

УДК 930.1 (477)

ББК 87.3 (4Укр)

**«УКРАЇНСЬКИЙ ДЖМІЛЬ» ЯК ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПАРАДОКС  
ТА ОПИС ТРАЄКТОРІЇ ЙОГО АНОМАЛЬНОГО ПОЛЬОТУ****Я. С. Гнатюк**

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника;  
76000, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57;  
тел. +380 (342) 59-60-15; e-mail [kf@pu.if.ua](mailto:kf@pu.if.ua)*

*За допомогою метафор “український джміль” і “українська будівля” осмислюється український історичний процес. Досліджуються етапи розвитку української історії в термінах “протистояння цивілізацій” і “наближення культур”.*

**Ключові слова:** *цивіліологія, регіональна цивілізація, західна цивілізація, православна цивілізація, цивілізаційний розлам, моделі розвитку, стратегічний компроміс, формаціологія, релігійна формація, православний феодалізм, псевдоправославний комунізм, православний псевдокапіталізм.*

Відомий факт, що відповідно до законів аеродинаміки джміль не мав би літати, однак він літає. Це *парадокс джмеля*. Так само відповідно до інтерпретативних моделей цивіліології як теорії цивілізацій *Україна не мала би існувати, однак вона існує. Це парадокс “українського джмеля”* [1, с.9].

Його характер можна описати у такий спосіб: Україна – окраїна цивілізацій – західної та православної. Саме тому українське суспільство розламане між ними. Кожен з його уламків ідентифікує себе із певною регіональною цивілізацією: Західна Україна із західною цивілізацією та її центром – Західною Європою, Східна Україна із православною цивілізацією та Росією як її центром. Але ідентифікація з центром – Західною Європою чи Росією послаблюється ідентифікацією із периферією – Західною або Східною Україною, її побутом і традиціями. Така подвійна і різновекторна ідентифікація й спричинена нею опозиція між цивілізаційною інтеграцією і регіональним сепаратизмом з одного боку та територіальним патріотизмом і національно-державною консолідацією з іншого забезпечує відносно стабільне існування України. Ця стабільність підсилюється енергетикою обох цивілізацій – західної і православної. Власне вона й утримує в політичній єдності й територіальній цілісності Україну як самоорганізовану систему. Нею певною мірою пояснюється парадоксальний характер “українського джмеля”.

Проблематизація *парадоксу “українського джмеля”* в науковому і політичному дискурсі стала передумовою *створення цивілізаційної моделі “двох Україн”* як географічної, культурної чи політичної практики інтерпретації історії України – “*України галицького виробництва*” і

“України донбаського виробництва” [1, с.309-310; 2, с.255]. Фрагменти цієї моделі, з яких складається історичне уявлення про протистояння цивілізацій в Україні на емпіричному і теоретичному рівні, зустрічаються в статтях і монографіях як зарубіжних, так й українських дослідників. На емпіричному рівні про цивілізаційний розлам і культурний розкол України вели мову С. Гантінгтон, Е. Вілсон, А. Гальчинський, І. Мірчук й О. Забужко, а на теоретичному – М. Рябчук та О. Гуцуляк.

Одним з перших про *конфлікт цивілізацій в історії України* заговорив С. Гантінгтон. На його погляд, “Україна – це розколота країна з двома різними культурами. Лінія розламу між цивілізаціями, яка відокремлює Захід від православ’я, проходить прямо по її центру ось уже декілька століть. В різні моменти минулого Західна Україна була частиною Польщі, Литви і Австро-Угорської імперії. Значна частина її населення є прибічниками уніатської церкви, яка здійснює православні обряди, але визнає владу Папи Римського. Історично західні українці розмовляли українською і були дуже націоналістичними у своїх поглядах. Населення Східної України, з іншого боку, було в масі своїй православним, і значна його частина розмовляла російською” [3, с.255]. Подібні ідеї обґрунтовував й Е. Вілсон. “Сучасна Україна, – зазначав він, – не є чимось однорідним. Україна успадкувала низку внутрішніх етнічних, мовних, релігійних і регіональних відмінностей, що є складнішими, ніж у більшості інших країн, і багато з відмінностей ділять українців між собою не меншою мірою, ніж відокремлюють їх від інших народів” [4, с.334]. Звідси його констатація: “Україна все ще залишається культурно роздробленою країною” [4, с.501].

