

## ТЕОРІЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙ ТА УТОПІЧНА УКРАЇНЬСЬКА ПОЛІТИКА

У контексті цивілізаційного і формаційного підходів до аналізу українського історичного процесу досліджуються теорія цивілізацій та теорія формацій. Акцентується увага на неадекватності цивілізаційного підходу до аналізу українського історичного процесу та деструктивних висновках теорії цивілізацій щодо української культури як підставах утопічної української політики. Аргументуються переваги неоформаційного підходу до аналізу українського історичного процесу та його ефективність для реальної української політики.

**Ключові слова:** теорія цивілізацій, теорія формацій, утопічна українська політика, реальна українська політика, неоформаційний аналіз українського історичного процесу.

В контексте цивилизационного и формационного подходов к анализу украинского исторического процесса исследуется теория цивилизаций и теория формаций. Внимание акцентируется на неадекватности цивилизационного подхода к анализу украинского исторического процесса и деструктивных выводах теории цивилизаций относительно украинской культуры как оснований утопической украинской политики. Аргументируются преимущества неоформационного подхода к анализу украинского исторического процесса и его эффективность для реальной украинской политики.

**Ключевые слова:** теория цивилизаций, теория формаций, утопичная украинская политика, реальная украинская политика, неоформационный анализ украинского исторического процесса.

At e context of civilized and structural approaches to the analysis if the Ukrainian historical process the theory of civilizations and the theory of formations are researching. The attention stresses on the inadequacy of the civilized approach to the analysis of the Ukrainian historical process and destructive conclusions of the theory of civilizations to Ukrainian culture as the reason of utopian Ukrainian policy. Arguing the advantages of neoformantional approach to the analysis the Ukrainian historical process and its effectiveness for real Ukrainian policy.

**Keywords:** the theory of civilizations, the theory of formations, utopian Ukrainian policy, real Ukrainian policy, neoformational analysis of the Ukrainian process.

Філософія постійно перебуває у ситуації протистояння: в опозиції до філософії або метафізики знаходяться діалектика як антиметафізика і феноменологія як антиметафізичний проект, позитивізм як антифілософська науково-світоглядна парадигма і постмодернізм як деконструкція філософського дискурсу Модерну. Те ж саме стосується й філософії історії. У її проблемному полі наявне протистояння альтернативних теорій: теорії цивілізацій і теорії формацій.

Для філософського дослідження теорії цивілізацій і теорії формацій важливою є як історична, так і логічна перспектива. Історична перспектива дає змогу усвідомити той факт, що теорія цивілізацій виникла значно раніше, ніж теорія формацій. Сам термін «цивілізація» був запроваджений у науковий обіг В. Мірабо як теоретиком історії цивілізації у 1757 р., а термін «формація» – К. Марксом як автором ідеї теорії формацій у 1851 р.

Теорія цивілізацій, ширше цивіліологія як теорія і порівняльна історія цивілізацій, розвивалася завдяки зусиллям фундаторів філософії життя, філософії культури та історії, історичної школи «Анналів» у середині XIX – кінці XX ст. в Західній Європі. Теорія ж формацій, ширше формаціологія як теорія і політична історія формацій, розвивалася двома окремими напрямками. Марксистська версія теорії формацій набула завершеного і викінченого вигляду у 30-х рр. XX ст. в СРСР та перетворилася на одну із догм марксистсько-ленінської філософії. Неомарксистська ж версія теорії формацій модернізувалася і модифікувалася протягом 20-80-х рр. XX ст. в Західній Європі та США різними течіями соціальної філософії. Однак саме марксистська версія теорії формацій стала головним об'єктом гострої критики антикомуністів і радянологів у процесі розпаду СРСР і це, власне, створило хибне уявлення у носіїв радянської свідомості, що теорія цивілізацій є пізнішою і, відповідно, більш досконалою теоретичною системою, аніж теорія формацій.

