

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ,
МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

НАЗАРЕНКО МАРІЯ СЕРГІЇВНА

УДК: 141.7:236 (043.3)

**ЕСХАТОЛОГІЯ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ
XX СТОЛІТТЯ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник –
Волинка Григорій Іванович
доктор філософських наук,
професор

Київ – 2011

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. МЕТОДОЛОГІЧНА ТА ДЖЕРЕЛЬНА ОСНОВА	
ДОСЛІДЖЕННЯ.....	11
1.1. Εσχατον і τέλος. Εсхатологія в темпоральній перспективі (метафізичний підхід).....	11
1.2. Діалектичний вимір аналізу есхатологічних перспектив. Діалектика про (і) кінець історії.....	31
Висновки до першого розділу.....	44
РОЗДІЛ 2. СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ КОНТЕКСТ ВІДРОДЖЕННЯ	
ΕСΧΑΤΟΛΟΓΪΪ В XX СТОЛІТТІ.....	46
2.1. Кризова свідомість та «вечірня філософія». Εсхатологія як футурологія.....	46
2.2. Εсхатологізм як риса ментальності.....	76
Висновки до другого розділу.....	100
РОЗДІЛ 3. ОСНОВНІ НАПРЯМИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ	
ΕСΧΑΤΟΛΟΓΪΪ.....	103
3.1. Εсхатологічна утопія.....	103
3.2. Αποκαλιπτιчний нігілізм.....	135
Висновки до третього розділу.....	172
ВИСНОВКИ.....	175
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	181

ВСТУП

Актуальність дослідження. Розкодування формули «кінця історії» є одним з найстародавніших та найбільших бажань людства. Інтерес до «останнього» питання зростає не тільки у кризові та переламні моменти історії (адже «безкризових епох не існує» О.Ф. Лосев), а є перманентно присутнім у будь-яких суспільних реаліях. Кожна епоха так чи інакше вбудовує есхатологію в свою метафізичну картину реальності. Проблема переоцінки есхатології ХХ століття виникає разом із дискурсом «смерті метафізики», адже дискредитує всі традиційні підходи до її розуміння.

У сучасному науковому дискурсі прийнято говорити про есхатологію як синонім катастрофічності (соціокультурна та екологічна криза, зіткнення цивілізацій та ін.). Таким чином, формується прагматичний підхід до розгляду «останнього питання», яке виступає засобом мобілізації людства у боротьбі з глобальними проблемами. Подібні погляди не дозволяють охопити проблему в її цілісності, адже, по-перше, не розкривають причини формування катастрофічної свідомості, а по-друге перебільшують позитивну роль сучасної есхатології. Виникає необхідність діалектичного та системного підходу до вивчення даного явища, який би міг розкрити як позитивні так і небезпечні тенденції функціонування есхатологічних ідей у суспільстві. Адже несерйозне, навіть інфантильне ставлення до есхатології, яке пропагується через масову культуру (фільми-катастрофи, псевдопрогнози, такі як 2012) не тільки не здатні привернути увагу до глобальних проблем, але й навпаки формують цинічне ставлення до того, що виходить за межі вузького індивідуального інтересу. Все це є актуальним і для України, яка сприймає «постмодерну гру» без належної критичної оцінки, прагнучи будь-якою ціною вписатись у взірці «суспільства споживання».

Катастрофи, які спіткали ХХ століття (дві світові війни, нацизм, сталінський режим) гостро поставили проблему «боротьби ідеологій», кожна з

яких пропонувала власну панацею від усіх соціальних протиріч при умові тотального панування. Конструктивна критика таких метапрагнень дозволяє: 1) показати небезпеку та утопічність політичного «кінця історії»; 2) з'ясувати та порівняти ідейне політичне підґрунтя з його реальним втіленням у життя та 3) відкрити широкий дискурс щодо пошуків «третього шляху», альтернатив ідеї «гомогенної держави».

Стан наукової розробки проблеми. Слід зазначити, що інтерес до дослідження есхатології в кінці ХХ століття помітно зріс. Тим не менше комплексне дослідження есхатологічних ідей цього періоду і досі відсутнє.

Дослідженню есхатологічних міфів стародавності, а також міфологем сучасного суспільства присвячені праці М. Еліаде. Історичну реконструкцію есхатологічних поглядів можна здійснити завдяки працям Августина Блаженного, Дж.Б. Віко, Гесіода, Т. Кампанелли, Лукреція Кара, Іриней Ліонського, Н. Макіавеллі, Овідія, Орігена, Платона, Ісаака Сиріна, Іоахима Флорського та інших. В них можна простежити процес формування категоріального апарату есхатології, а також становлення прямолінійної і циклічної концепції історії.

До загальних робіт дотичних до проблеми філософської есхатології або історіософії, що не втратили актуальності й сьогодні, можна віднести праці С. Аверинцева, С. Булгакова, Б. Вишеславцева, П. Гайдено, А. Каримського, О. Лосєва, С. Хоружого. Сучасна християнська есхатологія репрезентована працями К. Барта, У. Грудема, В. Докаша, О. Меня, Ю. Мольтмана, Ч. Райрі, Р. Стівенсона, де також розробляються загальні методологічні підходи до есхатологічної проблематики. Серед російських джерел, окрім вище названих, які відображають есхатологію ХХ століття можна назвати: роботи М. Бердяєва, А. Кураєва, М. Лоського, В. Розанова, Л.Тихомирова.

Що ж до західних дослідників, то серед джерел першої половини ХХ століття слід виділити праці Г. Зіммеля, В. Зомбарта, К. Мангайма, Х. Ортеги-і-Гасета, П. Сорокіна, Е. Фромма, Й. Гейзінги, О. Шпенглера, Е. Юнгера, К. Ясперса. В цих роботах вперше з'являються стійкі песимістичні

та катастрофічні настрої. Дослідженню цих аспектів в контексті всесвітньої філософії кризи присвячена творчість Т. Сидоріної.

До джерел політичної есхатології другої половини ХХ століття належать роботи Д. Бела, У. Бека, З. Баумана, Е. Гіденса, Дж. Гелбрейта, Дж. Рітцера, Ж.Ф. Ревеля, Ф. Фукуями. Критичне сприйняття та переосмислення ідеї «кінця історії» ми знаходимо у працях І. Валерстайна, С. Гантінгтона, В. Іноземцева, В. Малахова, Г. Рормозера.

Варіанти нігілістичної есхатології містяться у роботах теоретиків постмодернізму: 1) американського (Ф. Джеймісона), 2) італійського (Дж. Ваттімо), 3) французького (Ж. Бодрійяра, Ф. Гваттарі, Г. Дебора, Ж. Дельоза, Ж. Деріди, Ж. Ліповецькі, М. Фуко). Спеціальні дослідження, які б стосувались виокремлення есхатологічних поглядів цих філософів автору не відомі. Поняття «кінець соціального» частково розглянуте у монографії А. Дьякова, присвяченій Бодрійяру та у дисертації Ю. Ломоносова. Деякі аспекти есхатологічного дискурсу представників постмодернізму та постструктуралізму репрезентовані в критичних оглядах І. Ільїна, а також у дослідженнях соціокультурних репрезентацій духовності, здійснених І. Степаненко.

Серед спроб аналізу сучасної есхатології потрібно відзначити дисертацію української дослідниці М. Фоменко та ряду російських філософів, зокрема, М. Ахметової, О. Кожіної, О. Кузнецова, В. Нечипуренко. Есхатологія в історичному розрізі була досліджена І. Акуловою, О. Барабашем, Ю. Ломоносовим, Ф. Петровим, Д. Пивоваровим. Ідея «кінця історії» в цих дослідженнях представлена у співвіднесеннях з міфологією, глобальними проблемами людства, науковими прогнозами, релігійною есхатологією. Д. Пивоваровим, зокрема, запропоноване розмежування есхатології на релігійну та світську й обґрунтовано головні відмінності між ними. Есхатологія в освітньому контексті висвітлюється в дослідженнях Н. Савчук. Окремо слід виділити внесок у розробку есхатологічної проблематики російського філософа О. Дугіна, зокрема здійснений ним аналіз зв'язку есхатології та футурології. До

відомих футурологів, які присвятили увагу постісторії можна віднести М. Маклюєна, О. Міщенко, Е.Тоффлера.

Отже, виникає необхідність у такому дослідженні, яке б змогло охопити різні напрями філософської есхатології ХХ століття, проаналізувати природу есхатологічного дискурсу та розкрити есхатологічний контекст тих праць, де немає розробленої теорії «кінця історії», але тим не менше містяться есхатологічні мотиви.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження є складовою частиною комплексної науково-дослідницької роботи кафедри філософії «Актуальні питання історії і теорії філософії та її вивчення студентами педагогічних навчальних закладів», наукового напрямку «Дослідження проблем педагогічних наук», що входить до тематичного плану науково-дослідницьких робіт Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, який затверджений вченою радою університету від 29 січня 2009 року, протокол №5. Тема дисертаційного дослідження затверджена вченою радою педагогічного університету імені М.П. Драгоманова від 31 січня 2008 року, протокол №7.

Мета і завдання дисертаційного дослідження. Метою дослідження є визначення змісту сучасної есхатології та факторів її трансформації. Для досягнення даної мети нам необхідно розв'язати наступні завдання:

- з'ясувати сучасні конотації поняття «есхатологія»;
- проаналізувати історичні передумови та теоретичне підґрунтя ідеї «кінця історії»;
- дослідити трансформацію традиційних чинників активізації есхатологічної свідомості та виявити новації ХХ століття;
- з'ясувати механізми функціонування есхатології як однієї з базових структур ментальності;
- розкрити прихований зміст есхатології в теорії постіндустріального суспільства;

– виявити роль апокаліптики в умовах нігілізму та деконструкції дуальності.

Об’єкт дослідження – філософські виміри феномену есхатології

Предмет дослідження – особливості соціально-філософського осмислення есхатологічних питань

Теоретико-методологічна основа дослідження включає ряд принципів і філософських методів.

Першим методологічним принципом є *дескриптивний підхід*, що обумовлюється утриманням від оцінки есхатологічних ідей та прогнозів на противагу нормативному підходу. У роботі також використані загальні принципи *системності, об’єктивності, логічного обґрунтування*.

Одним із провідних методів виступив *метод історизму*, який дозволив побачити есхатологічні ідеї в процесі їх послідовного розвитку, зокрема в розділі першому.

Метод *компаративного аналізу* використано з метою встановлення ідейного зв’язку між сучасними мислителями та представниками класичної філософської парадигми, зокрема двох ліній есхатологічного дискурсу, визначеними нами як «есхатологічна утопія» (Гегель, Кожев, Фукуяма, постіндустріальні теоретики) та «апокаліптичний нігілізм» (Ніцше, Гайдеггер, представники філософії постмодернізму).

Завдяки *діалектичному методу* вдалось проаналізувати есхатологічний дискурс в усій його багатоманітності та неоднозначності, уникаючи одностороннього тлумачення. Автор дотримується думки про двосторонній процес взаємодії суспільства та есхатологічних концептів, які здатні продукувати такі результати цієї взаємодії, які можна було би охарактеризувати як обернений вплив – суспільства на формування есхатологічних уявлень та есхатологічних уявлень на життя і функціонування суспільства.

Феноменологічний метод було застосовано до аналізу особливості сприйняття соціального часу як чинника формування сучасної есхатологічної свідомості, а також до аналізу ресентименту як феномену.

Герменевтичний метод дозволив інтерпретувати як класичні так і маловідомі праці, які безпосередньо або частково стосуються заявленої теми. Крім того, даний метод був використаний для обґрунтування можливості застосування відомих термінів («кінець», «утопія», «футурологія», «апокаліптика») в новому, сучасному контексті. Для цього також було застосовано метод *аналогії*.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що на підставі соціально-філософського аналізу основних напрямів есхатології ХХ століття визначено змістовну специфіку сучасних есхатологічних ідей та розкрито механізми їх трансформації. Новизна дослідження конкретизується у наступних положеннях, які винесені на захист:

Вперше:

- обґрунтовано особливість сприйняття часу як одного з провідних чинників відродження есхатології в ХХ столітті, доведено, що наростання темпів соціальних змін на одну одиницю часу викликає бажання «зупинити історію». Встановлено, що таке бажання виступає способом задоволення метафізичної потреби у трансцендентуванні;

- виявлено, що в основі формування есхатологізму як риси ментальності, окрім інверсійної логіки лежить явище ресентименту, яке з'являється в умовах соціальної нерівності та несправедливого розподілу матеріальних благ і проявляється у пасивній відмові від суцього (мирських проблем) на користь мрій про належне (як правило у вигляді відплати);

- здійснено аналіз есхатологічних концептів в межах філософії постмодернізму та виділено три варіанти концепції «кінця історії»: 1) постмодернізм як ситуація постісторії (Дж. Ваттімо, Ф. Джеймісон, Ж.Ф. Ліотар), 2) нівеляція належного і суцього шляхом їх деконструкції та відсутність альтернативи (замінника), внаслідок якої формується апокаліптична «пустота» (Ж. Деріда, Ж. Ліповецькі, Г. Дебор); 3) «кінець історії» репрезентується у світлі «діалектики бажання» і слугує стимулом до

повернення втраченого відчуття «повноти буття» (Ж. Батай, Ж. Бодрійяр, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоз, М. Епштейн, С. Жижек)

Уточнено:

- причини актуалізації есхатологічних уявлень та здійснено їхню класифікацію із поділом на перманентні та новаційні;
- умови взаємозв'язку утопії та есхатології в концепції «кінця історії» та запропоновано термін «есхатологічна утопія»;
- походження концепту «смерті людини», авторство якого належить не Мішелю Фуко, а Георгу Гегелю та його апропріатору Олександрю Кожеву

Одержали подальший розвиток:

- класифікація підходів до вивчення есхатології залежно від методу: метафізичний, діалектичний, нігілістичний;
- розмежування понять εσχατον і τέλος, що виявляють подвійний зміст есхатології;
- дослідження співвідношення ілюзорності / реальності та їх значення для формування сучасної есхатології, а також шизофренії як нав'язливого апокаліптичного мотиву;
- розгляд футурології як складової частини есхатології (за умови, якщо остання спрямована у майбутнє) та водночас як чинника, що стимулює розвиток есхатологічної свідомості завдяки таким типам прогнозування, які можна назвати катастрофічними або «постісторичними»

Практичне значення результатів дослідження. Результати дисертаційної роботи можуть бути використанні в подальшому розкритті проблем есхатології та її місця в сучасному суспільстві. Водночас з допомогою філософського осмислення ідеї «кінця історії» стає можливим комплексне вивчення соціальних процесів.

Матеріали і результати дослідження можуть бути використані в нормативних курсах лекцій з соціальної філософії та філософії історії,

політичної філософії, етики та як складової спеціального курсу «філософія кризи».

Апробація результатів дисертації здійснена при обговоренні роботи на засіданнях кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова. Основні теоретичні положення та висновки дисертаційної роботи обговорювались на Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету-2008» (Київ, 16-17 квітня 2008 р.); на Всеукраїнській конференції студентів-філософів та молодих науковців «Діалектика духовних процесів-8» (м.Дрогобич, 14-17 травня 2009 р.); Міжнародній конференції «Таврические чтения» (с.Пісчане, 9-11 вересня 2009 р.); Міжнародній конференції «Толерантність як соціогуманітарна проблема суспільства» (Житомир, 17-18 грудня 2009 р.); Всеукраїнській науковій конференції «XXII Читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи К.Твардовського» (Львів, 9-11 лютого 2010 р.); Міжнародній конференції студентів та аспірантів «VII Харківські студентські філософські читання» (Харків, 15-16 квітня 2010 року).

Публікації. Основний зміст та результати дисертаційного дослідження висвітлено в 15 публікаціях, 5 з яких є фаховими та затвердженими ВАК України в галузі філософських наук та 10 тезах виступів, опублікованих у збірках матеріалів конференцій.

Структура та обсяг дисертаційного дослідження зумовлені метою та завданнями дослідницької роботи. Дисертаційне дослідження складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Повний обсяг дисертації складає 203 сторінки, з яких 180 основного тексту та списку використаних джерел, що складає 226 позицій на 23 сторінках.

РОЗДІЛ 1

МЕТОДОЛОГІЧНА ТА ДЖЕРЕЛЬНА ОСНОВА ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. *Εσχατον* і *τέλος*. Есхатологія в темпоральній перспективі (метафізичний підхід)

Термін «есхатологія» складається з двох давньогрецьких слів, що означають: *eschatos* – останній та *logos* – вчення. Отже, виходячи із семантики слова есхатологію можна визначити як вчення про останнє, кінцеве. Як зазначає В.І. Докаш в своїй монографії «Кінець світу» [56], вперше слово «есхатологія» замість терміну «останні події» вжив Фрідріх Шлейермахер у ХІХ столітті. Про авторство Фрідріха Шлейермахера свідчить також і лютеранський богослов Д.Р. Стівенсон [169]. Мислитель зазначає, посилаючись на книгу «The Language and Imagery of the Bible» (Philadelphia: Westminster Press, 1980), що термін «есхатологія» з'являється в кінці праці «Християнська віра»¹ та покликаний замінити невдалий еквівалент «останні події». Це пов'язано з тим, що цей традиційний вираз відсилає до певних «подій», а отже до чогось зовнішнього відносно віруючого суб'єкта. Акцент на зовнішньому, таким чином, не дозволяє зосередитись на всій глибині внутрішнього життя, яке і становить основний пріоритет християнина.

Незважаючи на розробку терміну «есхатологія», Фрідріх Шлейермахер так і не зміг прийти до однозначного розуміння сутності даного поняття. Філософ лише обмежився епітетами «невизначене», «дивне», занадто широке явище, щоб можна було встановити його конкретний зміст. Як зазначає вищезгаданий Стівенсон вузьке значення терміну «есхатологія» з'явилося пізніше в Оксфордському словнику англійської мови (видання 1891 та 1933 років), яке сформульовано так: «Розділ богословської науки, який

¹ Основна богословська праця Фрідріха Шлейермахера (1821-1822)

займається чотирьома останніми подіями: смертю, судом, небесами та пеклом [168]». В бібліологічному словнику О. Менья ми знаходимо наступне визначення есхатології: «вчення Священного Писання про кінцеву долю світу та людини [119]». Пол Еннс вважає, що есхатологія – це «доктрина останніх подій [63, с. 404]». Для Чарльза Райрі «есхатологія – це богослов'я останніх речей і останніх подій. Відповідно предметом есхатології є завершення, фінал як кінець світу, так і остаточна доля окремої людини...предметом есхатології є також дослідження пророцтв [56, с. 77]». А для Уейна Грудема есхатологія взагалі є вченням «про прийдешні події [43, с. 1231]».

Отже, як ми бачимо, есхатологія в ХХ столітті починає вбирати в свій зміст все більше і більше різних аспектів, відсилаючи нас то до темпоральних модусів (наприклад до майбутнього), то до конфесійних особливостей, а то і взагалі починає розділяти поняття «кінець» на всезагальний та індивідуальний. Для того, щоб зрозуміти чому так відбулось, спробуємо розкрити сутність есхатології та дати короткий огляд її історії.

Сьогодні для нас є очевидним існування есхатології світської та релігійної (конфесійної). Зрозумілим також є те, що зміст даного поняття у світському та релігійному напрямку не є однаковим. Зокрема, Д.В. Пивоваров в статті присвяченій есхатології відзначає, що релігійна та міфологічна традиції репрезентують переважно сюжетно-образні та символічні варіанти есхатології (міфи про потоп, Апокаліпсис, Одкровення Іоана Богослова і т.д.), філософська ж традиція, яка містить есхатологічні мотиви, базується на певному варіанті міфічної або релігійної традиції, але у відповідності з основоположними метафізичними, антропологічними та історіософськими концепціями. Тобто символи, образи та персонажі традиційної (релігійної) есхатології осмислюються під новим філософським кутом. В свою чергу філософська есхатологія теж має два різновиди: 1) в межах релігійно-містичної філософії вписаний в загальний дискурс релігійно-філософського синтезу; 2) есхатологічні мотиви в нерелігійній теоретичній філософії, які містяться в численних історіософських та культурологічних концепціях [137].

Ми б в свою чергу конкретизували даний поділ, виділивши такі основні підходи до філософської есхатології: 1) в залежності від методу – *метафізичний, діалектичний, нігілістичний*, 2) в залежності від науки (або її галузі), яка включає есхатологію в свій предмет – *футурологічний, культурологічний, релігієзнавчий, соціально-філософський, антропологічний* та інші. Звичайно, ми не претендуємо на повноту переліку, але ми можемо виділити їх як такі, що стали найвпливовішими у ХХ столітті.

У результаті ми приходимо до розуміння неможливості задовольнити нашу потребу в осягненні есхатології лише богословськими підходами. Адже вони завжди конфесійні та етнорелігійні. Виникає потреба у такому визначенні, яке б могло би охопити будь-які есхатологічні конструкти незалежно від релігійної або філософської приналежності, враховуючи і новації ХХ століття. О.П. Кожина пише: «З позиції формальної логіки, вона [есхатологія¹] має значний об'єм і саме тому здатна включити у свій зміст багатший аспект реальності [86, с. 6]». Тому, згаданий вище Д. Пивоваров приходить у своїх розмірковуваннях до наступного: ««Есхатологія – це вчення про конечність людського існування та світу, про той чи інший характер «кінця» світової історії, наявного буття [137]». До такого широкого розуміння есхатології схиляється і російський філософ та богослов С. Хоружий, у нього, зокрема, ми знаходимо таку думку: «до області есхатології входить все, що стосується фінального завершення та завершення доль наявного буття [199]». Таке широке визначення, на нашу думку, є найоптимальнішим для того, щоб визначити таке складне і багатогранне явище як есхатологія, і якщо в даному випадку «есхатологія є розмірковуванням про кінець [108, с. 470]», це дає нам змогу говорити про особливий *есхатологічний дискурс*.

Виникає питання: чому б взагалі не обмежитись богословською, скажімо, християнською точкою зору на есхатологію, а потрібно неодмінно вводити до її області якісь філософські конотації? Пояснення, яке ми могли б дати такому

¹ Примітка М. Назаренко.

поділу теж начебто лежить на поверхні – секуляризація створює необхідність відмежуватись від сфери релігійного як на побутовому, так і на теоретичному рівні, особливо в умовах домінування позитивістської парадигми. Але чи є такий поділ сучасною новацією? Ми припускаємо, що підґрунтя для існування філософської есхатології слід шукати ще в Давній Греції. А точніше в розмежуванні двох давньогрецьких слів *εσχατον*¹ та *τέλος*². Але чи існує між ними принципова різниця, адже обидва вони так чи інакше стосуються кінця, завершення? Як зазначає Іануарій Івлієв: «Есхатон (*εσχατον*) означає кінець у часі, кінець у просторі. Наприклад якийсь край, межа...тобто кінець нашого часу [71]». Так, наприклад в піфагореїзмі останнім числом був есхатон, тобто межа, яка втручається у безкінечність. В той час як телос (*τέλος*), за словами Івлієва, «...означає ціль. Це не просто кінець, це кінець до якого прагнеш. Звідси теліос (*τέλιος*) – той, хто досяг мети, в нашому перекладі «досконалий». Тобто той хто прийшов до «вершини», вершина як ціль...Коли настане досконале, тоді світ прийде до свого кінця як до цілі замисленої Богом...[71]». Відомий історик релігії А. Каримський, не прив'язуючись, правда, безпосередньо до давньогрецької термінології, помітив, що есхатологія може розкриватися у подвійному змісті, який, по-перше, виражається у понятті останні часи, кінець, а, по-друге, у меті як призначенні [82, с. 14]. За Августином Блаженным слово «кінець» може мати два значення. По-перше, кінець може означати припинення того, що було; по-друге, виконання того, що розпочато [56, с. 110]. Отже, есхатологія як вчення про кінцеве може бути як есхатоном, так і телосом. Так, наприклад О. Дугін стверджує, що «метафізична картина реальності може бути розглянута з двох принципових позицій [60, с. 17]»: 1) метафізика як «синхронний комплекс», що має власну багаторівневу ієрархію, де кінець циклу на одному рівні відповідає початку циклу на іншому рівні; 2) метафізика виражена як «телос», тобто ціль, кінцева мета. А тепер

¹ *Εσχατον* (есхатон) в перекладі з грецької – кінцевий, крайній; 2) найгірший, самий нікчемний [див: 10]

² *Τέλος* (телос) в перекладі з грецької – закінчений, завершений, цілий; 2) успішне завершення, досягнута ціль [див: 11]

подивимось уважно, чим по суті є ці два напрями? Перше поняття це і є есхатон – безперервне чергування циклів, де кінець кожного з них не приховує за собою жодної мети. Прояви есхатону або простіше кажучи циклічної теорії ми можемо простежити в міфології та інтелектуальній думці, що нараховує тисячоліття своєї історії. Другий напрям – це телос, або розумне прагнення історії, не що інше як лінійна концепція, що знайшла своє відображення в іудаїзмі, християнстві, філософських концепціях та наукових прогнозах. Відмінності цих понять ми можемо умовно представити у вигляді невеликої таблиці:

Таблиця 1.1

Філософська есхатологія: підстави для існування

Термін	Критерій					
	Основне питання	Модель історії	Закон розвитку	Світогляд	Ціль	Основоположна ідея
εσχατον	що? як?	цикли	ентропія	песимізм	відсутня	«вічне повернення»
τέλος	навіщо?	пряма лінія	прогрес	оптимізм	мета – досягнення досконалості	неповторність та унікальність подій, незворотність

Дане теоретичне припущення ми робимо на підставі досліджень таких вчених як І. Івлієв [71], О. Дугін [60], Г. Піков [139], В. Докаш [56], А. Каримський [82], А. Пігалєв [138]. Таке розмежування, на нашу думку, дає можливість прояснити те підґрунтя, на якому виникла одна з найважливіших характеристик есхатології – *темпоральна* (лінійне або циклічне уявлення про історію). В подальшому темпоральна характеристика стала однією з

найголовніших для *метафізичного* методу та використовувалась і використовується досі в філософському, культурологічному та релігієзнавчому підходах. Так, наприклад, В.Нечипуренко в своїй дисертації «Есхатологічні міфи та вчення» (1997) виділяє два види есхатології: космологічну та історичну. Він так і пише: «Космологічні есхатології базуються на циклічному, історичні – на лінійному часі [128, с. 9]». Суттєвою різницею між ними є спрямованість у минуле перших і спрямованість у майбутнє других. Для перших – це завжди повернення до витоків, для других це завжди прагнення вперед. Таким чином, ми можемо виділити два темпоральні модули есхатології: спрямованість до минулого і до майбутнього.

Що стосується таких виділених нами критеріїв, як закон розвитку та світовідчуття, то вони, ймовірно, знайшли своє втілення спочатку в хіліазмі та апокаліптизмі, а потім і в теоріях соціального прогресу або деградації, соціального оптимізму чи песимізму.

Якщо ж зазирнути до історії, ми можемо прослідкувати наступне.

Циклічне розуміння історії виражене в численних *есхатологічних міфах*. Есхатологічні міфи містять різноманітні пророцтва про кінець світу. Такі міфи є достатньо поширеними, а найвідомішими серед них є міфи про потоп [див: 215, с. 62]. Поряд з міфами про потоп, існують і такі, які розповідають про інші катаклізми всесвітнього масштабу: пожежі, землетруси, епідемії і т.д. Як зазначає Мірча Еліаде, більшість есхатологічних міфів розповідають про катастрофічні події минулого, і лише невелика їх кількість – про прийдешні катастрофи. Іноді зустрічаються міфи невизначені, коли не зрозуміло про який час йде мова. Загалом, в стародавніх есхатологічних міфах, які неодмінно знаходяться в руслі циклічних уявлень про час та історію, після катастрофи міститься вказівка щодо відродження світу.

Циклічне бачення історії характерне і для китайської та індійської есхатології, календарних уявлень майя, ацтеків, для зороастризму, які пропонують погляд на історію як на чергування космічних циклів. Так, у майя один цикл складає 13 бактун, після чого відбувається зміна цивілізацій.

Найбільш послідовне уявлення про космічні цикли дає ведична міфологія: існує 4 юги, кожна з яких коротше попередньої, що відповідає зменшенню моральної сили дхарми. Останньою найкоротшою є Калі-юга. В кінці Калі-юги (Чорної епохи) весь світ гине (Pralaja в перекладі з санскриту означає «загибель світу і богів»), відбувається це тоді, коли засинає Брахма і настає ніч. Епоха Калі-Юга завершується загибеллю у вогні, який піднявся з дна океану. «Калі» означає гральну кістку з однією точкою, втрачене обличчя. Для прикладу, попередні епохи – Двапара-юга – мідний вік – гральна кістка з двома точками, попередні Срібний та Золотий вік мали на одну і дві точки більше відповідно. Символічно це відповідає ілюстрації деградації та морального розпаду епохи Калі-Юги. Також циклічний погляд на історію характерний для Середземноморського світу та Єгипту, Месопотамії і греко-римської цивілізації. Циклічна есхатологія давніх греків репрезентована, зокрема орфізмом, піфагореїзмом, стоїчною філософією та діалогами Платона «Тімей» та «Політика». Циклічні моделі історії присутні також у працях Овідія та Гесіода. Зокрема останній в своїх «Працях» писав про послідовну деградацію людства протягом п'яти епох. Теорія циклів досить широко розвинута і у Геракліта, який описав гибель світу у вогні та його наступне оновлення, а також в свою чергу вплинув на стоїчну ідею вічного повернення. У філософських поглядах Емпедокла ми також можемо простежити колообіг руйнацій та відроджень. Циклічна модель історії відображена в гностицизмі з його ненавистю до навколишнього світу. «Цей світ – пожирач трупів. Все, що у ньому з'їдається, також є ненависним [40, с. 4]».

Також циклічне розуміння історії фігурувало у працях таких відомих мислителів Відродження як Н. Макіавелі, Т. Кампанелла, Д. Віко. Т. Кампанелла, зокрема, підкреслював наявність циклічності в політичних та релігійних змінах. Політичні цикли: монархія, різні види правління, де суверенітет послаблюється, демократія, яка знову веде до монархії. Релігійні зміни виражаються у наступних циклах: теократія, ересь, атеїзм. Ці цикли повторюються не тільки в християнстві, а в язичництві та ісламі. Подібне циклічне розуміння соціальних змін швидше є схожим на спіраль, тобто цикли

не є повністю ідентичними один одному і в кінцевому рахунку ведуть до царства Месії. Фактично, Кампанела позиціонує своє вчення як циклічне, примірює обидва бачення історії (і циклічне, і лінійне). Для Н. Макіавелі циклічність постає насамперед як чергування політичних циклів. Звичайно, він є далеким від будь-яких есхатологічних побудов, що пов'язано з його кабалістичними та астрологічними поглядами, але тим не менше вказує: «доброчесність породжує мир, мир породжує бездіяльність, бездіяльність – безпорядок, безпорядок – *загибель* [курсив – М. Н.] і – відповідно – новий порядок породжується безпорядком... [109, с. 181]». У Д. Віко циклічна концепція історії має найбільш систематизований вигляд. У праці «Нова наука» італійський мислитель виділяє такі цикли історичного розвитку: періоди богів, героїв та людей [див: 213, с. 189]. Але на відміну від Кампанели він стверджує, що подібне чергування не прагне до жодної мети, по суті воно є безцільним.