А. Гальчинський, погоджуючись із поглядами названих дослідників, стверджував, що “Україна належить до розряду цивілізаційно розколотих країн”. На його думку, “вона, по суті, перебуває на межі двох світів, двох культур і ментальностей, двох різновекторних цивілізацій, що само собою визначає об’єктивну складність державотворчого процесу консолідації суспільства” [5, с.63].

Тезі про те, що Україна розколота територіально, у географічному, соціокультурному чи цивілізаційному просторі, протистоїть антитеза, за якою *Україна розділена у часовому чи історичному просторі*. На погляд І. Мірчука, “брак зв’язку між окремими періодами, чи навіть явищами української культури можемо ствердити при кожній нагоді, так що в результаті культурний процес не робить враження органічної цілості, яка поволі, але постійно росте, а уявляється нами як ряд часами навіть блискучих періодів між собою незалежних і не пов’язаних” [6, с.47]. А за О. Забужко, “Україна без сумніву, по-своєму “розколота”, але не зовсім за географічною, лінгвістичною, а чи релігійною ознакою [...]. Насправді цей розкол куди важче окреслити, бо проходить він, сказати б не “в просторі”, а “в часі”. По одній стороні тут – новонароджене й повнокровне громадянське суспільство, яке жодним чином не погоджується визнавати результати фальсифікованих виборів. По другій стороні, натомість, перебувають люди, які з різних причин були “експатрійованими”

в радянське тоталітарне минуле (хай навіть змаліле до розмірів занепадаючої шахти) і яким досі невідомо, що владі можна протистояти якимось інакше, а ніж тихцем її лаючи” [7, с. 55].

Емпіричним узагальненням наведених поглядів є побудова моделі конфліктної взаємодії між західною і православною цивілізаціями історії України.

Заперечуючи саму можливість емпіричних узагальнень в цивіліології та їх екстраполяції на Західну чи Східну Україну, М. Рябчук наполягав, що “*дві України*” існують не як Західний або Східний регіони України зі своїми географічними межами, котрі здійснюють “українсько-європейську мрію” чи “малоросійсько-євразійську”, а існують “на рівні символів, на рівні абстрактних моделей перспективного (чи безперспективного) розвитку: модернізації на шляху послідовної побудови європейських інституцій та інтеграції у євроатлантичний світ, або ж – консервації сьогоденної недорозвинутості на шляху до запозичення найгірших рис російської політики й економіки та пасивного споживання переважно третьорядних культурних продуктів, імпортованих з Москви” [2, с.282]. На його переконання, “*дві України*” можна знайти “*ледь не в кожному індивідові, катастрофічно амбівалентному, роздвоєному* – і в своїх ідеологічних орієнтаціях, і в своїй повсякденній поведінці” [2, с.255].

Як бачимо, конфлікт цивілізацій в Україні чітко простежується як в геополітичному, так і соціокультурному просторі та віддзеркалюється на емпіричному і теоретичному рівнях наукового дослідження.

Враховуючи сказане, сучасні дослідники пропонують *два способи розв’язання конфлікту цивілізацій в Україні*: стратегічний шлях гармонійного наближення західноукраїнської греко-католицької і східноукраїнської православної культур та шлях стратегічного компромісу між “лівівською дзвіницею” і “донецьким териконом” [1, с.319]. Зокрема, на думку В. Липинського, “маючи в своїй нації і Схід, і Захід, і одну, і другу церкву, і один та другий – то ці, то інші форми приймаючий і сам в собі непереможний історичний напрям – ми мусимо, коли хочемо бути нацією, ці два напрями під гаслом єдності та індивідуальності нашої національної в собі весь час гармонізувати. Без такої гармонізації ми гинемо як нація, підпадаємо, не завойовані ніколи чужою зброєю, а завжди власним внутрішнім розкладом, під впливом то східної Москви, то Західної Польщі”. Звідси його висновок: “Отже щоб бути українцями і щоб була Україна, держімся кожний своїх традиційних основ, своїх коренів, кожний в організації своєї церкви і на ґрунті своєї традиційної культури змагаймо до гармонійного наближення себе до наших земляків другої церкви, другої культури. Іншими словами, не перетягаймо їх силоміць до себе, а себе наближаймо до них” [8, с.48].

