

представництво в центральному парламенті стало важливим чинником, з яким доводилося рахуватись [4, с. 127].

Досвід діяльності еміграційної української фракції у парламенті Австро-Угорщини може стати сучасним політикам прикладом. В цьому контексті варто взяти до уваги настанови голови фракції К. Левицького, який наголошував, що не тільки політик, а «Кожен повинен розуміти своє завдання супроти рідного народу», «Працювати ідейно, щоб дати свою духову лепту для рідного народу» та «В політиці треба брати, що можна і поки час, щоб не було запізно».

1. Величава маніфестація в Рогатині // Діло. – 1907. – 22 серпня. 2. *Василук І. Б.* К. Левицький у передвиборчій кампанії 1911 р. / І. Б. Василук // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Вип. 6. Серія: Історія: Збірник наукових праць / За заг. ред. проф. П. С. Григорчука. – Вінниця, 2003. – С. 44–49. 3. *Дорошенко Д.* Історія України: 3 малюнками: Для школи й родини / Д. Дорошенко // Передм. та комент. В. А. Смолія і В. М. Рички. – Київ, 1993. 4. *Залізник М.* Вчора й сьогодні. (3 нагоди 70-ліття д-ра Костя Левицького) / М. Залізник // Нові Шляхи (Львів). – 1929. – Листопад – грудень. 5. 3 народних віч // Діло. – 1907. – 5 серпня. 6. *Левицький К.* Українські політики. Сильвети наших давніх послів і політичних діячів 1907–1914 рр. / К. Левицький. – Львів, 1936. – Ч. 1. 7. *Левицький К.* Українські політики. Сильвети наших давніх послів і політичних діячів 1907–1914 рр. / К. Левицький. – Ч. 2. – Львів, 1937. 8. *Левицький К.*

Історія політичної думки галицьких українців 1848–1914. На підставі споми-нів / К. Левицький. – Львів, 1926. 9. *Левицький К., Петрушевич Є., Цегельський Л., Окуневський Т.* Що робили наші послы в парламенти? Маніфест руського (українського) клубу / К. Левицький, Є. Петрушевич, Л. Цегельський, Т. Окуневський. – Львів, Накладом д-ра Володимира Бачинського, 1911. – 15 с. 10. *Плекан Ю.* Політичні та ідеологічні аспекти українського питання в Австро-Угорській імперії / Ю. Плекан // Україна XX ст.: Культура, ідеологія, політика. – К.: Інститут історії України НАН України, 2002. – Вип. 6. 11. *Плекан Ю.* Українські депутати австрійського парламенту (XIX – поч. XX ст.) / Ю. Плекан // Науковий вісник Чернівецького університету. Серія: Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини. – Вип. 376–377. – Чернівці: «Рута», 2008. 12. Руський (український) клуб у віденському парламенті // Діло. – 1907. – 19 червня. 13. Свобода. – 1911. – 6 липня. 14. Свобода. – 1911. – 16 лютого. 15. Свобода. – 1914. – 6 березня. 16. *Ставничий І.* Від повітового міста до столиці ЗУНР. Станіславів у 1918–1919 роках / І. Ставничий // Альманах Станіславської землі. Збірник матеріалів до історії Станіслава і Станіславщини / Ред. Б. Кравців. – Нью-Йорк; Торонто; Мюнхен, 1975. – Т. 1. 17. *Сухий О.* Галичина між Сходом і Заходом. Нариси історії XIX – початку XX ст. / О. Сухий. – Львів, 1999. 18. Український Клуб і правительство // Діло. – 1912. – 16 квітня. 19. ЦДІАУ у м. Львові. – Ф. 581, оп. 1, спр. 130 (Стаття К. Левицького «На маргінелі нашої політичної діяльності 1928–1931 років» – про діяльність українських послів-членів УНДО в польському сеймі). – Арк. 24. 20. *Цольнер Е.* Історія Австрії. – Львів, 2001. 21. Якої нам треба репрезентації у Відні? (Друга стаття проф. Ю. Романчука) // Діло. – 1907. – Ч. 57. – 25 н. ст. березня.

