

навчально-пізнавальної діяльності добираються до можливостей, здібностей та інтересів учня/студента. Загалом дослідниця своїми педагогічними ідеями випереджала свій час. Ще 1914 року вона зазначала: “Нова школа кладе за головну мету – збудити, дати змогу виявитися самостійним творчим силам дитини. Викликавши творчу самостійну діяльність дитини, вчитель поширює свідомість учня й тим самим поширює діяльність його, й допомагає йому новими засобами творити якнайкраще” [4, с.6].

Філософсько-педагогічна спадщина С.Русової є актуальною сьогодні, коли Україна чітко визначила орієнтири на входження в освітній і науковий простір Європи та здійснює модернізацію освітньої діяльності в контексті європейських вимог. Ураховуючи те, що проблема утвердження гуманістичної парадигми, зростання ролі особистісного начала в освітньому процесі є складною й багатогранною, доцільно продовжити дослідження з окресленої проблеми. Зокрема, розглянути евристичний потенціал гри у філософсько-освітній спадщині Софії Русової.

1. Драйден Г. Революція в навчанні / Г. Драйден, Дж. Вос ; [пер. з англ. М. Олійник]. – Л. : Літопис, 2005. – 542 с.
2. Зошенко О. В. Інформаційне суспільство: ознаки і динаміка / О. В. Зошенко // Інтелект. Особистість. Цивілізація : тематичний збірник наук. праць із соц.-філос. проблематики. – Донецьк : Дон ДУІТ, 2004. – № 3. – С. 270–276.
3. Пеньковець О. М. Філософсько-освітні погляди С. Русової (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук / О. М. Пеньковець. – Чернігів : Чернігів. держ. пед. ун-т ім. Т. Шевченка, 2001. – 20 с.
4. Русова С. Вибрані педагогічні твори : у 2 кн. Кн. 2 / Софія Русова ; за ред. Є. І. Коваленко ; упоряд., передм., прим. Є. І. Коваленко, І. М. Пінчук. – К. : Либідь, 1997. – 320 с.
5. Русова С. Ідейні підвалини школи / Софія Русова // Зайченко І. В. Педагогічна концепція С. Ф. Русової. – Чернігів : Чернігів. держ. пед. ун-т, 2000. – С. 191–196.
6. Сербалюк Ю. В. Ідеї особистісно-орієнтованого навчання у педагогічній спадщині С. Русової / Ю. В. Сербалюк // Просвітницька діяльність Софії Русової : зб. наук. пр. Кам'янець-Подільського держ. ун-ту. Серія соціально-педагогічна. Вип. V. Т. II / упоряд. В. А. Гурський. – Кам'янець-Подільський : Аксіома, 2007. – С. 145–151.
7. Фролова О. Особа як об'єкт філософсько-освітнього вчення Софії Русової / Ольга Фролова // Філософія освіти. – 2005. – № 2. – С.162–170.

This article pays attention to evristic potential of philocophical ideas of Sophia Rusova. They describe their human direction and orientation according to the development of a personality.

Key words: *personality, education, studying, pedagogical, didactic, game.*

УДК 930.1 (477)

ББК 87.3 (4 Укр)

Ярослав Гнатюк

“ДУХ КАПІТАЛІЗМУ” І “ПРИВИД КОМУНІЗМУ” НА СЦЕНІ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІЇ

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

Ключові слова: *соціокультурна формація, модель структури історичної дії, православний феодалізм, католицький феодалізм, східноправославний феодалізм, західноправославний феодалізм, протестантський капіталізм, квазіправославний комунізм, православний квазікапіталізм.*

Опрацювання досвіду осмислення історичного переходу західної цивілізації від аграрного феодалізму до індустріального капіталізму в західноєвропейській філософ-

ській і соціологічній класиці та застосування його результатів, ураховуючи те, що трансформаційні переходи від аграрного феодалізму до індустріального капіталізму й від радянського комунізму до глобального капіталізму певною мірою подібні між собою, для розуміння сучасного українського суспільства уявляється важливим і перспективним завданням філософської україністики соціогуманітарного спрямування. Цей історичний перехід, який супроводжувався зростанням раціональності всіх сфер західноєвропейського суспільного життя, десакралізацією природи й піднесенням західного світу, зазвичай називають раціоналізацією. Спричинені раціоналізацією західного суспільства традиційного типу, його культури й виробництва соціальні зміни та їхні наслідки привернули увагу й викликали зацікавлення практично всіх західноєвропейських філософів та соціологів. Західне суспільство перехідного чи трансформаційного типу перебувало в 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 й визначальні чинники історичного розвитку. Для опису й осмислення структури західного суспільства трансформаційного типу вони використовували метафору будівлі. Як слушно зазначив П.Рікер, “не вдаючись до цієї метафори, вельми складно описати культурі феномени якось інакше” [1, с.133]. Метафора будівлі присутня у створених ними моделях структури суспільства та його історії. Це, наприклад, моделі Абсолютної ідеї й всесвітньої історії Г.Гегеля, базису й надбудови К.Маркса, соціальної та індивідуальної реальності Е.Дюркгейма, культурних ідей та індивідуальних учинків М.Вебера. Але між західноєвропейськими інтелектуальними лідерами не було єдності із 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 всього спектра 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 й церкви у залежність від економічних умов, або хід економічного мислення й лінію економічної поведінки в залежність від релігійної мотивації.