Якщо В. Липинський обстоював *стратегію гармонійного наближення двох культур України*, то Е. Вілсон і Я. Грицак закликали до *стратегічного компромісу між ними*. Так, за Е. Вілсоном, “Україна не тільки має визнати, що вона є багато культурною державою і що це є

потенційним джерелом її сили; етнічні українці мають усвідомити, що й сама українська нація теж є багатокультурною” [4, с.346]. А для Я. Грицака “проблема України полягає не в регулярному повторюванні менш чи більш прагматичних компромісів”. Вона, на його думку, “полягає у відсутності стратегічного компромісу, котрий стосувався би таких питань, як мова, історична пам’ять і зовнішня орієнтація. А такі стратегічні компроміси вимагають більше часу і, відповідно, неминучих розчарувань” [1, с.319]. Таким чином, історична динаміка в Україні у цивіліологічній перспективі є конфліктною взаємодією західної і православної цивілізацій, процесом їх наближення і протистояння. Причому уникнути протистояння між ними неможливо. *Можливий тільки стратегічний компроміс.*

Оскільки цивіліологія не здатна адекватно пояснити парадокс “українського джмеля” та пропонує вузьке і обмежене конфліктологічне бачення української історії, варто *перейти від метафори “українського джмеля” до метафори “української будівлі”* і звернути увагу на альтернативний підхід до розуміння українського історичного процесу – формаціології. Цей підхід був концептуально обґрунтований в процесі модернізації і раціоналізації західного суспільства традиційного типу при його переході від аграрного феодалізму до індустріального капіталізму.

Західне суспільство перехідного чи трансформаційного типу перебувало у полі зору Г. Гегеля, К. Маркса, О. Конта, Е. Дюркгейма, М. Вебера, Ф. Тьоніса та багатьох інших дослідників.

Названі західноєвропейські інтелектуали, аналізуючи соціальні зміни, які відбувалися в західному суспільстві трансформаційного типу, спробували описати його структуру, виокремити рушійні сили і визначальні чинники історичного розвитку. Для опису і осмислення структури західного суспільства трансформаційного типу вони використовували метафору будівлі. Як слушно зазначив П. Рікер, “не вдаючись до цієї метафори, вельми складно описати культурні феномени якимось інакше” [11, с.133]. Метафора будівлі присутня у створених ними моделях структури суспільства та його історії. Це, наприклад, моделі Абсолютної ідеї і всесвітньої історії Г. Гегеля, базису і надбудови К. Маркса, соціальної та індивідуальної реальності Е. Дюркгейма, культурних ідей та індивідуальних вчинків М. Вебера. Але між західноєвропейськими інтелектуальними лідерами не було єдності з приводу того, що вважати фундаментом, а що – поверхами цієї будівлі, іншими словами, згоди щодо джерел, чинників і характеру історичної динаміки західного суспільства трансформаційного типу. Так, Г. Гегель, К. Маркс і Ф. Енгельс головним джерелом і чинником історичної динаміки вважали економічне виробництво, а Е. Дюркгейм і М. Вебер – релігійні уявлення та мотивації. Обстоювані ними моністичні теоретико-методологічні позиції базувалися на класичному методі соціогуманітарного дослідження – каузальній редукції – зведенні усього спектру соціальних причин або до економічних впливів, або до релігійних мотивів. А це, у свою чергу, формувало концептуальне бачення соціальної реальності як ієрархічно де-

термінованої соціальної системи, ставлячи розвиток релігії і церкви в залежність від економічних умов, або хід економічного мислення і ліній економічної поведінки в залежність від релігійної мотивації.

Г. Гегель один з дуже небагатьох, якщо не єдиний, хто зрозумів справжнє значення політичної економії як модерної науки новітніх часів для розуміння новоєвропейського суспільства і передбачення його майбутнього [12, с.162]. Осмислюючи історію політичної економії, Г. Гегель наголошував, що “це одна з тих наук, які виникли в новітній час, на його ґрунті”. А далі, окреслюючи завдання політичної економії, він висловився так: “Ця надмірність свавільного породжує всезагальні визначення, і все, що здається розпорошеним і позбавленим думки, утримується необхідністю, яка діє спонтанно. Виявлення цієї необхідності – завдання політичної економії, науки, яка робить честь думці, тому що вона знаходить закони, які описують безліч обставин [...]; перехід одного в інше, де ми не бачимо ціле спочатку, тому що воно ціле, здається полишене на свавілля окремого індивіда, надзвичайно цікавий і має схожість з планетарною системою, котра завжди показує нам тільки нерівномірний рух; проте його закони можна пізнати” [13, с.234-235].