Найвідомішими циклічними теоріями XIX – першої половини XX століття є теорії О. Шпенглера, А. Тойнбі, М. Данилевського, П. Сорокіна. У XX столітті циклічний погляд на історію відроджується у спіритуалізмі, різноманітних езотеричних вченнях та наукових концепціях. Яскравим прикладом циклічної теорії є творчість французького філософа Рене Генона: «Очевидно, що ми дійсно наближаємось до кінця нашого світу або, іншими словами, до кінця певної епохи, до кінця даного історичного циклу, який у відповідності до вчень традиції, що займаються цим предметом, має відповідати кінцю циклу космічного [39, с. 157]».

Такі вчені як А. Каримський та А. Пігалев. вважають, що циклічну есхатологію не можна вважати есхатологією в повному розумінні. Пігалев пише: «Кінець, або межа, пов'язані з будь-якою есхатологією, – це саме виконання або вичерпання смислу існування, а не його випадкове, а тому безглузде закінчення. Тому відносно культур, які живуть в циклічному часі (родоплемінні та перші осілі суспільства, в тому числі і Давня Греція) термін есхатологія може застосовуватись лише умовно [138]». Тут ми можемо простежити спробу звуження змісту есхатології лише до телосу, тобто кінцевої

мети. Спроби зведення всього комплексу есхатологічних уявлень лише до прямолінійної концепції видаються нам занадто суб'єктивними. Адже циклічна теорія (есхатон) не має уявлення про абсолютний кінець, як і абсолютне начало. Її есхатологія «вічно повертається». По-друге, якщо брати до уваги, що есхатологія, крім всесвітнього, має ще і особистісний вимір (індивідуальна есхатологія), то в цьому стародавній міфології відмовляти не можна, що вона *есхатологічна*. Так, більшість науковців схиляються до поділу есхатології за об'єктом реалізації. Такий поділ зумовлений двовимірністю есхатології: з одного боку в проекції на весь історичний процес, а з іншого – на життя окремої людини. Адже ми можемо спостерігати, що людське життя теж пролягає в певних часових межах та є включеним в загальний історичний контекст. Життя кожної людини – це маленька історія, звідси уявлення про неї як про мікрокосмічну, а загальну – як про макрокосмічну. Зокрема, той же А. Каримський поділяв есхатологію на індивідуальну та універсальну. В У. Грудема ми знаходимо особисту та всезагальну есхатологію, в У. Елвелла – особисту і світову, у Г. Тіссена – особисту та загальну [56, с. 79], у А. Меня – приватну та загальну [119]. Цим індивідуальним есхатологічним виміром сповнена, наприклад, згадана в цитаті давньогрецька міфологія. Есхатології давніх греків, зокрема, присвячена робота видатного російського філолога та історика Ю. Кулаковського [94].

Якщо припустити, що до області есхатону належить циклічна теорія, а телосу – лінійна, то єдиним виключенням ми могли би назвати іудаїзм, оскільки єврейську есхатологію можна розглядати і як есхатон (за світовідчуттям та законом розвитку історії), і як телос (за лінійною моделлю історії та кінцевою метою). Іудейський катастрофізм та песимізм, а також абсолютно новий лінійний погляд на історію знайшли своє втілення в *апокаліптиці*. Як зазначає П. Гайденко: «апокаліптикою прийнято називати одну з гілок давньоєврейської літератури, яка містить *одкровення* (апокаліпсис з давньогрецької і означає одкровення) таємниць про минуле і теперішнє становище світу, а головне – про майбутнє, про останні дні цього світу, коли здійсниться прихід Помазаника

Божого – Месії, відбудеться праведний суд над грішниками і настане тисячолітнє Царство Боже на Землі [31]». Сама атмосфера, яка сприяла появі такого роду літератури була вкрай песимістичною, адже інтерес до апокаліптики підсилювався в епоху історичних потрясінь, таких як Вавилонський полон, римське завойовництво, зруйнування храму. Апокаліптика, яка наполягала на руйнації старого світу, дуже часто підживлювала революційні та повстанські рухи. Починаючи з повстання Макавеїв і закінчуючи великою кількістю «месій» та «лжепророків», які нерідко ставали лідерами народних повстань завдяки поширенню есхатологічних настроїв. Цікавим також є те, що давньоєврейські апокаліптики¹ писали свої твори анонімно, що можна пояснити двома чинниками: 1) небажанням брати на себе відповідальність за подальші соціальні наслідки (враховуючи популярність даної літератури та історичний контекст, есхатологія могла бути засобом соціального маніпулювання) та 2) бажанням створити особливу таємничу атмосферу для того, щоб вразити уяву читача (на це спрямована і яскрава символічна мова викладу, образи природних катастроф). Крім соціально-історичного контексту, таку неоднозначність іудейської есхатології можна було би пояснити впливом: 1) гностицизму та неоплатонізму (які є циклічними теоріями). Про це, зокрема, писали С. Трубецькой та М. Поснов [40] та 2) давньоіранського дуалізму. С. Аверинцев писав: «Коли пророки говорили про народи і держави, для них ще існував яскравий людський світ з його фарбами, тепер² фарб не залишилось – тільки осліплююче саяво та непроглядна пільма. Це пояснюють впливом іранського дуалізму; такий вплив – безсумнівний факт... [3, с. 300]».

До давньоєврейської апокаліптики ми могли би віднести старозавітні: 1) пророцтво Даниїла; 2) Псалми Соломона; 3) завіт дванадцяти патріархів (пророків) та апокрифічні: 4) Книгу таємниць Еноха (II-I ст. до н.е.); 5) третю

¹ Апокаліптиками називали тих, хто писав апокаліптичну літературу.

² Під словом «тепер» мається на увазі апокаліптична література, яка з'явилась на місці колишньої пророчої традиції. Різниця між пророком та апокаліптиком полягає у тому, що перші просто пророкували майбутні події, а апокаліптики завжди «останні часи», «кінець світу».

книгу Ездри, 6) апокаліпсис Варуха, 7) Кумранську апокаліптику. Головна тематика цих творів – це «вибух історії і її перехід в есхатологію, остання битва добра і зла і «той світ» [31]».

Незважаючи на мотиви зародження месіанізму та хіліазму, лінійну модель історії, відчутний акцент в іудейській есхатології робиться саме на ентропії (тобто на есхатоні), а не на кінцевій меті (телосі). Так, в праці «Апокрифічні апокаліпсиси» можемо знайти наступне твердження: «У Даниїла та Еноха загальна концепція історії – розуміння її як регресу (від «золотого віку» до загального занепаду моралі та все більшої моральної жорстокості) – була, можливо, запозичено у Гесіода¹...Але автор «Книг Сивілл»² прямо звертається до Гесіода, переказуючи грецькі міфи та одночасно – до Евгемера, витлумачуючи їх раціонально [5, с. 19]». Співзвучною є також думка С. Аверінцева. Даючи визначення апокаліптиці в своєму словнику «Софія-Логос» він писав: «Цей двочленний ритм кінцевої катастрофи та кінцевого спасіння стає парадигмою для всієї апокаліптики, поступово абсолютизуючись і привчаючи до погляду на історію за формулою: чим гірше, тим краще [28, с. 100]». О. Мень до рис властивих іудейській апокаліптиці відніс яскраво виражений дуалізм та фаталізм, підкреслюючи особливий вплив останнього. Також російський богослов відзначив характерні для неї жорсткий детермінізм та ідею циклів [119]. П. Гайденко також зазначає: «Старозавітна традиція підкреслює саме катастрофічний аспект спасіння. Щоб перейти від нинішнього стану світу до іншого, необхідно зруйнувати все те, що було створено в історії, потрібно вщент знести з лиця землі всю стару світобудову [31]».

В християнстві, зокрема, навпаки, домінуючим є телос. І. Івлієв зазначає: «Зрозуміло, що Кінець, про який йде мова, не є eschaton безглузлого процесу, беззмістовне обривання ряду світових подій. Кінець, про який *радісно* [курсив – М. Н.] віщує Євангеліє, є telos, розумна кінцева мета світової історії [72]». Ми не даремно підкреслили слово «радісно», саме це радісне очікування Кінця є

¹ Як ми писали вище Гесіод висунув циклічну теорію історичного розвитку

² В книзі стверджується, що автором книг Сивілл був іудей

суттєвою рисою християнської есхатології на противагу іншим есхатологічним уявленням. Ю. Селіванов, висвітлюючи погляди Альтіцера, зазначає наступне: «...християнство спирається на прогресивний рух історії. Кінцева ціль – подолання історії – буде досягнута в кінці самої історії [159, с. 105]». Схожі думки ми знаходимо у Г. Пікова, він пише: «Христос розвертає вектор, а християнство в цілому розмикає це коло. Розпрямлюючи час в стрілу, і Кінець Світу означає припинення часу як такого. Таким чином, історія в цьому своєму рухові стає лінійною та прогресивною в етичному плані. Крім того, християнство знімає замкненість окремого «боговибраного» етносу, переосмислюючи поняття «вибраного народу» та включаючи в історичний процес велику кількість людей [139, с. 19]». Таким чином, з'являється принцип космополітизму, який якісно відрізняє християнство від інших національно орієнтованих релігій та дозволяє швидко отримати популярність як серед простого народу так і владної верхівки.

Новозавітна християнська традиція пронизана гострим есхатологізмом. Перші християни жили в упевненості скорого пришествя Ісуса Христа [158]. Зокрема, в Євангелії від Марка читаємо наступні слова Ісуса Христа: «І сказав їм: є деякі із тих, хто стоїть тут, які не відчують смерті, як вже побачать Царство Боже, яке прийшло у силі... Істинно кажу вам: не пройде рід цей як все це буде [20, с. 48]». В Євангелії від Матвія: «Коли ж будуть гнати вас в одному місті, біжіть в інше. Адже істинно кажу вам: не встигнете обійти міст Ізраїлевих, як прийде Син Божий [20, с. 11]». Отже, ці слова, які містяться в Євангелії, не просто давали надію на торжество справедливості для перших християнських общин, а й актуалізували кінець історії. Взагалі, можна стверджувати: очікування Кінця складає саму суть Нового Заповіту [72]. Перші слова Ісуса Христа на початку його публічної діяльності звучать так: «Здійснився час і наблизилось Царство Боже [20, с. 39]». Молитва, яку заповідає людям Ісус Христос «Отче наш» закінчується словами: «Прийде Царство твоє». Також Апостол Павло говорячи про «християнську надію» має на увазі настання Останніх часів, напружене очікування кінця, коли «звільнена

буде від рабства тління у свободу дітей Божих [20, с. 195]». Але апогеєм християнської есхатології є «Апокаліпсис святого Іоана Богослова». Саме в Апокаліпсисі містяться таємничі пророцтва про долю всього світу. Через глибоку символічність та неоднозначність цієї книги, серед науковців і досі немає одностайної думки щодо неї. Історія знає безліч тлумачень Апокаліпсису. Одні вважають, що все, що там написано, стосується останніх часів – появи Антихриста, пришестя Христа та кінця цього світу, інші надають Апокаліпсису чисто історичного значення, приписуючи всі видіння до першого століття – епохи гонінь на перших християн римськими імператорами. Треті прагнуть віднайти здійснення апокаліптичних пророцтв в історичних подіях пізніших часів, четверті бачать в Апокаліпсисі лише алегоричне значення, вважаючи, що зміст цієї книги не стільки пророчий, скільки моральний, і алегорія тут слугує лише допоміжним засобом для підсилення враження читачів. Основними темами Одкровення Іоана Богослова є: майбутнє народження антихриста на Землі, друге пришестя Христа, кінець світу, Страшний Суд. Книга, як було вже сказано, є багатою на символіку. В ній з'являються такі образи як апокаліптичні вершники, вавилонська блудниця, три шістки, так зване число звіра та інші. Також Апокаліпсис містить ідеї хіліазму, які в подальшій історії інтелектуальної думки отримали як своїх прихильників, так і яскраво виражених опонентів.

Окрім таких проблемних питань як, доля праведників і грішників, спокутування, воскресіння у плоті, а також визначення дати кінця світу, перші отці церкви намагаються підтвердити або спростувати хіліазм. Ці проблеми підіймаються у отців донікейського періоду (святого Климента, Ігнатія Богоносця, святого Полікарпа Смірнського) та апологетів (Афінагора, Іустина Філософа, Іринея Ліонського, святого Іполита, Тертуліана, Климента Олександрійського, Орігена). Загалом, в ранньому середньовіччі розподіл на хіліастів та антихіліастів стає характерною рисою богословської думки. Так, наприклад яскравими хіліастами були Полікарп Смірнський, Іринея Ліонський,

Іустин Філософ, Тертуліан, а їх супротивниками виступали Климент Олександрійський, Оріген [див: 160].

Специфічний характер мала есхатологія Августина Блаженного, оскільки протягом життя західний отець церкви підтримував хіліазм, а вже у зрілому віці відмовився від нього як від ересі [154]. У праці «Про град Божий» богослов виклав своє бачення смислу та сутності історичного поступу. Августин з християнських позицій достатньо логічно обґрунтував необхідність визнання лінійного виміру історії. Його основний аргумент звучить так: якщо Бог зійшов на землю, втілившись в людину, і спокутував наші гріхи, то у світі циклічному ця жертва Спасителя просто втрачає смисл, а має його лише при умові, що наш світ єдиний і має власну історію. Таким чином, головна теза Августина полягає не у розмежуванні старої та нової (християнської) історії, а насамперед у ствердженні єдиного історичного процесу. Історія у Августина, за словами Чанишева, розімкнена жертвою Христа. Заслуга останньої проявляється у подоланні замкненого горизонту античної історії. «У «нової» історії є мета, сутністю якої є справедливість і правда. У світлі Нового заповіту історія постає як процес, спрямований до спасіння людини; вона – напрямок руху, в якому бог – мета, людина – шлях [203, с. 127]». Таким чином, «більше немає дурної безкінечності «вічного повернення». Кожен історичний момент стає унікальним та визначальним з точки зору спасіння; і з висоти цієї задачі християнин може дивитись на суспільство, світ тимчасовий і мінливий, без трагічної журби античної людини, адже вона не підвладна «страшній владі тлінності [203, с. 127]». Але що це дає для розуміння історії? Лінійна перспектива у Августина постає як процес творчого оновлення та очищення людини і суспільства. Результатом такого оновлення постає перемога граду божественного над градом земним, протистояння яких і визначає зміст історії.

Град земний – це град, де «живуть за людськими стандартами та земними законами; жителі небесного граду живуть по волі божій. Перші – люблять себе, інші – Бога, перші насолоджуються тим, чим треба користуватись, інші мають впорядковану любов [203, с. 127]». Ознакою остаточної перемоги

божественного граду є тимчасове царювання антихриста (3,5 роки), яке повинно, на думку Августина, стати справжнім випробуванням для істинних християн. Далі відбувається Страшний Суд, після якого всі померлі воскресають у своїх тілах: ті, хто не вірив в Бога або не виконував божі заповіді помирають «вдруге» і відправляються в пекло, ті, хто своїми справами заслужив божу благодать стануть громадянами вічного божественного граду. Громадяни божественного граду втратять свої суто людські риси і стануть схожими на янголів із досконалими тілами. Єдиною їхньою справою буде споглядання бога, хоча вони ніколи не забудуть земних страждань. Світ, в якому вони житимуть стане зовсім іншим, так як колишній недосконалий світ загине в очисному вогні після Страшного Суду. Описи Граду Божого вражають настільки ж, наскільки і утопічні фантазії пізніших часів: «...Місто було чистим золотом, подібним до чистого скла...Основа стіни міста прикрашена всіляким дорогоцінним камінням... А дванадцять воріт – дванадцять перлин...І місто не має потреби ні в сонці, ні в місяці...Ворота його не будуть замикатися ні в день, ні в ночі...І нічого вже не буде проклятого... [182, с. 152]».

Отже, відкриваючи простір до вдосконалення людської особистості, до вищої справедливості, до перспективізму, Августин тим самим, відкрив шлях і для філософського хліазму.

В есхатологічних поглядах Ісаака Сиріна¹ ми теж можемо побачити хліазм, просякнутий соціальним оптимізмом. Для нього земне життя як дитинство – це час духовного росту. Майбутній же вік відрізнятиметься максимально повним розкриттям духовного потенціалу кожної людини. Подібне життя відрізняється тим, що не матиме «ні кінця, ні зміни», де тілесна активність заміниться на розумову [73]. Отже, майбутнє Царство Боже за Ісааком Сиріном являє собою гармонійне утворення «де кожний даною йому мірою веселиться [73]».

¹ Християнський письменник-аскет, який жив у Сирії в XVII столітті

Ще один відомий мислитель – Іоахим Флорський запропонував поділити весь історичний процес на 3 основні періоди: 1) вік Отця, що відповідає старозавітному канону; 2) вік Сина – відповідно до новозавітного канону і нарешті 3) вік Духу – в цей період відбудеться духовне оновлення, внаслідок чого на землі буде панувати єдність і вічний мир. Особливу актуальність вченню Іоахима Флорського надає його спроба датувати ці періоди, так, наприклад, вік Сина повинен був закінчитись в 1260 році, відповідно зараз ми спостерігаємо останній період – вік Духу. Як стверджує Алістер МакГрат: «в цьому можна розгледіти випередження багатьох міленаристських рухів сучасності [108, с. 105]».

Так, в XVI столітті міленаристська секта анабаптистів вчиняла масові заколоти з вимогами необмеженої свободи людини, суспільної рівності та скасування приватної власності. В 1634 році їм навіть вдалось захопити місто Мюнстер і оголосити його «Новим Єрусалимом». Такий розвиток подій і методи здійснення хіліастичних (утопічних) очікувань відсилають нас і до так званої Паризької комуни, до більшовистської Росії і багатьох інших прикладів історії. От що з цього приводу зазначає С. Булгаков у праці «Апокаліптика і соціалізм»: «Хіліастичний рух переноситься на Британський острів і там стає душею англійської революції з її численними соціалістичними та комуністичними відгалуженнями. Одним словом, вся середньовічна історія революційно-соціалістичних, а разом з тим і релігійних рухів може бути представлена як продовження історії іудейського хіліазму в християнському втіленні. Вчення про хіліазм було і теорією прогресу, і соціологією того часу; разом з тим воно було і теоретичним обґрунтуванням соціалізму тої епохи, як би його дитячою колискою [25, с. 240]».

В епоху Нового часу есхатологія починає розривати свої одвічні зв'язки з релігією. Як зазначає Романо Гвардіні: «тепер світ починає розширюватись, розриваючи свої межі. Виявляється, у всі сторони можна рухатись без кінця [43, с. 136]». Таким чином, біблійне вчення про визначене начало і кінець історії відкидається як неприйнятне. Але водночас отримання «світоглядної

свободи» обертається для есхатології новою, не баченою до цього трансформацією – вона стає елементом філософсько-історичних та культурологічних розвідок, вписаних у теорію прогресу. Крім того, есхатологія, втративши своє традиційне обличчя, продовжує переробляти ідеї християнського хіліазму, але на світському та раціональному ґрунті. Що нам дає підстави так стверджувати? Читаючи С. Булгакова, ми знаходимо у нього наступну думку: «В одному з випадків історія розглядається як процес, який веде до досягнення певної граничної, однак ще іманентної для історії та здійсненною її силами мети, – умовно назвемо її розгляд хіліастичним (хіліазм – тисячолітнє царство з торжеством добра на землі і в історії). Хіліастичною в цьому сенсі є будь-яка теорія прогресу, як релігійна так і нерелігійна: можна говорити не тільки про іудейський та християнський хіліазм, але й про філософський (як про нього говорить Кант в «Streit der Fakultäten»)»... [25, с. 219]». Таким чином, хіліастичні ідеї знаходять своє відображення у численних утопічних конструкціях, здійснивши вплив не тільки на соціалізм¹, але й на теорію лібералізму. Зокрема, для Токвіля і Кавура «світ фатально рухається в сторону демократії [221, с. 294]». Протистояти цьому процесу неможливо, адже демократія для них і поставала тим ідеальним соціальним конструктом, який одвічно шукала людина. Також безперечним центром хіліазму стає відкритий в XV столітті Новий Світ. Як зазначає Г. Покидько: «Перший крок в окресленні міленаристського характеру Америки був зроблений ще Колумбом, який вважав відкриті ним нові землі Новим Світом Одкровення. Утілення Тисячолітнього Царства вбачали в Америці й колоністи-пуритани Нової Англії», – і далі продовжує – «...майже маніакальний характер американського міленаризму так чи так проявляється в різні часи, у різних сферах суспільного життя, і кількість його інтерпретацій зростає [141]». Вадим Штепа вже у XX столітті, лише підтверджуючи нашу основну думку, пише: «Могутність Америки не в політиці або економіці самих

¹ За словами Докаша християнський хіліазм мав вплив на французьких реформаторів Сен-Сімона, Фур'є, англійського реформатора Оуена та представників марксизму [див: 52, с.102]

по собі, і навіть не у військовій міці чи масовій культурі – а в тому утопічному проєкті, який є їх основою, «бекграундом», що мерехтить за ними [212, с. 27]». В цій же праці він висловлює досить сміливі співставлення «Утопії» Томаса Мора і «втіленої утопії» США. Наведемо лише кілька з них. От, наприклад, такі слова Мора відсилають нас до специфічного способу вирішення міжнародних проблем американським суспільством: «У випадку відмови жити по їх законам утопійці відганяють туземців...У випадку спротиву вони вступають у війну» або «Якщо справа не рухається шляхом підкупу ворогів, то утопійці починають вирощувати насіння міжусобиць», «...Крім багатства, яке зберігається у них вдома, у них є ще величезне багатство за кордоном...в силу якого дуже багато народів у них в боргу і т.д. [див: 212, с. 30]». Ці думки є дуже важливими для нашого подальшого розгляду сучасного хіліазму, якому ми присвятимо другий розділ дисертаційного дослідження.

Таким чином, теорія прогресу, ідея універсальної історії, яка прямує до гармонійно влаштованого суспільства – ось ті стовпи віри, які замінили молитву і каяття. Їх розділяли як представники філософії Нового часу, так і деякі мислителі XIX століття, зокрема, О. Конт, і Г. Спенсер і Л. Морган. На допомогу останнім прийшла теорія еволюції, яка, здавалось би, лише підтверджувала оптимістичні сподівання тогочасних інтелектуалів. Ідея про те, що розвиток живих організмів йде від простоти до ускладнення, а відтак і до вдосконалення, поряд із абсолютною вірою в раціо та індустріальним розвитком легітимізували погляд на історію як на прогрес. І лише в другій половині XIX століття стає зрозумілим, що відкритий людством безмежний простір, розкриваючи весь потенціал можливостей, позбавляє людину найголовнішого – опори. Людина стає «вигнаною із дому буття», за словами Хайдеггера.

Поряд із оптимістичними ідеями хіліазму або телосу розвивався і інший, абсолютно протилежний, – регресивний есхатон, побудований на законах ентропії та песимізму. Як ми визначили вище, останній бере свій початок з циклічного сприйняття часу, вираженого в стародавніх есхатологічних міфах,

гностичному вченні, піфагореїзмі і т.д. В прямолінійній перспективі песимістичний погляд на історію розкривається в іудаїзмі, що можна було би пояснити впливом провідних циклічних систем Сходу. Під впливом останнього формується ще одна форма есхатології – апокаліптизм. В. Докаш так прямо і стверджує: «До основних тенденцій розвитку есхатології можна віднести два комплекси ідей: вчення про Тисячолітнє царство (хіліазм – міленіалізм) та апокаліпсис... [56, с. 103]». Перша форма базується на ідеї виправлення суспільства і настання тисячолітнього царства, інша – на вірі у настання катастрофи.

Найяскравіше втілення апокаліптизму ми зустрічаємо в часи дії папської інквізиції, за часів Реформації, що знайшло своє відображення у майже нав'язливих, повсюдно поширених знаках Антихриста (таких як моральний занепад, ті чи інші політичні події тощо), які начебто підтверджували швидке настання катастрофи. Ще однією ознакою песимістичного світогляду раннього протестантизму була сформульована Кальвіном ідея жорсткої напередвизначеності людської долі, що могла виступати стимулятором есхатологічної свідомості. Що стосується Нового часу, то поряд із вірою у соціальний прогрес «повернулось переконання, що золотий вік вже минув [169, с. 256]». Як стверджує, В. Татаркевич подібна думка висловлювалась тепер в досить тверезій формі, підкріпленій емпіричними даними, на відміну від міфологічного світовідчуття. Завдяки мандрівкам та відкриттям нових континентів європейці зіштовхнулись із первісними народами, яких не встиг зачепити цивілізаційний процес. В цих народах вони бачили здійснення мрій про людське щастя, яке випромінювалось з їх доброти та безпосередності, простого способу життя, позбавленого зайвої праці та клопотів. Так, Ж.Ф. Лафіто зазначав, що європейці могли би бути щасливими, якби мали ту байдужість, що змушує первісні народи так зневажливо ставитись до речей без яких не може обійтись цивілізоване людство [169, с. 256].

Подібна позиція дуже яскраво відобразилась в концепції Жан-Жака Руссо. У своїх творах «Розмірковування», «Походження мов» він наполегливо

викривав всі вади цивілізації. Схожі думки висловлювали і Л.-М Дешан («Істина, або Істинна система») та Морелі («Кодекс природи»). Останній був переконаний в існуванні золотого віку як колишнього етапу історії людства. Для нього була характерна спільна власність та патріархальне правління. Але виникнення приватної власності стимулювало до появи безлічі соціальних пороків.

Як вже зазначалось, криза індустріальної культури припала на кінець XIX століття, внаслідок чого відбулось зростання песимістичних настроїв та утворення задушливої атмосфери занепаду. Апокаліптичні символи та коди повною мірою були сприйняті і російською інтелектуальною елітою. Гострим апокаліптизмом пронизані твори В. Соловйова, К. Леонтьєва, О. Хомякова та інших. Водночас інша форма лінійної есхатології – хіліазм, теж була доволі поширеною в Росії. Очевидно, це пов'язано з тим, що дуже добре виразив С. Булгаков: «Якщо в католицизмі ще можна розгледіти переважання августиніанства, то в православ'ї і досі утримується нейтралітет у розумінні слів Апокаліпсису про хіліазм і тим самим залишається можливість різного їх тлумачення... До православ'я однаково себе зачисляють як більш або менш рішучі хіліасти, так і рішучі антихіліасти [31]». Як свідчить В. Шестаков соціальні утопії з'явилися у народній свідомості ще у Давній Русі. Вони носили характер есхатологічних надій, як, наприклад, «Хождение Агапия в рай», «Путешествие Зосимы к рахманам». Водночас жанр літературної утопії з'являється в Росії доволі пізно порівняно із Західною Європою, лише у XVIII столітті.

Зустрічається в російському світогляді і поєднання утопічного та апокаліптичного в єдиному баченні історії. Вже згаданий нами В. Шестаков писав: «трагічна антиномія золотого віку з одного боку та апокаліпсису – з іншого, утопії та катастрофи – характерна особливість Достоевського, це два полюси його філософії історії [208, с. 54]».

Апокаліптичними також є соціальні рефлексії філософів-постмодерністів, але це та теза, яка потребує свого детального обґрунтування, що ми і спробуємо зробити в одному із розділів дисертаційного дослідження.

До цього часу ми вели мову про метафізичний підхід до розуміння есхатології, а саме її темпоральну характеристику (виражену в лінійному або циклічному часі). Але, як ми зазначали на початку, є й інші підходи, зокрема діалектичний. Спробуємо охарактеризувати його.

1.2. Діалектичний вимір аналізу есхатологічних перспектив. Діалектика про (і) кінець історії

Як зазначає Д. Пивоваров, головним підґрунтям філософської есхатології стає мислення про світ і людину в межах опозицій «первинне – вторинне», «справжнє – несправжнє [137]». Феноменальний світ стає, таким чином, першоосновою, першою реальністю. Завдяки цьому формується специфічне ядро есхатології відповідно до основних розділів філософії: 1) в метафізиці – принцип відносної самостійності надбуття та буття феноменального світу, якому не властива досконалість першої реальності; 2) в антропології – принцип недосконалості людської природи, відчуження ідеального образу людини від реального індивіда, 3) в соціально-історичному пізнанні – утвердження принципу історизму. Загальна логіка есхатологічного бачення полягає, на думку Пивоварова, у проблемі відчуження: зняття останнього через діалектику взаємовідчужених частин. Подолання відчуження, таким чином, проявляється у прагненні до відновлення єдності, яка виражається у маніфестаціях універсального суспільного устрою, його кристалізації [137].

Для того, щоб проілюструвати цей підхід до есхатології нам необхідно звернутись до філософії І. Канта та Г.В.Ф. Гегеля. Та найперше ми маємо з'ясувати: звідки виникає відчуження? Чому взагалі необхідно щось мислити в його подвійності?

Якщо ми відштовхнемось від теорії М. Уварова про «бінарний архетип», то побачимо, що останній онтологічно вкорінений у людській свідомості. Що це означає? Людині властиво мислити діадами такими як «біле-чорне», «гірке-солодке», «добре-зле» і т.д. Подібну дуальність по відношенню до мислення первісного суспільства розкривали К. Леві-Строс та В. Тернер [див: 177, с. 11-13]. М. Мелетинський також зазначав, що міфологічна логіка широко оперує бінарними (подвійними) опозиціями. Подолання ж цих антиномій було можливо за рахунок «прогресуючого посередництва, тобто послідовного знаходження міфологічних медіаторів (героїв та об'єктів), які б символічно поєднували в собі ознаки полюсів... [118, с. 168-169]». Базуючись на подібних дослідженнях, М. Уваров робить висновок: «Можна сказати, що міфологічні символи європейської культури («Загибель богів», «Едіп», «Ікар» і т.д.) «працюють» в суворо фіксованій сітці антиномічного дискурсу, що визначається архетипом тотальної, фаталістичної, розірваної свідомості [177, с. 14]». Наприклад, Ахіллес, який вважався найшвидшим та найдосконалішим з богів раптово стає смертним або коли страждання одного з богів обертаються одночасно радістю та спасінням для народу (Прометей).

Постає питання: що змінилось зі стародавніх часів у сприйнятті дуальності? Дуальність не тільки нікуди не зникла, але продовжила свій розвиток від певного способу побудови мислення та ведення діалогу до рівня філософської ідеї, що ми і простежуємо у XVIII столітті. Антиномічність стала яскравою рисою філософії Імануїла Канта.

В контексті есхатології нас цікавитиме лише одна із висунутих ним опозицій, а саме – опозиція належного та суцього. Отже, належне – апофатизований (тобто позбавлений конкретних характеристик) універсальний ідеал, який описує досконалу людину та ідеальне суспільство. Другий елемент опозиції – суще. Сущє в загальному розумінні – це світ емпіричної реальності, в якій живе людина, сповідуючи ідеал належного. Отже, в суцьому суб'єкт перебуває, до належного прагне. Відчуття недостатності, недосконалості, неповноти буття, що проявляють себе в «світі емпіричної реальності людини»

неодмінно постають у Канта судженням моральним, яке реабілітує себе в «останньому питанні». Але поглянемо спочатку, що взагалі являє собою смисл історії для Канта. Його (смысл) за Кантом, слід шукати не в самій історії, як наприклад стверджували його попередники¹, історія не може бути «річчю в собі», так як це повністю абсурдно. Цілі історії, таким чином, можуть бути лише «примислені нами», тобто якщо ми сумніваємось у меті або ж зовсім її не бачимо (знову ж таки ця мета цілепокладена нами, вона не присутня в історії іманентно), то ми її примислюємо, навіть якщо вона і є лише продуктом уяви. Таким чином, смисл історії полягає не в ній, а в нас. А це робить її об'єктом філософського осмислення історії (філософії історії). Виходить, що «встановити смисл всієї історії і всього всередині неї можна в результаті співвіднесення фактичного ряду подій (тобто сущого) з історичним ідеалом у вигляді примисленої нами цілі (належним) [136, с. 68]». Таке судження у Канта виступає оціночним, тобто таким, що співвідносить те, що існує з тим, що повинно здійснитись. Саме тому: «Існування світу як підказує людям розум має цінність лише постільки, поскільки розумні істоти відповідають в ньому кінцевій меті свого буття, якщо ж остання виявляється недосяжною, то сотворене буття втрачає в їх очах смисл, як спектакль без розв'язки і задуму [79, с. 275]». Трагічність даного усвідомлення і може викликати до життя есхатологічні уявлення як бажання такої розв'язки, як прагнення до моральної досконалості та торжества справедливості. Отже, Кант пише: «Сама ідея кінця всього сущого веде своє походження від розмірковувань не про *фізичний*, а про *моральний* бік справи [79, с. 270]». І далі німецький філософ продовжує: «Тільки останній може бути співвіднесений з ідеєю надчуттєвого (яку можна осмислити тільки на основі моралі), а значить, з ідеєю вічності [79, с. 270]». Отже, мета історії в проекції кантівської етико-телеології – це стан моральної досконалості людства, «свого роду «етичної» спільноти святих [136, с. 68]». Наприкінці роботи «Кінець всього сущого», він цілком в просвітницькому дусі

¹ Представники філософії Нового часу, для яких смисл історії полягав в доведенні до досконалості теорії прогресу, а відповідно і доведення історії до свого фіналу.