Г.Гегель – один з дуже небагатьох, якщо не єдиний, хто досягнув справжнє значення політичної економії як модерної науки новітніх часів для розуміння новоєвропейського суспільства й передбачення його майбутнього [3, 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” [3, 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 [2, с.159]. Як бачимо, Г.Гегель, високо цінуючи політичну економію як перспективну науку новітніх часів, одним із 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, і його соратник Ф.Енгельс дотримувалися думки, що “в кожную історичну епоху переважний спосіб економічного виробництва та обміну й зумовлена ним будова суспільства становить основу, на якій ґрунтується політична історія цієї епохи й історія її інтелектуального розвитку, основу, виходячи з якої вона тільки й може бути пояснена” [4, с.24]. При цьому Ф.Енгельс наполегливо переконував, що “кінцеві причини усіх суспільних змін і політичних переворотів треба шукати не в головах людей, не в зростаючому розумінні вічної істини і справедливості, а в змінах способу виробництва та обміну; їх треба шукати не у філософії, а в економіці відповідної епохи” [5, 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” [6, с.415]. При такому сприйнятті релігії К.Маркс не брав до уваги той факт, що релігійні уявлення та мотивації, особливо в суспільствах традиційного типу, зумовлюють різні способи мислення людей, у 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 й релігії та полемізуючи з 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” [7, 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 найвulgарніші 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 й прагне розвою” [8, 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 його висновок: “Немає релігій, які були б фальшивими. Усі по-своєму справжні: усі відповідають, хоча кожна у свій спосіб, певним умовам людського існування” [8, 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, спричинені іншими соціальними уявленнями [7, с.240]. Проте важко заперечити те, що є очевидним: економічні умови реального суспільного життя накладають свій відбиток на релігію й 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 поєднувалися такі мотиви, які, за умови їхньої послідовної реалізації, вступили би у суперечність один з одним. «Послідовність» тут була радше винятком, аніж правилом” [9, с.425].

Сам М.Вебер висунув тезу про те, що деякі аспекти протестантизму сильно вплинули на виникнення й 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” [9, с.378]. А “основний принцип усіх різновидів «аскетичного» протестантизму (радикального кальвінізму, баптизму, менонітського 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: «випробуваним» християнином може бути лише випробувана «людина професії», зокрема в капіталістичному дусі – надійна «ділова людина»” [9, с.387]. Звідси наступні паралелі й 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 царинною 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” [9, с.378–379].

Виражені моністичними теоретико-методологічними позиціями концепції, за якими реальною основою й причиною розвитку суспільства є економічне виробництво чи релігійні уявлення, деякою мірою половинчасті й через це однобічні. Саме тому С.Московичі запропонував у процесі з'ясування ролі та значення економічного й релігійного інститутів у формуванні характеру суспільства виходити з 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” [10, с.48].

За допомогою запропонованої С.Московичі формули, беручи до уваги аргументи К.Маркса й контраргументи Е.Дюркгейма та М.Вебера, виявляється можливим створити нову теоретичну конструкцію й методологічну категорію – аналітичний концепт “соціокультурна формація”. Соціокультурну формацію можна визначити як модель структури історичної дії, у якій відтворюється причинний зв'язок між релігійною мотивацією й економічною поведінкою та функціональний зв'язок між релігійною етикою праці, способом виробництва й 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, квазіправославний комунізм та православний квазікапіталізм.

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

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

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

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

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

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

Його наступник – православний квазікапіталізм – це модель структури історичної дії, у якій відтворюється причинний зв'язок між сакралізованою православною мотивацією й економічною поведінкою та функціональний зв'язок між православною етикою праці сакрального типу, аграрно-індустріальним способом виробництва й монопольною власністю олігархічних кланів на природні ресурси та засоби виробництва.

З концептуальної перспективи соціокультурної 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 й залишається монопольною. Змінювалися тільки самі монополісти. Феодалів змінив компартійно-державний апарат, а останній, своєю чергою, – олігархічні клани. Фактично, від середини XI ст. до сьогодні в Україні існує монополістична формація, причому, незалежно від її модифікаційних форм – православної, східноправославної, західноправославної чи квазіправославної, реально, в економічному плані, а не ідеологічно чи релігійно в українській історії нічого не змінилося.