На думку П. Розанвалона, Г. Гегель знайшов у політичній економії як науковій дисципліні “референції”, які дали йому “змогу надати центральну роль практиці та порвати з традиційним німецьким ідеалізмом”. Для Г. Гегеля людська праця стала “центральною концепцією”, виходячи з якої він розглядав розвиток суспільства [12, с.159]. Як бачимо, Г. Гегель, високо цінуючи політичну економію як перспективну науку новітніх часів, одним з перших наголосив на провідній ролі економіки в суспільному житті, на значенні людської праці для розвитку всесвітньої історії та пізнавальної діяльності людської спільноти.

К. Маркс, будучи не марксистом, а гегельянцем, та його соратник Ф. Енгельс дотримувалися думки, що “в кожную історичну епоху переважний спосіб економічного виробництва та обміну і необхідно зумовлена ним будова суспільства становить основу, на якій ґрунтується політична історія цієї епохи і історія її інтелектуального розвитку, основу, виходячи з якої вона тільки й може бути пояснена” [14, с.24]. При цьому Ф.Енгельс наполегливо переконував, що “кінцеві причини усіх суспільних змін і політичних переворотів треба шукати не в головах людей, не у зростаючому розумінні вічної істини і справедливості, а в змінах способу виробництва і обміну; їх треба шукати не у філософії, а в економіці відповідної епохи” [15, с.305].

Спираючись на таке *розуміння будови суспільства та його історії*, К. Маркс сприймав релігію як ідеологічне уявлення, ілюзію свідомості. На його погляд, “релігія є лише ілюзорне сонце, що обертається навколо людини доти, допоки вона не почне обертатись навколо себе”. Він стверджував, що “релігія є опіум народу”, наркотик, що не дає пригнобленим зробити жодної спроби покращити своє становище, протиставити себе своїм експлуататорам. Звідси його теза: “Відміна релігії, як ілюзорного щастя народу, є вимога його дійсного щастя” [16, с.415]. При та-

кому сприйнятті релігії К. Маркс не брав до уваги той факт, що релігійні уявлення та мотивації, особливо у суспільствах традиційного типу, обумовлюють різні способи мислення людей, в тому числі й економічний спосіб мислення індивідів, а економічні інститути в будь-якому суспільстві – традиційному чи сучасному – не існують без економічного мислення та економічної свідомості. Він не зважав на те, що релігійні цінності й переконання присутні в економічній свідомості, не враховував того, що навіть фальшиві чи ілюзорні уявлення, до яких, на його думку, належить релігійна ідеологія, реально впливають на економічну поведінку.

Відкидаючи запропоноване К. Марксом розуміння історії і релігії та полемізуючи із ним, Е. Дюркгейм стверджував, що “марксистська гіпотеза не тільки не доведена, але вона суперечить фактам, котрі, як уявляється, вже встановлені. Все більше число соціологів й істориків сходяться в тому, що релігія – найбільш первісне зі всіх соціальних явищ. Саме із неї шляхом послідовних трансформацій виникли усі інші прояви колективної діяльності: право, мораль, мистецтво, наука, політичні форми і т. д. В принципі все релігійне” [17, с.206]. Якщо К. Маркс сприймав релігію як ідеологічне мислення, ілюзію свідомості чи фальшиву свідомість, то Е. Дюркгейм тлумачив її дещо інакше. На його погляд, “не можна казати, що релігія не знає реального суспільства й абстрагується від нього, вона його образ, що відображає всі його сторони, навіть найвульгарніші й найвідрадливіші. В ній можна знайти все, і якщо найчастіше ми бачимо, що тут добро перемагає зло, життя долає смерть, а сяйво світла потужніше сил тьми, то це тому, що в реальності все саме так, а не інакше. Бо якби зв’язок між цими суперечними силами було перевернуто, життя стало б нестерпним, насправді ж воно триває і прагне розвою” [18, с.392]. Він наголошував, що “створений людиною інститут не може ґрунтуватись на похибках та брехні: інакше він не міг би довго існувати. Якби він не ґрунтувався на природі речей, то наштовхнувся б на такий опір цих речей, що не зміг би його подолати”. Звідси висновок: “Немає релігій, які були б фальшивими. Всі по-своєму справжні: всі відповідають, хоча кожна в свій спосіб, певним умовам людського існування” [18, с.6].