пише: «Виходячи з наглядних доказів переваги моральності в нашу епоху порівняно з попередніми часами, ми повинні житись надією, що судний день, який означає кінець всього суцього на землі, швидше настане як піднесення на небо, ніж як подібне хаосу сходження в пекло [79, с. 280]». Можна припустити, що ця неоднозначна і суперечлива думка теж зіграла свою «фатальну» роль в есхатологічному дискурсі ХХ століття, але це ми простежимо пізніше. В цілому ж, Кант абсолютно переконаний в абсурдності «кінця історії» в межах самої історії, безперечно процес втілення належного у суще – це процес, який історії не належить, це те, що лежить у сфері трансцендентного. Бажання ж людини завдяки прогресу зупинити хід історії – може бути нескінченним, то віддаляючи, то наближаючи нас до цілі.

Безкінечним бачить цей процес і Г.В.Ф. Гегель. Дійсно, історія за Гегелем, втілює собою безперервний діалектичний рух «тези-антитези-синтезу» але лише доти, доки не стане можливим досягнення абсолютного знання. Під абсолютним знанням він розумів створення нової філософської системи, яка б могла розв'язати всі свої «вічні» та «прокляті» запитання. Такою абсолютною філософією, абсолютним знанням мала виступити його власна діалектична система. «Що являє собою той суб'єкт абсолютного, який визначається Гегелем як сутність речей і філософії? Це – Гегель [182, с. 389]». Але це метапрагнення призвело німецького філософа до особистісної драми, драми глибоко есхатологічної. Після того як остання крапка в системі була поставлена, Гегель, як свідчить Батай: «...думав цілих два роки, що божеволіє: можливо йому стало страшно, що він прийняв зло, яке система виправдовує і робить необхідним; або можливо, він пов'язав свою впевненість в тому, що досяг абсолютного знання, із завершенням історії – з переходом існування до стану порожньої монотонності, він побачив в самому глибинному смислі, що стає мертвим... [13, с. 204-205]». Отже система замкнена, але як відбулось подібне? І тут ми знову процитуємо Батая, який дуже тонко і поетично сприйняв цей факт: «Можливість того, що незнання знову стане знанням. Я буду розвідувати ніч! О ні, це ніч розвідує мене...Смерть задовольняє жагу незнання. Але відсутність

це не спокій. Відсутність і смерть не знаходять у мені відповіді і грубо поглинають мене... [13, с. 207]». Така ілюстрація думок Гегеля відображає всю суть його трагічного світовідчуття, всі претензії філософа на тотальність. Думка, яка помирає у нескінченному процесі діалектичної взаємодії, призводить до смерті людини. «Завершенням кола було для Гегеля завершенням людини [13, с. 207]». З цього випливає ще один цікавий дискурс гегелівської філософії. Ми навіть можемо припустити що ідея про «смерть людини» була присутня у Гегеля задовго до Мішеля Фуко, якому і приписують авторство цієї концепції. Про це, зокрема свідчить і Олександр Кожев [див: 79]. Кожев помічає, що життя людини на думку Гегеля є відстроченим самогубством. Але це самогубство не є самогубством у фізичному сенсі, а насамперед постає самогубством історичним. В лекціях 1805-1806 років Гегель пише: «Людина є ніч – це пусте Ніщо...*чисте особисте-Я*. Воно поширює ніч всюди, наповнюючи її своїми фантасмагоричними образами, тут раптово виникає скривавлена голова, там – інше видіння; потім ці привиди так само раптово зникають. Саме цю ніч можна побачити, якщо зазирнути людині в очі: погляд поринає у ніч, вона стає *жахливою*; тоді перед нами постає ніч світу [33]».

Отже, як це можна пояснити на прикладі його діалектики? У діалектичній структурі Гегеля, крім *буття* та *реальності* з'являється третій елемент – так звана *негативність*. Саме присутність останньої робить можливим досягнення абсолютного знання і можливість кінця історії. Що таке ця негативність? Негативність – це онтологічна категорія, яку можна визначити як «дію або Акт-самоствердження–або-створення самого себе [84, с. 134]». Простіше кажучи, негативність являє собою творчість, якою людина ніби «заперечує» природу. Доти, доки негативність виконує свою функцію, діалектична взаємодія існує, але «повна і кінцева відповідність між Буттям (Субстанцією) та Дискурсом (Суб'єктом) може бути досягнуто лише «в кінці часів», коли завершується творчий рух Людини. Це завершення проявляється в тому, що Людина більше не йде вперед і задовольняється повторенням (у філософському мисленні

зокрема) вже пройденого (під час її активного існування) [84, с. 135]». Це стає очевидним, оскільки тотальність реального неодмінно містить в собі і людську реальність, а остання існує тільки як *творчий рух*.

Якщо ж звернути увагу на філософію історії Гегеля, слід зазначити наступне: оскільки історичний процес для нього – це історія духу, яка прямує від «царства необхідності» до «царства свободи», то сутністю суспільства є ні що інше, як розвиток цієї свободи. Такий розвиток втілюється в абсолютно конкретних формах, якими виступають «форми державної організації [8, с. 65]». Тому В. Асмус пише: «Прогрес в усвідомленні необхідності здійснюється як історія переходу від менш вільних форм державного устрою до форм все більше і більше вільних [8, с. 65]», таким чином, «прогрес свободи стає прогресом її «демократизації [8, с. 66]». У Гегеля ми знаходимо: «Дійсність конкретної свободи – держава [36, с. 286]». Саме в державі «протилежність свободи та необхідності зникає», оскільки суб'єктивне і об'єктивне примушені в ній поєднатися в одне ціле (людина підкоряє свою волю державі на основі законів). І ця єдність, на думку Гегеля, може бути досягнута в історії, більше того це і є метою історичного процесу. Таким заключним етапом для Гегеля стає тотальна «гомогенна держава». І в такому формулюванні ми отримуємо утопію з есхатологічним присмаком, в ідеальній державі ми отримуємо реалізований кінець історії. В. Сагатовський пише: «Якщо Платон запропонував ідеальний, з його точки зору проект вже *сталого* суспільства, то Гегель як нам здається, змалював ідеальну картину *розвитку* такого суспільства, структура якого є ідеальною з точки зору Гегеля [156]».

Підґрунтя для соціальної есхатології німецького філософа ми можемо побачити, якщо знову звернемось до діалектики. Остання знімає гостре протиріччя кантівського належного та суцього та виражає досить таки оптимістичну впевненість: «ідея не настільки безсила, щоби тільки перебувати у належному, а не дійсно бути...». Т. Ойзерман зазначає: «Кантівський принцип належності, тобто протиставлення належного суцьому, заперечується Гегелем, оскільки Кант протиставляє ідеї розуму ідеям наявної, емпіричної, далекої від

досконалості дійсності. Гегель же, продовжуючи платонівську традицію, вважає ідеї, поняття не суб'єктивними уявленнями людей, а первинними, субстанціональними реаліями, внутрішньою сутністю речей. І пояснюючи, своє розуміння предмету філософії, що інтерпретується як предмет абсолютного ідеалізму, Гегель наполягає на тому, що ідеї (точніше, ідея, абсолютна ідея) не є чимось, що протистоїть дійсності... [130, с. 100]».

А отже, виходить, що «кінець історії» вже відбувся? Це не проект абстрактного майбутнього? Саме така думка виникає при усвідомленні, що абсолютна ідея може міститися в дійсності. У Гегеля ми читаємо: «Добро, абсолютне добро, здійснюється вічно у світі, і результатом цього є те, що воно в себе і для себе здійснилось, і йому не потрібно чекати на нас для цього [37, с. 399]», і далі Гегель продовжує: «Втілення безкінечної мети полягає тому лише в знятті ілюзії, наче вона ще не здійснена [37, с. 399]». Саме так і інтерпретує есхатологію Гегеля Олександр Кожев [84]: як таку, що знайшла свою реалізацію. Оскільки людиною керує бажання визнання, то ознакою ідеального суспільства може виступати таке суспільство, яке задовольняє *всі* людські можливості. Але де гарантія, що у людини перестануть виникати нові бажання? Лише у досягненні абсолютного знання, яке стає можливим в кінці історії. Таким чином, ми потрапляємо в якесь дивне зачароване коло. Гегель шукає вихід в реальності, яка постійно циркулює всередині системи, а, отже, має шанси вичерпати *всі* можливості людської думки. Отже, це знову приводить нас до зняття негативності, тобто творчості. Таким чином, кінець історії для Гегеля настав, втілившись у абсолютному знанні (діалектичній системі) всередині ідеальної гомогенної держави. Втіленням останньої постає для нього наполеонівська Імперія. Саме завдяки Великій Французькій революції можливим стало втілення таких ідеалів як рівність, братерство, свобода і саме вони мають задовольнити всі потреби людської істоти.

Ця ідея, як ми побачимо далі, знайде своє втілення в есхатологічному дискурсі ХХ століття, спочатку у самого Олександра Кожєва, а потім і у

Френсиса Фукуями. Останній в одному з інтерв'ю зізнався, що Гегеля не читав, а сприйняв його через філософію Кожева.

Говорячи про діалектичний підхід до есхатології, ми не можемо не згадати іншого видатного німецького мислителя – Карла Маркса. Варто зазначити, що рецепція Маркса в сучасній соціально-філософській літературі не є однозначною. Тобто ми маємо на увазі не загальну оцінку його поглядів, яка безперечно є дискусійною, таке собі «яблуко роздору» на ниві ідеологій, а те, в чому найбільше звинувачують Маркса. Головне питання можна було би сформулювати так: чи був Маркс утопістом? (В. Межуєв). А ми, наближуючись до нашого контексту, озвучили б його так: чи є філософія історії Маркса есхатологією? Отже, існують дві діаметрально протилежні точки зору. Одна стверджує, що пропаганда створення ідеального суспільства є певною аналогією раю на землі, тисячолітнім царством, або згадуючи про те, що ми писали раніше – хіліазмом (К. Поппер, Л. Фон Мізес, С. Булгаков, М. Еліаде та ін.). Зокрема, М. Еліаде пише: «Щоб б ми не думали про наукові зазіхання Маркса, зрозуміло, що автор Комуністичного маніфесту бере і продовжує один із найбільших есхатологічних міфів Середземномор'я і Середнього Сходу, а саме: рятівну роль, яку мав би зіграти справедливий («вибраний», «помазаний», «безневинний», «місіонер», а в наш час – пролетаріат), страждання якого покликані змінити онтологічний статус світу [215, с. 25]». Інша ж точка зору розвінчує цей міф, стверджуючи, що вчення Маркса не приховувало за собою кінця історії (Г. Маркузе, В. Межуєв, Д. Ольшанський).

Останнім часом досить поширеними є спроби виправдати Маркса від «гріхів утопізму». Аргументи, які наводять на користь такої позиції ми могли би звести до кількох положень:

По-перше, відштовхуючись від теорії утопії Мангайма, прихильники подібної точки зору (зокрема, В. Межуєв [116]) наголошують, що утопії є абсолютні та відносні. Останні – утопічні лише в силу непідготовленості відповідних соціальних умов для здійснення утопічних перетворень. Незрозумілим стає те, яким чином це виправдовує Маркса, адже він як

соціальний філософ міг передбачити таку ситуацію, але не зробив цього. Абсолютні утопії не можливо втілити через те, як вважає Маркузе [117], що сутність проекту суперечить фізичним, біологічним та іншим встановлених наукою законам, як, наприклад, ідея вічної молодості або повернення до золотого віку. Але можна припустити, що є й інші причини – такі, які приховуються у самій природі людини, в її антропології, в індивідуальній та масовій психології і т.д. Сподівання на те, що в не досить віддаленому майбутньому всі стануть вчиняти «так-то» і «так-то» саме по собі є утопічним. Пролетаріат може об'єднати спільна ідея, але можуть роз'єднати різні особисті інтереси. Припущення ж про те, що ідея є утопічною лише на даний момент (в силу невідповідності суспільства), не применшує її утопічності в момент її висловлення.

По-друге, «комунізм – безсумнівно, утопія для тих, хто бачить в капіталізмі заключну фазу історії, а в лібералізмі – взагалі «кінець історії» [118]. Але в тому і проблема, що для лібералізму, який оголосив себе «кінцем історії», комунізм не є утопією, а лише невдалою соціальною, економічною і т.д. практикою. Крім того, сформулювати позицію так – означає якраз висловити рівнозначну думку, адже оголошення себе «кінцем історії» насправді і є утопією.

По-третє, комунізм в тому сенсі, в якому його бачив Маркс, не є суспільством вічним, таким, що завершує історію, він і є історією в її безкінечному русі. «Комунізм – не мета історії, а сама історія в її глибинному змісті і значенні, в її власному бутті, вільному від всіх зовнішніх і перевтілених форм її протікання [118]». Але чим може бути історія, яка вільна від «зовнішніх форм»? Далі читаємо: «Недосконале суспільство з досконалими людьми повинно прийти на зміну історії, а історія, нарешті, має покінчити з будь-яким суспільним застоєм, із спробами затримати її в тій чи іншій точці розвитку [118]». Але ж історія і є комунізмом? Отже, це задача комунізму? Так чи інакше це призводить нас до четвертого аргументу.

По-четверте, перемога соціалістичного суспільства не є кінцем історії, а є розірванням зв'язку з усією колишньою історичною традицією, яка і була утопічною. Таким чином такий «стрибок» є початком нової історії. Але це абсолютно суперечить діалектиці Маркса. Яким чином тоді можлива єдність і боротьба протилежностей і т.д.? Крім того, завжди незрозумілим було, як можна «перестрибнути» в нове, не залишаючи зв'язку із старим або не завершуючи його, скажімо катастрофічно? Якщо ж припустити, що вчення Маркса не є утопією, і спробувати розібратись з тим, що ж приховує за собою кінець тої утопії, яка і втілює в собі всю попередню історію. Мангайм, про якого ми вже згадували вище, присвятив дослідженню утопії не одну сторінку своїх філософських текстів, розкриваючи примарність та нездійсненність даного явища. Тим не менше він не зміг уявити світ без утопії, такий світ стає непривабливим. Утопія несе в собі духовний потенціал людства і робить історію можливою, світ без неї – це антиутопія без надії на створення нового і віри в майбутнє. Для Е. Блоха утопія взагалі є іманентною світу, необхідною для будь-якого творчого акту, тобто є певним суспільним архетипом, виражаючись юнгівською мовою, прагненням людини до досконалого співжиття у суспільстві: «Блох наполягає на тому, що в науковому пізнанні, у релігійній практиці, в художній творчості нас супроводжує утопічне мислення як реалізація прихованих можливостей світу, актуалізація чогось реально присутнього, але *ще не проявленого* [23, с. 84]». Тоді, чим же загрожує для світу кінець утопії? Маркузе пише: «Кінець утопії також може бути зрозумілий як «кінець історії» в тому смислі, що нові можливості суспільства і його навколишнього середовища не можна більше вважати продовженням старого, навіть існуючими з ними в одному й тому ж історичному континуумі [115, с. 18]». Таким чином, «стрибок із царства необхідності у царство свободи» не може не бути «кінцем історії». Водночас ідея про кінець утопії сама є утопічною. Саме тому ми і виділили окремий напрям дискурсу ХХ століття, який назвали есхатологічною утопією і який на місце соціалізму ставить демократію.

По-п'яте, останній аргумент, який ми розглянемо, висунув Д. Ольшанський [132]. Філософ стверджує, що кінець історії у Маркса є не кінцем людини, а навпаки її початком. Ми абсолютно погоджуємося з даним твердженням, адже дискурс про смерть людини, як ми визначили раніше, бере свій початок з філософії Гегеля. Тому відпадає необхідність взагалі ставити питання про наслідування есхатології Маркса французькими постмодерністами, як це зробив Д. Ольшанський. Постмодернізм черпає своє натхнення в іншому, швидше в одному з найвідоміших критиків Маркса – Карлі Поппері. Отже, проаналізуємо те підґрунтя, яке дає нам основу вважати філософію історії Маркса есхатологією.

Отже, Карл Поппер пише: «Маркс бачив дійсну задачу наукового в проголошенні і наближенні тисячолітнього царства соціалізму [142, с. 103]». Таким чином, Маркс – типовий історицист, лжепророк, який прагне з допомогою соціалістичної утопії реалізувати кінець історії. Для цієї цілі і може слугувати діалектичний метод. Специфіка діалектики Маркса якраз полягає у тому, що кожна суспільна система має зруйнувати себе тому, що вона сама створює сили, які призводять до встановлення нового суспільного устрою. Ті ж сили, які здатні зруйнувати капіталізм із середини, слід шукати у матеріальних способах виробництва. Поппер наголошує на тому, що пророцтво Маркса реалізується у трьох послідовних кроках: 1) аналіз фундаментальних сил капіталізму; 2) неминучість соціальної революції; 3) пророцтво виникнення безкласового суспільства.

Децо відрізняється думка С.Булгакова, який вважає, що ніякого діалектичного методу у Маркса немає, тим більше немає ніяких підстав стверджувати про якусь спадкоємність із Гегелем: «Його гегельянство не йде далі словесної імітації своєрідного гегелівського стилю, яка багатьом так імпонує, і декілька повністю випадкових цитат з нього [25, с. 57]». І те, що Маркс помилково назвав методом є нічим іншим як манерою викладу аргументів у формі діалектичного протиріччя. Всесвітньовідомими є слова Маркса про «діалектику Гегеля, яка стоїть на голові, тому потрібно поставити її

на місце». Але якщо для Булгакова ця заява є відвертим знущанням над великим німецьким ідеалістом, то Поппер оцінює ці слова по-іншому, прагнучи об'єктивно розтлумачити хід думки Маркса. Він інтерпретує його слова як такі, що свідчать про неможливість звести все людське життя до мислення (голови), адже якраз найголовнішою є матеріальна надбудова (ноги). Марксова діалектика якраз і полягала у прагненні до царства свободи, але не такої абстрактної як у Гегеля, а справжньої. Адже гегелівська держава побудована на раціональних принципах, на верховенстві права – не більше ніж механізм, який швидше стримує свободу, ніж розкриває весь її потенціал. «Царство свободи розкривається лише там, де припиняється робота, яка продиктована нуждою і зовнішньою доцільністю, зрештою, по природі речей воно лежить по той бік сфери чистого матеріального виробництва [142, с. 123]». Головною ж умовою переходу до «царства свободи», його так би мовити першим кроком стає «скорочення робочого дня». Тобто, свобода яка лежить в основі історичного розвитку для Маркса лежить десь поза матеріальним виробництвом. Остання думка давала би більше підстав для того, щоб назвати Маркса християнським дуалістом, якби Булгаков звернув на це увагу, припинивши повторювати про його тотальний матеріалізм.

Серйозна ж пожива для критиків з'явилась тоді, коли Маркс оголосив своє вчення таким, що може дати вказівку до кращого світу, стати реальним інструментом втілення «царства свободи». Отже, зазначимо кілька основних моментів, які, як правило, виділяють, коли оголошують німецького філософа утопістом, хліастом, «релігійним типом»: 1) торжество соціалізму є встановленням тисячолітнього царства; 2) боговибраний народ підміняється у Маркса панівним класом; 3) кінець історії здійснюється через стрибок із «царства необхідності в царство «свободи», для чого потрібні корінні зміни існуючого суспільного устрою.

Отже, це загальні принципи, які дозволяють ототожнювати Маркса з хліазмом, можемо навести і кілька інших: 1) віра Маркса у те, що у безкласовому суспільстві зникне необхідність влади як такої, а це означає

«рівність можливостей» і гармонію; 2) владу економіки, яку Маркс бачить повсюди (влада фатальна, влада грошей і капіталу) можна розцінити як апокаліптичні знаки, як тотальне зло, яке неодмінно потрібно усунути; 3) ліквідація приватної власності і т. д.

Це і є пророчий гуманізм Маркса, це і є те, що, за словами Поппера, дозволяє поставити його праці в один ряд із холістськими системами Платона і Гегеля, але набагато грандіознішими за своїм задумом.

Дійсно, Маркса можна долучити до хліастів, але навіть не на підставі таких чинників як безкласове суспільство, стрибок у «царство свободи» і т.д., а на основі самої теорії прогресу, яку він розділяв. Остання вийшла із самого серця християнського хліазму, з оптимістичної упевненості в тому, що історія прямує до мети, що історія – це процес осмислений. Так, С.Г. Кара-Мурза пише: «В «одкровенні» майбутнього поєднуються філософія історії з теорією прогресу. Це добре видно на матеріалі...історичного матеріалізму Маркса», – і далі вчений розмірковує: «Світле майбутнє можливе! Пророцтву, що збирає людей (в народ, партію, в клас або державу) завжди властивий хліазм – ідея тисячолітнього царства добра. Він може бути релігійним, філософським, національним, соціальним. Це ідея прогресу, виражена в символічній формі [81]».

Отже, ми охарактеризували два основних підходи до осмислення філософської есхатології. Варто зазначити, що обидва вони знайшли своє втілення у провідних ідеях ХХ століття, проте зазнали впливу специфіки сучасного суспільства. В результаті такої трансформації ми отримуємо третій підхід, названий нами нігілістичним. Йому ми присвяtimo один із підпунктів третього розділу дисертаційного дослідження, де прослідкуємо, що вплинуло на його формування та розкриємо його сутність.

Висновки до першого розділу

В ХХ столітті з'являється поділ есхатології на релігійну і філософську, що пов'язано з розширенням її змістового наповнення. Але підґрунтя, поштовх до появи есхатології у філософській конотації ми знаходимо ще в античності, зокрема в двох давньогрецьких поняттях – εσχατον і τέλος. Обидва терміни в перекладі означають «кінець», хоча змістовно виражають себе по-різному. До сфери есхатону належить така концепція кінця, при якій історія рухається за законами ентропії та регресу до катастрофи, при цьому відсутньою є ціль історичного прогресу, адже такий кінець здатний повторювати себе багаторазово. Іншим є наповнення поняття телосу як кінця. Завершення історії, виражене в такому розумінні, є прагненням до мети, виразом якої може виступати досягнення суспільного блага. Така подвійність, на нашу думку, знаходить своє втілення у двох основних видах світовідчуття – соціальному песимізмі та оптимізмі. В першому випадку це проявляється у спрямуванні до катастрофічності та потязі до руйнації, а у другому випадку – до побудови ідеальних моделей суспільства за принципом хіліастичного царства. Отримання «світоглядної свободи» (період Нового часу) обертається для есхатології новою, не баченою до цього трансформацією – вона стає елементом філософсько-історичних та культурологічних розвідок вписаних у теорію прогресу. Втративши при цьому своє традиційне обличчя, вона продовжує переробляти ідеї християнського хіліазму, але на світському та раціональному ґрунті. Зокрема, батьківщиною «нового утопізму» стає Америка.

Отже, слід зауважити, що обидва варіанти є есхатологічними конструктами, так як катастрофічність передбачає тотальну руйнацію і знищення або повну деградацію, а утопізм – таку історичну ситуацію, де зміни стають неможливими. Таким чином, оформлюються дві форми есхатології – апокаліптики та хіліазм.

Виходячи із даних історичних реалій, ми робимо висновок про існування метафізичного підходу до вивчення есхатології. Критерієм у такому випадку

виступає як принцип циклічного або лінійного часу, так і їх відповідні форми (εσχατον і τέλος). Цей підхід ми можемо простежити у наступних працях: 1) богословських – Августина Блаженного, О. Меня, С. Булгакова, І. Івлієва, Ю. Мольтмана; 2) релігієзнавчих – В. Докаша, А. Каримського; 3) культурологічних та історичних – Ю. Кулаковського, С. Аверінцева; 4) соціально-філософських – П. Гайденко, О. Дугіна, Г. Пікова, А. Пігалєва.

Другий підхід ми назвали діалектичним. В його основі лежить протиріччя між «сущим та належним», а формування відбувається із спробою подолати кантівський антиномізм. Результатом стає утворення замкненої системи, яка замикається тоді, коли можливим стає досягнення абсолютного знання. Таким чином, ідеал належного втілюється у сущому і відбувається діалектичне зняття історії. Представниками такого підходу є Г. Гегель та К. Маркс.

Ще один важливий висновок, який ми можемо зробити: якщо для метафізичного підходу важливим є критерій часу, то діалектичний підхід живиться *ідеологічним* підґрунтям. Абсолютне знання у такому випадку стає не безвідносним до певної політичної системи, а *завжди* знаходиться в її межах, завжди пропонує людині вихід, але пропонуючи його зберігає за собою монополію. І в цьому, на нашу думку, полягає трагедія тотальності.

РОЗДІЛ 2

СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ КОНТЕКСТ ВІДРОДЖЕННЯ ЕСХАТОЛОГІЇ В XX СТОЛІТТІ

2.1. Кризова свідомість та «вечірня філософія». Есхатологія як футурологія

Всі причини посилення есхатологічного дискурсу в філософії та есхатологічних настроїв у суспільстві ми би поділили на дві групи: 1) перманентні (тобто ті, які існували завжди і проявляються досі) та 2) новаційні (тобто ті, які викликані соціокультурними особливостями XX століття).

Отже, до перманентних причин, спираючись на останні дослідження в цій галузі, ми б віднесли: 1) Метафізичну причину: прагнення обмеженого «зустрітись» з тим, що його обмежує. «Чисте Буття, яке з'явилося, «розуміє», що повинно зникнути тому, що воно «є», а «є» як найуніверсальніше, тим не менше є визначенням, а отже «обмеженням», поза межею досяжності якого лежить все те, що не «є» [60, с. 18]». Тому воно (буття) прагне поринути у лоно небуття для того, щоб зняти обмеження. Тобто, життя прагне зустрітись зі смертю, історія з кінцем історії; 2) Футурологічну: згідно цієї причини «кінець історії» виступає як продукт імагінації (від англ. *imagine* – уявляти) та сприймається людиною як певна перспектива [111, с. 50]; 3) Соціальну, яка пов'язана з тим, що в період інтенсивних змін неодмінно посилюється інтерес до есхатологічних вчень та пророцтв; 4) Ідею «вічного повернення». Згідно з цим твердженням – есхатологія, як одна з найстародавніших ідей людства, здатна вічно повертатись. Міф про «вічне повернення» у свій час актуалізував Ф. Ніцше. У XX столітті на це звернув увагу Ю. Ломоносов, який пише: «Ідея вічного повернення як камінь абсурдного Сізіфа А. Камю означає певну перспективу, де речі розкриваються в іншому світлі, без полегшуючої обставини своєї мінливості. Подібний ракурс «повернення-супроводження» має ідея кінця історії... [101]». Але що змушує її повертатися? Або, що примусило

її повернутися в ХХ столітті? Відповісти на це питання ми спробуємо далі; 5) Есхатологію як «архетип катастрофи». (О.В. Кузнєцов [92]). К.Г. Юнг зазначає, що до архетипів можна віднести: таємне вчення, міфи та казки [219, с. 266-267]. Ідея про «кінець історії» якраз і виникає саме в різних видах міфів. Вона і сама є міфом. Зауваження досить суттєве, яке пояснює причини виникнення есхатології, але знову ж таки не пояснює, що є механізмом її актуалізації. Або чому есхатологія приймає ті чи інші форми? 6) Есхатологізм як рису ментальності, що потребує, на нашу думку, уважного дослідження, оскільки проаналізувати подібне твердження – означає відповісти на питання, чому одні народи живуть в постійному есхатологічному очікуванні, а інші звертаються до «останнього питання» час від часу, або чому одні народи створюють світські, секуляризовані відповідники концепції «кінця історії», а інші не здатні відмовитись від історизму, традиціоналізму та знаходяться в межах релігійно-містичної та історіософської парадигми. Цю причину ми проаналізуємо в другому підпункті даного розділу.

Отже, до новаційних причин ми віднесемо: 1) Особливе сприйняття часу в сучасному суспільстві; 2) Рубіж ХІХ-ХХ століть, який відомий в історії духовної культури як *fin de siecle*¹. Дане явище викликане насамперед своєрідним «роздоріжжям» європейської цивілізації: «І ось у зв'язку з виявленою «злиденністю» просвітницьких ідеалів багато хто почав помічати, що все новітнє буття як би підійшло до певної межі, і ми наче стоїмо на роздоріжжі [67, с. 199]»; 3) Патологічна соціокультурна криза; 4) Поява так званої «вечірньої філософії»², тобто такої філософії, яка почала говорити про занепадницькі тенденції в сучасному суспільстві, зокрема про «людину-масу», про втрату смислу, про історичну катастрофу і т.д. (О. Шпенглер, В. Дільтей, Х. Ортега-і-Гассет, А. Швейцер, Е. Фромм та багато інших); 5) Екологічна

¹ Вираз увійшов в моду після постановки однойменної п'єси, французьких письменників Мікара і Жювено 17 квітня 1888 р.

² Совосполучення, яке ми вживаємо перефразовуючи О.Дугіна. Останній розмірковуючи про Мартіна Гайдеггера, зауважив, що Гайдеггер бачить причини занепаду сучасної філософії у вживанні нею «вечірньої мови», тобто деонтологічної, відверненою від буття.

криза; б) Видозмінення футурологічного аспекту. Ми можемо помітити наступну еволюцію: від символічно виражених прогнозів апокаліптиків та пророків до формулювання самодостатньої науки – футурології, яка почала формуватися саме в ХХ столітті. Спробуємо розглянути ці причини детальніше.

Отже, очевидним є те, що так чи інакше питання «кінця історії» пов'язане з поняттям часових меж. Так як і життя людини не є вічним, а вкладається у відрізок між двома основоположними точками – народження і смерті, так і історія, загалом, хід тих чи інших подій також має визначену тривалість. Ще стоїки вчили витримувати біль через усвідомлення того, що вона не буде тривати вічно. Відсутність того, щоби можна було б назвати вічним, абсолютно сталим («все тече, все змінюється»), усвідомлення мінливості усіх явищ породила питання смислу, яке в свою чергу наштовхується на проблему «меж існування», зокрема феномену «кінця». При цьому відлік розмірковування про «кінець історії» у методологічному та соціально-філософському аспекті розпочинається разом із входженням людини в історичний (лінійний) час.