У середині XI ст. у Києворуській Україні вкорінюється православний феодалізм. На думку І.Лисяка-Рудницького, “процес феодалізації почався на Русі-Україні в середині XI ст. із поселенням княжої дружини на землі” [11, с.49]. Після падіння Константинополя й занепаду Візантійської імперії у XV ст. сакралізоване культурно-цивілізаційне коло, яке раніше утворювали Константинополь і Київ, трансформувалося в Києворуській Україні в розтягнутий зі сходу на захід культурно-цивілізаційний еліпс, полюсами якого стали два самостійних сакральних центри: Київ і 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*” [12, с.21]. У XVI ст. після Берестейської унії Руськолитовська Україна у своєму історичному розвитку ввійшла в стадію розламу культурно-цивілізаційного еліпса та усамостійнення східноправославного й західноправославного феодалізмів. Сталося це значною мірою внаслідок експансії католицького феодалізму в Руськолитовську Україну та нездатності православного феодалізму протистояти їй.

Зіставляючи й 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 й православній 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 з культурним розколом України між православ’ям і греко-католицизмом, розламом українського суспільства між східноправославною й західноправославною субцивілізаціями, як уважають С.Гантінгтон, Е.Вілсон та інші [13, с.255; 14, с.334, 501; 15, с.63]. Адже західна цивілізація, складовою якої є Західна Європа, як і православна цивілізація, до якої належить Україна, також розколота між західноєвропейською континентальною й англо-американською океанічною субцивілізаціями, але тим не менш Англія у XIX ст., США у XX ст. виступали в ролі лідерів світового економічного розвитку.

Приблизно в 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 в перетвореному вигляді як квазіправославний комунізм, зупинив експансію протестантського капіталізму в Україні, за винятком Західної Європи, та й то лише до середини XX ст., хоча російський марксизм був певною мірою породженням протестантського капіталізму.

У кінці XX ст. протестантський капіталізм Західної Європи й США спробував узяти реванш у квазіправославного комунізму Росії за свою поразку в Україні, яка стала на початку XX ст. у Східній Україні та в середині XX ст. у Західній Україні. Україна в кінці XX – на початку XXI ст. утретє ввійшла в стадію трансформаційного переходу. Нагадаємо, що вперше цей перехід відбувався в кінці XVI ст., а другий – у середині XIX ст.

Цей третій перехід є трансформацією квазіправославного комунізму в православний квазікапіталізм. Осмислюючи специфіку переходу сучасного українського суспільства від квазіправославного комунізму до православного квазікапіталізму в контексті західноєвропейського досвіду філософського й соціологічного дослідження

раціоналізації західного суспільства традиційного типу, необхідно відзначити таке. 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, у тому числі в 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 й сакралізації, реорганізації шляхом наближення неринкових механізмів економіки до ринкових, повернення від цінностей пізнання, науки, науково-технічного прогресу й наукової раціональності до цінностей віри, церкви та сакральної релігійності й спрямована на передачу компетенції в проблемах побудови картини світу від науки до релігії. Усе це веде до деінтелектуалізації, рутинізації мислення й 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 в політичній і комерційній рекламі.

Використовуючи метафору будівлі для опису сучасного українського суспільства, можна відзначити, що в квазіправославному комунізмі був ілюзорним фундамент у вигляді десакралізованої православної етики праці східного обряду, що формально функціонувала в межах тоталітарного панування марксистсько-ленінської наукової ідеології як світської чи цивільної релігії, і реальними були її поверхи – монопольна форма власності компартійно-державного апарату. У православному ж квазікапіталізмі все 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. Рікер П. Ідеологія і утопія / П. Рікер. – К. : Дух і Літера, 2005. – 384 с.
2. Розанвалон П. Утопічний капіталізм : Історія ідеї ринку / П. Розанвалон. – К. : КМА, 2006. – 246 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Філософія права / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мисль, 1990. – 524 с.
4. Маркс К. Маніфест Комуністичної партії / К. Маркс, Ф. Енгельс. – К. : Політвидав України, 1970. – 98 с.
5. Енгельс Ф. Розвиток соціалізму від утопії до науки / Ф. Енгельс // Вибрані / К. Маркс, Ф. Енгельс. – К. : Політвидав України, 1990. – Т. 5. – 748 с.
6. Маркс К. К критикі гегельської філософії права. Введення / К. Маркс // Сочинення / К. Маркс, Ф. Енгельс. – М. : Госполитиздат, 1954. – Т. 1. – 698 с.
7. Дюркгейм Е. Соціологія : Її предмет, метод, призначення / Е. Дюркгейм. – М. : Канон, 1995. – 352 с.
8. Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя : Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгейм. – К. : Юніверс, 2002. – 424 с.
9. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / М. Вебер. – К. : Основи, 1998. – 534 с.
10. Московичи С. Машина, творящая богів / С. Московичи. – М. : ЦПП, 1998. – 560 с.
11. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе / І. Лисяк-Рудницький. – К. : Основи, 1994. – Т. 1. – 554 с.
12. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури / Є. Маланюк. – К. : Обереги, 1992. – 80 с.
13. Хантингтон С. Становлення цивілізацій / С. Хантингтон. – М. : АСТ, 2003. – 603 с.
14. Вілсон Е. Українці: несподівана нація / Е. Вілсон. – К. : К.І.С., 2004. – 552 с.
15. Гальчинський А. С. Помаранчева революція і нова влада / А. С. Гальчинський. – К. : Либідь, 2005. – 368 с.