Е. Дюркгейм розглядав *релігійні уявлення як автономну реальність, поза зв’язком з економічною структурою суспільства*. Він вважав, що економічна структура суспільства жодним чином не визначає релігійних уявлень індивідів. Вони, на його думку, є іншими соціальними уявленнями [17, с.240]. Проте важко заперечити те, що очевидним: економічні умови реального суспільного життя накладають свій відбиток на релігію і церкву як соціальний інститут, впливають на релігійні настрої та релігійну поведінку.

Тезу Е. Дюркгейма про реальний характер релігій поділяв також і М. Вебер. Він зазначав, що “релігії, як і люди, – це не якісь штучні вигадки. Це історичні утворення, а не логічні чи психологічні конструкції, позбавлені внутрішніх суперечностей. У них часто поєднувались такі

мотиви, які, за умови їхньої послідовної реалізації, вступили би у суперечність один з одним. “Послідовність” тут була радше винятком, аніж правилом” [18, с.425].

Сам М. Вебер висунув тезу про те, що деякі аспекти протестантизму сильно вплинули на виникнення і розвиток індустріального капіталізму. На його думку, “один із конститутивних компонентів сучасного капіталістичного духу, і не лише його, а всієї сучасної культури, – раціональна життєва поведінка на основі ідеї професійного покликання – виник [...] із духу християнської аскези” [19, с.378]. А “основний принцип усіх різновидів “аскетичного” протестантизму (радикального кальвінізму, баптизму, меннонітського вчення, квакерства, методизму та аскетичних гілок континентального пієтизму) полягає в тому, що лише підтвердження у цьому житті, зокрема у професійній праці, є гарантією відродження у потойбічному світі і наступного виправдання перед Господом. З цього неминуче випливає висновок: “випробуваням” християнином може бути лише випробувана “людина професії”, зокрема в капіталістичному дусі – надійна “ділова людина” [19, с.387]. Звідси наступні паралелі та аналогії М. Вебера: “Пуританин прагнув бути людиною професії, ми мусимо бути такими. Бо поступово, оскільки аскеза переносилась із чернечої келії у професійне життя і оволодівала цариною мирської моралі, вона починала відігравати певну роль у формуванні того грандіозного космосу сучасного господарської устрою, який пов’язаний з технічними та економічними передумовами машинного виробництва і який у наш час примусовим чином формує життєвий стиль кожної людини, – причому не лише тих людей, що безпосередньо пов’язані з ним своєю виробничою діяльністю, а й взагалі усіх, кого з моменту народження вкинуто в цей механізм. І такий примус існуватиме, мабуть, доти, поки не вигорить останній центнер пального” [19, с.378-379].

Виражені моністичними теоретико-методологічними позиціями концепції, за якими реальною основою і причиною розвитку суспільства є економічне виробництво чи релігійні уявлення, деякою мірою половинчасті й через це однобічні. Саме тому С. Московічі запропонував у процесі з’ясування ролі та значення економічного і релігійного інститутів у формуванні характеру суспільства виходити із такої універсальної формули: “Якщо економічний елемент – це кисень існування в суспільстві, то ідеологічний або релігійний елемент – це його водень. Можна обговорювати їх пропорції, але не сам зв’язок” [20, с.48].

За допомогою запропонованої С. Московічі формули, беручи до уваги аргументи К. Маркса і контраргументи Е. Дюркгейма та М. Вебера, виявляється можливим створити *нову теоретичну конструкцію і методологічну категорію – аналітичний концепт “соціокультурна формація”*. Соціокультурну формацію можна визначити як модель структури історичної дії, в якій відтворюється причинний зв’язок між релігійною мотивацією і економічною поведінкою та функціональний зв’язок між релігійною етикою праці, способом виробництва і формою власності.

*В українському історичному процесі вдається виокремити декілька релігійних формацій, що співіснують, протистоять чи послідовно змінюють одна одну. Головними серед них, на нашу думку, є православний феодалізм, католицький феодалізм, східноправославний феодалізм, західноправославний феодалізм, протестантський капіталізм, псевдоправославний комунізм та православний псевдокапіталізм.*

*Православний феодалізм* – це модель структури історичної дії, в якій відтворюється причинний зв'язок між православною мотивацією і економічною поведінкою та функціональний зв'язок між православною етикою праці, аграрним способом виробництва і монопольною власністю феодала на природні ресурси та засоби виробництва.