Але коли відбувається повернення ідеї кінця історії? Саме тоді, коли перед людством стоїть задача оцінки результатів власної діяльності – в кінці століття та тисячоліття. Така рефлексія дає глибоке усвідомлення трагічної недосконалості світу, загострюючи почуття провини, болю та страху. Останній підсилюється внаслідок зустрічі із Новим, ще Невідомим. Зустріч із невідомим є особливо жаданою та особливо хвилюючою водночас. Людство опиняється в парадоксальному стані – з непереборним бажанням настання кінця історії та з одночасним його відтягненням, уповільненням. Отже, магія концепту «кінця історії» насамперед полягає в особливості сприйняття такого часового проміжку як кінець, завершення певної фази, що пов'язано насамперед із людською (масовою та індивідуальною) психологією. Сприйняття часу є неоднаковим у різні епохи. Як відмічає російський філософ Епштейн: «...в доіндустріальному суспільстві взагалі не було звички «спостерігати за годинником» і підкорятися рухові часу за межею певних функціональних одиниць, на зразок карнавалу чи збору врожаю. Століттям більше або менше –

яка різниця? Люди лише поступово входили у «смак» історії по мірі того, як сам історичний час прискорювався, вміщуючи в астрономічну одиницю все більше інформаційних одиниць та подій...І чим більше люди дорожили кожною хвилиною, тим більше їх вражали такі віхи, як зміна десятиліть та століть [217]».

Отже, бачимо, що час перетворюється на аксіологічну категорію, час є цінним, «час – це гроші», стверджує сучасна людина. Більше того, П. Гайденко у своїй праці «Час, тривалість, вічність» говорить про «фетишизацію» часу [див: 29, с. 303]. Тому вона ставить логічне запитання: «абсолютизувавши час і розвиток, чи не втрачаємо ми щось важливе і суттєве, чим володіло людство в епоху метафізики і що виявилось зруйнованим сьогодні? [32, с. 309]».

Отже, інше сприйняття часу, часу як цінності, актуалізує проблеми філософії історії, на кшталт, смислу історичного поступу та його фіналу. Відповідно, це дає поштовх до переосмислення історичного спадку з критичних позицій.

Крім того, специфічна трансформація у сприйнятті часу, нарощування темпів циркуляції інформації утворює характерну рису суспільства ХХ та ХХІ століття: «Справа не тільки в тому, що ми розширили сферу змін, зробили їх масштабнішими – ми змінили їхній темп. На нас зривається лавина подій, які швидко змінюють одна одну, що призводить до перетворення нашого сприйняття часу. Ми «відчуваємо» життя інакше, ніж наші попередники, і саме в цьому відмінність сучасної людини [176, с. 11]». Цей процес потребує відповідної адаптації. Неадаптована людина прагне сповільнити час, а оскільки це неможливо, вона підсвідомо прагне його зупинки. Можливо, саме тому настільки популярними у ХХ та ХХІ столітті стають східні медитативні практики – як спосіб сповільнити час. М. Еліаде пише: «Захист від часу, який ми бачимо в будь-якій міфологічній позиції, але, яка, фактично, невіддільна від людської природи, з'являється по-різному замаскованим, в сучасному світі, в основному в його відволіканнях та розвагах. Саме тут можна побачити

радикальну відмінність, яка існує між сучасними культурами та іншими цивілізаціями [216, с. 37-38]».

Іншим, ми би сказали, абсолютним способом зупинки часу є кінець історії, есхатологічні очікування, тобто досягнення такого стану, де, як свідчить Біблія, «часу більше не буде». Підтверджуючи нашу думку, знову процитуємо Еліаде: «Сучасна людина з допомогою багатьох підручних засобів намагається «звільнити» себе від своєї «історії» і жити в якісно новому темпоральному ритмі [216, с. 35]». Але, на відміну від Еліаде (беручи до уваги філософію постмодернізму), ми би цю тенденцію не міфологізували, тобто не відносили до рангу сучасного міфу, а по-друге – сказали б, що зупинка часу відбувається не з допомогою підручних засобів, а навпаки, зупинка існує для того, щоб звільнитись від цих сурогатів дозвілля. Але за відсутності способів, які могли би трансцендентувати людину у вічність («Бог помер»¹), обирається найбільш радикальний шлях – кінець історії. Вже згадана нами П. Гайденко при аналізі поглядів філософа та мистецтвознавця Зедльмайра зауважує: «Щоб осягнути природу *істинного теперішнього*, необхідно, згідно з Зедльмайром, відкинути не тільки фізичне уявлення про час як про безкінечність в «обидва напрямки», але й теорію *історичного часу* [32, с. 415]». Тільки при такій умові, на думку мислителя, можна осягнути вічність. Таким чином, ми розуміємо, що ця «зупинка часу» є певною умовністю і її не слід розглядати буквально, а лише як мисленнєвий конструкт, елемент свідомості.

Отже, розвиток есхатології ХХ століття залежить від *специфічного, прискореного сприйняття часу*. Час в свою чергу тісно пов'язаний із поняттям «зміни». Зміна постає як певний процес, що триває у часі. Але для сучасної людини це також обертається на проблему, адже зміни стають надто інтенсивними завдяки збільшенню потоку інформації: «...інформація поширюється надто швидко, часу для самої історії не залишається. Їй просто ніколи відбуватись. Вона циркулює миттєво... [63, с. 258]». Таким чином

¹ Під цими словами ми розуміємо те, що вкладав у них Ніцше, а саме, що «всі вищі цінності знецінені»

змінюється сам темп життя, стаючи все інтенсивнішим і більш насиченим. У зв'язку з цим приходиться усвідомлення того, що темпи і швидкість не можуть зростати у безкінечність, що рано чи пізно це наростання зіштовхнеться із можливостями людського організму, які не є безмежними.

Тому головними стимулюючими чинниками есхатологічної свідомості, виходячи із особливої ролі часу в актуалізації ідей «кінця історії», на нашу думку є 1) зведення часу до аксіологічної категорії; 2) прискорення темпу змін; 3) збільшення потоків та швидкості циркуляції інформації на одну одиницю часу. Звідси випливає зниження континуальності¹ часових вимірів, тобто такого бачення історії, де минуле, теперішнє і майбутнє могли би відбуватись послідовно і безперервно.

Отже, подібне сприйняття часу вибивається із звичного ритму та порушує стабільність. В свою чергу порушення стабільності та звичного балансу є ознаками поняття «криза». «Криза – не просто тимчасовий стан, криза вказує на сутність часовості, на неабсолютність часу... [131, с. 16]».

Тому візьмемо інший, виділений нами вище чинник обґрунтування зростання есхатологічних уявлень, який ми назвали «кризовою свідомістю». Останнім часом сучасне суспільство характеризується епітетом кризове, що дозволило з'явитися на світ такому перспективному і молодому філософському напрямку як філософія кризи (М. Лапін, Т. Сидоріна, В. Океанський, західні дослідники – П. Сорокін, Р. Генон та ін.). З'являються кризові центри, де зусиллями різних спеціалістів намагаються досліджувати та прогнозувати варіанти розв'язання кризових явищ.

Отже, *krisis* – в перекладі з грецької мови означає суд, судову справу, а також вирок, судове рішення. Тобто, кризова ситуація – це така ситуація, яка потребує прийняття рішення. Як зазначає російський філософ М. Лапін [89, с. 245] криза буває локальна та загальна (соціетальна, від француз. *societe* – суспільство). До соціетальних відносяться кризи: соціальні, культурні та

¹ Від лат. *continens* – безперервний

універсальні або соціокультурні. Останні охоплюють всю сукупність соціальних відносин та культуру (способи діяльності людини) в їх взаємозв'язку. Крім того, кризи поділяються на: 1) ті, які розв'язуються самостійно, оскільки вони відповідають логіці саморозвитку суспільства, і 2) патові, які утворюють «зачароване коло» і по відношенню до природного розвитку є патологічними. Патологічна соціокультурна криза є явищем рідкісним в історії. Вона характеризується: 1) загальною кризою соціальних відносин, розвиток яких досяг завершальної стадії; 2) розколом культури «інверсійна логіка яких формує зачароване коло варіантів передкатастрофічного стану [89, с. 245]»; 3) перешкодами, які ця інверсійна логіка розколотої культури вибудовує на шляху до саморозв'язання кризи соціальних відносин, ганяючи суспільство від однієї кризи до іншої та прямуючи, в кінцевому рахунку, до катастрофи. «Це не просто політичні або економічні негаразди, криза зачіпає одночасно майже всю західну культуру і суспільство, всі їх головні інститути. Це – криза мистецтва і науки, філософії і релігії, права і моралі, стилю життя. Це – криза форм соціальної, політичної, економічної організації, в тому числі форм сім'ї та шлюбу. Словом, це криза майже всього життя, способу мислення та поведінки, властивих сучасному західному суспільству. Якщо бути точнішим, ця криза полягає в розпаді основоположних форм західної культури і суспільства останніх чотирьох століть [165, с. 357]».

П. Сорокін визначає такі ознаки соціокультурної кризи: 1) вибух бунтів, повстань, революцій; 2) проведення міжнародних воєн; 3) ріст душевних хвороб та самогубств; 4) ріст злочинності та жорстокості покарань. Якщо пункти 1, 2, 4 по відношенню до характеристики ХХ – початку ХХІ століття не викликають сумніву, то пункт третій потребує наведення статистичних даних. Згідно із даними опублікованими на сайтах енциклопедії «Кругосвет» [157] та losoofsoul.com [166] динаміка самогубств порівняно з ХІХ століттям неухильно зростає. Крім того, можна було б додати до цієї характеристики ряд важливих економічних, політичних, правових, моральних та інших проблем. Виходячи з

наведених характеристик можна стверджувати, що сучасне суспільство переживає патологічну соціокультурну кризу, а відтак є кризовим суспільством. Із нашою думкою співзвучні слова Рене Генона: «вся сучасна епоха в цілому, весь сучасний світ як такий, знаходиться у стані глибокої кризи [39, с. 139]».

Криза має власну динаміку розвитку, яку можна охарактеризувати трьома основними стадіями: дестабілізація соціального порядку – гострий конфлікт – вирішення кризи, розв’язання. Насамперед нас цікавить остання фаза. Як зазначає Т. Сидоріна виходом із кризи можуть бути три основні варіанти: 1) розпад або загибель системи; 2) реформа; 3) революція. Перший варіант розв’язання кризи має безпосереднє відношення до есхатології як вчення про кінцевий стан речей [161, с. 20].

Отже, есхатологія може бути рішенням, ви роком «суду» (crisis). Тому її можна розглядати і як самостійне вчення, і як один із аспектів в межах філософії кризи.

Повертаючись до особливостей есхатології ХХ століття та унікальності ситуації, в якій опинилося сучасне суспільство, та зважаючи на викладене вище, ми можемо стверджувати наступне: чим глибшою є соціокультурна криза, тим радикальніше буде її розв’язання. Так як одним із варіантів розв’язання є смерть, кінець, то, ми можемо встановити *пряму залежність росту есхатологічних очікувань від глибини соціокультурної кризи*.

В межах загальної соціокультурної кризи для з’ясування чинників формування есхатології ХХ століття, особливу увагу, на нашу думку, слід звернути на духовно-моральну та екологічну кризи. Ядро духовно-моральної кризи, як вважає більшість дослідників (Шпенглер, Муньє, Генон, Дугін та ін.), знаходиться в західноєвропейській культурі, орієнтованій на гедонізм, раціоналізм та індивідуалізм. Сама криза гостро проявилась на межі ХІХ – ХХ століття. Як відмічає Т. Сидоріна, перші роботи з філософії кризи відзначаються відчуттям «обмеженості світового простору. Світ припинив бути безмежним [161, с. 24]». Це означає, що світ став спільним, тобто «європейське людство відчуло обмеженість території, можливостей, перспектив [161, с. 24]».

Із розгортанням процесу глобалізації культурні кордони почали розмиватися, постало питання, які раніше ніколи не ставилось: а де взагалі місце європейської культури? Адже очевидним стає те, що вона сама собі вже не належить. З іншого боку вона продовжує задавати вектор глобалізації. Тому коли ми говоримо про світову кризу, глобальну кризу, то насамперед маємо на увазі кризу європейської цивілізації. Ця єдність та спільність культури бере свій початок з культури епохи Нового часу. Саме в цій культурі були закладені канони сучасного наукового знання, державного і політичного устрою, розвитку техніки як одного з рушіїв економічного та суспільного процесу.

Філософи Нового часу почали надавати особливостям європейського розвитку, європейської історії всезагальний, універсальний характер. Межуєв відзначає: «Самим філософам могло здаватися, що в «ідеї культури» вони схоплюють дійсно всезагальні (базові) умови культурного буття людини, які є значущими для будь-якого історичного часу і простору, насправді ж вони підносили до рівня всезагальної норми та цінності, які мають значення тільки для європейця, судили про культуру в цілому за європейською міркою. По суті класична філософія в своєму розумінні культури стояла на позиціях європоцентризму, що виходив із визнання безумовної переваги європейської культури над всіма іншими [117, с. 17]». Таким чином, історія була поставлена в такі межі, які за переконанням європейців були «взірцевими». Все те, що такому взірцю відповідало автоматично зараховувалась до «культури», все інше могло займати периферійний статус і оголошувалось варварством та незнанням. Але вже зі середини XIX століття така глибока самовпевненість почала відігравати фатальну роль для Європи. Стало зрозумілим, що цінність європейської культури, її самоцінність починає стрімко занепадати. Техніцизм та індустріалізм, які задумувались як рух до блага, себе не виправдали, адже з благом не мали нічого спільного. Насамперед вони почали ототожнюватись із необмеженою владою, тих, в чийх руках зосереджувався контроль над цими процесами.

Таким чином, з середини XIX століття «ілюзія європоцентризму» рухнула і однією з головних тем філософії стала криза європейської культури. Як зазначає Сидоріна, «криза культури відкрила кризовий марафон XX століття [161, с. 36]». Початок XX століття відрізнявся повною зневірою у пануючі цінності: «Сучасний світ переживає величезну історичну катастрофу, – настільки жахливу, настільки криваву, що приховує в собі стільки неочікуваних перспектив, що перед нею німіє думка і йде обертом голова... Руйнуються старі ідеали, марніють колишні надії та наполегливі очікування...А головне, непоправно і глибоко коливається сама наша віра в сучасну культуру: через її устої визирнуло на нас таке страшне тваринне обличчя, що ми мимовільно відвернулись від нього з нерозумінням. І підіймається невідступне питання: так що ж таке, ця культура? Яка її матеріальна, навіть проста життєва цінність? [102, с. 2-3]». В словах Л. Лопатіна відображається світовідчуття людини початку XIX століття. Отже, кінець XIX – початок XX століття науковцями визначається як період *fin de siecle*: «*Fin de siecle*» вказує на особливу атмосферу останніх десятиліть XIX століття, не просто «кінця століття», але «часу кінця» – стан втоми, безнадії, імморалізму, неврастенії, витонченого розпаду, зачарованістю хворобою та смертю [217]». За свідченням Епштейна, незалежно від того, що в це поняття вкладалось (світське або релігійне наповнення), це була претензійна і модна формула, яка насамперед означала відчуття загибелі буржуазної епохи.

Отже, хвороба «кінця часу» відзначилась декадансом, занепадом та страхом перед майбутнім, що відобразилось у творчості таких західних мислителів як Ніцше, Нордау, Кроче, Дельбрюк, а в Росії – в творчості мислителів та поетів «Срібного віку». Варто зазначити, що світовідчуття середини та кінця століття якісно відрізняється від охарактеризованого нами *fin de siecle*. Духовна-моральна криза XX століття характеризується зовсім іншою провідною ознакою, на яку звертає увагу французький філософ Жиль Ліповецьки у своїй праці «Ера пустоти»: «Відсутність смислу, загибель ідеалів не призвели, як можна було очікувати до нових скорбот, до більшої втрати

смислу, до більшого песимізму... Перед нами байдужість, а не метафізична скорбота [100, с. 47]». Отже, провідною ознакою духовно-морального стану суспільства ХХ століття є *апатія, байдужість*.

Повертаючись до історичного контексту зародження кризової свідомості, слід назвати декілька творів, в яких вона отримала опис та критичне осмислення. Насамперед це «Критика сучасності» Ратенау, де вперше звертається увагу на механіцизм як на головну проблему життя, «Криза європейської культури» Рудольфа Пайннвіца, та всесвітньо відомий «Занепад Європи» Освальда Шпенглера [див: 200, с. 16].

Звичайно, у Освальда Шпенглера немає розуміння історії як лінійного процесу. Німецький мислитель притримується цивілізаційного підходу у погляді на історію. Але саме в його творі «Занепад Європи» вперше з'являється пророцтво про загибель європейської культури, песимістична сила якого вплинула на подальший розвиток як філософії кризи, так і есхатології ХХ століття. Як відзначає Федор Степун: «Стан, в якому Шпенглер пише свою книгу, – відчуття одержимості своїм відкриттям. Він переконаний, що говорить речі, які нікому не снились, які нікому не приходили на ум, що він ставить проблему, яку в її німій величі ще ніхто ніколи не відчував, що він висловлює думки, які до нього ще ніким не були усвідомлені, але в майбутньому неодмінно заповнять свідомість всього людства [167, с. 4]». Весь настрій мороку та занепадництва, які є провідними для цього твору Шпенглера можна виразити цитатою: «Помираючи, античний світ не знав, що він помирає, і тому насолоджувався кожним передсмертним днем як подарунком богів. Але наш дар – дар передбачення своєї невідвортної долі. Ми будемо вмирати свідомо супроводжуючи кожну стадію свого розпаду гострим поглядом освіченого лікаря [210, с. 624]». Зважаючи на ту роль пророка, яку обрав для себе Шпенглер, можна навіть припустити що цим «свідомим вмиранням» нині є філософія постмодернізму, яка продовжує множити концепти смертей, серед яких є і смерть культури, і соціального як такого.

Також варто відмітити, що говорячи про загибель європейської культури, Шпенглер не мав на увазі матеріальної катастрофи. Загибель європейської культури в його розумінні – це зупинка *духовного* розвитку, яка залишає за собою лише мертву цивілізацію. Цивілізація є відмінною від культури, адже не живиться ні релігійним, ні національним корінням. Цивілізація – безрелігійна та інтернаціональна. Не зважаючи на те, що цивілізація – вища точка розвитку культури, це та точка з якої починається «закостеніння», а відповідно невідворотна смерть культури, цивілізація йде шляхом, де проявляє себе «за становленням як вже встановлене, за життям як смертю, за розвитком як застиглістю [210, с. 164]».

Зі свого боку, слід додати, що більшість мислителів ХХ століття кінець історії також *не вбачають* у фізичному кінці світу. Тому ще однією рисою сучасної есхатології можна назвати – наголос на *кінці духовного розвитку людства та неможливості створити нове*.

Про кризу культури писав і Георг Зіммель. Зіммель підкреслював конфлікт життя і культури. Цю ідею мислитель виражає у своєму творі «Конфлікт сучасної культури», в якому він доходить до неочікуваних висновків: «Своєрідна риса нашого часу стосовно окремих областей нашої культури полягає в тому, що життя в своїй чистій безпосередності прагне втілити себе в явищах і, наскільки це взагалі для нього можливо, віднаходить внаслідок їх недосконалості основний мотив, відсутність будь-якої форми [69, с. 500]». Чим це, власне може загрожувати культурі? Катастрофою, крахом, адже прагнення до утворення нових форм руйнує старі, внаслідок чого нові форми втрачають сутнісний зв'язок з формами колишніми, одночасно безформне життя прагне заповнити «білі плями». Внаслідок цього процесу по-іншому почала сприйматися культура, а саме як певна умовна, необов'язкова сфера буття. «Життя, відповідно, бажає того, що є абсолютно недосяжним для нього, воно прагне проявити себе в оголеній безпосередності позбавленої жодних форм, однак все пізнання, воління, творчість може тільки замінити одну форму іншою, але ніколи саму форму життя, чимось потойбічним для форми

взагалі. Всі пристрасні напади... проти форм нашої культури, спрямовані проти неї силами життя тільки як життя і виключно з цієї причини, що воно є життям, – відвертість глибоких внутрішніх протиріч духу, що піднявся до відомого рівня культури... того, що проявився у відомій формі. І мені здається, що зі всіх історичних епох, в яких цей конфлікт приймав вигляд гострого, ... жодна не бачила його в якості основного мотиву, як наша [69, с. 513-514]».

Щоб зрозуміти цю фразу, звернемось до розуміння життя та творчості за Зіммелем. От що зазначає Юрген Габермас: «Життя в цілому тлумачиться згідно моделі творчого процесу продукції, в якому геніальний художник створює органічний образ свого твору, відкриваючи при цьому тотальність власних сил своєї сутності. Telos (мета) цього процесу утворення – зростання індивідуального життя. У версії Зіммеля суб'єктивний дух зберігає рішучу перевагу над об'єктивним духом, культура суб'єкту – над об'єктивною культурою. В цьому культурному процесі ховається небезпека, яка полягає в тому, що об'єктивна культура отримує самостійність відносно індивідів, які її створюють [190, с. 543]». Отже, серцевина конфлікту не тільки і не стільки між життям і культурою, скільки між безформною об'єктивною культурою, яка живиться західним раціоналізмом, та суб'єктивним духом як творцем. Цей процес домінування об'єктивної культури постане невідворотнім явищем, пророкує Зіммель.

Теодор Лессінг, мислитель початку ХХ століття, також наголошував на кризі європейської культури. Джерелом кризи є індивідуалізм та утилітаризм, притаманні буржуазній культурі. На відміну від Шпенглера, Лесінг вважає що саме культура (а не цивілізація) збочує природу, перетворює її на механізм. Цей процес має невідворотний характер, тому саме песимізм є єдино можливим світобаченням.

Проблема, на думку Лесінга, полягає в домінуванні раціоналізованих та штучних зв'язків над природними, які дозволяли відчутти людям певне єднання. Як результат – атомізація суспільства і виникнення організацій, в яких одна

людина легко замінюється іншою: «Будь-яке суспільство розпадається на незалежні Я тією мірою, якою воно перетворюється в доцільно одержавлене та машиноподібне організоване соціальне утворення. Організоване та органічне розрізняються тим, що в штучно створених культурах окремі елементи при окремих умовах є взаємозамінними, в живих організмах елементи є незамінними [161, с. 56]». «Незамінних людей не існує» – стверджує сучасна людина, такий порядок Лесінг називає «трагедією культури».

Голландський філософ та культуролог Йоган Гейзінга ставить власний діагноз духовним проблемам епохи. Свою критику він починає з науки і філософії. В цих царинах людського духу відчувається брак критичних настанов, що сприяє поширенню небезпечних псевдовчень та псевдонаукової літератури, на кшталт популярного психоаналізу. Не останню роль тут відіграють сучасні ЗМІ. Ці «вчення», «грандіозні концепції» деморалізують свідомість людей та деформують світогляд. Але це не єдині проблеми сучасної культури. Однією з основних проблем є девальвація слова: «З поступальним рухом культури нестримно девальвується слово (це розмінна монета думки), поширюючись все легше і у більших масштабах. Прямо пропорційно до знецінення усного або друкованого слова зростає байдужість до істини. По мірі того як ірраціональна позиція духу завойовує простір, межі оманливих концепцій в будь-якій області розсуваються до обширних горизонтів. Миттєва гласність, що спонукається меркантильним інтересом і полюванням за сенсацією, роздуває просту несхожість думок до масштабів національної маячні. Ідея дня потребує миттєвої реалізації. Між іншим, великі ідеї стверджували себе в цьому житті завжди дуже повільно. Над усім світом висить хмара словесного сміття, як пари асфальту та бензину над нашими містами [197, с. 349]». Співзвучними ідеї девальвації слова Гейзінга є думки Т. Кудряшової, яка зазначає: «Один з аспектів кризи – це розпад культурних цілісностей на самих різних рівнях ...за станом мови, мовлення ми можемо судити про рівень проникнення кризових явищ в тканину соціального, індивідуального життя, життя мистецтва, науки, релігії і т.д. [91, с. 402]». Тому

ще однією рисою культурної кризи сучасності (яка дає нам змогу зрозуміти особливості есхатології ХХ століття) є *розпад традиційних словесних конструкцій та девальвація слова*. Цей процес ми яскраво прослідковуємо у вже згаданій філософії постмодернізму. Як відмічає ще один російський дослідник Н. Крохіна: «Авангардистські пошуки первісного, мінімального, невидимо-енергійного¹ і постмодерністська тоталізація тексту – інтертексту – гіпертексту (у вигляді всесвіту Інтернет) – нові межі есхатології і космогонії культури ХХ століття) [90, с. 409]».

Повертаючись до Гейзінги, слід відмітити що сам твір «В тіні завтрашнього дня» починається з частини, яка називається «В очікуванні катастрофи», що свідчить про певну есхатологічну спрямованість автора: «Ми живемо у світі одержимості. І ми це знаємо. Ні для кого не було б це чимось неочікуваним, якщо б одного разу божевілля зненацька прорвалось би в сліпе шаленство, яке б залишило після себе цю бідну європейську цивілізацію отупілою та розумово виснаженою, бо мотори би продовжували обертатися, а знамена майорити, але людський дух зник би назавжди [197, с. 245]». Отже, людство не навчилось володіти собою, в суспільстві відчувається перевага матеріальних цінностей над духовними, в культурі зник ідеал, навіть показний, фантомний.

Альберт Швейцер виділяє три основні причини культурної катастрофи: 1) дисбаланс між матеріальним та духовним розвитком на користь першого; 2) несвобода сучасної людини; та третя причина, яка виступає як наслідок перших двох, 3) криза світогляду. Науковий-технічний прогрес вплинув на формування неправильної моделі культури, яка робить людей невільними: «...ми з кожним десятиліттям, якщо не з кожним роком вимушені вести все важчу і важчу боротьбу за існування. Фізичне та психічне перенапруження...перетворилось на нашу долю, і ми не в змозі повністю відновити власні сили...на кожному кроці ми потрапляємо в найрізноманітніші

¹ Мається на увазі пошуки, характерні для філософії Срібного віку (прим. М. Назаренко)

форми залежності, рівних яким за всеосяжністю та силою люди раніше не знали [206, с. 100]». Що стосується світогляду, то люди втратили основоположні етичні принципи, що призвело до деградації культури. «Все більше і більше ми скочуємось до стану, який характеризується відсутністю світогляду. Відсутність світогляду обумовлює і відсутність культури». Правильний світогляд за Швейцером – світогляд сповнений таких етичних ідеалів, які сприяють вдосконаленню індивіда.

Карл Ясперс теж наголошує на кризі сучасного світу і у «Смислі та призначенні історії», і в «Духовній ситуації часу». В «Духовній ситуації» він з цього приводу пише наступне: «Все стало непереконливим; немає нічого, щоб не викликало сумніву, ніщо справжнє не підтверджується; існує лише нескінченний кругообіг, який полягає у взаємному обмані та самообмані з допомогою ідеологій. Свідомість епохи відокремлюється від буття і замінюється тільки самою собою. Той, хто так думає, відчуває і самого себе як ніщо. Його усвідомлення кінця є одночасно усвідомленням нікчемності його власної сутності [222, с. 360]». Характеризуючи сучасну ситуацію, Ясперс виділяє кілька характерних для неї рис: 1) вирішальна роль мас у подіях сучасності¹; 2) розпад традиційних цінностей; 3) мислення, яке ґрунтується на ідеології; чому саме на ідеології? «Адже безнадійність завжди викликає потребу в ілюзіях, порожнеча життя – потребу у сенсації, безсилля – потребу в насиллі над слабшими [222, с. 146]». Всі ці три риси є свідченням глибокої кризи сучасної ситуації. Головне, що цією кризою просякнута все, її неможливо усунути, з нею лише можна примиритися, сприймаючи як долю, терпіти і поступово долати. Духовною причиною занепаду є повна втрата довіри до духовних авторитетів. Відбулась десакралізація світу, зникли гуманізм та закони свободи: «Товариші і друзі виступають в абстрактній теорії або слугують одноразовим цілям існування; окрема людина ціниться як дещо

¹ Як ми побачимо далі, розглядаючи філософію постмодернізму, роль та розуміння сутності мас якісно змінились наприкінці ХХ – поч. ХХІ століття. Але беручи до уваги бурхливі події початку і середини ХХ століття – зауваження Ясперса є доволі справедливим (прим. М. Назаренко)

цікаве, не сама як особистість, а як подразник; подразнення зупиняється як тільки вона припиняє дивувати [222, с. 360]». Виділивши у вченні Ясперса важливі риси морального занепаду, ми можемо поставити їх в якості характерних для формування есхатологічних уявлень сучасності. Це пануючий *цинізм та нігілізм*.

Як і Карл Ясперс іспанський, філософ Хосе Ортега-і-Гассет говорить про сучасну епоху як епоху суцільного нівелювання. Нівелюється все: долі, культури різних соціальних класів, нівелюються навіть статеві відмінності. Почалось домінування «людини-маси». Чим це загрожує для культури? Таку людину (людину-масу) не цікавлять культурні цінності. Душі сучасних мас схожі на вередливих дітей: «Світ, що від народження оточує нову людину, не змушує її обмежитись в жоден спосіб, не протиставить їй вета, чи якогось заперечення, а, навпаки, збуджує її апетити, що в засаді можуть рости без міри [134, с. 46]». Сучасна людина сприймає всі блага цивілізації як даність, не замислюючись над їх походженням і над їх справжньою ціною.

Карл Мангайм в своїй роботі «Діагноз нашого часу» звертає увагу на безсилля і дезорієнтацію традиційних для Європи соціальних груп. Це відбулось через те, що деякі соціальні прошарки, які мали ірраціональні імпульси в латентному вигляді, тепер декларують їх відкрито, а ті прошарки, які могли цим ірраціональним імпульсам протистояти, втратили віру в розум як рушій прогресу. Це породило суцільний хаос. Крім того, Мангайм помічає такий негативний суспільний процес як диспропорціональний розвиток людських здібностей: «Те, що різні людські здібності розвиваються нерівномірно, не співвідносячись одна з одною, може призвести до страждання, а в певних випадках і до загибелі окремих людей і цілих груп. Те, що добре відомо з дитячої психології, саме те, що дитина може розвиватися дуже швидко, тоді як її моральні судження або душевні якості залишаються інфантильними, можливе і в житті історичних груп. Якщо подібна незбалансованість в загальному розвитку небезпечна для індивіда, то в суспільстві вона рано чи пізно повинна призвести до катастрофи [113, с. 287]».

Катастрофічність полягає і в кризі оцінок. Що це означає? Відсутність єдиних критеріїв, єдиних інтерпретацій, єдності поглядів. Зникла головна єдність: релігійна та моральна, яка підживлювала середньовічне суспільство, натомість прийшли секуляризовані системи соціалізму та лібералізму.

Німецький мислитель Ернст Юнгер помічає одну особливу рису, яку ми зазначали на початку: швидкість змін. Цій швидкості підвладне все: долі людей, наука, освіта, виробництво, торгівля, всі сфери життя. Яка роль людини в цьому пришвидшеному русі? Проблема в тому, що людину важко віднайти. Для того щоб знайти людину потрібні зусилля. Юнгер говорить про те, що можна годинами блукати вулицями міста і не зустріти жодного обличчя, яке б могло запам'ятися. Таким чином, філософ продовжує західноєвропейську рефлексію першої половини ХХ століття щодо «людини-маси». «Людина-маса» – це людина нового типу. Її провідна ознака – сірість та порожність: «Що насамперед кидається в очі суто фізіономічно? – це застиглий, схожий на маску вираз обличчя... [220, с. 191]».