Насправді усе інакше. Теорія формацій була побудована пізніше теорії цивілізацій та за задумом мала її удосконалити, ставши високою теорією світового історичного процесу. Хоча на практиці цей задум повністю зреалізувати не вдалося, в основному через суб'єктивні причини. Як зазначають численні критики теорії формацій у її марксистській версії, така ситуація спричинена тим, що у цій теоретичній системі, по-перше, належним чином не розрізняються азійський і європейський способи виробництва, по-друге, азійський спосіб виробництва повністю усунутий із поля історичного дослідження та сфери історичного дискурсу, а його місце невіправдано зайняв європейський спосіб виробництва і, по-третє, європейське бачення світової історії і пов'язаний з ним європоцентризм штучно нав'язуються теорії світового історичного процесу. Але у відповідь на ці закиди можна зауважити, що у теорії формацій спосіб виробництва – чинник другорядний, а найважливішим чинником є форма власності. Саме про відміну приватної власності як умову побудови комунізму вів мову К. Маркс та його послідовники – марксистки і неомарксистки. Значення власності особливо очевидне тепер, в реаліях сучасного українського суспільного життя.

Логічна перспектива дає можливість збагнути, що цивілізаційний підхід до аналізу історичного процесу фокусує увагу на зовнішніх ознаках людського суспільства – культурі, релігії, мові, побуті, політичному устрої, стереотипах поведінки, відомих як історична ментальність. На відміну від нього, формаційний підхід до аналізу історичного процесу концентрує увагу на внутрішніх, сутнісних ознаках суспільства як соціальної системи – способі виробництва і формі власності.

Звідси зрозуміло, що цивілізаційний підхід до осмислення історичного процесу є зовнішнім і поверховим аналізом, історичним дослідженням на рівні явища, констатацією очевидного, а формаційний підхід до осмислення історичного процесу – внутрішнім і глибоким аналізом, історичним дослідженням на рівні сутності, актуалізацією прихованого.

Коли після теорії цивілізацій була побудована теорія формацій, у методології історії відбувся перехід від історичного дослідження на рівні явища до історичного дослідження на рівні сутності. Внаслідок критики теорії формацій в процесі розпаду СРСР, у методології історії був здійснений зворотний перехід – від історичного дослідження на рівні сутності до історичного дослідження на рівні явища. Сучасне історичне мислення стало обмеженим і поверховим. Воно визнає лише історичні явища і не визнає ніяких історичних сутностей, погоджується з існуванням зовнішніх історичних стимулів та відкидає внутрішні історичні мотиви і причини, які визначають історичний процес.

Теорія цивілізацій як зовнішній аналіз українського історичного процесу і поверхове дослідження українських історичних явищ служить підставою для обґрунтування такої ж поверхової і обмеженої тези про двоподіл сучасної України, про її розкол на дві культури і розлам на дві цивілізації та заснованої на ній утопічної української політики з її акцентом на процесах регіоналізації. При обґрунтуванні утопічної української політики зазвичай апелюють до емпіричних узагальнень таких теоретиків цивілізації як С. Гантінгтон та Е. Вілсон. На думку С. Гантінгтона, «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. У 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» [1, с. 255]. Аналогічні думки висловив 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» [2, с. 334]. Звідси його оцінка історичної ситуації в сучасній Україні: «Україна все ще залишається культурно роздробленою країною» [2, с. 501].

Однак, у відповідь на заяву С. Гантінгтона й Е. Вілсона можна зазначити, що так, дійсно, у сучасній Україні проживають різні етнічні й національні меншини, функціонують різні етнічні й національні мови, наявні різні релігійні конфесії, але це ще не дає жодних підстав для того, щоб стверджувати, інколи навіть у категоричній і безапеляційній формі, що в сучасній Україні існує культурна роздробленість та культурний розкол і немає ніяких міжетнічних, міжконфесійних і міжкультурних зв'язків, які цементують фундамент сучасного українського суспільства.