Його антипод – *католицький феодалізм* – це модель структури історичної дії, в якій відтворюється причинний зв'язок між католицькою мотивацією і економічною поведінкою та функціональний зв'язок між католицькою етикою праці, аграрним способом виробництва і монопольною власністю феодала на природні ресурси та засоби виробництва.

Далі, різновид православного феодалізму – *східноправославний феодалізм* – це модель структури історичної дії, в якій відтворюється причинний зв'язок між православною мотивацією і економічною поведінкою та функціональний зв'язок між православною етикою праці східного обряду, аграрним способом виробництва і монопольною власністю феодала на природні ресурси та засоби виробництва.

А його опонент – *західноправославний феодалізм* – це модель структури дії, в якій відтворюється причинний зв'язок між православною мотивацією і економічною поведінкою та функціональний зв'язок між православною етикою праці західного обряду, аграрним способом виробництва і монопольною власністю феодала на природні ресурси та засоби виробництва.

Наступник католицького феодалізму – *протестантський капіталізм* – це модель структури історичної дії, в якій відтворюється причинний зв'язок між протестантською мотивацією і економічною поведінкою та функціональний зв'язок між протестантською етикою праці, індустріальним способом виробництва і приватною власністю фізичних чи юридичних осіб на природні ресурси та засоби виробництва.

Нарешті, *псевдоправославний комунізм* – це модель структури історичної дії, в якій відтворюється причинний зв'язок між квазіправославною мотивацією і економічною поведінкою та функціональний зв'язок між десакралізованою православною етикою праці східного обряду як складовою марксистсько-ленінською світської релігії, аграрно-індустріальним способом виробництва і монопольною власністю компартійно-державного апарату на природні ресурси та засоби виробництва.

Його наступник – *православний псевдокапіталізм* – це модель структури історичної дії, в якій відтворюється причинний зв'язок між сакралізованою православною мотивацією і економічною поведінкою та функціональний зв'язок між православною етикою праці сакрального



типу, аграрно-індустріальним способом виробництва і монопольною власністю олігархічних кланів на природні ресурси та засоби виробництва.

Із концептуальної перспективи релігійної формації очевидно, що *українська історична динаміка – це насамперед етична, а не економічна динаміка, що українська історія є історією змін етик праці сакрального типу чи світського типу в сакральному оформленні, а не змін форм власності*. Форма власності в Україні переважно була і залишається монопольною. *Змінювались тільки самі монополісти*. Феодалів змінив компартійно-державний апарат, а останній, своєю чергою, – олігархічні клани. Фактично, *від середини XI ст. по теперішній час в Україні існує монополістична формація, причому незалежно від її модифікаційних форм – православної, східноправославної, західноправославної чи квазі-православної реально, в економічному плані, а не ідеологічно чи релігійно в українській історії нічого не змінилося*.

У середині XI ст. в Києворуській Україні укорінюється православний феодалізм. На думку І. Лисяка-Рудницького, “процес феодалізації почався на Русі-Україні у середині XI ст. з поселенням княжої дружини на землі” [21, с.49]. Після падіння Константинополя і занепаду Візантійської імперії у XV ст. сакралізоване культурно-цивілізаційне коло, яке раніше утворювали Константинополь та Київ, трансформувалося в Києворуській Україні у розтягнутий зі сходу на захід культурно-цивілізаційний еліпс, полюсами якого стали два самостійних сакральних центри: Київ та Львів. “З упадком Царгороду, – зазначав Є. Маланюк, – культура нашої землі вже починає мати два вогнища – на сході і на заході. І образ культурних й політичних границь нашої землі вже з *кола* з осередком у Києві, перетворюється на *еліпсу*” [22, с.21]. У XVI ст. після Берестейської унії Руськолитовська Україна в своєму історичному розвитку увійшла в стадію розламу культурно-цивілізаційного еліпса та усамостійнення східноправославного і західноправославного феодалізмів. Сталося це, значною мірою, внаслідок експансії католицького феодалізму в Руськолитовську Україну та нездатності православного феодалізму протистояти їй.