Для Емануеля Муньє криза – насамперед це криза людини. Остання полягає в розпаді класичного уявлення про людину. На місце цього зниклого уявлення прийшло інше – про людину як ніщо, яка будує світ за власними ілюзіями. Прикмета часу – соціальний атомізм та духовне роз'єднання. Одним із роз'єднуючих чинників є гроші: «Гроші роз'єднують людей, комерціалізуючи будь-який обмін, перевертаючи слова і вчинки тих, хто здатен, вдовольняючись усвідомленням власної забезпеченості, жити в своїх кварталах, ходити в свої школи, носити свої костюми, їздити в своїх вагонах, селитися в своїх готелях, мати свої зв'язки, своє середовище, тих, хто здатен задовольнятися лише звичним для себе видовищем [122, с. 276]». Людина, для якої гроші володіють переконливою силою, – це людина нового типу, буржуа, як їх називає Муньє. Для буржуа немає нічого ціннішого за комфорт і престиж. Через панування таких «духовно-моральних цінностей» лише поглиблюється криза культури.

Ще один відомий філософ та психолог – Еріх Фромм, виклав свої песимістичні передчуття та бачення сучасного суспільства у творі «Мати або бути?». Проаналізувавши суспільство ХХ століття Фромм виділив в ньому дві психологічні особливості: 1) метою людини є щастя, тобто максимальна насолода, яку можна визначити як задоволення будь-якого бажання або суб'єктивної потреби (радикальний гедонізм); 2) егоїзм, себелюбство та прагнення до наживи, які породжує дана система [62]. Подібний стан речей сформувався через те, вважає Фромм, що економічна поведінка відокремилась від етики. Сьогоднішня економіка не задає питання: «Що є благо для людини?» Вона задає питання: «Що є благо для системи?» Система в даному разі не тільки пануючий суспільний устрій, але й будь-яка велика корпорація, утилітарні та меркантильні інтереси якої підносяться над інтересами людини. Фромм пише: «Бути егоїстом означає, що я хочу всього для себе; що мені приносить задоволення володіти самому, а не ділитися з іншими; що я повинен стати жадібним, тому що, якщо моєю метою є володіння, то я тим більше важу, чим більшим я володію; що я повинен відчувати антагонізм по відношенню до всіх інших людей: до своїх покупців, яких хочу обманути, до своїх конкурентів, яких хочу розорити, до своїх робітників, яких хочу експлуатувати [185, с. 196]». Ці слова яскраво ілюструють ще одну проблему (поставлену ще Карлом Марксом) – проблему відчуження. Найбільшою і найпоширенішою формою володіння нині є споживання, вважає Фромм. В гонитві за володінням у якнайбільшому об'ємі рядова людина більше не може вийти за межі свого вузького світу.

Через нестримне бажання володіти В. Зомбарт як і Х. Ортега-і-Гассет, прирівнює сучасних людей до маленьких дітей: «Якщо почати аналізувати психіку сучасної економічної людини, то в своїх дослідженнях наштовхуєшся...на дитину..., спонукальні мотиви діяльності у наших великих підприємців і у всіх істинно сучасних людей ті ж самі, що і у дитини. Останні оцінки у цих людей виглядають як незвичне зведення всіх духовних процесів до найпростіших елементів. Вони є повним спрощенням духовних явищ – отже,

відповідно, є поверненням до простих станів дитячої душі [70, с. 134]». У дитини, за Зомбартом, є чотири комплекси цінностей: 1) чуттєва величина; 2) швидкий рух; 3) нове; 4) почуття могутності [62]. Ці «ідеали» якраз і лягли в основу «цінностей» сучасної людини.

Таким чином, досягаючи матеріального успіху, який ціниться понад усе, сучасна людина втратила найголовніше ядро існування – смисл. Т. Кудряшова зазначає наступне: «До кризи можна віднести ті слова, якими професор Преображенський, охарактеризував розруху: криза, як і розруха, відбувається в головах. І якщо розруха настає від того, що люди припиняють займатися своєю справою, то криза, швидше за все, відбувається тоді, коли люди перестають розуміти, що і, головне, навіщо вони роблять [91, с. 395]».

Ще одна криза, окрім духовно-моральної і культурної, яка є достатньо важливою для розуміння витоків есхатології ХХ століття – екологічна. Як вважає Є. Агаркова, екологічна криза є наслідком кризи соціокультурної [4]. В. Хьосле [198] головну причину екологічної кризи вбачає у дисбалансі між різними формами людської раціональності. Особливий конфлікт відбувається між технічною раціональністю, яка розвивається набагато швидше, ніж та раціональність, яку прийнято називати мудрістю. Отже, невідповідність темпів росту цільової технічної раціональності ціннісній її формі в результаті породжує кризу. Ця криза не є результатом окремої помилки, а є результатом неправильної стратегії соціального та технологічного розвитку. Крім того, саме слово «екологія» стало одним із найбільш вживаних у ХХ столітті, а екологічні потреби є одними з найважливіших потреб суспільства, поряд з потребами матеріальними та духовними. Питання про відповідальність Розуму перед природою було поставлене ще в ХІХ столітті. Але тільки із розвитком техногенної цивілізації прийшло розуміння катастрофічного стану біосфери та ресурсів Землі. Із усвідомленням планетарних масштабів екологічних проблем людства в 60-70-ті роки ХХ століття з'являється поняття «глобальна екологічна криза».

Під екологічною кризою розуміють критичний стан навколишнього середовища, викликаний діяльністю людини і який характеризується невідповідністю розвитку продуктивних сил і виробничих відносин в людському суспільстві ресурсно-екологічним можливостям біосфери [214]. Отже, антропогенний вплив на природу досяг таких масштабів про які ще на початку ХХ століття не могли і уявити. До головних екологічних проблем людства відносять: 1) зміну клімату Землі, глобальне потепління, «парниковий ефект»; 2) забруднення атмосфери, кислотні дощі; 3) демографічний вибух, перенаселення Землі в певних регіонах, надмірна урбанізація; 4) забруднення ґрунтів, зменшення їх площин; 5) забруднення Світового океану та поверхневих вод суші; 6) спустошення обширних територій; 7) знищення лісового покриву Землі, площин тропічних та північних лісів; 8) радіоактивні відходи; 9) зменшення різноманіття флори і фауни.

Отже, наявність глибоких екологічних проблем провокує появу різноманітних есхатологічних уявлень пов'язаних з ідеєю катастрофи. Так В. Курашов припускає наступне: «Є підґрунтя вважати, що сама по собі перетворююча Природу діяльність людини незалежно від її масштабів призводить до повільного або швидкого, але фатального та незворотного руйнування біосфери разом із агентом цього руйнування – людиною. Може бути, сама по собі діяльнісна природа людини природно передбачає глобальну екологічну катастрофу [96, с. 31]». Але для того, щоб на науковому рівні висувати подібні прогнози, потрібно розвінчати декілька міфів.

Отже міф перший: ґрунтується на вірі в можливість перетворюючої діяльності людини, відповідно до гармонійного розвитку Природи. Курашов говорить, що подібне оптимістичне твердження є як мінімум утопічним з позицій термодинаміки. Згідно закону термодинаміки *неможливо* здійснювати будь-яку роботу без невідворотного розсіяння частини енергії в навколишнє середовище. Тобто, будь-яка перетворююча діяльність людини неможлива без затрат енергії і пов'язана з дезорганізуючим впливом на навколишнє середовище.

Міф другий: пов'язаний з вірою в можливість безвідходного виробництва. Подібна ідея страждає ухилами в утопічність, оскільки жодне подібне виробництво (тобто коли відходи повністю утилізують або вловлюють та дезактивують) не було створене. При створенні такого «екологічного» виробництва будуть змінені природний рельєф і ландшафт з непередбачуваними наслідками, адже для його створення будуть залучені «брудні» технології.

Розвінчавши ці два міфи, Курашов стверджує: «Дійсно можливо людині відсунути настання екологічної катастрофи, але ніяк не уникнути її [96, с. 35]». Результатом розмірковування російського філософа є виділення ним ряду чинників, які сприяють розвитку есхатологічних тенденцій: 1) природні; 2) природно-антропогенні; 3) духовно-антропогенні; 4) соціально-природні.

Так чи інакше більшість науковців, які розглядають екологічні проблеми людства (Агарова, Хьосле, Курашов, Вернадський та ін.), схиляються до думки про тісний взаємозв'язок кризи соціокультурної і кризи екологічної.

Отже, есхатологія є водночас предметом філософії кризи як варіант розв'язання кризової ситуації та наслідком розвитку песимістичного та катастрофічного світогляду, відображеного у цьому філософському напрямку. Водночас зростання есхатологічних настроїв зумовлений поглибленням соціокультурної та екологічної кризи

Ще одним аспектом для розуміння есхатології ХХ століття є її взаємозв'язок з футурологією. Варто зазначити, що як і есхатологічно-утопічні проекти є явищем історичним, так і зв'язок з футурологією нараховує тисячоліття своєї історії. Як ми зазначали у першому розділі, есхатологія має два часові модули або напрямки – один спрямований вперед до майбутнього, інший схильний ідеалізувати минуле. Саме футурологія здатна запропонувати людині погляд у майбутнє, попередивши про природні та соціальні катаклізми. Отже, ще з часів давньоіудейської апокаліптики пророцтва стали невід'ємною частиною духовної спадщини. Але такі пророцтва до ХХ століття не носили систематичного характеру. Одкровення, глибоко містичні за змістом та

символічні за формою, з'являлись у різних культурах та в різний час, мали різний статус – від невизнання та заборони до реального керівництва над тим чи іншим суспільством та долею тієї чи іншої людини. В сучасних умовах непереборне бажання поставити історію під контроль призвело до формування нової науки або псевдонауки, як схильні її розцінювати противники подібних новацій.

Футурологія (від лат. – futurum – майбутнє та logos – вчення) є наукою, що займається прогнозуванням майбутнього, в тому числі шляхом екстраполяції існуючих технологічних, економічних або соціальних тенденцій або спробами передбачення майбутніх тенденцій. Термін «футурологія» запропонував Осип Флехтхайм в 1943 році у листі до Олдоса Хакслі, який з ентузіазмом його прийняв і ввів в слововжиток. Перші спроби наукових прогнозів відносяться до кінця XIX століття: «Німеччина в 2000 році» (1891) Георга Ермана, «Майбутня війна та її економічні наслідки» (1897) Івана Бліоха, «Нарис політичної та економічної організації майбутнього суспільства» (1899) Гюстава де Молінарі, «Передбачення» (1901) Герберта Уелса. В 20-30-х роках XX століття достатньо впливовою книгою була «Дедал, або Наука та майбутнє» Джона Холдейна. У Радянському Союзі було прийнято розділяти «буржуазну футурологію» та «наукову» (марксистську) прогностику. Серед найвідоміших футурологів можна назвати такі прізвища як: Даніел Белл, Герман Кан, подружжя Бестужевих, Артур Кларк, Елвін Тофлер, Джон Нейсбіт та інші.

Отже, футурологія є окремою наукою, яка бере свій початок в XIX столітті і активно розвивається нині. Як і будь-яка наука вона має свій об'єкт та предмет дослідження, а також власні методи дослідження. Об'єктом її дослідження є майбутнє, предметом – тенденції майбутнього історичного розвитку людства як найближчим часом, так і у віддаленій перспективі. Основними проблемами, які ставить філософія перед футурологією можна звести до двох головних: 1) майбутнє не існує як об'єкт; 2) прогнозування як дослідження тенденцій розвитку буття не є наукою. І дійсно, дані, які подаються футурологією, не можна верифікувати в суворому науковому смислі,

окрім напруженого очікування майбутнього, яке може або підтвердити або спростувати ті чи інші прогнози, але тим не менше футурологи залучають наукові методи для своїх досліджень. Серед методів можна виділити такі основні 4 групи: 1) Спрямовані на з'ясування загальної думки опитування експертів з допомогою методу Дельфі (назва від Дельфійського Оракулу) або анкетування; 2) Статистичні методи, такі як екстраполяція, імовірнісний аналіз, регресійний та кореляційний аналіз; 3) Пошук аналогій майбутнього з існуючими системами і складання сценаріїв майбутнього; 4) Рольові ігри, симуляції, переговори та інші методи групової роботи з планування та прогнозування майбутнього [189].

Отже, якщо утопія намагається здійснити історичне звернення шляхом заперечення існуючого стану суспільства, шляхом розриву зв'язку з минулим, пропонуючи дещо якісне нове, то футурологія прагне з'ясувати як спрямовувати майбутнє зважаючи на історичний поступ та його реалії. Таким чином, якщо утопія в умовах її нинішньої дискредитації як форми людського духу, зберігає свої сентенції лише для фантастичного роману та кіноіндустрії, то футурологія все більше набирає обертів як наука, а разом із нею і есхатологія. Тому нашим подальшим завданням буде з'ясування в якому співвідношенні знаходяться есхатологія та футурологія.

Як ми зазначали раніше, в межах філософії кризи есхатологія може виступати варіантом розв'язання кризової ситуації. Констатуючи цей факт, філософія кризи не просувається далі, вона тільки підводить до потенційного фіналу. Для футурології есхатологія не тільки може бути певним проектом майбутнього, а й справжньою спробою зазирнути за «межі історії». Ця спроба здійснюється знаменитими футурологами через постановку низки проблематичних питань: що буде після вселенської катастрофи? Яким може бути розвиток планети без людини? Яким може бути постлюдство? І фактично, чим є постісторія?

Роботи, які так чи інакше зачіпають ці питання, – це насамперед праця Олеся Міщенко «Цивілізація після людей» [121], Маршала Маклюена

«Зовнішнє розширення людини» [110], праці Елвіна Тоффлера, зокрема «Футурошок» [174] та інші. Олесь Міщенко на основі наукових даних будує картину майбутнього людини, яка вже не є людиною у звичному смислі слова, це істота із зміненим ДНК, яка може легко трансформуватися у відповідності із власним бажанням. Тобто науковець фактично постулює «кінець людини», розрив із всією історією людства. На офіційному сайті російського трансгуманістичного руху розробка проблеми постлюдства також займає одну з провідних позицій. «Майбутнє, до якого експрес супертехнологій жене постіндустріальний соціум, усвідомлюється як «постлюдська» стадія історії. Постлюдською вона називається тому, що практика застосування все могутніших гуманотехнологій перетворює людину в постлюдину [145]». І хоча автори статті (В. Лук'янець та О. Соболев) зазначають, що це не «кінець історії», а лише новий період, сам префікс «пост-» означає «дещо після», дещо, що заперечує старе, крім того нова стадія розвитку можлива лише після завершення попередньої.

Що стосується канадського філософа Маршала Маклюєна, то він теж стверджує про нові метаморфози суспільства, які втрачають традиційні риси завдяки засобам комунікації. В будь-якому засобі комунікації є те, що називається «межею прориву, коли система знезацька змінюється і перетворюється в іншу систему або проходить в своїх динамічних процесах через певну точку невідворотних змін [110, с. 36]». Зважаючи на таку здатність засобів комунікації, яке все і більше входять в наше життя, розширюючи Всесвіт, очевидним, на думку Маклюєна, є катастрофічність такого зростання. Він пише: «Це Епоха тривоги, викликана електричним стисненням...Якщо ХІХ століття було століттям редакторського крісла, то наше століття – століття психіатричної кушетки [110, с. 7]». Це викликано тим, що в механічну епоху всі дії могли здійснюватися без особливих заходів безпеки. Крім того, повільність дій гарантувала відстрочку певної відповіді на досить тривалий період часу. Сьогодні ж дія і дія у відповідь з'являються майже одночасно. А це означає, що всі відповідають за всіх і обмеженість приватного простору проявляється

настільки яскраво як ніколи до цього. Звідси виникає і підсвідоме прагнення сучасної людини до цілності та відчуття повноти буття. Ця ключова думка є дуже важливою для постмодерного дискурсу в цілому.

Футурологічні прогнози Елвіна Тоффлера теж сповнені катастрофічним передчуттям, проте це передчуття пов'язане з проблемою адаптації. Важливим є сприйняття суспільством не тільки футуристичних прогнозів, але і тих подій, швидкість змін яких постійно актуалізують майбутнє, роблячи його динамічним та нестійким. Таке сприйняття було назване «шоком майбутнього» або *футурошоком*. Саме Елвін Тоффлер є автором цього терміну, який увійшов в обіг в 1970 році завдяки однойменній книзі. Провідна ідея цієї роботи полягала в тому, що суспільство відчуває незвичайні структурні зміни, революційний перехід від індустріального суспільства до «суперіндустріального суспільства». Ці зміни негативно впливають на людей, змушуючи знаходитись у постійному страхі та стресі, пригніченому стані, тому більшість соціальних проблем є симптомами шоку майбутнього. З'ясуванню сутності та вивченню даного явища сприяли власні спостереження Тоффлера за виступами, доповідями та зауваженнями провідних експертів у різних галузях науки, серед яких були нобелівські лауреати, професійні футурологи та філософи. На основі висловлених ними страхів та занепокоєностію адаптацією до майбутнього він зробив два важливих висновки:

– По-перше, шок майбутнього – не є віддаленою перспективою майбутнього, а реальна хвороба, від якої вже страждає значна кількість людей. Це психобіологічний стан, який можна описати в медичних та психіатричних термінах;

– По-друге, він поступово приходив до розуміння того незаперечного факту, що люди, які, власне, здійснюють зміни або готують людей до них, не розуміють справжньої онтології цієї мінливості, не мають глибокого розуміння теорії адаптації, не уявляють механізмів боротьби з негативним впливом нестійкості людського буття, що так властиве кінцю XX – початку XXI століття.

Шок майбутнього виникає внаслідок накладання нової культури на стару. Це шок культури у власному суспільстві. При цьому не тільки індивід, а ціле покоління – враховуючи його найслабкіших, найменш розумних і найбільш ірраціональних членів – в один момент переноситься в цей новий світ і як результат – масова дезорієнтація у великих масштабах. Багато з нас, за словами Тоффлера, відчувають невиразне, але дуже нав'язливе почуття, що все відбувається швидше. Фахівці, які не встигають за останніми відкриттями у власних професіях, конференції, які присвячені новим глобальним викликам, що виходять з-під контролю людини є випадками не поодинокими, а широко розповсюдженими.

Що ж, власне, відбуватиметься з людиною, яка опиниться перед обличчям футурошоку? Якщо останній визначити як «страждання, фізичне і психологічне, яке виникає від перенавантажень, які фізично відчувають адаптивні системи людського організму, а психологічно – системи, які відповідають за прийняття рішень. Простими словами, шок майбутнього – це реакція на надмірне нервово подразнення [174, с. 202]».

– *Фізичний аспект.* Тоффлер констатує прямий зв'язок погіршення фізичного здоров'я людини із зміною стилю, образу життя, посиляючись на соціальні опитування та експерименти проведені такими дослідниками як Хінкль, Рейх, Артур, Маккін. Адаптивною реакцією на неочікувані зміни – є викид адреналіну в кров, що при довготривалій дії призводить до стресу та наносить шкоду організму. Отже, будь-яка життєва зміна потребує певної фізичної «відплати». І чим радикальнішою є зміна, тим вищою «розплата».

– *Психологічний аспект.* Ознаками порушення психіки при дії футурошоку є збільшення вживання наркотичних речовин, ріст містицизму, періодичні спалахи вандалізму і неспровокованого насилля, політика нігілізму та ностальгія за тиранічними режимами, хвороблива байдужість мільйонів людей. Людина, на думку Тоффлера, яка потрапляє в умови сильних змін, поводить себе нераціонально, навіть часто діє проти власних інтересів (наприклад, під час стихійного лиха). При цьому філософ забуває, що стихійне

лихо є екстремальною ситуацією, де включається механізм інстинкту на відміну від ситуації новизни. Отже, основними психологічними рисами психіки людини в умовах шоку майбутнього є стрес, апатія, втомлюваність, дратівливість, а також нездатність прийняття рішення. Останні втрачають свою програмованість, тобто звичність, повторність і набувають рис непередбаченості, оригінальності, модуляції. Подібне різноманіття рішень вводить людину в тривогу, адже із зростанням варіантів вибору зростає і кількість інформації, яку треба обробити для його правильного прийняття.

Отже, масштаби шоку майбутнього носять глобальний характер і за відсутності ефективних стратегій адаптації на людство чекає не фізична, але насамперед психологічна катастрофа.

Крім того, есхатологія перебуває у прямому відношенні до *релігійної футурології*. В релігієзнавчому словнику [149, с. 110], зокрема, зазначено, що сучасна есхатологія є однією з *провідних* тем конфесійної футурології і включає прогнозування конечності цивілізаційного розвитку, демографію, соціальні і екологічні катаклізми тощо. Подібної думки дотримується і російський філософ О. Дугін в своїй статті «Футурологія як есхатологія». Насамперед Дугін зазначає наступне: «Коли ми прагнемо зачепити тему футурології, майбутнього, бажаного або вірогідного, ми повинні насамперед уточнити – хто ми? Яких позицій ми притримуємось? Яку віру сповідуємо? Якій традиції належимо? Які цінності захищаємо? ...Навіть промови пророків розшифровувались в залежності від шкіл та містичних організацій [61, с. 5]». Отже, підхід до футурології може бути лише в межах певної світоглядної парадигми, лише в межах певної конфесії Він пропонує розглядати майбутнє в певних системах координат, які впливають з двох основних поглядів на хід історії (про які ми вже писали вище): 1) циклічний – властивий всім світовим релігіям та сакральним традиціям (окрім іудаїзму та християнства). Для цієї системи координат – історія є схожою на спіраль, де кожен новий оберт по суті повторює єдину модель з різними деталями. Починається все з Золотого віку, далі йде Срібний, потім Бронзовий і наприкінці Залізний. Потім Кінець Світу, і

все починається спочатку. Майже всі традиції та релігії розглядають наше століття в песимістичних тонах, однозначно ототожнюючи його із Залізним віком. Як додає Дугін: «Це автоматично одягає футурологічні теорії традиціоналістів в темні, катастрофічні відтінки, які дещо врівноважуються лише впевненістю в швидкому настанні нового Золотого Віку (хоча треба відмітити, що цей вік настане вже для іншого людства, яке прийде на місце нашого, тому «радість» – доволі відносна, якщо судити з егоїстичної точки зору) [61, с. 5]». Опис ознак Калі-Юги, які містяться, зокрема, в трактаті «Шрімад Бхагаватам» дуже нагадують сучасну епоху, що дозволяє кришнаїтам активізувати свої футурологічні пророцтва. Ось лише деякі з ознак Калі-Юги: «...через могутній вплив епохи Калі в людях з кожним днем буде залишатися все менше і менше релігійності, правдивості, терпимості і милосердя, з кожним днем буде зменшуватись тривалість їх життя, зменшуватись фізична сила та слабшати пам'ять...Чоловіки і жінки в цю епоху будуть вступати у співжиття лише через хвилину пристрасть, а успіх в бізнесі буде повністю залежати від вміння обманювати...Духовне становище людини буде оцінюватися крізь його зовнішні символи та атрибути...[211]»;

2) Лінійний хід історії – концепція, яка наполягає на незворотності часу та єдиній спрямованості історії. Вперше ця концепція, як відомо, з'явилась в іудаїзмі. Хоча в сучасній культурі незворотність часу сприймається відірвано від його релігійного коріння.

В межах лінійної концепції Дугін виділяє два основних підходи або дві системи координат. Перший з них – песимістичний. По суті це є теорія деградації, згідно з якою все в історії погіршується, діє закон ентропії. Реальність тільки стигне і в результаті все закінчиться «тепловою смертю цивілізації». Єдина різниця між циклічним підходом та теорією дегенерації полягає в тому, що перша передбачає можливість духовного шляху навіть в темні фази циклу, тоді як друга розглядає «зникнення буття» як тотально незворотній процес. Другий підхід – еволюціоністський. Він є достатньо поширеним в сучасній цивілізації, яка нібито «зрослась» з таким розумінням

історії. Еволюціоністський підхід в свою чергу має два різновиди: технократичний і неоспірітуалістський. Технократи бачать сутність розвитку цивілізації у розвитку технологій, зокрема інформаційних. На їхню думку, людство прямує до раціоналізації та оптимізації всіх сфер власного буття. Неоспірітуалістська футурологія, яка носить ще й іншу назву – «ера Водоля». «Ера Водоля» передбачає, що технічний прогрес буде дублюватись прогресом духовним, тобто людство розширить свої психологічні та інтелектуальні здібності та можливості, довівши їх до досконалості. Такий погляд на футурологію властивий для релігій «нью ейдж», руського космізму, теософії, спіритизму і т.д.

Окремо Дугін виділяє християнську футурологію, яка не лежить ні в песимістичній системі координат циклічного або лінійного погляду, ні тим більше в оптимістичній еволюціоністській парадигмі. Як відмічає філософ, хоч християнство і перейняло іудейську єдиноспрямованість часу, ідею історичної деградації, тим не менше християнський хід історії має свій особливий історичний присмак, свій сенс. Цей сенс полягає у Втіленні, народженні Сина Божого в людському обличчі. Те, що здавалось навіки втраченим, знову повертається, прагнення та добрі вчинки виявляються не даремними. «В такий перспективі немає ні жахливого песимізму іудейського підходу, ні стоїчного ставлення до Духу, властивого циклічним релігіям...Це дещо третє. Однак і християнське уявлення про історію немає нічого спільного з еволюціоністською доктриною, оскільки на зовнішньому плані мова йде про визнання дегенерації космосу (як і в іудаїзмі), на яку, однак, накладається парадоксальний і «надрозумний» процес спасіння вибраних через акт волі Божественної благодаті і крізь напружений драматичний шлях внутрішньої боротьби. Ніякого вдосконалення людства, ніякого прогресу [61, с. 8]».

Найголовніша складність, з якою зіштовхується конфесійна футурологія, на думку Дугіна, яка виступає варіативною есхатологією, якраз і полягає у конфесійності як у підході, про що ми зазначали вище. Така есхатологія завжди знаходиться в межах певного релігійного або ідеологічного напрямку, і з цього

впливає відсутність єдності у поглядах та неможливість претендувати на об'єктивність та «загальнолюдськість» подібних поглядів на майбутнє.

Варто зазначити, що Олександр Дугін абсолютизував футурологію, фактично ототожнивши її з есхатологією. Ми можемо погодитись з ним лише в тих випадках, де есхатологія виявляє себе у пророцтвах чогось ще не здійсненого, тобто того, що гряде. Але як бути з ще одним модусом есхатології про який ми писали раніше – зверненістю у минуле, а також з тими богословськими і досить таки популярними точками зору, де есхатологія вже реалізувалась¹? Тому ми б не зводили всю есхатологію до футурології, зазначивши, що футурологія може бути лише певним аспектом, певною формою есхатології, яка набирає швидкої популярності. Тим більше, ми би не зводили всю футурологію до есхатології (як зазначено в назві статті О. Дугіна), зважаючи якраз на те, що вона як мінімум є світською та релігійною і окрім конфесійності має й інші ознаки відмінностей та неможливості утворити цілісне вчення.

Отже, як ми змогли побачити, есхатологія пов'язана з філософією кризи та футурологією як способами прогнозування історії. Відповідно, подібні зв'язки, які досить часто виступають трансформаційними або структурними, породжують особливі види есхатології, надають їй нової специфіки.

2.2. Есхатологізм як риса ментальності

До цього часу ми писали про новаційні аспекти есхатології ХХ століття. В той час як до перманентних аспектів ми віднесли декілька причин, які зумовлені глибинними пластами людської природи, людини як індивіда і як істоти соціальної. Всі вони є достатньо дослідженими: і вплив складних історичних ситуацій, і так званий «архетип катастрофи», і ідея, що «вічно

¹ Протестантський богослов Ч.Додд та школа «релізованої есхатології»

повертається». Але ці чинники є універсальними для всіх народів, незважаючи на культурну диференціацію і на силу традиції. Але чи може есхатологізм бути рисою ментальності і якимось чином обумовлювати соціальне буття? На це питання ми спробуємо відповісти.

Чи створюють слов'янські інтелектуали есхатологічні теорії? Ми стверджуємо, що вони не просто їх створюють, піддаючись загальній моді, такі концепти є невід'ємною частиною слов'янської¹ культури (зокрема російської), більше того вони є частиною ментальності. Так в 1914 році в статті «Петро Чаадаєв» Осип Мандельштам писав: «Є велика слов'янська мрія про припинення історії...це – мрія про всезагальне духовне роззброєння, після якого настане певний стан, який називатиметься «миром». Мрія про духовне роззброєння так заволоділа нашим буденним світоглядом, що рядовий російський інтелігент інакше і не уявляє собі кінцевої цілі прогресу як у вигляді цього неісторичного «миру». Ще не так давно сам Толстой звертався до людства зі закликом припинити оманливу і непотрібну комедію історії і почати «просто» жити», і далі: «В «простоті – спокуса ідеї «миру»: жалка людина...Чого вона хоче?... Небо ясне, під небом місця багато всім...церква, держава, право зникають зі свідомості, як недолугі химери, якими людина від нічого робити, по дурості, заселила «простий», «Божий» світ, і нарешті залишаються наодинці, без надокучливих посередників, двоє – людина і всесвіт... [114, с. 198]». Схожим чином О. Ткаченко висловлюється про український народ: «Це швидше народ кінця, а не середини історичного процесу, як західний. Він відрізняється есхатологічною апокаліптичною спрямованістю, що великою мірою завдячує своєму формуванню та визначеністю православ'ю, як одному з напрямків християнства [173, с. 10]».

Отже, це вічне бажання, яке «увійшло до світогляду кожного рядового російського інтелігента», на думку І. Яковенко, базується на особливому типі мислення. Такий тип мислення називають інверсійним. Інверсія (invertio) в

¹ Під слов'янською ментальністю ми тут і далі будемо розуміти східних слов'ян, тобто Росію, Україну, Білорусію (прим. М. Назаренко)

перекладі з латинської мови означає *перевертання, зміна напрямку*. Інверсія в логіці – це перетворення умовного судження на нове умовне судження. Але нашою задачею буде прослідкувати, що означає інверсія в есхатології, а точніше, яку роль вона відіграє в есхатологічній свідомості. Ми вже писали про антиномію Канта «сущє – належне». Отже, в інверсійній логіці есхатологічної свідомості ця антиномія займає провідну позицію. Такої думки дотримуються російські дослідники І. Яковенко та А. Пелипенко, які у співпраці розробили модель генезису опозиції належне/сущє. Згідно цієї моделі, ідеї сущого та належного виникають в певну історичну епоху в результаті перекодування базових структур ментальності і формування нової цивілізаційної парадигми. Ця конкретна історична епоха називається «маніхейською революцією» і охоплює період з I тисячоліття до н.е. до VII століття н.е. Автори розглядають маніхейство в широкому смислі, прирівнюючи його до особливого типу світогляду. Отже, в цей період людство усвідомлює одну ключову істину, а саме те, що світ трагічно недосконалий. Світ немовби розколюється навпіл, стає ареною боротьби світла і темряви. «Тут також формується належне як конототивне поле смислів, пов'язаних з ідеєю проекту світобудови, і сущє як номінація континууму емпіричної дійсності. У свідомості людей закріплюється есхатологічний проект миттєвого перетворення світу і стрибку в трансцендентне належне [221]».