Виходячи із наведених і подібних до них некоректних емпіричних узагальнень деяких представників теорії цивілізацій, зроблених без врахування сутнісних характеристик

історичних явищ, на підставі лише зовнішніх історичних спостережень та аналізу поверхових ознак історичних явищ і процесів, які жодним чином не пояснюють чому сучасна Україна як єдина й цілісна система існує, а не розпалася на окремі шматки, деякими сучасними українськими політиками, політологами і політтехнологами були побудовані некоректні висновки-твердження про «дві України», «дві мови», «дві церкви» тощо. Згодом ці висновки перетворилися на підстави і були покладені в основу обґрунтування утопічної української політики, яка є відірваною від історичних і сучасних реалій українського суспільного життя, такою ж поверховою і неадекватною, як і цивілізаційний підхід до аналізу українського історичного процесу. Зате утопічна українська політика дає змогу застосовувати відомий римський принцип колоніальної політики: «Поділяй, і пануй!», протиставляти населення сходу і заходу сучасної України, грати на пониження статусу незалежної української держави на світовій арені, шкодити її міжнародному іміджу. А, як відомо, «коли двоє чубляться, третій має зиск». З приводу того, хто цей третій – українські олігархи, Росія, США чи хтось інший у кожного із жителів східних і західних регіонів свої міркування.

Оскільки цивілізаційний підхід до аналізу українського історичного процесу, як бачимо, є неадекватним, а теорія цивілізацій в українській політичній ситуації і заснована на ній і її некоректних емпіричних узагальненнях як істина в останній інстанції утопічна українська політика – деструктивними, варто звернути увагу на формаційний підхід до аналізу українського історичного процесу і теорію формацій як підставу реальної української політики, яка бере до уваги сутнісні характеристики українських історичних явищ і процесів – форму власності та власників ресурсів і виробництва. Розглядаючи формаційний підхід до аналізу українського історичного процесу та побудовану на ньому теорію формацій в історичній перспективі, слід зазначити, що вони були теоретично обґрунтовані у процесі модернізації і раціоналізації західного суспільства традиційного типу, його трансформаційного переходу 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 культурі феномени якимось інакше» [3, 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 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 зрозумів справжнє значення політичної економії як модерної науки новітніх часів для розуміння новоевропейського суспільства і передбачення його майбутнього [4, 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» [5, 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 [4, 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» [6, 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].

Спіраючись 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» [8, 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» [9, 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. 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» [10, 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. Всі по-своєму справжні: всі відповідають, хоча кожна в свій спосіб, певним умовам людського існування» [10, 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 [9, 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» [11, 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» [11, 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: «випробуваним» християнином може бути лише випробувана «людина професії», зокрема в капіталістичному дусі – надійна «ділова людина»» [11, 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 вкинута в цей механізм. І такий примус існуватиме, мабуть, доти, поки не вигорить останній центнер пального» [11, 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» [12, с.48].

Досліджуючи у логічній перспективі формаційний підхід до аналізу українського історичного процесу та застосування теорії формацій в українських історичних ситуаціях, необхідно підкреслити, що автором терміна «формація», як, власне, й ідеї провідної ролі економіки в суспільному житті є не К. Маркс, а Г. Гегель. Як стверджують К. Сергєєв і Ю. Перов, «Маркс був і до кінця залишався гегельянцем» [13, с. 535]. Сам же Г. Гегель вживав вирази «духовні формації» і «духовні формації філософії» для позначення часових форм духу чи існуючих у часі форм і ступенів свободи духу [14, с. 571]. К. Маркс, врахувавши ідею Г. Гегеля про провідну роль економіки в суспільному житті, замінив вираз «духовна формація» на вирази «суспільна формація», «економічна формація», чи «суспільно-економічна формація» і побудував свою теорію формацій. Таким чином, теорія формацій К. Маркса в ідейно-теоретичному плані значною мірою залежна від філософії духу Г. Гегеля.

Враховуючи те, що формаційний аналіз українського історичного процесу в його марксистській версії має суттєвий дефект, бо акцентує увагу лише на економічному чиннику розвитку українського суспільства та повністю ігнорує релігійний чинник, варто при аналізі українського історичного процесу скористатися його модифікованою версією – неформаційним аналізом. Неформаційний аналіз українського історичного процесу є запропонованою нами концепцією сучасної методології історії України. Його можна визначити у такий спосіб. Неформаційний аналіз українського історичного процесу – це наукове дослідження соціокультурних формацій в українських історичних ситуаціях. Соціокультурну ж формацію можна визначити як теоретичну модель структури історичної дії, в якій відтворюється причинний зв'язок між релігійною мотивацією і економічною поведінкою та функціональний зв'язок між релігійною етикою праці, економічним способом виробництва і юридичною формою власності.