Ярослав ГНАТЮК

## «Дух капіталізму» і «привид комунізму» на сцені української історії

*У статті результати осмислення раціоналізації західного суспільства традиційного типу із предметної галузі західноєвропейської філософії і соціології екстраполюються у проблемне поле філософської україністики. Моделюється структура історичної дії, елементами якої є етика праці, спосіб виробництва і форма власності, шляхом інтерпретації соціокультурної формації як релігійно мотивованої економічної практики для вивчення і розуміння українського суспільства та його історії.*

*In the article the results of understanding of rationalization of western society of traditional type as a subject West-European philosophy and sociology extrapolated on the philosophical subject field of Ukrainian Studies. The structure of historical action which elements are ethics of work, mode of production and form of ownership is modeled through the interpretation of socio-cultural formation as religiously motivated economical practice for study and understanding of Ukrainian society and its history.*

Опрацювання досвіду осмислення історичного переходу західної цивілізації від аграрного феодалізму до індустріального капіталізму в західноєвропейській філософській і соціологічній класиці та застосування його результатів (враховуючи те, що трансформаційні переходи від аграрного феодалізму до індустріального капіталізму і від радянського комунізму до глобального капіталізму певною мірою подібні між собою) для розуміння трансформацій сучасного українського суспільства уявляється важливим і перспективним завданням філософської україністики соціогуманітарного спрямування. Цей історичний перехід, який супроводжувався зростанням раціональності усіх сфер західноєвропейського суспільного життя, десакралізацією природи і піднесенням західного світу, зазвичай називають раціоналізацією. Спричинені раціоналізацією західного суспільства традиційного типу, його культури і виробництва соціальні зміни та їхні наслідки привернули увагу й викликали зацікавлення практично усіх західноєвропейських філософів та соціологів. Західне суспільство перехідного чи трансформаційного типу перебувало у полі зору Г. Гегеля, К. Маркса, О. Конта, Е. Дюркгейма, М. Вебера, Ф. Тьонніса та багатьох інших дослідників.

Названі західноєвропейські інтелектуали, аналізуючи соціальні зміни, які відбувалися в західному суспільстві трансформаційного типу, спробували описати його структуру, виокремити рушійні сили й визначальні чинники історичного розвитку. Для опису і осмислення структури західного суспільства трансформаційного типу вони використовували метафору будівлі. Як слушно зазначив П. Рікер, «не вдаю-

чись до цієї метафори, вельми складно описати культурні феномени якимось інакше» [13, 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 вважали фундаментом, а що – поверхнями 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 детермінованої соціальної системи, ставлячи розвиток релігії і церкви в залежність від економічних умов, або хід економічного мислення і лінію економічної поведінки в залежність від релігійної мотивації.

Г. Гегель один з дуже небагатьох, якщо не єдиний, хто усвідомив справжнє значення політичної економії як модерної науки новітніх часів для розуміння новоевропейського суспільства і передбачення його майбутнього [14, с. 162].

Осмилюючи 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 розпоршеним 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» [4, 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 [14, 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 кожному історичному 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» [10, 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» [7, 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 обертатися 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» [9, с. 415]. При такому 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» [5, 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 найвідразливіші. У 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» [6, с. 392]. Він наголошував, що «створений людиною інститут не може ґрунтуватися 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 його висновок: «Немає релігій, які були б фальшивими. Всі по-своєму справжні: всі відповідають, хоча кожна в свій спосіб, певним умовам людського існування» [6, с. 6].

Е. Дюркгейм розглядав релігійні уявлення як автономну реальність поза зв'язком з економічною структурою суспільства. Він вважав, що остання жодним чином не визначає релігійних уявлень індивідів. Вони, на його думку, спричинені іншими соціальними уявленнями [5, с. 240]. Проте важко заперечити те, що є 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» [1, 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» [1, 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: “випробуванням” християнином може бути лише випробування “людиною професії”, зокрема в капіталістичному дусі – надійна “*ділова людина*”» [1, 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

господарського 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» [1, 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 й 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» [12, с. 48].

За допомогою запропонованої С. Московічі формули, беручи до уваги аргументи К. Маркса і контраргументи Е. Дюркгейма та М. Вебера, уявляється 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 соціокультурних 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, квазі-православний комунізм та православний квазі-капіталізм.

*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 монополією 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 монополією 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 монополією власністю феодала на природні ресурси та засоби виробництва.

А його опонент – *західноправославний 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 західного обряду, аграрним способом виробництва і монополією 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, *квазі-православний комунізм* – це модель структури історичної дії, в якій відтворюється причинний зв'язок між квазі-православною мотивацією і економічною поведінкою та функціональний зв'язок між десакралізованою православною етикою праці східного обряду як складовою марксистсько-ленінської світської релігії, аграрно-індустріальним способом виробництва і монополією власністю компартійно-державного апарату на природні ресурси та засоби виробництва.