Ми погоджуємось з А. Пилипенко та І. Яковенко щодо особливої ролі опозиції належного/сущого, яка у базовій структурі ментальності, полягає у принциповій неможливості її зняття, у неможливості повністю усунути дистанцію між ними. Більше того, ми стверджуємо, що ця дистанція може періодично збільшуватись, відповідно, зі збільшенням дистанції зростає і кількість та інтенсивність прояву есхатологічних настроїв у суспільстві. Це можна прослідкувати на прикладі так званих переламних моментів історії (війнах, революціях і т.д.), які дуже часто супроводжувались есхатологічною

істерією¹. Тоді в чому ж полягає відмінність слов'янського менталітету? Відповісти можна було б так: у слов'ян не просто загострюється відчуття опозиції суцього/належного в певні історичні моменти, слов'яни постійно оперують дуальними опозиціями, які базуються на інверсії, а це у свою чергу впливає на складність ведення діалогу та заважає «взаємопроникненню культурних смислів [221]». Образно це можна було би виразити ідеєю Плотіна, взятою із праці «Про природу зла». Згідно цього досить яскравого образу: Диявол уносить душу, яка кинула свій погляд в пекло, ухопившись за цей погляд. Отже, все те, що нам протистоїть йде від Диявола. Про це не можна не тільки спокійно розмірковувати, сперечатись, навіть погляд, кинутий на ворога, несе загибель. Сприйняття ворога як Ворога з великої літери гальмує процес народження третього і спонукає до вічного блукання по колу. Тим не менше існують певні фактори росту есхатологізму, механізми запуску інверсійного мислення. Наведемо їх:

1) Політика владних та ідеологічних інститутів, яка задає дистанцію між належним і суцим. Специфічний комплекс вини, що переживається пересічною людиною через ухиляння від нездійсненого належного і тим самим народжує можливість соціального маніпулювання. Виникає соціальний інтерес в тому, щоб формулювання належного були практично недосяжними, а агенти влади не підлягали суду підвладних їм з позицій належного. В результаті зростає тривожність, почуття провини, підвищується підвладність маніпуляціям;

2) Есхатологічну свідомість стимулює неіманентний розвиток, його нав'язаний темп. Будь-яка зміна є стресогенною як для окремої людини, так і для групи людей, і суспільства в цілому. Крах того світу, в якому людина звикла жити переживається як кінець Всесвіту, торжество хаосу, нечистої сили. Таким чином, есхатологічні настрої стають природною реакцією людини на стрес нав'язаних змін. І найбільше неприйняття суцього, як ми з'ясували, можна

¹ Під есхатологічною істерією ми розуміємо активне очікування Кінця світу із такими негативними проявами як масові самогубства, акти вандалізму, вбивства та інші злочини в «ім'я справедливості», як наслідок боротьби з Антихристом і так далі. Прояви залежать від специфіки есхатологічних уявлень.

спостерігати при переходах через стадіальні рубежі (тобто коли зміни носять тотальний характер), а також при переході із ситуації конкретно пануючої ідеології до ситуації деідеологізації;

3) Периферійний статус російської цивілізації. Це пов'язано з поділом цивілізацій на первинні, які виникли на «голому місці» (давньоєгипетська), вторинні, які виникли на місці попередньої цивілізації (антична), та периферійні, які виникли в результаті «прогріву» території, які лежать на периферії сусідніх цивілізацій (російська), і також фактично виникає на «голому місці». Як результат – відсутність стереотипів, спогадів, рефлексів, того підґрунтя, яке має вторинна цивілізація. Тому існування у первинних та периферійних цивілізаціях є достатньо стресовим за відсутності попереднього циклу, який можна було б хоч частково наслідувати.

4) Ще одним чинником, на думку І. Яковенко та А. Пилипенко, є світовідречний, гностичний компонент російської ментальності. Світовідречний компонент полягає у тому, що світ є гріховним, його природа є порочною. Якщо світ є зло, то відречення від нього є значним полегшенням, кінцем трагічного роздвоєння. Ця традиція достатньо яскраво виражена саме у православ'ї на відміну від католицизму і тим більше протестантизму. Прагматизм, прив'язаність до речей є чужими для православної культури. «Людина повинна бути вище ситості» (Л. Толстой). Отже, облаштований побут, комфортність – це те, що уводить людину в бік від належного, від есхатологічного ідеалу. Есхатологія – це втеча у зворотній бік – від світу.

Яскравим прикладом інверсійного мислення є ідея Апокаліпсису. Вона виростає з бажання перетворення світу. Але параметри цих змін сприймаються під кутом інверсії, а вона є такою: «чим більше крові та страху, чим виразнішим є хаос в стані до перетворення, тим більш невимовною буде чистота нового світу, який відкриється при входженні у царство небесне. Світ треба залити кров'ю і стражданням для спокутування всіх гріхів. І чим сильнішим буде хаос та чим неймовірнішим жах – тим швидше він перетвориться, швидше настане Нове життя і тим прекраснішим воно буде [221]».

Отже, інверсійний тип мислення породжує образ Ворога, Зла, яке не можливо подолати, принаймні шляхом прямої боротьби, тому світ можна лише оновити, пройшовши через катарсис, крізь найбільші страждання, найвищою точкою яких може бути лише кінець світу. Як відзначають російські дослідники есхатологізм є породженням пасіонаризації, тобто: «Ідея того, що кінець звичного вже «у дверей», що світ, який загруз в пороках, який нестерпно відхилився від належного рухне не сьогодні-завтра, охоплює час від часу традиційне суспільство. Воно пасіонаризується, енергія системи різко зростає і починає руйнувати структурні зв'язки, механізми соціального управління дестабілізуються...мова йде про свідомий потяг до хаосу як стану, який сприяє руйнуванню невинного світу. Це переживання супроводжується могутнім викидом всіх деструктивних емоцій і самознищенням суспільства, яке впадає в есхатологічне шаленство [221]». Ми стверджуємо, що есхатологізм як частина слов'янської ментальності є явищем іншого ґатунку, продуктом так званого ресентименту. Як відомо, явище ресентименту відкрив Фрідріх Ніцше. Ресентимент¹ – «філософський термін, який означає почуття ворожості до того, що суб'єкт вважає причиною своїх невдач, безсила заздрість. Почуття слабкості або неповноцінності, а також почуття «заздрості» до ворога формує особливу систему моралі. Суб'єкт створює образ ворогу, щоб позбавитись від почуття провини за власні невдачі [87, с. 304]. Також ресентимент означає «обтяжливе усвідомлення марності спроб підвищити свій статус в житті або в суспільстві [87, с. 304]». Сам Ніцше виділяв три види ресентименту: заздрість, образа та провини. У нього ресентимент формує рабську мораль, виразом якої є мораль християнська. Але, що важливо тут підкреслити, що такий раб, іншими словами християнин, починає дивитись не в глиб свого власного єства, а шукає зовнішнього подразника, яким має виступити ворог.

Для нашої теорії ближчим є розуміння ресентименту Максом Шелером: «Максимально сильний заряд ресентименту повинен бути в такому суспільстві,

¹ В перекладі з французької *ressentiment* – «злопам'ятність, озлоблення»

де майже рівні політичні права і відповідно формальне, публічно визнане соціальне рівноправ'я йдуть поряд з величезними відмінностями у фактичній владі, у фактичному майновому становищі і у фактичному рівні освіти, тобто в такому суспільстві, де кожний має «право» порівнювати себе з іншим і «не може зрівнятися реально [207, с. 21]». Ця цитата дозволяє яскраво проілюструвати ту псевдодемократичність, яка панує в східноєвропейських країнах, а також тоталітаризм та диктатури, які фактично є могутнім важелем для запуску механізмів ресентименту. І далі, підтверджуючи нашу основну думку, Шелер пише: «Чим більш фатальним здається довге соціальне пригнічення, тим менше воно здатне звільнити сили для практичної зміни цього стану і тим менше їй сприяє; але тим швидше воно вироджується в позбавлену позитивних цілей критику [207, с. 21]». Есхатологізм в даному випадку і є цією «позбавленою позитивних цілей критикою». Інверсійна логіка тут спрацьовує так: краще створити новий гармонійний світ (пройшовши крізь знищення), ніж конструктивним шляхом змінити старий. І дійсно, що може людина у стані крайнього безсилля, ніж спрямувати всі свої зусилля на формування чогось тотального негативного, несумісного з життям, вираженого у думці або у слові? В результаті соціального афекту (коли пригнічення настає неочікувано) і може виникнути певний викид деструктивних емоцій, але при умові тривалого процесу формуються, на нашу думку, певні стійкі стереотипи поведінки і ряд таких мисленневих конструкцій, які приносять полегшення, зняття провини (зокрема за власну пасивність, ось для чого потрібний образ ворога). Результатом подібних переживань стає «дискредитація світу та всіх його цінностей [207, с. 35]». А що може бути найвищою точкою дискредитації? Цінність самого світу.

Подібно до Пелипенко та Яковенко, О. Ткаченко теж виділяє есхатологізм як одну з провідних рис слов'янської людини. Отже, до загальних характеристик «типового слов'янина» належать: 1) «недорослість», 2) комунітарність та колективізм, 3) *есхатологічність та апокаліптичність*, 4) мислення, яке схильне до тоталітарних вчень та світоглядів,

5) суперечливість та впадіння в крайнощі. Третю і важливу для нас рису Ткаченко, окрім есхатологічної свідомості як такої, проектує на «постійне прагнення переходу за межі (у філософії, мистецтві, політиці і т.д.), в есхатологічні перспективи [173, с. 13]».

Прямим підтвердженням цієї теорії (окрім можливих соціологічних, психологічних досліджень) є багата на есхатологічні та апокаліптичні мотиви східнослов'янська культурна спадщина: у філософії (зокрема в історіософських концепціях), художньому мистецтві, прозі та поезії. Достатньо лише проаналізувати творчість видатних мислителів кінця XIX – XX століття. Початок століття відзначився пристрасною увагою до Апокаліпсису. Есхатологічні мотиви ми знаходимо у М. Бердяєва, В. Соловйова, М. Федорова, В. Розанова, С. Булгакова, Є. Трубецького, Б. Вишеславцева, Д. Мережковського, Д. Андрєєва. Так Микола Бердяєв відзначає: «Самобутня російська думка звернена до есхатологічної проблеми кінця, вона апокаліптично забарвлена. В цьому – відмінність її від думки Заходу. Але це й надає їй характер релігійної філософії історії [19, с. 3]». А в праці «Атлантида – Європа» ми знаходимо і схожі думки Дмитра Мережковського: «Щоб зрозуміти, що «кінець світу» є баченням російським, згадаймо, що вся наша література – від Чаадаєва, який все життя молився в смертному страхі за Росію та Європу разом: «так прийде Царство твоє», і Гоголя, який збожеволів і помер від страху, через Достоевського, «людини із Апокаліпсису» до Володимира Соловйова з його повістю про «загибель світу» і Розанова з його «Апокаліпсисом наших днів» – вся російська література, душа Росії є есхатологія – релігія кінця [120, с. 22]».

Ними також пронизані твори поетів Срібного віку: А. Белого, М. Цветаєвой, а також поема «Дванадцять» О. Блока, творчість Ф. Сологуба, В. Іванова, В. Брюсова та інших. В художньому мистецтві насамперед можна згадати картини Васнецова («Страшний Суд», «Розп'яття», «Сходження в пекло»).

Одним з найяскравіших російських філософів кінця XIX століття був Володимир Соловйов. Як відзначає О. Лосєв: «Соловйов без залишку згорів у вогні і жаху своїх апокаліпсичних передчуттів [104, с. 98]». Хоча філософ помер в 1900 році, він здійснив величезний вплив на цілу плеяду російських релігійних філософів XX століття. В свою чергу український вчений В. Кузьменко відзначає вплив України та української ментальності на формування есхатологічних поглядів Соловйова. Про це свідчить: 1) вплив філософії Григорія Сковороди на вчення російського філософа (останній відчував свою спорідненість з великим українським діячем та називав його своїм вчителем); 2) вчений звертає увагу на образ української ночі, яка надихала Соловйова до історіософських та есхатологічних роздумів («Світова всеєдність із боку матеріальної природи, що її сприймає, світло відбите – пасивна жіночна краса місячної ночі... [93]»).

Варто відмітити, що есхатологічною творчість Соловйова стає наприкінці життя, коли філософ відмовляється від ідеї теократичної утопії і пише твір «Три розмови про війну, прогрес та кінець всесвітньої історії» та «Повість про антихриста». Саме тоді його охоплює «есхатологічна інтуїція», містична тривожність та передчуття кінця. У названих вище роботах розкриваються пізні історіософські погляди філософа: на протигагу оптимістичній упевненості у формуванні майбутнього теократичного царства приходить похмура розуміння смислу історії. Остання рухається не до накопичення добра, не до досконалості шляхом непротівлення злу. Зло нікуди не зникає і його не можливо здолати, адже при умові перемоги над соціальним злом (навіть з допомогою ідеального суспільного ладу) залишається зло онтологічне, смерть. Історія рухається до світової катастрофи, а її вище призначення та смисл у Апокаліпсисі [див: 164]. «Хто насправді усвідомив, що старого більше немає і не згадається, що попередня історія дійсно закінчилась, хоча і продовжується в силу певної застиглості якась гра маріонеток на історичному полі? [204, с. 479]» – запитує Соловйов і далі формулює своє трагічне передчуття словами: «Що сцена всесвітньої історії страшенно виросла за останній час і тепер співпала із цілою

земною кулею – це очевидний факт, за мною залишається лише сумна перевага кричущої останньої вказівки на грозу, яка вже зовсім близько, готову розверзнутись, однак не помічену більшістю [204, с. 479]». Але що ж очевидно не помічають сучасники Соловйова? Вони недооцінюють дію суспільного прогресу, який по суті завжди є «симптомом кінця». В прогресі приховані прагнення до матеріальної вигоди, комфорту, які починають домінувати над духовними пориваннями людства. Тому результатом духовної деградації може бути лише катастрофа, яку, втім, можна попередити, якщо всі християнські народи та держави будуть співпрацювати, об'єднуються для вирішення найболючіших питань сьогодення.

В «Повісті про Антихриста» Володимир Соловйов створює образи теократії, які вже не здаються йому майбутнім ідеалом та взірцем. На цей раз прообразом теократії стає царство Антихриста. Першосвященник, цар та пророк стають для філософа слугами Антихристу. Ці питання концентруються навколо культурологічних та геополітичних поглядів Соловйова, згідно з якими Європа має вступати в свою останню битву проти панмонголізму. Коли останній, на думку філософа, буде ліквідовано – історія вступить в свою останню, завершальну фазу. Таким чином, «слабкість Заходу і піднесення Азії пов'язані у Соловйова з кінцем історії [80, с. 15]».

Сергій Булгаков теж переживає есхатологічно свою сучасність, він дає їй особливі епітети такі як «пекуча», «тривожна». Апокаліптика для нього виступає особливим метафізичним засобом для усвідомлення духовного змісту епохи, своєрідним дзеркалом епохи. Але апокаліптика – це лише один із вимірів есхатології, який зводиться до описання останніх днів світу. Поряд із нею також постає хіліазм як вираз певної мети, сенсу історії. В методологічному плані Булгаков протиставляє хіліазм есхатології. Остання є необхідним духовним надбанням людства, оскільки: по-перше, вона існує у всіх релігіях та в будь-які часи, по-друге є частиною метафізики, по-третє, задає зовсім іншу ціннісну настанову, на відміну від хіліазму – перед обличчям вічності примушує переоцінити, зважити всі цілі та прагнення. Звідси впливає

– людина не може жити без есхатології. Есхатологія онтологічно вкорінена в людській свідомості: «Дитина двох світів. Людина може забути про своє походження і втратити живе почуття зв'язку з іншим світом, позбавитись почуття потойбічного поряд з переживанням іманентного, але вона не може не знати про майбутній відхід з цього світу [25, с. 369]».

Есхатологічними мотивами сповнена і історіософія Євгена Трубецького. В роботі «Смисл життя» (1918) [175] мислитель намагається провести містки між Священним Писанням та суспільними реаліями. Культура, на його думку, навіть якщо вона християнська, світ прикрашає, але не перетворює. Космічне оновлення може принести лише кінець історії. Разом із другим пришестям Христа об'єднається все те, що має бути врятованим, а це вираз не тільки божої мудрості, але й творчої енергії людини, яка прямує до боголюдства. Таким чином, кінець історії має стати радісною подією, виразом всіх людських сподівань. Тому християнин завжди має бути активним, діяльним, адже кінець світу є близьким і треба бути постійно готовим до нього.

Дмитро Мережковський, як і Сергій Булгаков, бачить особливу задачу есхатології в тому, що вона може виступати методом релігійно-історичного пізнання. Такий метод може бути не менш точним, ніж всі інші суворі наукові методи: «Щоб зрозуміти середину – всесвітню історію, потрібно бачити її початок і кінець; щоб зрозуміти смисл шляху, треба бачити звідки і куди він йде. Перше знання дане людині: «я», буття внутрішнього світу, особистості – психологія, у самому широкому смислі; друге знання: «не я», буття зовнішнього світу – космологія; третє – «я» і «не я» – есхатологія. Всі ці три знання є однаково точними, але не однаково легкими: найлегше – перше, третє є найважчим. Вся культура, а точніше, «цивілізація», рухається в середньому – в космології; вся релігія – в крайньому – в есхатології [120, с. 24]».

Миколай Федоров ще з юності мав есхатологічні передчуття. Його глибоко вражав хід подій, описаних християнською есхатологією: катастрофічне завершення світу, якому неодмінно передувала боротьба із злом, втіленим у насиллі, війнах, природних і космічних катаклізмах. Така

реалістична картина, на думку Федорова не обов'язково має бути вироком. Хоча мислитель і не вірить у прогрес науково-технічний, натомість він не втрачає віри у прогрес моральний, пропонуючи проект «творчої есхатології [34, с. 78]». Він полягає у поступовому еволюційному входженні в божественний порядок буття, формування Царства Божого на землі шляхом подолання атомізації сучасної людини, її відірваності від власного коріння та однієї від одної. Найпершим кроком для втілення «творчої есхатології» є подолання смерті. Подолати смерть – означає подолати найбільшу трагедію людської історії. Для цього потрібне живе, практичне знання, тобто таке – за яким неодмінно йде справа. Отже, проект перетворення світу починається з розгадки секрету безсмертя та воскресіння тих, хто вже помер. Основним тлом для такого проекту Федоров визначає Росію.

Сама постать Миколая Бердяєва є взірцем есхатологічної особистості. Достатньо лише проаналізувати життєвий та творчий шлях філософа. Бердяєв був близький до всіляких «граничних» та «пограничних» ситуацій, що виражалось у численних духовних кризах, які він пережив. Такі стани Бердяєв називав «переворотами». Свої особисті переживання та тонке сприйняття дійсності Бердяєв переніс на власну культурно-філософську концепцію. На думку філософа, культура за великим рахунком є «величезною невдачею». Сучасну соціальну ситуацію філософ оцінював як катастрофічну, а своє гостро драматичне відчуття передав такими словами: «Почався роковий процес внутрішньої порчі, роздвоєння, наростання катастрофи, вулканічного виверження всередині історії, і повернення до цього прекрасного гуманістичного царства вже немає. Неможливим є повернення до гуманістичної моралі і мистецтва, до гуманістичного пізнання. Відбулась якась непоправна катастрофа в долі людини, катастрофа надриву її людського самопочуття, невідворотна катастрофа відходу від природного життя, відриву і відчуження від природного життя [19, с. 164]». Це відбулось внаслідок того, що людина відірвала себе від божественного начала, шаленіючи в гонитві за утвердженням індивідуалізму. І таким чином стає ізольованою істотою, яка закриває доступ

для божественного як всередині (в самій собі), так і божественному закриває доступ до себе. В результаті людина розхитує свій образ, заперечуючи та знищуючи себе. На соціокультурному рівні катастрофічність проявляється деякими симптоматичними тенденціями, наприклад, футуризмом в мистецтві чи теософією в філософській думці. Загалом же культурна ситуація відрізняється кризою творчості: «Ця криза творчості характеризується відважним потягом до творчості, може бути, що до цього і ніколи небаченим, і одночасно з тим творчим безсиллям, творчою неміччю і заздрістю до більш цілісних епох в історії людської культури. Відкриваються внутрішні протиріччя, які виявились результатом ренесансного періоду, в силу яких всі результати творчості є незадовільними, такими, які не відповідають творчому завданню [19, с. 172]». У роботі «Війна та есхатологія» М. Бердяєв зазначає, що християнство можна розуміти есхатологічно, причому це есхатологічне сприйняття є природним на відміну від сприйняття історичного. Період входження в історію насамперед пов'язаний із входження в еру нескінченних війн. Сама суть історії – це війна. «Історія протікала на вулканічному ґрунті і періодично лава вивергалась. Є есхатологічний момент в середині історії, наче внутрішній апокаліпсис історії. Цей есхатологічний момент особливо гостро відчувається в катастрофічні епохи, у війнах, у революціях, в кризах цивілізації. Війна є історичним явищем за перевагою і, одночасно, жахи війни дають людям гостре есхатологічне почуття наближення кінця...війна є історією за перевагою і, одночасно, війна завжди є торканням до кінця історії [18]». Отже, есхатологія є неодмінною супутницею людської історії. Але абсолютно неправильно вважати, що популяризація есхатологічних мотивів свідчить про настання кінця світу, швидше це є свідченням завершення старого, за яким неодмінно крокує нове, невідоме, власне те, що викликає тривогу на суспільному рівні. Марними є вічні людські спроби визначити дату Апокаліпсису, не зважаючи на глибоку спокусливість таких спроб. «Людина бачить кінець світу у часі замість того, щоб бачити кінець часу [18]». Також Бердяєв не підтримує пасивне очікування кінця, присутність невідвратної межі повинна стимулювати людину до

творчих актів. «Кінець є також завданням людини, завданням перетворення світу [18]». Таким чином, філософ торкається проблеми особистісної есхатології, де «будь-який істинно моральний, духовний, по-справжньому творчий акт є актом есхатологічним, він закінчує цей світ і починає інший, новий світ [18]». Проживання творчого акту це є відчуття повноти буття, щоденним вмиранням з щоразу новим воскресінням.

Цікавим є погляд Бердяєва на проблему смерті Європи, особливо в контексті популярної в його часи шпенглерівської концепції. Кінець Європи російський філософ сприймає не так песимістично як сам автор цієї теорії. Для нього це, насамперед, закінчення тривалої європейської монополії на культуру. Протягом століть Європа вказувала шлях культурного розвитку, уявляючи себе центром Всесвіту. Але перша світова війна розставила все на свої місця і самовпевненість європейців згасла. Ця криза, на думку, Бердяєва є локальною, а тому не тягне за собою неодмінний кінець світу. Небезпека ж полягає у тому, що Європа для Бердяєва є уособленням цивілізації, в сутності якої приховується деградація та регрес. Тому не виключеним є поширення «вірусу сутіноків» на світ, що означало б триумфальний хід цивілізації. Адже цивілізація як втілення духовного зубожіння, консюмеризму та цинізму є надзадачею для земного шару, адже «все має бути цивілізованим».

Есхатологічні мотиви ми можемо віднайти і в творах Василя Розанова «Апокаліпсис нашого часу» [150] та «Люди місячного світла. Метафізика християнства» [151]. Есхатологія Розанова зумовлена його особливим баченням християнства. На думку мислителя справжнє християнство ще не розпочалось, йому «поклоняються як легенді». Це власне і є те, що називають «історичним» християнством. Але «історична» форма не відповідає справжній суті християнської релігії. Тоді кому і за яких обставин вдасться досягнути його справжню сутність? Розанов вважає, що ця задача може бути вирішена Росією за умов перегляду розуміння християнства церквою, адже саме церква надала йому особливої атмосфери, яку можна визначити як «потяг до смерті». Припинити рухатися, дихати, жити – ось ідеал церкви. Символом же життя

можуть бути взаємини статей, сім'я. Тому життєлюбний Розанов поклав в основу історії проблему статі, проте витлумачену в релігійному світлі. Гріхопадіння та криза, що спіткали європейську спільноту, знаходяться у нього в прямій залежності від християнських мотивів аскетизму та безшлюбності. Але найбільш роковим для людства виявилось «непорочне зачаття» Христа. Християнство завдяки Новому Заповіту народило новий тип особистості. Її поведінка, зовнішній вигляд, сам спосіб життя зумовлені цим «непорочним зачаттям». Історія християнства (і не тільки християнства, але й культури в цілому, яка може не співпадати з першим, окрім ідеалів духовного та утвердження індивідуального, «безстатевого») веде ні до чого іншого як торжества «третьої статі», де чоловіче та жіноче зливається в одне. Уособленням третьої статі для Розанова є інок, чернець. Симптомами загибелі людства у нього виступали – суцільна індивідуалізація, антиродові тенденції. «Як не дивно говорити, але європейське суспільство в глибокій супранатуральності своїй, в глибокому спіритуалізмі, глибокому ідеалізмі, в мареннях, мріях...створене чернецтвом...Аромат європейської цивілізації навіть повністю світської, навіть атеїстичної та антихристиянської, – все одно весь і будь-який вийшов із чернечої келії [151, с. 182]». Отже, чернецтво є творцем нової ери і це, на думку філософа, грає рокову роль в долі сучасного суспільства, адже призведе до виродження, «коли припиниться дітонародження, не буде ні дома, ні господарства, ні сім'ї». Таким чином, буде підірваний сам «тип історії», суспільство зруйнується і історія прийде до свого завершення. Це станеться тоді коли повсюдно настане «царство святих».

Як ми відзначали вище, особливу місію для духовного порятунку людства Розанов надавав Росії. Але російські реалії для Розанова поки не є придатними для таких кардинальних змін. Філософ достатньо болюче переживав долю Росії. В «Апокаліпсисі нашого часу» він пише: «Земля є Каїнова, і земля є Авелева. І твоя, руський, земля є Каїнова. Ти прокляв свою землю, і земля прокляла тебе. Ось нігілізм і його формула [150, с. 7-8]». Росія потонула в нігілізмі, а «на порожньому місці і сонцю нічого світити».

Страшний суд для Росії означає подолання ілюзій її історичного розвитку. Адже завжди існували дві Росії – зовнішня і внутрішня [152]. Зовнішня Росія – самодержавна і внутрішня – містична, сокровенна, схована у монастирях, селах, народів. Перша Росія – презентабельна, могутня держава, а друга – тиха та непомітна. В ситуації їх співіснування народжуються два виміри світосприйняття, що невідворотно веде до порожнечі та кінцевого забуття в ній. Особливістю обох Росій є наявність руської ідеї. В першій – ідеї про «Москву – Третій Рим», в другій – вічні пошуки правди та святість. Обидва ідеали завжди були ілюзорними, виступали джерелами самообману та накопичення суспільної брехні. Таким чином, порожнеча до якої прямувала Росія народжувала безліч бунтів, повстань та революцій. Цікавим є те, що ця апокаліптична російська порожнеча є доволі парадоксальною: незважаючи на загибель державних форм культури та релігії, тільки в ній можливе з'єднання обох Росій. Момент найвищого єднання у порожнечі надає імпульсу до її подолання.

Філософ та соціальний діяч Лев Тихомиров був досить глибоко зацікавлений проблемами есхатології, про що свідчить, зокрема, утворення ним гуртка в середовищі московської інтелігенції для обговорення питань кінця всесвітньої історії. Безпосередньо есхатологічним проблемам присвячена його робота «Апокаліптичне вчення про долі і кінець світу», «Останні дні» [172], а також «Релігійно-філософські основи історії» [171]. Описуючи соціально-політичні передумови настання останніх днів, Тихомиров вбачає їх у постійній боротьбі комунізму та анархічних бунтів. В духовній сфері цьому сприяла підміна матеріалізму своєрідною синкретичною містиккою, яка поєднує в собі гностичні та ведичні компоненти. Такий містичний синтез характерний, на думку мислителя, для відродженого ордену Тамплієрів та так званої «Універсальної церкви»¹. Орден, зокрема, виконував особливу місію підготовки світу до приходу Антихриста. Універсальна ж церква покликана була створити

¹Образи релігійно-містичних організацій в романі Тихомирова «Останні дні»

певну апологію Антихристу, тобто таку віру, коли кожен віруючий міг би прийняти всесвітнього синкретичного лідера як власного месію.

В «Останніх днях» Тихомиров фантазує на тему християнства та релігійності, де знову присутній мотив універсалізму та релігійного синкретизму. Він виділяє два типи церков. Церква Лаодикійська – це спільнота обивателів, яких не цікавить глибинний зміст власної віри. Вони готові поєднати християнство з індуїзмом або з ісламською містиккою та осягати бога поверхово, не задумуючись про природу абсолюту. Вони здатні дивуватися будь-яким чудесам, як то падаючі з неба квіти або статуя, що розмовляє. Досить легко в цих мотивах ми можемо впізнати релігійність суспільства постмодерніті, яке відмовилось пізнавати бога онтологічно, з допомогою логосу. Такій церкві він протиставляє церкву Філадельфійську. Її прихожани, згідно есхатологічної доктрини Тихомирова, залишились вірними собі настільки, що змогли протистояти Антихристу, відмовившись від ідеї універсалізму¹. Вони зберегли конкретний історичний тип мислення, із зневагою ставились до пантеїстичного розуміння «абстрактної стини» та відчували потребу в особистісному спілкуванні з Богом. До неї він включив як християн, так і «онтологічно близьких» до них іудеїв та мусульман за повної відсутності буддистів та індуїстів. Варто сказати, що для філософа вся людська історія та розмаїття релігій були лише підготовкою до вирішення основної проблеми людства – настання кінця світу. Все, що немає ніякого відношення до розв'язання цієї дилеми оголошується у нього несуттєвим. Поряд із акцентом на важливість самого есхатологічного питання він також підіймає й ряд інших питань, зокрема: чи можна володіти істиною викривляючи або несвідомо заперечуючи її? Чи можна боротись з Антихристом не приймаючи Христа? Отже, есхатологізм Тихомирова є одним із важливих аспектів його вчення та характеризується екуменізмом. Хоча екуменізм філософа носить специфічний консервативний присмак: при допущенні об'єднання «онтологічно близьких»

¹ Для Тихомирова вірність не означає суворої догматичності або фанатичної відданості перших християн

монотеїстичних релігій, він відмовляє будь-яким синкретичним формам у поєднання з гностицизмом, буддизмом, і т.д., а також відкидає ідею універсальної релігії як неприйнятну. Отже, тільки збереження релігійної ідентичності може допомогти вирішити есхатологічну дилему.

Борис Вишеславцев свої апокаліптичні передчуття розкриває у роботі «Криза індустріальної культури» [29], «Вічне у російській філософії» [30] та статті «Богопокинутість» [28]. В обох роботах синонімом кризи сучасного світу стає марксизм та пропаговані ним ідеали. «В сучасному світі всіх людей об'єднує низькість сердець. Це є гіршим, ніж падіння. Той, що впав не досяг межі низькості: він ще знає де верх, а де низ. Але апогей низькості стверджує, що ніякого верху немає... Найяскравіша форма такого затьмарення виразилась у парламентській заяві комуністів, які доводили свою непричетність до вуличних вбивств тим, що їх доктрина визнає лише масовий, а не індивідуальний терор [30, с. 692]». Єдиноправильний комунізм, на думку філософа, – це комунізм ранньохристиянських спільнот, який базувався на любові. Лібералізм в свою чергу не є альтернативою марксизму, а у прагненні бути такою альтернативою привносить у світ ще більше страждань. «Трагізм нашої епохи визначається не протиріччям між країнами, континентами, або між заходом та сходом, як кажуть іноді, а між двома правовими та соціологічними системами... Обидві системи інтернаціональні і розглядають свою основну ідею як світову місію [29, с. 357]». Вишеславцев в якості прикладу наводить документальний фільм, де проілюстровано робочі дні на капіталістичній фабриці, комуністичній фабриці та у взірцевій американській в'язниці. Всюди можна побачити одну й ту саму дисципліну, однаковий порядок праці. З єдиною різницею: в капіталістичній фабриці робітники мали більше свободи, у взірцевій в'язниці більше комфорту та гігієни, а в комуністичній фабриці – ні комфорту, ні свободи, ні гігієни. Такою, на думку, філософа і є тенденція індустріальної цивілізації [29, с. 370]. В роботі «Богопокинутість» Вишеславцев розмірковує на богословську тему єднання «всєблагого та всемогутнього бога» з онтологічною присутністю зла у світі. Чи означатиме це те, що світ покинутий

богом чи навпаки це людина покинула бога? Невже людство без жодного променя світла йде до свого кінця? Тут Вишеславцев абсолютно в дусі християнської метафізики заявляє: «Неможливо боротися, не вірячи у досягнення, не можна творити, не можна жити, не «гіпостазуючи надій [28]». Справжній дух не боїться смерті, навіть коли терпить поразку. Християнство ж, на його думку, це «трагічний оптимізм». Цю зовнішню антиномічність він пояснює так: будь-який дисонанс спочатку постулює, а потім і приводить нас до розв'язки, яка іманентно прихована в самому дисонансі. Таким є закон музики і таким є закон трагедії.

