945. / S. Payne. – London: UCL Press, 1995. – 632 S.
255. Payne S. Fascism: Comparison and Definition / Stanley G. Payne. – Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1980. – 243 p.
256. Reichardt S. Faschistische Kampfbünde: Gewalt und Gemeinschaft im italienischen Squadrismus und in der deutschen SA. – S. Reichardt. – Köln: Böhlau, 2002. – 814 S.
257. Renton D. Fascism. Theory and Practice / David Renton. – London: Pluto Press, 1999. – 160 p.
258. Robinson R. A. H. Fascism in Europe, 1919-1945. / R. A. H. Robinson. – London: The Historical Association, 1991.
259. Rosen S. Nihilism. A Philosophical Essay / S. Rosen. – New Heaven: Yale University Press, 1969. – 241 p.
260. Rosenthal B. New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism / Rosenthal B. – University Park: Pennsylvania State University Press, 2002. – 464 p.
261. Schallmayer W. Die Nahrungsverweigerung und die übrigen Störungen der Nahrungsaufnahme bei Geisteskranken / W. Schallmayer. – Munchen: Beck, 1996. – 221 S.
262. Schnädelbach H. Philosophie im Deutschland 1831-1933 – Herbert Schnädelbach. – Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1983. – 647 p.
263. Shenfield S. Russian Fascism: Traditions, Tendencies, Movements, / S. Shenfield. – Armonk, London, NY: M. E. Sharpe, 2001. – 337 p.
264. Sieder H. Wert und Wirklichkeit in der Philosophie Heinrich Rickerts / Sieder H.. Bonn, 1968. – 374 p.

265. Stein L. Die Grundlagen der staatlichen Ordnung / L. Stein. – Leipzig, 1845. – 414 S.
266. Stein L. Gegenwart und Zukunft der Rechts- und Staatswissenschaft Deutschlands / L. Stein. – Stuttgart, 1876. – 209 S.
267. Theorien über den Faschismus / E. Nolte (Hrsg.). – Königstein: Athenäum, 1984. – 513 S.
268. Vajda M. Fascism as a Mass Movement / Mihály Vajda. – London: New York, Allison & Busby: St. Martin's Press, 1976. – 133 p.
269. Ward L. Sociology and the State / L. Ward // The American Journal of Sociology. – 1910. – Vol. 15. – № 5.-P. 672 – 680.
270. Weingarten P. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland / P. Weingarten. – Frankfurt am Main: Dietz, 2000. – 667 S.
271. Wippermann W. Faschismustheorien: Zum Stand der gegenwärtigen Diskussion / Wolfgang Wippermann; [6. Auflage]. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995. – 129 S.
272. Woodley D. Fascism and Political Theory: Critical Perspectives on Fascist Ideology / Daniel Woodley. – London: Routledge, 2010. – 289 p.