Extrapolated results of the rationalization of western society understanding of the traditional type of subject area of western philosophy and sociology in the field of philosophical problem of the ukrainian history. Modeled structure of historical action, featuring an ethics of work, mode of production and form of ownership, through interpretation sociocultural formation as religiously motivated economic practice for study and understanding of ukrainian society and its history.

Key words: socio-cultural formation, the model structure of historical action, orthodox feudalism, the catholic feudalism, the eastern quasi-orthodox feudalism, the western quasi-orthodox feudalism, protestant capitalism, quasi-orthodox communism, quasi-orthodox capitalism.

УДК 1(091) (477)

ББК 87.3 (4 Укр)

Олег Гуцуляк

ІСТОРИОСОФІЯ КЕНОЗИСУ РУСІ: ВІД МАЛОРОСІЇ ДО УКРАЇНИ

У статті розглянуто етапи трансформації української християнсько-есхатологічної ментальності (Русь – Малоросія – Україна), викликані колізіями історії та поневолення. Запропоновано погляд, за яким із часів навали монголо-татар у Київській Русі виникає особлива історіософська концепція “покарання Божого за гріхи” і добровільного прийняття їх (“кенозис”, “умаління”) як знак визволення та звеличення “в славі” в грядущому Царстві Божому.

Ключові слова: ментальність, есхатологія, православне християнство, Київська Русь, Малоросія, Московщина, Україна.

Згідно з ортодоксальним християнським світовідчуттям, Господь карає не лише грішників, але й землі, які вони населяють, – “б’є по площині”. Карає, як Отець, відступаючих від нього, щоб урятувати їх, привести, повернути до істини: “... Себто есть батоґь Его, да негли встятувшеса вспомянемься от злого пути своего...” У “Повісті временних літ” у записі 1068 року про нашествя половців на Русь читаємо: “... *Земли же согрешивши котории любо, казнить Богъ смертью, ли градомъ, ли наведеньемъ поганых, ли ведромъ, ли гусеницею, ли иными казньми, аще ли покаявшися будемъ...*” [18, с.181–183, 233–235, 241–243]. Звідси досить нейтральне й навіть м’яке ставлення до половців, а пізніше до монголо-татар: не як до заклятих ворогів (хоча вони, звичайно, “погані”, тобто язичники), але як до “бича Божого”. Зовнішня причина бід – напад кочівників, внутрішня – наші власні гріхи. Серапіон Володимирський у своїх проповідях такими ж словами виховує свою паству через сорок років після початку монголо-татарського іґа [19, с. 440–441, 444–448].

Спроба подолання зовнішньої причини – неправильний шлях, шлях примноження зла й гріха. Прагнучи в даний момент силою звільнитися від ворога, людина показує, що вона не приймає покарання Божого, не прагне постраждати за свої гріхи. Логіка літописця така: усунути слід внутрішню причину, і зовнішня усунеться з Божого дозволу.

Іноді власне самі покарання свідчать про особливість та обраність, бо показують, наскільки важливо Всевишньому спрямувати того, кого карають, на істинний шлях. Зазвичай той, хто карає дитину, яка поводить себе погано, – це її люблячий батько. Батькові не байдуже, що буде із сином, йому важливо наставити його на правильний шлях. Бог карає, як люблячий батько, як сказано в Біблії: “І пізнаєш у серці своєму, що як настановлює чоловік сина свого, так Господь, Бог твій, настановлює тебе” (Второзакон. 8:5).

Тому страшно не покарання, бо воно є свідченням уваги, піклування, промислу і, більше того, – любові Божої, а страшною є богозалишеність.

Безумовно, гріхом, за яким Русь зазнала такої страшної кари, як навала степових орд “агарян” (монголо-татар), був відхід руських церковних ієрархів від велико-