Якщо говорити про есхатологію другої половини ХХ століття, то слід згадати імена таких видатних російських філософів як С. Аверинцев, О. Лосєв, А. Кураєв та О. Дугін. Філософські та філологічні студії Аверинцева теж так чи інакше приводять нас до есхатологізму автора. Але чим по суті був цей есхатологізм? Чому Аверинцев до нього звернувся? Перше, що треба відмітити – це стаття «Есхатологія», яка була опублікована в п'ятому томі «Філософської енциклопедії» в 1970 році. Цей том мав скандальний резонанс як в Радянському Союзі так і за його межами, оскільки окрім вище зазначеної статті містив і інші з такими «провокативними» назвами як «Теологія», «Фома Аквінський», «Мартін Бубер» «хліазм», «християнство», та інші. Як зазначає Константін Сігов: «Французькі комуністи були обурені «некритичним ставленням» пана Аверинцова до «теологічного матеріалу» [219]. У статті «Есхатологія» Аверинцев пише: «Слід розрізняти індивідуальну есхатологію, тобто вчення про загробне життя одиної людської душі та всесвітню есхатологію як вчення про мету космосу й історії, про вичерпання ними свого смислу, про їхній кінець, і про те, що йтиме за цим кінцем [28, с. 97]». Наказова інтонація дієслова «треба» була фактично засобом суду над радянським режимом, оскільки підкреслювала ті важелі, які розрізняли людське життя та смерть і цілі та кінцеве спрямування історії. Сігов пише: «Сьогодні важко собі уявити, чому була подібна сила цього «есхатологічного слова», що прозвучало посеред столиці атеїстичної імперії, в її підцеzurно мовчазному, порожньому

небі, – удару дзвона [160]». Таким чином, біблейська есхатологія кидала виклик есхатології секулярній в обличчі комуністичного режиму, який здавалось би прийшов «на тисячоліття». Зокрема, Аверинцев так пояснює світоглядну позицію О. Лосева: «І окрім всіх особистих страждань – почуття, що тоталітаризм прийшов на найближче тисячоліття, скажімо так, як «темні віки» прийшли на зміну античності (Я добре пам'ятаю цей спосіб мислення по своєму батьку, старому професору біології, який був старший Олексія Федоровича на 18 років. Комуністична ідеологія була йому безкінечно чужою, але одному він вірив, вірив із смутком та відразою, що він перемаже у всьому світі...) [160]». Наприкінці своєї статті філософ звертається до есхатологічної спадщини Соловйова: «В релігійних вченнях пізньосередньовічного хіліазму, що виразив очікування соціальної справедливості та ознаменувавши собою настання глибоких зрушень у житті Європи (Іоакім Флорський, Мюнцер) та ін., відбувається зміщення інтересу від індивідуальної есхатології до есхатології всесвітньої. Це характерно і для новітньої релігійної філософії, оскільки одним із головних шансів сучасного християнства є витлумачення кризових процесів актуальної історії у смислі виконання есхатологічних «строків». Діалог Володимира Соловйова «Під пальмами. Три розмови...», написаний напередодні бурхливого ХХ століття, відкрив довгий ряд подібних тлумачень.

Отже, як ми бачимо есхатологічний дискурс відкритий Соловйовим (з якого ми і розпочали наш огляд) набуває у Аверинцева особливих рис. Цей есхатологізм виступає засобом соціальної критики та боротьби проти системи. Але варто зазначити, що цей спосіб є пасивним, адже не сприяє активному перетворенню світу, а точніше конкретної соціальної ситуації, що знову ж таки доводить нашу теорію про есхатологію як продукт ресентименту. Есхатологія в даному разі – це спосіб говорити, коли можна тільки мовчати, спосіб діяти, коли діяти неможливо. Таким чином, звернутись до есхатологізму означає *викрити* соціальний режим з допомогою есхатологічної традиції як християнства в цілому, так і представників російської релігійної філософії. Пізніше, коли ХХ століття підійшло до завершення, Аверинцев змінює свій

погляд на есхатологію, що зумовлено трьома чинниками: 1) Падіння незмінної та «вічної» філософії діалектичного матеріалізму відкрило нові горизонти. Ці горизонти настільки розширились, що впустили в себе цілі хвилі баналізації такого поняття як «кінець історії». Апокаліптичні знаки з'являються повсюдно: в утопічних проектах, в голлівудських фільмах, в масовій літературі, що автоматично перекреслює сакральність есхатологічного прагнення. Відповідно есхатологізм втратив свою роль як засіб спротиву; 2) Окрім всесвітньої есхатології вульгаризованою стає і есхатологія індивідуальна. Тут можна пригадати численні «філософські бестселери» про «життя після смерті». Тому в новій редакції статті Аверинцев пише: «Ситуація серйозної есхатології, що опиняється в загрозовому просторі між агресією і з боку секуляризму, і з боку сектантського руху, – проблема для сьогоденного релігійного мислителя, якою б не була його конфесійна (або позаконфесійна) приналежність»; 3) Аверинцев робить поправку на динамізм та гнучкість есхатології в різних соціальних системах та за різних історичних часів. Тепер, як зазначає він, есхатологія залежить від ступеня і модальності співвіднесення індивідуальної та всесвітньої есхатології в різних соціальних системах, що в свою чергу обумовлює увагу до есхатологічних проблем, які то актуалізуються з новою силою, то відходять на другий план інтелектуальної думки.

Що стосується Олексія Федоровича Лосева, «філософського батька» Сергія Аверинцева, то есхатологія у нього є неодмінною частиною загальної концепції філософії історії. В історичному процесі Лосев розрізняє три рівня: 1) «природно-речовий», де історія постає як ряд фактів; 2) подальший розвиток фактів до «фактів розуміння», тобто факти стають історичними тільки тоді, коли вони осмислені в тій чи іншій системі координат, коли вони стають подіями особистості. Це і є те, що називають історизмом. Найбільше «універсальний історизм» репрезентований християнством, особливо у сприйнятті чернецтва. «Чернець все сприймає як історію, а саме як історію свого спасіння і світового спасіння. Тільки монах є універсалістом в смислі всезагального історизму, і тільки монах сповідує історизм, не прив'язуючись

при цьому до того, що натовп і вулиця вважає історією [104, с. 194-195]»; 3) на третьому рівні історія стає самосвідомістю, «історія є самосвідомість, яка у своєму становленні є такою самосвідомістю, що народжується, зріє та вмирає [104, с. 197]».

Самосвідомість в свою чергу виражається у слові: «слово...є орган самоорганізації особистості, форма історичного буття особистості і додає, що у слові: «історична подія доведена до рівня самосвідомості [104, с. 198]». Таким чином, слово несе на собі всю відповідальність історичної долі, тому з'ясування його первісного смислу і всіх його модифікацій – це з'ясування всієї повноти його нинішнього смислу: «що таке ось таке-то слово (може навіть, те, що прожило у філософії понад два тисячоліття), який його смисл, стає відомим лише тоді, коли історія його підходить до кінця, тобто коли слово постає як своя історія [144, с. 469]». Таким чином, і повнота смислу самої історії може розкритися лише в її кінці.

Коли ми спробуємо запитати, чому російська релігійна думка *настільки* есхатологічна, ми прийдемо до висновку, що насамперед вона глибоко історична. Історизм як риса російської інтелектуальної традиції проявляється у сприйнятті історії як форми людського існування. «Історичність властива самому буттю», але як говорив Ніцше – надлишок історії заважає людині діяти. Тому для того, щоб розірвати ці пута російські мислителі звертаються до «надісторії», тобто вічного і незмінного. Цим вічним і незмінним може бути творчість і релігія, а відповідно і питання смислу історичного звершення. Лосєв є яскравим прикладом особистості із загостреним історичним почуттям: «З іменем Лосєва, – пише філософ сам про себе, – нерозривно пов'язано найгостріше почуття історії. Все, що є і буде, все, що взагалі може бути, конкретним, розкривається тільки в історії [106, с. 337]».

Отже, морфологія слова Лосєва, його філософська спадщина в цілому пронизані апокаліптикою, почуттям наближення кінця історії. Ця апокаліптичність відрізняється бажанням перервати історичне та минуше на шляху до вічного, божественного, трансцендентного.

В другій половині ХХ століття, а також наприкінці століття есхатологізм як риса ментальності, як одна із базових характеристик свідомості слов'ян починає втрачати свої позиції. На нашу думку це викликано рядом чинників: 1) атеїзацією радянського суспільства, внаслідок чого есхатологія трансформувалась у квазіапокаліптичні (утопічні) вчення та проекти; 2) вестернізацією як спрямованістю на західні способи поведінки, стиль життя та цінності; 3) загальні світові тенденції глобалізму. Завдяки цим тенденціям почало втрачатись загострене почуття національної ідентичності; 4) секуляризмом та вульгаризацією апокаліптизму (про це ми писали вище) і, як наслідок, виникнення моди на апокаліптичну атрибутику та символи, такі як число 666, Антихрист, сьома печать і т.д. Таким чином, втраченою є глибина есхатологічних переживань як тісного зв'язку з історією, яка здатна трансцендентувати себе. Внаслідок чого виникло безліч псевдоесхатологічних вчень, еkleктичних за суттю та банальних за змістом, а сам есхатологічний дискурс став предметом актуальних дискусій лише: 1) в межах богословської думки різних напрямків та конфесій; 2) як відповідь на соціально-філософські концепції Заходу (такі як смерть Заходу, кінець ідеології, кінець політики, кінець демократії); 3) як теорії, де кінець світу розглядається як один із можливих результатів екологічної катастрофи.

Філософ та священник Андрій Кураєв теж не залишився осторонь есхатологічних питань. Свої рефлексії на есхатологічну тематику він виклав в численних статтях, в одній з яких пов'язав політику і кінець історії. З одного боку стиль його викладу близький до публіцистичного, а з іншого боку постать Кураєва є надто колоритною та впливовою у сучасній богословській думці Росії, щоб пройти осторонь. Отже, в статті «Есхатологія і політика» російський мислитель стверджує, що для сучасного суспільства «питання есхатології – це питання політики [95]», що зближує сьогодення із сімнадцятим століттям. Тому головна задача богослов'я на даному етапі – це донесення двох основних істин. Одну з них, ми б назвали терапевтичною, тобто роз'яснення людям смислу Апокаліпсису з метою зменшення страху від усвідомлення катастрофізму.

Іншу, місію можна було б назвати просвітницькою, яка полягає в тому, щоб пояснити неможливість призначення певного терміну для Апокаліпсису. Крім того, Кураєв, бачить необхідність захистити есхатологію від псевдоесхатологічних політичних вчень, які поширилися після розпаду Радянського союзу, а також дати відсіч окультним практикам. Тому важливим є відродження есхатології в її біблійному значенні, а це неможливо без допомоги науковців. Як пише Кураєв: «В наші дні ми¹ просто приречені бути разом і підтримувати один одного [95]». Аналізуючи погляди російського богослова, ми знову помічаємо певного «міфічного ворога», у боротьбі проти якого треба об'єднатися, не зважаючи на те, що він пробує окреслити його контури, це: 1) глобалізація, 2) тоталітаризм; 3) теократія. Але задача є надто непосильною та такою ж утопічною як і тотальна глобалізація або втілення проекту теократії. Подібні побоювання з Кураєвим розділяють і інші консервативно налаштовані православні діячі, наприклад В.П. Філімонов та В.М. Ільїн, які в журналі під назвою «Перший та останній» опублікували статтю «Побудова царства антихристу як реальність наших днів [144, с. 83]». Стаття сповнена історичного песимізму, автори визначають сучасну епоху як найгіршу із всіх попередніх. Хоча, треба зазначити, що такою вважали свою епоху в Росії і в сімнадцятому столітті, і на межі XIX та XX століть. Такий висновок вони роблять на основі чотирьох основних чинників: 1) падіння моралі; 2) численні війни, які охопили світ у XX столітті і не згасли на початку XXI; 3) природні катаклізми та 4) інформаційна революція, новим етапом якої повинна стати побудова глобалізованої мережі з тотальним контролем замість традиційного суспільства. Найгіршим є те, що на чолі такої побудови стали не керівники інформаційної мережі, а владна верхівка, впливові посадовці. Отже, знову підіймається досить стара та дискусійна тема про «масонську змову». Перші три чинники ми можемо окреслити як традиційні для кризового суспільства, що ж стосується останнього, то він викликає серйозні страхи в середовищі православної думки.

¹ Богослови та науковці

От що з цього приводу пише професор Осипов: «Сучасний розвиток апокаліптичних настроїв та очікувань пов'язаний з очевидною деградацією морального стану владних структур та стрімкої тенденції до зростаючою концентрації політичної, інформаційної, науково-технічної, економічної і військової могутності в дуже вузькому колі світових «суперменів», вільних від моральних та інших вищих людських почуттів та мотивів [145, с. 39]». Погоджуючись з таким формулюванням ми можемо виділити його як чинник формування апокаліптичних настроїв на пострадянських просторах, відразу відкидаючи будь-яку можливість судження про реальність втілення такого «тотального проекту». Хоч це зауваження є справедливим як для Східної, так і Західної Європи та Америки, тим не менше сама політична ситуація, моральний авторитет владної верхівки та інституту права особливо актуалізує його у країнах колишнього соціалістичного табору.

Висновки до другого розділу

Отже, причини, які сприяють росту есхатологічних уявлень, ми розділили на дві групи: 1) перманентні (які діяли та діють досі у суспільстві); 2) новаційні (актуальні для ХХ століття). До перманентних причин ми віднесли: 1) метафізичну, яка полягає в тому, що обмежене завжди прагне зустрітись з тим, що його обмежує та трансцендентувати себе у вічність; 2) футурологічну, згідно якої людина завжди прагне створити із майбутнього певний проект силою власної уяви; 3) соціальну – переламні етапи в історії, глибокі соціальні зміни; 4) «вічне повернення» ідеї «кінця історії»; 5) есхатологію, яка виступає архетипом катастрофи, є стійкою підсвідомою міфологемою; 6) есхатологізм як рису ментальності.

Новаційні причини були проаналізовані нами більш детально. Згідно проведеного аналізу ми віднесли до них:

1) особливе сприйняття часу, яке розкривається у трьох аспектах:
 а) зведення часу до аксіологічної категорії; б) прискорення темпу змін;
 в) зростання потоків та швидкості циркуляції інформації на одну одиницю часу.
 Ці чинники сприяють бажанню «зупинки часу» як способу доторкнутись до абсолютного, позачасового, сталого;

2) особливе явище в культурі, яке науковцями було названо як *fin de siecle*. *Fin de siecle* – це модна формула занепадництва та песимізму на рубіжі XIX століття, яке знайшло своє відображення: на Заході у творчості Ніцше, Кроче, Нордау, Дельбрюка, в Росії – мислителів та поетів Срібного віку;

3) патологічну соціокультурну кризу, яка є рідким явищем в історії та інверсійна логіка якої змушує суспільство переходити з кризи в кризи та спрямовує до катастрофізму. До наслідків соціокультурної кризи ми б віднесли такі нові риси притаманні суспільству XX століття як нігілізм, цинізм, апатію, байдужість, розпад та девальвацію традиційних словесних конструкцій.

4) появу «вечірньої філософії», тобто філософії, яка базується на песимістичному світогляді (Лессінг, Фром, Зомбарт, Зіммель, Ортега-і-Гасет та інші). В творчості цих мислителів ми знаходимо катастрофічні передчуття та глибокий критицизм відносно суспільства XX століття.

5) екологічну кризу або глобальні проблеми людства. Наслідком поєднання філософії та екології у творчості таких мислителів як Вернадський, Курашов, Агарков, Хьосле стає усвідомлення взаємозв'язку соціокультурної та екологічної кризи. В деяких випадках (як у Курашова) простежується фаталізм у поглядах на можливості людської раціональності, зокрема раціонального використання біологічних ресурсів Землі;

б) зміну статусу футурології – від символічно виражених прогнозів до формування самостійної науки. Остання прагне зрозуміти, якою може бути постісторія та постлюдина. Простежується передчуття масштабної психологічної катастрофи (Е. Тоффлер), пов'язаною з неможливістю людського організму адаптуватися до прискореного темпу змін, а також вибухового

електричного розширення вираженого у тоталізації влади комунікаційних технологій (М. Маклюен).

Щодо есхатологізму як риси ментальності, то тут варто наголосити на двох важливих моментах: 1) механізмі утворення есхатологічних уявлень та 2) їхніх проявах у філософській думці. Механізм формування таких уявлень відбувається за принципом інверсійної логіки та є продуктом так званого ресентименту, тобто такого стану суспільства, яке можна було би охарактеризувати як пасивне страждання з надією на відплату. Таким чином, «кінець історії» стає бажаним і як варіант розрядки деструктивних емоцій та припинення самоотруєння, так і як варіант бунту, схожий на прояви юнацького максималізму при крайній ступені безсилля. Щодо проявів есхатологізму, то слід зазначити, що окрім побудови есхатологічних концепцій, яскравою рисою російської історіософії стає самобутність її представників. Під цим ми розуміємо схильність до містичного досвіду, апокаліптичні видіння, заглибленість у питання смислу історії та драматичне переживання кризи культури.

РОЗДІЛ 3

ОСНОВНІ НАПРЯМИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ЕСХАТОЛОГІЇ

3.1. Есхатологічна утопія

Перший напрям, який ми розглянемо ми умовно назвали «есхатологічною утопією». Здавалось би, це взаємовиключні поняття (ідеї). Ми вже писали про близькість і навіть тотожність цих понять. Тим не менше це потребує певного уточнення та наведення певного історичного прикладу. Отже, есхатологію та утопію ми могли би порівняти в трьох аспектах 1) на підставі такого поняття як «філософський хіліазм». (І. Кант, С. Булгаков, В. Докаш). Філософський хіліазм – це світський відповідник християнського вчення про «тисячолітнє царство», тобто такого уявлення про історію, згідно якої вона рухається до здійснення розумної мети, якою виступає досягнення спільного блага; 2) Якщо застосувати діалектичний метод, ми побачимо, що синтезом такої антиномії як суще та належне буде їх втілення один в одному, досягнення такого стану, де діалектичний розвиток припиняється. Зокрема, прихильником такої точки зору був Г. Гегель; 3) Якщо звернути увагу визначення есхатології як «архетипу» (за О. Кузнецовим) [102]. Даний архетип, на думку Кузнецова, здійснює важливу функцію, а саме усвідомлення надії, оптимізму та утвердження буття в трансцендентності. Подібні ж функції покликана виконувати і утопія (К. Мангайм, Е. Блох).

Аргументом проти такого ототожнення могло би виступати твердження про те, що утопія не здатна реалізуватись. Тим не менше історії і невідомі випадки реалізованої есхатології, тим більше такої про яку піде мова далі. Характерною ознакою таких «есхатологічних утопій» є яскраво виражений *політичний підтекст*.

Давня історія також знайома із поєднанням есхатології, утопії та політики в одне ціле. Характерним прикладом є утопія Платона. Модель суспільства, побудована філософом, – це модель гармонійного поєднання мудрого правління та щастя громадян Держави. І все б було б ідеально, якби не глави VIII та X «Політики». У VIII книзі Платон описує причини державних переворотів. Постає головне питання: звідки вони можуть взятися, якщо перед нами досконале суспільство? Перевороти настають тоді, коли в середовищі правителів з'являється незгода і бунт один проти одного, які ведуть до повстання всього міста. Яка ж причина незгоди? Справа в тому, що на землі все то виникає, то знищується; соціальна загибель співпадає з періодом безпліддя всієї землі, яка охоплює всіх тварин, рослини, тіло і психіку людей. Це відбувається в той суворо визначений час, «коли в кожному із циклів повороти досягають колового руху, і протилежність зустрічається з протилежністю [140, с. 458]». Таким чином, є період божественних народжень – в моменти циклічної гармонії і є період дисонансу, коли забороняється вступати у шлюб, оскільки народжуються хворі і негарні діти. Отже, діти, які з'являється в такий несприятливий час і є тими правителями, за часи яких змішуються елементи, які не можна змішувати (золото, срібло, мідь та залізо), які створюють ворожнечу, війну та обурення. Катастрофа держави є одночасно катастрофою землі, яка позбавлена плодючості. Відповідно «держави» у Платона ототожнюється з «космосом» і життя держави є частиною світової плодючості, а безпліддя як образ є «незгодою правителів», «ворожнечею», «повстанням», «загибеллю держави». Як зазначає Фрейдєнберг розглядаючи утопію Платона: «Перед нами яскраво виражене есхатологічне вчення, яке прийняло політичну форму [181, с. 150]».

Починаючи з епохи Нового часу таке поєднання отримувало все більше і більше поширення. В XIX столітті це яскраво відобразилось у соціальній філософії та діалектиці Гегеля та Маркса.

До їх наступників ми б долучили і таких філософів XX століття як О. Кожев, Ф. Фукуяма та деяких ідеологів постіндустріального суспільства. В

таких есхатологічно-утопічних теоріях, за словами В. Малахова, «політичне тло – лише постачальник матеріалу, якому в певний момент кажуть «стоп» [111, с. 49]». І якщо стосовно Гегеля та Кожева це зауваження цілком справедливе, то для Фукуями історія – це тло, матеріал, який використовують заради політичної складової. Історія, в даному випадку розглядається як дещо вторинне, як те від чого хочуть позбавитись за будь-яку ціну. Але до його поглядів ми ще повернемося пізніше. Тобто, для представників даного напрямку есхатології кінець історії настає при умові тотального поширення тієї чи іншої форми правління, державного устрою, які формують такий тип суспільства, який не потребує більше глобальних змін. Як зазначає В.С. Малахов: «Завершення історії у Гегеля співпадало з абсолютним перетворенням членів суспільства «на буржуа», у Кожева – з абсолютною секуляризацією світу, у Фукуями, схоже, співпадає з абсолютною «консумізацією» [111, с. 49]» або абсолютним пануванням ліберальної демократії, якщо внести уточнення.

Апропріацією поглядів Георга Гегеля займався французький мислитель – Олександр Кожев (Кожевников). Саме з нього розпочинається есхатологічний дискурс ХХ століття даного напрямку. Кожев продовжує гегелівську лінію есхатології, вносячи при цьому у соціально-філософський дискурс своє оригінальне розуміння «останнього питання». Французький філософ вперше формулює поняття «кінець історії» (*fin de l'histoire*), але від авторства відмовляється. Ось що пише Б. Гройс: «Сам по собі дискурс про кінець історії не може бути «новим кроком» на шляху філософського розвитку, оскільки цей дискурс передбачає, що кінець історії вже відбувся [41, с. 148]». Дійсно, найголовніше для Кожева, що все це вже відбулось саме у філософії історії Гегеля разом з торжеством абсолютної ідеї та об'єднанням Європи Наполеоном. Після Йенської битви вже не може бути ніякої історії, лише приречена постісторія. Тому тепер залишається осмислити те, що відбулось. У «Вступі до читання Гегеля» можемо знайти наступну думку: «...Я зрозумів, що гегелівсько-марксистський кінець Історії вже не майбутнє, а теперішнє.

Спостерігаючи те, що відбувається навколо, і розмірковуючи про те, що відбувалось у світі після Йєнської битви, я зрозумів, що Гегель був правий, вбачаючи в ній кінець Історії. В цій битві і з допомогою цієї битви авангард людства віртуально досяг межі і цілі, тобто кінця історичного розвитку Людства. Те, що відбувалось потім, було лише поширенням універсальної революційної влади, започаткованої у Франції Робесп'єром-Наполеоном [83, с. 539]». Але усвідомлення цього факту, ще не давало Кожеву абсолютної впевненості у тому, що Гегель – це та людина, яка завершила кінець історії. Французькому філософу так і не вдалось знайти у «Феноменології духу» відповіді на головне запитання: а навіщо все це потрібно? Підійшовши до адекватного реальності дискурсу, Гегель так і не зміг віднайти в ньому свого місця, тобто не пояснив самого себе (не досяг самосвідомості). Кожев спробував це пояснити особистісним чинником. Гегель як людина не міг змиритися з обмеженістю людського життя, з фактом усвідомлення конечності людського існування та втрати індивідуальності. Побороти цей страх йому вдалось лише ціною довгих і глибоких переживань (це власне те про що ми писали у першому розділі). В кінцевому результаті мислитель все таки зрозумів, що Гегель якраз і став тим мудрецем, який досяг абсолютного знання і завершив собою історію філософії. Мудрець в даному випадку – це не тільки той, хто знає, але і той, хто задоволений своїм знанням про реальність, усвідомлюючи власну радикальну конечність.

Саме тому Кожев наполягає на тому, що не створює нічого якісно нового. Він лише повторює, копіює, цитує Гегеля. Це все, що залишається філософу в умовах «постісторії», «постфілософії», «постлюдини». Таким чином, на зміну філософу приходить інтерпретатор. А це дає поштовх до розуміння витоків ще одного сучасного дискурсу – дискурсу «смерті філософії» та зведення її до герменевтики (згадаймо Р. Рорті).

Ще одну цікаву паралель із творчістю Кожева, окрім гегелівської спадщини, можна провести з філософії Володимира Соловйова. Останній також відмовляється від авторства власних концепцій, які за глибоким переконанням

Соловйова вже містяться в Одкровенні, а отже не можуть характеризуватися новизною [43]. Крім того, на початку свого філософського шляху Олександр Кожев пише дисертацію присвячену російському філософу, де особливий акцент робить саме на «Повісті про Антихриста» [66, с. 397]. Осягнення Соловйова починається з його критики, об'єктом якої виступають так звані «псевдоісторичні конструкції». За ними Кожев розуміє прагнення Соловйова вписати історію в метафізичну картину реальності. Остання втілює в собі ідеал до якого потрібно прагнути (боголюдство) і згідно з яким конструюється історія. Замість конструкції Кожев пропонує метод реконструкції. Тобто такого історико-філософського підходу, який досліджує розвиток історичного ідеалу, його проекцію в трансцендентне і відповідно в історію, яка за цим слідує. Таким чином, ідеал секуляризується, так би мовити «вживляється» в історію.

Отже, яким чином відбувається історичний процес за Олександром Кожевим? Діалектичне розгортання історії він пропонує поділити на три етапи: 1) Володарювання (цей етап відповідає язичницькому та античному світорозумінню); 2) Рабство (іудео-християнська традиція); 3) Атеїзм (синтез перших двох, тобто Самосвідомість чи Абсолютний Дух або людина чи мудрець, який більше не воліє, не бореться, не бажає, не говорить, а тільки пасивно споглядає). Атеїст – це власне і є остання людина, «людина в миру». Чому це людина в миру? Тому що вона активно залучена до мирських справ, оскільки для неї більше не залишається нічого іншого. Це людина, яка звільнена від будь-яких доктрин. Тому і діяльність такої людини може бути максимально повною та корисною [див.: 85]. Але чи залишається вона при цьому людиною? Спробуємо простежити це далі.

Головною умовою виникнення людини за Кожевим є біологічна реальність істоти, яка здатна бажати. Незважаючи на те, що бажати можуть і тварини, тільки для людини бажання є головною сутнісною рисою, яка породжує всі інші. Завдяки йому людина може розкритися як Я, воно може стимулювати до дії, до заперечення і асиміляції об'єкту бажання, тобто творчості. Більше того, людина стає людиною тоді, коли здатна ризикнути

своїм життям заради бажання, яке його перевершує. «Я бажаю бажання іншого, бажаю бути об'єктом його бажання, бажаю бути визнаним ним в своїй людській гідності, оскільки без цього визнання моє буття разом зі всіма моїми бажаннями не має жодного смислу [170]». Ці знамениті слова Кожева ляжуть потім в основу лаканівського психоаналізу, «еротизму» Жоржа Батая, діалектики бажання М. Епштейна, популярної культурології С. Жижека. Завдяки останньому стало можливим пояснення через призму бажання бажань сутність будь-яких соціальних відносин.

Повертаючись до Кожева, слід відмітити, що для того, щоб боротьба за визнання мала свій сенс, потрібна наявність хоча б двох суб'єктів боротьби. Це потрібно для того, щоб це визнання було підтвержене Іншим. В цій боротьбі важливим є збереження двох суперників, адже загибель одного з них означатиме саморозчинення іншого. Чи не це дало привід Френсису Фукуямі після падіння комунізму стверджувати про кінець історії втілений в лібералізмі, який ніби розчиняється, поширюється в світі? Ми спробуємо це проаналізувати далі. Отже, ці суб'єкти боротьби є Володарем та Рабом. Так чи інакше співвідношення, стосунки між ними протягом історії змінюються. Із появою християнства Володарем стає Бог. І тільки на третьому заключному етапі (атеїзму) стає очевидним, що богом може бути тільки людина, вона і є повноправним господарем творчості і знання. Отже, як і історія, так і філософія постають у Кожева боротьбою за визнання, могутність та владу.

Отже, якщо абсолютне знання досягнуте, всі крапки поставлені і людині нічого не залишається як грати в інтелектуальні ігри – це означає смерть суб'єкта. Кінець історії суб'єктивності віщує той факт, що людина більше не протестує проти обмеженості свого тіла (хоча ми могли би з цим не погодитись, згадуючи наукові розвідки трансгуманістів) і не висуває претензій на істину про світ, завдяки якій можна було би позиціонувати себе як суб'єкт. Тому носієм абсолютного знання стає книга (або файл?). «Здійснити абсолютне знання у формі Книги...це означає скасувати сам Час; і, відповідно, скасувати саму людину як вільного і темпорального індивіда [83, с. 480]». Отже, з

допомогою носія це знання транспортується, копіюється, поширюється, але відбувається це поза актом індивідуального розуміння, тобто репродуктивно. Від людини ж залишаються живі тіла, які лише нагадують дещо людське, тварина «*homo sapiens*». Пізніше Кожев робить поправку і називає постлюдину «снобом». «Сноб залишає лише свою зовнішню форму суб'єкт-об'єктного протиставлення. Для нього відкривається поле всіляких «начебто дій», тобто поле тотальної симуляції. Снобізм – це незацікавлене заперечення, сноб сам собі створює негативність, коли історія мовчить [128, с. 400]».

Але як поєднати діяльнісного атеїста, мудреця, який завершив собою історію та сноба, фактично мертво, закостенілу людину?

Виходить той, хто усвідомив радикальну конечність власного існування, примирився із власною смертю та смертю бога, а також зрозумів, що гегелівська система не репрезентує реальність, а сама є реальністю, яка протікає по законам діалектики, – це той, кого із правом можна було би назвати мудрецем, інтелектуалом. Адже як пише Б. Гройс: «Людина для Кожева – не творець історії, а її носій. І питання, звернене до людини, полягає не в тому, чи може вона досягти абсолютного знання, а чи зможе вона його винести [43, с. 160]». Той, хто цього не усвідомив знаходиться поза дискурсом, він все ще помиляється. «Синтез (володаря та раба) може бути далеко не героїчним – нинішні європейці, які зробили гімном єдиної Європи героїчну пісню з дев'ятої симфонії Бетховена, мало чим нагадують Громадянина (і, тим більше, Мудреця) [84, с. 153]». Тобто, для Кожева залишається одна фігура – це «Гегель і ми, які читаємо його Книгу». В цьому вся суперечливість і складність французького філософа, яка обертається на безліч різних та суперечливих інтерпретацій його творчості.