Його наступник – *православний квазі-капіталізм* – 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 монополією власністю олігархічних кланів на природні ресурси та засоби виробництва.

Із концептуальної перспективи соціокультурної формації витікає висновок про те, 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 монополією. 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» [8, 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 еліпс» [11, с. 21]. У XVI ст. після Берестейської унії Русько-Литовська Україна в своєму історичному розвитку увійшла в стадію розламу культурно-цивілізаційного еліпса та усамостійнення східно-православного і західноправославного феодалізмів. Сталося це, значною мірою, внаслідок експансії католицького феодалізму в Русько-Литовську 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 пере-

хід від католицького феодалізму до протестантського капіталізму, Русько-Литовська 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, уповільненість 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, розламом українського суспільства між східноправославною і західноправославною субцивілізаціями, як вважають С. Гантінгтон, Е. Вілсон та інші [15, с. 255; 2, с. 334, 501; 3, с. 63]. 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, проте, 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 у Російській імперії. Але цей процес був короткотривалим із малозначними наслідками. Уже на початку XX ст. східноправославний феодалізм Росії, виступаючи у перетвореному вигляді як квазі-православний 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.

Наприкінці XX ст. протестантський капіталізм Західної Європи і США спробував взяти реванш у квазі-православного 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 в кінці 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 квазі-капіталізм. Осмислюючи специфіку переходу сучасного українського суспільства від квазі-православного комунізму до православного квазі-капіталізму (в контексті західноєвропейського досвіду філософського й соціологічного дослідження раціоналізації західного суспільства традиційного типу), необхідно зазначити наступне. Якщо трансформаційний перехід західної цивілізації від традиції до раціональності, від феодалізму до капіталізму, від спільноти до суспільства, від аграрного суспільства до суспільства індустріального типу прийнято називати раціоналізацією, то трансформаційний перехід православної цивілізації від раціональності до традиції, від комунізму до капіталізму, від тоталітаризму до демократії, від плану до ринку, що відбувається на теперішньому

пострадянському просторі, в тому числі й 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 й наукової раціональності до цінностей 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 й наукової діяльності, регресу в галузі індустріальних технологій, панування традиційної поведінки, що підсвідомо зорієнтована на очевидні цінності й тому легко піддається маніпулюванню за допомогою політичної і комерційної реклами.

Використовуючи метафору будівлі для опису сучасного українського суспільства, можна відзначити, що в квазі-православному комунізмі був ілюзорним фундамент у вигляді десакаралізованої 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 квазі-капіталізмі 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 господарської ідеології та політичної програми.

1. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / М. Вебер. – К.: Основи, 1998. – 534 с.
2. Вілсон Е. Українці: несподівана нація / Е. Вілсон. – К.: К. І. С., 2004. – 552 с.
3. Гальчинський А. С. Помаранчева революція і нова влада / А. С. Гальчинський. – К.: Либідь, 2005. – 368 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Філософія права / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
5. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
6. Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгейм. – К.: Юніверс, 2002. – 424 с.
7. Енгельс Ф. Розвиток соціалізму від утопії до науки // Маркс К. Вибране / К. Маркс, Ф. Енгельс. – К.: Політвидав України, 1990. – Т. 5. – 748 с.
8. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе / І. Лисяк-Рудницький. – К.: Основи, 1994. – Т. 1. – 554 с.
9. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Госполитиздат, 1954. – Т. 1. – 698 с.
10. Маркс К. Маніфест Комуністичної партії / К. Маркс, Ф. Енгельс. – К.: Політвидав України, 1970. – 98 с.
11. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури / Є. Маланюк. – К.: Обереги, 1992. – 80 с.
12. Московичи С. Машина, творящая богов / С. Московичи. – М.: ЦПП, 1998. – 560 с.
13. Рікер П. Ідеологія і утопія / П. Рікер. – К.: Дух і Літера, 2005. – 384 с.
14. Розанвалон П. Утопічний капіталізм. Історія ідеї ринку / П. Розанвалон. – К.: Вид. дім КМА, 2006. – 246 с.
15. Хантінгтон С. Становление цивилизаций / С. Хантінгтон. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.