Неформаційний аналіз українського історичного процесу характеризується структурним і динамічним аспектами. У структурному плані в українському історичному процесі вдається виокремити декілька соціокультурних формацій. Головними серед них, на нашу думку, є православний феодалізм, католицький феодалізм, східноправославний феодалізм, західноправославний феодалізм, протестантський капіталізм, псевдоправославний комунізм та псевдоправославний псевдокапіталізм.

Православний феодалізм – це теоретична 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 теоретична 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 теоретична 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 теоретична 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 монопольною власністю феодала на природні ресурси та засоби виробництва.

Наступник католицького феодалізму – протестантський капіталізм – це теоретична 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 теоретична 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 – псевдоправославний псевдокапіталізм – це теоретична модель структури історичної дії, в якій відтворюється причинний зв'язок між квазіправославною мотивацією і економічною поведінкою та функціональний зв'язок між імітованою православною етикою праці сакрального типу, імітованим капіталістичним способом виробництва і монопольною власністю олігархічних кланів на природні ресурси та засоби виробництва.

У динамічному плані в українському історичному процесі можна виокремити три етапи розвитку: релігійний (сер. XI – поч. XX ст.), атеїстичний (поч. – кін. XX ст.) і симуляційний (кін. XX ст. – по теперішній час). На релігійному етапі православний феодалізм, на атеїстичному – псевдоправославний комунізм, а на стимуляційному панує псевдоправославний псевдокапіталізм.

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» [15, 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 С.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» [16, 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 західноправославною 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 ХІХ ст., США у ХХ ст. виступали у ролі лідерів світового економічного розвитку.

Приблизно у середині ХІХ 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 ХХ 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 ХХ ст., хоча російський марксизм був до певної міри породженням протестантського капіталізму.

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

Цей третій перехід є трансформацією псевдоправославного комунізму в псевдоправославний псевдокапіталізм. Спільним для них є те, що вони обоє імітують православну етику праці. У випадку псевдоправославного комунізму православна етика праці набуває формального характеру, у ній місце Бога посідає наука і науковий світогляд. У випадку ж псевдоправославного псевдокапіталізму формальний характер православної етики праці зберігається завдяки імітації зовнішніх моментів обрядовості історичного православ'я. Однак між ними існує й суттєва відмінність. Псевдоправославний псевдокапіталізм імітує не тільки православну етику праці, а й представницьку демократію, ринкову економіку, економічні та політичні реформи, боротьбу з корупцією, створюючи фальшиву чи ілюзорну реальність. «Адміністратори» і «гвинтики» державного механізму псевдоправославного комунізму перетворюються при псевдоправославному псевдокапіталізмі на «імітаторів» відкритого суспільства, «носіїв», а, насправді, псевдоносіїв ліберальної демократії. Тому реальну українську політику необхідно будувати із урахуванням результатів неформального аналізу українського історичного, викриваючи імітаторські практики в усіх сферах сучасного українського суспільного життя, зриваючи фальшиві маски з імітаторів, демагогів, корупціонерів та інших носіїв ілюзорної реальності.

### Бібліографічні посилання

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.
2. Вілсон Е. Українці: несподівана нація / Е. Вілсон. – К.: К.І.С., 2004. – 552 с.
3. Рікер П. Ідеологія і утопія / П. Рікер. – К.: Дух і Літера, 2005. – 384 с.
4. Розанвалон П. Утопічний капіталізм. Історія ідеї ринку / П. Розанвалон. – К.: Вид. дім КМА, 2006. – 246 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Філософія права / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
6. Маркс К. Маніфест Комуністичної партії / К. Маркс, Ф. Енгельс. – К.: Політвидав України, 1970. – 98 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. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Госполитиздат, 1954. – Т.1. – 698 с.
9. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
10. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгайм. – К.: Юніверс, 2002. – 424 с.
11. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / М. Вебер. – К.: Основи, 1998. – 534 с.
12. Московичи С. Машина, творящая богов / С. Московичи. – М.: ЦПП, 1998. – 560 с.
13. Сергеев К. А. Гегель и современное историческое сознание / К. А. Сергеев, Ю. В. Перов // Перов Ю. В. Очерки истории классического неметкого идеализма / Ю. В. Перов, К. А. Сергеев, Я. А. Слинин. – СПб.: Нука, 2000. – 672 с.
14. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1994. – Кн. 3. – 583 с.