Зіставляючи і порівнюючи *два окремих історичних потоки: західноєвропейський і власне український*, варто відзначити, що коли Західна Європа здійснила трансформаційний перехід від католицького феодалізму до протестантського капіталізму, *Руськолитовська Україна*, висловлюючись точніше, Західна Україна як її географічна частина, лише перейшла від православного феодалізму до західноправославного феодалізму, залишаючись, однак, при аграрному способі виробництва і православної етиці праці, але з певною її модифікацією у вигляді католицького оформлення. Звідси модернізаційне відставання України від Західної Європи, сповільненість темпоритмів її економічного зростання. Причому слід наголосити, що *проблема відставання України від Західної Європи, саме економічна, а не соціокультурна*, пов’язана із культурним розколом України між православ’ям і греко-католицизмом, розломом українського суспільства між східноправославною і західноправос-

лавною субцивілізаціями, як вважають С. Гантінгтон, Е. Вілсон та інші. Адже західна цивілізація, складовою якої є Західна Європа, як і православна цивілізація, до якої належить Україна, також розколота між західноєвропейською континентальною і англо-американською океанічною субцивілізаціями, але тим не менш Англія у XIX ст., США у XX ст. виступали у ролі лідерів світового економічного розвитку.

Приблизно у середині XIX ст. протестантський капіталізм після свого утвердження в Західній Європі розпочав експансію за її межі: спочатку на західноправославний феодалізм в Австро-Угорській імперії, а потім на східноправославний феодалізм в Російській імперії. Але цей процес був короткотривалим із малозначними наслідками. Уже на початку XX ст. східноправославний феодалізм Росії, виступаючи у перетвореному вигляді як псевдоправославний комунізм, зупинив експансію протестантського капіталізму в Україні, за винятком Західної Європи, та й то лише до середини XX ст., хоча російський марксизм був до певної міри породженням протестантського капіталізму.

У кінці XX ст. протестантський капіталізм Західної Європи і США спробував взяти реванш у псевдоправославного комунізму Росії за свою поразку в Україні, яка сталася на початку XX ст. в Східній Україні та у середині XX ст. в Західній Україні. Україна наприкінці XX ст. – на початку XXI ст. втретє увійшла в стадію трансформаційного переходу. Нагадаємо, що перший раз цей перехід відбувався в кінці XVI ст., а другий – у середині XIX ст.

Цей третій перехід є *трансформацією квазі-православного комунізму в православний квазікапіталізм*. Осмислюючи специфіку переходу сучасного українського суспільства від псевдоправославного комунізму до православного псевдокапіталізму в контексті західноєвропейського досвіду філософського і соціологічного дослідження раціоналізації західного суспільства традиційного типу, необхідно відзначити наступне. Якщо трансформаційний перехід західної цивілізації від традиції до раціональності, феодалізму до капіталізму, спільноти до суспільства, аграрного суспільства до суспільства індустріального типу прийнято називати раціоналізацією, то трансформаційний перехід православної цивілізації від раціональності до традиції, комунізму до капіталізму, тоталітаризму до демократії, плану до ринку, що відбувається на теперішньому пострадянському просторі, в тому числі у посткомуністичній Україні, можна з усіма на те підставами назвати традиціоналізацією.

*Раціоналізація західноєвропейського суспільства аграрного типу* мала на меті його вдосконалення, більш доцільну організацію, інтелектуалізацію культури, зростання ефективності системи влади та управління, модернізацію технології виробництва, заміну аграрного способу виробництва індустріальним. *Традиціоналізація ж українського суспільства посткомуністичного типу* переслідує мету його архаїзації, примітивізації і сакралізації, реорганізації шляхом наближення неринкових механізмів економіки до ринкових, повернення від цінностей пізнання, науки, науково-технічного прогресу і наукової раціональності до цінно-

стей віри, церкви і сакральної релігійності та спрямована на передачу компетенції в проблемах побудови картини світу від науки до релігії. Усе це веде до деінтелектуалізації, рутинізації мислення і зростання ірраціональності поведінки, падіння престижу науки і наукової діяльності, регресу в галузі індустріальних технологій, панування традиційної поведінки, що підсвідомо зорієнтована на очевидні цінності й тому легко піддається маніпулюванню в політичній і комерційній рекламі.

Використовуючи *метафору* “української будівлі” для опису сучасного українського суспільства, можна відзначити, що в псевдо-православному комунізмі був ілюзорним фундаментом у вигляді десакралізованої православної етики праці східного обряду, що формально функціонувала в межах тоталітарного панування марксистсько-ленінської наукової ідеології як світської чи цивільної релігії та реальними були її поверхи – монопольна форма власності компартійно-державного апарату. У православному ж псевдокапіталізмі усе навпаки: ілюзорними в ньому є поверхи у вигляді монопольної форми власності олігархічних кланів, а реальним – фундамент – сакралізована православна етика праці східного чи західного обряду, що реально функціонує в межах реалізації українського ліберального проекту як ідеології господарської політичної програми.

Таким чином, якщо цивіліологія як теорія регіональних цивілізацій не здатна запропонувати адекватне пояснення як для української історії, так і для сучасного стану України та постійно наголошує на розбіжностях і напруженнях між Західною і Східною Україною, українським православ'ям і греко-католицизмом, то формаціологія як теорія регіональних формацій фокусує свою увагу на тому, що забезпечує єдність і стабільність сучасної України – на фундаменті “української будівлі” – сакральній етиці праці східного і західного обряду, помноженій на територіальний патріотизм і політику національно-державної консолідації.

### *Література*

1. Грицак Я. Страсті за націоналізмом: стара історія на новий лад / Я.Грицак. – К.: Критика, 2011. – 352 с.
2. Рябчук М. Дві України: реальні межі, віртуальні війни / М.Рябчук. – К.: Критика, 2003. – 336 с.
3. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С.Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.
4. Вілсон Е. Українці: несподівана нація / Е.Вілсон. – К.: К.І.С., 2004. – 552 с.
5. Гальчинський А.С. Помаранчева революція і нова влада / А.С.Гальчинський. – К.: Либідь, 2005. – 368 с.
6. Мірчук І. Напрямки української культури / І.Мірчук. – Мюнхен УВУ, 2003. – 53 с.
7. Забужко С. Let my people go: 15 текстів про українську революцію / О.Забужко. – К.: Факт, 2005. – 232 с.
8. Липинський В. Релігія і церква в історії України / В.Липинський. – Луцьк: ВМА “Терен”, 2010. – 96 с.

9. Гегель Г. Феноменологія духу / Г.Гегель. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2004. – 548 с.
10. Гегель Г. Лекції по історії філософії / Г.Гегель. – СПб.: Наука, 1994. – Кн.3. – 583 с.
11. Рікер П. Ідеологія і утопія / П.Рікер. – К.: Дух і Літера, 2005. – 384 с.
12. Розанвалон П. Утопічний капіталізм. Історія ідеї ринку / П.Розанвалон. – К.: Вид. дім КМА, 2006. – 246 с.
13. Гегель Г. Філософія права / Г.Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
14. Маркс К. Маніфест Комуністичної партії / К.Маркс, Ф.Енгельс. – К.: Політвидав України, 1970. – 98 с.
15. Енгельс Ф. Розвиток соціалізму від утопії до науки // Маркс К. Вибране / К.Маркс, Ф.Енгельс. – К.: Політвидав України, 1990. – Т.5. – 748 с.
16. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение / К.Маркс, Ф.Енгельс // К.Маркс Сочинения. – М.: Госполитиздат, 1954. – Т.1. – 698 с.
17. Дюркгейм З. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / З.Дюркгейм. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
18. Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Е.Дюркгейм. – К.: Юніверс, 2002. – 424 с.
19. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / М.Вебер. – К.: Основи, 1998. – 534 с.
20. Московичи С. Машина, творящая богов / С.Московичи. – М.: ЦПП, 1998. – 560 с.
21. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе / І.Лисяк-Рудницький. – К.: Основи, 1994. – Т.1. – 554 с.
22. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури / Є.Маланюк. – К.: Обереги, 1992. – 80 с.

*Стаття надійшла до редакційної колегії 27.11.2011 р.*

*Рекомендовано до друку докт. філос. наук, професором **Возняком С.М.***

## UKRAINIAR BUMBLE-BEE AS A PARADOX OF CIVILIZATION AND DESCRIPTION OF TRAJECTORY OF ITS ANOMALOUS FLIGHT

**J. S. Gnatyuk**

*PreCarpathian National University named Vasyl Stefanyk;  
76000, Ivano-Frankiv's'k, st. Shevchenko, 57;  
ph. +380 (342) 59-60-10*

*By metaphors the «Ukrainian bumble-bee» and «Ukrainian buildings the Ukrainian historical process is comprehended. The stages of development of Ukrainian history are examined in terms of «opposition of civilizations» and «approaching of cultures».*

**Key words:** *civiliology, regional civilization, western civilization, ortodox civilisation, fracture of civilisation, models of development, strategic compromis, formaciology, religious formation, ortodox feudalism, pseudo-ortodox communism.*