15. Лисяк-Рудницький Г. Історичні есе / Г. Лисяк-Рудницький. – К.: Основи, 1994. – Т.1. – 554 с.

16. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури / Є. Маланюк. – К.: Обереги, 1992. – 80 с.

УДК 141.7: 159.9.016.1 (44)“19/20”

О. В. Вербицька

## ПОСТМОДЕРНІЗМ ЯК ДИСКУРСИВНА ПАРАДИГМА РОЗУМІННЯ ТІЛЕСНОСТІ

Як основа постмодерністської концепції тілесності використаний дискурсивний підхід, який передбачає розгляд тіла особи у його конкретно-історичному значенні. На відміну від попередніх філософських підходів до тілесності постмодернізм надає значення не так його універсальним характеристикам, як різноманітним формам, які переважають у певній соціальній групі. У підсумку, серед розглянутих форм тіла, запропонованих постмодерністами, найбільшою мірою виражає сутність людського буття комунікативне тіло, як таке, що здатне об'єднувати інші його форми та виражати духовну природу особи.

**Ключові слова:** тілесність, постмодернізм, постмодерн, дискурс, тілесна ідентичність.

Как основа постмодернистской концепции телесности использован дискурсивный подход, предусматривающий рассмотрение тела человека в его конкретно-историческом смысле. В отличие от предыдущих философских подходов к телесности постмодернизм придает значение не столько его универсальным характеристикам, как разнообразным формам, которые преобладают в определенной социальной группе. В итоге, среди рассмотренных форм тела, предложенных постмодернистами, в наибольшей степени выражает сущность человеческого бытия коммуникативное тело, как такое, что способно объединять другие его формы и выражать духовную природу человека.

**Ключевые слова:** телесность, постмодернизм, постмодерн, дискурс, телесная идентичность.

The purpose of this paper is to analyze the person's body in the context of his postmodern understanding, particularly through inclusion in the field of philosophical inquiry physicality discursive aspect. It should be noted that in the Ukrainian philosophical thought this topic devoted little attention, so study is based on English-language sources (A. Frank, A. Synnot, J. Coupland, R. Gwyn etc.).

Unlike previous philosophical approaches to human body, postmodernism provides value not versatile characteristics, but diverse body forms that prevail in a particular social group. Among the achievements of postmodern paradigm is understanding of the body as a form of knowledge and unfinished project (J. Coupland and R. Gwyn). The subject of postmodern philosophy is not the body as such, but the body, which seen as the results of social schemes. Among most interesting typologies of human body which are proposed by modern researchers, are typology by A. Synnot (concepts of body-tomb (Plato), body-temple (St. Paul), body-machine (Descartes) and body-self (J.-P. Sartre)), and typology by A. Frank (disciplined body, mirroring body, power body and communicative body), which can not exhaust all the diversity of discourses, but can give sufficient theoretical basis for further research.

Generally, mentioned bodily discourses are movable, which enables the body be open to a variety of social and cultural practices. As you can see, postmodernism influences on modern concepts of human body, giving them signs of discurs. Body of person is increasingly interpreted as a sociocultural construct, result of engagement «regimes of truth» that can transform the human body into epistemological model, depending on the characteristics of a particular social environment. Finally, postmodern study of the body are confirmed transition to body identity. Philosophy of human body moves from awareness of universal traits and materiality to the assertion that body is form of knowledge at a certain stage of historical development. In my opinion, among the diversity of physical manifestations and models, which according to the postmodern paradigm, are equivalent, special importance has communicative dimension of body. Communicative body, as the ability to speak to the other, can unite all transitional forms of bodies and reflects the fullness of human existence.

**Keywords:** human body, postmodernism, postmodern, discourse, body identity.

© О. В. Вербицька, 2012