Зокрема, неоднозначним є розуміння Кожевим істини. Істина, говорить вслід за Гегелем Кожев, це й ще (окрім філософської) економічна та політична категорія. А отже, абсолютне знання передбачає повне визнання легітимності даної політичної влади. Особисто для Кожева така влада (як і для Гегеля) уособлювалась в гомогенній державі. Але по суті, це вже не зовсім то і держава,

оскільки єдиною ознакою належності до неї стає громадянство, яке знімає всі біоетнічні ознаки. Це означає кінець національної диференціації. Здійснитись така держава, на думку Кожева могла завдяки постаті Сталіна. Як зазначає А. Руткевич: «Комуністичний «експеримент» цікавив Кожева як філософа, який бачив в ньому одну із форм руху до «універсальної гомогенної держави [155]». Водночас сам режим, за свідченням Раймона Арона, ніякої симпатії у Кожева не викликав: «Історія йде до універсальної та гомогенної імперії; за відсутності Наполеона, нехай буде Сталін; імперія ця і не російська, і не марксистська, але така, що включає в себе все людство, примирене взаємним визнанням. Те, що перефарбована в червоний колір Росія керується негідниками, що сама російська мова викривляється, що культура в занепаді, – цього він, власне, не заперечував. Навпаки, він при кожному вдалому випадку говорив про це, як про щось саме собою зрозуміле, і тільки повні ідіоти можуть цього не помічати... Він не любив американців, оскільки, йому, як Мудрецю, США здавались найбільш нефілософською країною світу... [7, с. 131]».

І за певним життєвим та філософським парадоксом саме з цієї країни вийшла найгучніша і найскандальніша інтерпретація філософії історії Кожева.

Все почалось з 1960 року, коли світ побачив роботу американського соціолога Деніела Белла під назвою «Кінець ідеології» [223]. Концепція Белла отримала назву «деідеологізація». Її сутність полягала в тому, що розвиток науково-технічної революції знімає необхідність розвитку революції соціальної. Безпосередньо під деідеологізацією вчений розумів закінчення ідеологічної боротьби людства. Через деякий час Белл переглянув свої погляди і визнав їх помилковими. При цьому американський соціолог підкреслив важливу роль ідеології, особливо релігії для розвитку будь-якого суспільства. Тим не менше, трохи більше, ніж через десять років в книзі «Становлення постіндустріального суспільства» (1973) він обґрунтував прогноз трансформації капіталізму в таку систему, яка буде вільною від класових протиріч та соціальної боротьби. В цій роботі він зауважує: «Більшу частину історії людства реальністю була природа: в поезії, в уяві люди намагалися

співвіднести своє «я» зі світом природи. Пізніше реальністю стала техніка, знаряддя і речі, виготовлені людьми...Тепер реальністю є в першу чергу соціальний світ – тобто ні природа, ні речі...Постіндустріальне суспільство неминуче дає поштовх розвитку нового Утопізму, як технічному, так і психоделічному. Людей можна переробити чи трансформувати, їхньою поведінкою можна керувати, а їхню свідомість змінити. Обмеження, що існували в минулому, зникають разом із *кінцем* [курсив – М. Н.] природи і речей [16, с. 232]». Його конструкція, на нашу думку, і є таким видом нового Утопізму на який він вказував.

Трохи пізніше, розмірковуючи про долю сучасної культури Деніел Белл висунув ще одну есхатологічну ідею «кінця постмодернізму». Постмодернізм втратив своє значення як течія культури «по велінню життя» [17, с. 16], єдине виключення складає постмодерністська архітектура, яка на думку автора й досі є впливовою.

Ще один теоретик постіндустріального суспільства – Джон Гелбрейт, на відміну від Белла, постіндустріальне майбутнє людства бачив не в таких світлих тонах, про що свідчить, зокрема, його членство у Римському клубі¹. У книзі «Нове індустріальне суспільство» (1968) він розкритикував відсутність будь-якого обговорення майбутнього індустріальної системи, адже остання, на думку автора, базується на впевненості, що «немає смислу цікавитись тим, куди йде людина, якщо вона вже прийшла...Однак припущення наче індустріальна система – це завершення шляху *per se* є неправдоподібним [44, с. 537]». Із ідей Гелбрейта випливає наступне: майбутнє людства потребує ретельних обговорень, оскільки реально існуюча система не є досконалою, а тому і не має підстав стверджувати про «кінець історії».

Отже, ми бачимо, що дискурс, який нас безпосередньо цікавить розпочинається в 60-х роках ХХ століття і характеризується утопічною вірою в настання досконалого індустріального (а згодом і

¹ Римський клуб – міжнародна суспільна організація, створена у 1968 році для вирішення глобальних проблем людства, в тому числі і для пропаганди гармонійних відносин людини та природи (прим. автора)

постіндустріального) суспільства, що ґрунтується на капіталістичних відносинах. Його батьківщиною стає Америка. Окрім беззастережної віри в стале «раз і назавжди» суспільство, ми спостерігаємо і конструктивну критику тих мислителів (у нашому прикладі Дж. Гелбрейт), які воліють не поспішати із висновками. Подібний напрямок розмірковувань так захоплює своєю масштабністю (навіть глобальністю), що він не тільки не вщухає, а й виростає в епатажну формулу «кінця історії».

Френсіс Фукуяма став впливовою філософською фігурою після виходу статті «Кінець історії?» в 1989 році. Кінець історії для Фукуяма є «завершенням ідеологічної еволюції людства і універсалізації ліберальної демократії як остаточної форми правління [188, с. 134]». Семюель Гантінгтон в одному з інтерв'ю [196] висловив думку про те, що не розуміє чому Фукуяма так наполягає на формулюванні «кінця історії», адже насамперед мова йде про «кінець ідеології», і висуває припущення, що останній просто не міг назвати книгу так, оскільки ще в 1960 році знаменитий американський соціолог Деніел Белл вже написав працю «Кінець ідеології». Деідеологізацію підтримували також відомі соціологи та філософи, такі як Р. Арон, К. Поппер, Е Шилз, С. Ліпсет. Зрозуміло, що перелік осіб досить впливовий і надихаючий. Але дискурс піднятий Фукуямою у своїй праці має ще й інше глибоке підґрунтя – есхатологічний аспект системи Гегеля та його подальша розробка Кожевим. Окрім цього, ми маємо взяти до уваги також і форму викладу його теорії, переконливість аргументів та вплив здійснений на академічні кола та широкі маси.

Отже, як вже зазначалось вище, кінець історії для Фукуяма – це кінець ідеології. Щоб довести свою тезу у книзі «Кінець історії та остання людина» (1992), яка вийшла слідом за скандальною статтею, Фукуяма робить поправку на те, як він розуміє історію. Отже, історія – «це не послідовність подій, навіть подій серйозних та великих..., це єдиний, логічно послідовний еволюційний процес, який розглядається із врахуванням досвіду всіх часів та народів [188, с. 8]». Таке розуміння історії він приписує і Гегелю, і Марксу відповідно. І,

дійсно, в одній із праць Гегеля ми можемо зустріти наступну фразу: «Всесвітня історія є зображення божественного абсолютного процесу поступального розвитку духу в його вищих образах, процесу, в результаті якого дух досягає своєї істини, самосвідомості [37, с. 284]».

Таким «вищим образом» для Гегеля стає, як ми писали вище, ліберальна держава із ідеалами Французької буржуазної революції, а для Маркса – комуністичне суспільство. Гегелівська ліберальна держава як втілення абсолютного духу – це гомогенне утворення, позбавлене національної диференціації та нагадує собою сучасний проект глобалізації. Саме за цей факт і ухопився американський філософ. Крім того, на допомогу йому прийшли історичні події, які «майже містичним» чином в кінці 90-х підтверджували його слова. Отже, універсальність ліберально-демократичних цінностей підтверджується, на його думку, високоефективною економічною діяльністю, які ведуть країни, що їх сповідують та крахом всіх життєздатних альтернатив лібералізму, фашизму та комунізму. В свою чергу високоефективна економічна діяльність стимулюється боротьбою за визнання (struggle for recognition)¹. Таке формулювання є прямо протилежним головній сентенції Маркса про духовне як надбудову до матеріального базису і співзвучне ідеям Макса Вебера та економіста Джона Кейнса. Таким чином, історія проходить як мінімум в двох основних площинах – економічній та ідеологічній. А.Ю. Цофнас [202], аналізуючи вчення Фукуями та стан сучасного суспільства, приходять до думки про існування ще двох ціннісних координат: політичної та дозвілля. Тому якщо для Маркса історичний процес будувався за схемою $E \rightarrow D$ (де E – економіка, матеріальні потреби людини, які є первинними, та D – духовне, яке виступає вторинним), то для Фукуями ця схема виглядатиме інакше – $I \rightarrow (E \rightarrow P)$, де вихідною є I – ідеологія, засобами для якої слугує E – економічне, та P – політичне. Таким чином, Цофнас переконаний в тому, що у вченні Фукуями з'являється трьохмірна аксіологія, згідно з якою з'являється новий тип людини

¹ Формулювання, яке також належить Гегелю

– homo otiosus («людина на дозвіллі»). Тобто, це людина вільна та рівна іншим у своїх можливостях розвитку. Власне це той тип людини, який так прагнув побачити Маркс.

Отже, якщо ідеологічне є первинним, а лібералізм є тою формою правління, яка повністю відповідає запитам суспільства і є здатним вирішити всі гострі соціальні протиріччя, історія має всі шанси підійти до свого завершення при умові, що вона є поступальним *рухом ідей*.

З'ясувавши ті передумови, з яких виходив американський філософ, ми перейдемо до сутності концепту «кінця історії». Якою могутньою силою володіє ліберальна демократія, що здатна не більше, не менше як зупинити історію? Насамперед, «ліберальна демократія замінює ірраціональне бажання бути визнаним вище за інших раціональним бажанням бути визнаним рівним іншим [188, с. 21]». При умові зникнення бажання бути вищим за інших зникає і прагнення до нових досягнень та перемог. Крім того, всі держави взаємно визнають легітимність одна одної, а тому постісторичний світ не повинен бути підвладним великим війнам. Таким чином, на думку Фукуяма, відбувся триумф ліберальних цінностей – свободи, рівності, братерства. Але як відзначає Олексій Канонікін: «перемога ця не силова, а ідейна. Ліберальна демократія, перемогла, вважає наш політолог (Фукуяма – *М. Назаренко*), як ідея та мета. Навіть якщо багатьом країнам ще далеко до стандартів ліберальної демократії, дана ідея незримо присутня як ідеальна ціль десь попереду [78]». Розглядаючи подібний варіант «кінця історії», у нас неодмінно постає питання: чи може щось перешкодити тріумфальній ході лібералізму? Фукуяма однозначно заперечує таку можливість. Що може протистояти стратегії модернізації, якої дотримуються демократичні країни? Адже прагнення до кращого – в даному разі комфортного життя – закладене в самій природі людини. Авторитарні режими (військові диктатури, націонал-соціалізм) приречені через брак легітимності (під легітимністю розуміється суб'єктивне сприйняття людей, легітимність – відповідь на питання: чому той чи інший народ підтримує того чи іншого правителя). Тоталітарне суспільство (абсолютним втіленням якого

для Фукуяма є Радянський Союз), окрім браку легітимності та безцеремонного втручання в особисте життя громадян, до того ж не змогло вибратись із численних економічних проблем. Протягом всієї книги Фукуяма неодноразово повертається до питання краху Радянського союзу. Це відбувається настільки часто, що у американського філософа можна було би запідозрити певну «тоталітарну фобію», зокрема Клеменс Фрідріх відзначає: «Настирливість, з якою Фукуяма для виправдання власної позиції використовує вказівки на крах соціалістичних спроб на Сході, неприємно кидається в очі. Якщо у нашого сусіда рухнув дім, звідси ще рано робити висновок про міцність нашого власного дому. Треба врахувати ту просту обставину, що політична риторика кінця часів виконує для Заходу функцію заспокоєння і полегшення [184, с. 52]». І далі мислитель звертає увагу на те, що у Фукуяма є рідкісний дар видавати «політично можливе за політично досягнуте». В цьому приховується певна релігійна перспектива дарування надії, а оскільки це сфера уявного – в неї ще є особлива властивість конструювати «ідеальні суспільства або ідеальні суспільні форми [184, с. 52]». Цим ми ще раз можемо підтвердити нашу гіпотезу про віднесення даного концепту «кінця історії» до есхатологічної утопії. Про це також свідчать ще деякі аргументи американського філософа, зокрема, його ствердження про те, що ні націоналістичні, ні релігійні рухи, ні навіть рухи за екологію не можуть зупинити «тотальне настання демократії». От яку думку Фукуяма висловив, наприклад, про іслам: «Ця релігія практично не користується авторитетом за межами країн традиційної ісламської культури. Часи культурних завоювань ісламу, схоже пройшли... [187, с. 90]». Звернувшись до *Congress World Religion* [55], ми легко можемо побачити, що це не відповідає дійсності, оскільки іслам має найбільший приріст вірних у світі і в більшості випадків за рахунок віруючих інших конфесій, які переходять в іслам. Крім того, після подій 11 вересня 2001 року не залишається ніякого сумніву в недооцінці ісламського фактору Фукуямою. Що стосується екологічних рухів, вони не матимуть реальної сили для протидії: по-перше через економічні очікування, або, іншими словами, через особливості

«суспільства споживання», яке базується на миттєвому задоволенні потреб. Сучасні люди не здатні відмовитись від благ цивілізації в ім'я гармонії з природою, кинути комфортні квартири та свої «місця під сонцем». Екстремальні обставини (наприклад екологічна катастрофа) теж не здатні вплинути на відмову людства від наміченого шляху: «І навіть в цих екстремальних обставинах маловірогідним здається зняття тисків технології з людської цивілізації і позбавлення науки можливості себе відтворити...Безглузда руйнівна сила щойно минувшої війни не обов'язково навчить людей розуміти, що ніяка військова технологія не може бути використана в розумних цілях; можуть з'явитися і нові технології, яким люди будуть вірити як таким, що дають значну перевагу [187, с. 149]». Як бачимо, аргумент теж із розряду доволі сумнівних та суперечливих. Ясним видається лише те, що Фукуяма дійсно прагне створити певну «ілюзію заспокоєння».

Отже, есхатологічне пророкування Фукуями сповнене гострих та водночас непродуманих моментів, але тим не менше вплинуло на ряд інших есхатологічно-утопічних проєктів, а в деяких випадках викликало стійке протистояння його теорії.

Зокрема, Г. Ділігенський, розпочинаючи з конструктивної критики американського філософа, в кінцевому рахунку не виступає його антагоністом, а продовжує думку, лише видозмінюючи її, входячи в межі нової «цивілізаційної утопії». Ділігенський зазначає, що стан, який описує Фукуяма не є продуктом «формаційного капіталістичного розвитку, а є продуктом загальноцивілізаційним [54, с. 36]». Та цивілізація, яку описує американський філософ є техногенною і те, що ми зараз безпосередньо спостерігаємо, а саме – кризові явища соціокультурного розвитку є ознакою її кінця. Але за кінцем техногенної цивілізації має прийти інша, більш досконала – антропогенна. «Людська мотивація і спрямованість волі віднині стають не похідною величиною, не «залежною змінною», але справжнім деміургом дійсності. Тому можна припустити, що на зміну техногенної приходиться дійсно нова цивілізація, яку можна назвати *антропогенною* [54, с. 38]». Що є підґрунтям для подібного

твердження? Це є тенденція до «масового пошуку смислу життя в творчій, вільній активній особистості... [54, с.40]». Правда, він не зазначає, чим закінчуються такі пошуки і чи є у творчої, вільної, активної особистості можливості бути такою. Другою тенденцією є розвиток нового типу соціального зв'язку людей. Такий зв'язок будуватиметься за вільним вибором людини, сім'я, яка як одна із основних ланок суспільства базуватиметься на глибоких емоційних відносинах. «В суспільно-політичних відносинах людей однозначна прихильність класовим та груповим інтересам, ідеологічним та політичним доктринам звільняє місце для більш вільних, гнучких і плюралістичних зв'язків... Антропогенна цивілізація веде до суспільства вільних асоціацій людей [54, с. 40]». Хоча Ділігенський уникає жодної політичної конкретизації, як бачимо, він пішов значно далі Фукуями, заглиблюючись у своє утопічне фантазування. Сміслом такого розвитку цивілізації в результаті є «універсальний творчий гуманізм». Отже, для Фукуями – це лібералізм, для Ділігенського – універсальний творчий гуманізм.

Загалом же, як зазначає у своїй статті О.П. Циганков, російською інтелектуальною елітою подібна ідея була оцінена досить критично, «як прагнення обмежити реально існуючу варіативність історичного розвитку [202, с. 4]». Автор навіть стверджує, що есхатологічні розвідки Фукуями вплинули на зростання антизахідних націоналістичних настроїв в Росії. Цьому також сприяла загальна етноцентрична спрямованість соціальної філософії мислителя. Хоча пізніше в книзі «Америка на розпутьті» Фукуяма прагне реабілітуватися, зокрема, ми можемо прочитати наступне: «Книга «Кінець історії – по суті була розмірковуванням про модернізацію. Первинним універсальним для людини є не прагнення людини до ліберальної демократії, а бажання жити в сучасному суспільстві – з його технологіями, високим рівнем життя, розвиненою системою охорони здоров'я; в суспільстві, відкритому зовнішньому світу... [186, с. 54]».

Що ж до західних представників інтелектуальної еліти, то після Фукуями з'явилась ціла плеяда його прихильників, а також тих, хто не залишився

осторонь і від критики. Ще один яскравий соціальний філософ Семюель Гантінгтон теж стоїть на стороні демократизації світу, але бачить цей процес в більш песимістичних тонах, ніж його колега: «Його (Фукуяма) погляди на майбутнє – в основному тому, що він зводить конфлікти лише до ідеологічних – набагато оптимістичніші, ніж мої, так як я вважаю, що, хоча ідеологічний конфлікт і втратив, або втрачає, свою актуальність, на його місце приходять міжкультурні конфлікти [196, с. 16]».

Отже, основна ідея Гантінгтона полягає в так званій теорії «зіткнення цивілізацій». Філософ вважає, що «майбутній конфлікт цивілізацій – це завершальна фаза еволюції глобальних конфліктів в сучасному світі [193, с. 33]». В центр світового розвитку висувається взаємодія між західними і незахідними цивілізаціями, які на «на рівних» стануть рушіями історії. Як і Фукуяма, Гантінгтон вважає, що західна цивілізація «знаходиться зараз на вершині своєї могутності». Але в усьому іншому Гантінгтон виявляє повний антагонізм всім основним твердженням Фукуяма. Вже в недалекому майбутньому три могутні цивілізації: синська¹, японська та мусульманська можуть скласти реальну конкуренцію західній. Ці цивілізації є впевненими у собі (ця впевненість виростає на основі результатів економічного росту) та найбільш динамічними у світі. І навіть не зважаючи на те, що Захід вступає в період так званого «золотого віку», його положення є нестійким. Достатньо лише уявити собі потенційну відмову Америки від ідеалу західної цивілізації як це буде означати кінець останньої. Без Америки Захід перетвориться на дуже маленьку, зникаючу частину світового населення на невеликому і малозначимому півострові на краю величезного Євразійського континенту. У подібному твердженні ми простежуємо переоцінку значення ролі Америки, яка у Гантінгтона набуває месіанських рис, і в цьому він, безперечно близький до Фукуяма. Але тим не менше ідея «універсальної культури», «універсальної

¹ Термін Семюеля Гантінгтона. Так він називає китайську цивілізацію, пояснюючи це наступним чином: «Термін «синський», який вживало багато вчених, вдало описує загальну культуру Китаю і китайських спільнот в Південно-Східній Азії і всюди за межами Китаю, а також близькі в'єтнамську та корейську культури» [189, с. 54].

цивілізації», на думку філософа, є абсолютною помилкою. Ця помилковість базується на трьох основних недоліках: неправильність, аморальність та небезпечність. Західна цивілізація є особливо цінною, але не через універсальність, а через власну унікальність, оскільки в її основі лежать фундаментальні цінності: індивідуальна свобода, політична демократія, верховенство закону, права людини. Тому відповідальність Заходу не полягає у задачі нав'язати всім іншим одну єдину модель розвитку, а зберегти, захистити та оновити унікальні якості західної цивілізації. Аргумент на користь росту західних моделей споживання та популярної культури, як вважає Гантінгтон, є непереконливим через одну просту причину – таку властивість цивілізацій як культурне спадкоємство. Такі ж факти як технологічні новинки або тренди, торгові марки не впливають на повне сприйняття самої сутності західної цивілізації, на бажання не-західного суспільства розділити ще й цінності, які уособлює Захід, наприклад Magna Carta (Велика хартія вольностей 1215 року). Як ми можемо побачити, сама аргументація Гантінгтона дивує своєю суперечливістю, що легко можна пояснити бажанням уникнути радикальних заяв та надмірної критики, але позиція філософа є очевидною: він співець демократизації. Про це свідчить його інша праця під назвою «Третя хвиля. Демократизація в кінці ХХ століття» [196]. В ній він спробував описати природу «хвиль». Хвиля – фактично поширення демократії у світі, перші дві відбулись після Першої і Другої Світової війни відповідно. Третя ж хвиля почала набирати силу якраз під час написання книги – 1989-1990 роки, коли майже 30 недемократичних країн встали на шлях демократичного розвитку. Головна теза Гантінгтона – демократизація невідворотній процес, незважаючи на те, що він має перед собою ряд перешкод, серед яких і культурні. Але культурні перешкоди – такі перешкоди, які можна здолати. Гантінгтон підкріплює свою думку спростуванням таких аргументів: 1) ворожість тих чи інших культур демократії (зокрема, для католицизму або конфуціанства; 2) про те, що у мусульманському та конфуціанському світі є елементи несумісні з демократією, такі елементи є й в християнстві; 3) стійкий традиціоналізм

культур (вони є динамічними). Отже, ми простежуємо оптимістичне бачення перспектив демократії у світі, близьке до позиції Фукуями. Але вже за 6 років у «Зіткненні цивілізацій» Гантінгтон, як ми зазначили вище, майже докорінно змінив свою позицію, враховуючи політичні реалії та помилки свого колеги Фукуями. Отже, оптимізм, який давав поживу для формування концепту «кінця історії», наприкінці 90-х не витримав випробування часом та показав поспішність висновків про припинення ідеологічної боротьби.

Противником ідей Фукуями є американський соціолог І. Валерстайн, який висуває думку, що з часів Просвітництва (того часу коли сформувались суспільствознавчі науки в їх класичному вигляді) вважалося, що зміни є безкінечними, а хід історії телеологічним за своєї сутністю, адже зміни відбуваються в одному напрямку: від незнання до просвітництва, від варварства до цивілізації. Але в такому випадку слід було би припустити цілковиту раціональність соціального та фізичного світу. А це б в свою чергу вказувало б на існування певних універсалій – положень, схожих на закони, які б описували реальність. Тоді, каже Валерстайн: «Якщо модель людських взаємовідносин відповідає соціальним законам, які зберігають силу в просторі і часі, то теза про те, що зміни є вічними, не може бути вірною [26, с. 167]». Американський мислитель виділяє три вихідні передумови у своїх соціально-філософських та філософсько-історичних поглядах (в яких, на нашу думку, простежується прямий вплив І. Пригожина): 1) Історичні системи, як і будь-які інші, мають обмежений строк життя, у них є початок, достатньо довгий період розвитку, але з розвитком вони все більше відхиляються від рівноваги, досягають точки біфуркації і, таким чином, настає їх кінець; 2) В точках біфуркації незначні впливи призводять до масштабних змін, а наслідки біфуркацій за своєю природою є непередбачуваними; 3) Сучасна «світо-система»¹ як історична система вступила в стадію фінальної кризи і навряд чи існуватиме через 50 років. І оскільки результати кризи не можуть бути передбачені, ми не

¹ Термін Валерстайна, який є базовим в теорії світ-системного аналізу. Останній сформувався під впливом Фернана Броделя (прим. М. Назаренко)

можемо знати чи є майбутня світо-система кращою або гіршою. Але абсолютно ясним є те, що час переходу – це час грандіозних потрясінь, оскільки ціна подібного переходу є надто високою [26, с. 5-6].

Що ж до політичного аспекту, то тут Валерстайн висуває абсолютно протилежні Фукуямі думки: «Широко розповсюдженою є думка, що крах комуністичних режимів в 1989 році визначив великий тріумф лібералізму. Я в свою чергу швидше схильний бачити в цьому ознаку очевидного краху лібералізму як визначальної геокультури нашої світо-системи [26, с. 6]». На думку автора, це пов'язано з тим, що лібералізм не виправдав ті очікування, які на нього покладали (насамперед зменшення соціальних диспропорцій). Таким чином, одночасне падіння комуністичних режимів, занепад визвольних рухів у країнах «третього світу» та виникнення недовіри до кейнсіанської моделі розвитку суспільства спровокувало масове розчарування у всіх реформістських програмах. Наслідком подібного розчарування є підірвання легітимності та небажання більше терпіти все наростаючу поляризацію в суспільстві і як результат – глибокі потрясіння, які очікують нас в майбутньому. Із подібних розмірковувань Валерстайн виводить кілька важливих політичних висновків, наведемо їх: 1) прогрес не є неминучим; 2) віра у визначеність, що виступає провідною рисою модерного суспільства є оманною; 3) в соціальних системах, які є найскладнішими постійно йде боротьба за побудову кращого суспільства; 4) невизначеність є прекрасною, на протипагу повній визначеності, які би вела до моральної деградації. Сучасні політичні події, які обумовлені як вище зазначеними чинниками, так і специфікою капіталізму ведуть до формування чотирьох довгострокових та досить небезпечних тенденцій: 1) руйнування сільського укладу життя; 2) екологічної кризи; 3) демократизації світу. Демократизація, як стверджує Валерстайн, ніколи не була вигідною капіталістам, оскільки передбачає асигнування на потреби соціально незахищених, а це означає применшення капіталу; 4) зміни попередніх тенденцій розвитку державної влади прямо протилежними. Отже, Валерстайн

вважає, що те, що ми спостерігаємо сьогодні, виявляється не остаточним триумфом капіталізму, а його першою та єдиною справжньою кризою.

Книга французького філософа та політолога Жана Франсуа Ревеля «Відживлення демократії» [148] має чіткий підтекст: людству як повітря не вистачає лібералізму і демократії. Їх викривляють, ними зневажають, в кінцевому рахунку просто не визнають. Тому ми можемо спостерігати залишки тоталітаризму в країнах третього світу, корупцію та шахрайство в демократичних країнах. Демократія ж насправді є панацеєю від всіх цих хвороб, і людству або потрібно пройти курс лікування або припинити своє існування, і ніякого «третього шляху» не існує. Як і Френсіс Фукуяма, Ревель неодноразово звертається до тези про смерть комунізму як головного ворогу ліберальної ідеології, але на відміну від американського філософа, він не бачить в цьому безпосередньої заслуги демократії, адже комуністична система згубила себе сама із середини («Риба гниє з голови» – саме так називається розділ його книги, присвячений причинам такої нежиттєздатності). «Наївно вірити в життєздатність підправленого комунізму... Комунізм не може повернутися до дійсності. Бо породила його не дійсність... Це – продукт мислення, інтелектуальна вигадка, яку не породив жоден історичний детермінізм [148, с. 242-243]». Отже, процесу демократизації не може завадити комунізм. Дане висловлювання, на нашу думку, несе сильне емоційне забарвлення та позбавлене *реального* фактичного матеріалу на зразок філософування Фрідріха Ніцше про християнство, яке сповнене ненавистю та детальним підбором «влучних» епітетів. Крім того, складається враження, що Ревель постійно озирається назад в страхові знову обличчям до обличчя зустрітись з комунізмом. Його охоплює «фобія тоталітаризму». Для нього існує привид комунізму, який постійно загрожує своїм «воскресінням», тобто він хоч і мертвий, але живе наче тінь всередині тих, хто його «плекає» у пам'яті та ревно захищає. Тому задачею західних лідерів є збереження всіх ліберально-демократичних цінностей.

Щодо країн третього світу, то в них, на думку Ревеля, точиться боротьба між тоталітаризмом і демократією, і зважаючи на перемогу останньої, передчасно було б судити про її панівні позиції, адже насправді це лише видимість, «демократична ейфорія», яка фактично немає підґрунтя.

Особливу увагу він надає тим заходам, які застосовує західна демократія стосовно диктатур третього світу, наголошуючи на її слабкодушості в цьому питанні. Він висуває декілька принципів, в яких розкривається характер сучасної демократії:

1. Нестача твердості в зовнішній політиці, примирення із ворогом (диктатурами) шляхом непотрібних поступок, надання фінансової та економічної допомоги, тим самим продовжуючи їх існування, затягуючи мотузку на власній шиї;

2. Вороги демократії гинуть через власні недоліки, а не через ефективність політики самої демократії;

3. Західні демократи дають себе ошукати диктаторам, вірячи їм на слово;

4. Спроби збереження позірної стабільності обертаються на байдуже ставлення до жорстоких диктатур з якими мають справу країни третього світу.

Отже, демократичний світ вважається Ревелем (як і його американським колегою Фукуямою) центром вирішення всіх світових проблем, оплотом гуманістичних ідеалів. Ревель зізнається: «Я цілком підтримую сам зміст тези Френсіса Фукуями [148, с. 31]». Проте останньому, на думку французького філософа, забракло уважності для того, щоб побачити дію глибоко ірраціональну, алогічну, дію людської волі. Адже історія – це не тільки процес еволюційний, це процес, який неодмінно містить в собі і людський чинник. Насамперед він проявляється у тих рішеннях, які приймає політичний лідер, а вони в свою чергу не завжди йдуть на благо (тобто на підтримку демократичної системи).

Гюнтер Рормозер, німецький неоконсерватор, на протигагу утопічному оптимізму Фукуями та Ревеля, виклав своє бачення слабкості демократичної

(ліберальної) моделі розвитку в книзі «Криза лібералізму» [153]. В роботі він намагається об'єктивно розцінити соціально-політичні процеси, уникаючи занадто емоційних оцінок. До основних аргументів Рормозера ми б віднесли наступні твердження: інтелектуальна вага соціалістичного вчення, яка є визнаною і на Заході (деякі ідеали соціалізму, на думку мислителя, реалізовані в капіталістичних країнах), неспроможність країн колишнього соціалістичного табору до швидких реформ, відсутність гнучкості в управлінні, політична апатія громадян цих країн, підрив самого духу демократії через серйозні вади, які їй властиві (зокрема корупція та зосередження на перерозподілі капіталу). І нарешті останній аргумент, який свідчить про філософську позицію німецького мислителя полягає в його погляді на історію. Історія для нього не підвладна дії жодних об'єктивних законів, тому суспільні проблеми вирішуються лише з допомогою політичної волі та активних дій політичної еліти.

Рормозер на відміну від Ревеля є традиціоналістом, який провідну роль у формуванні демократичної культури особистості бачить в самотності традиції різних народів світу, яка неодмінно вносить щось своє в той чи інший «варіант» демократії. Для Ревеля існують лише універсальні демократичні цінності, які мають розділяти всі, незалежно від походження та інших подібних чинників. Крім того, німецький дослідник занепокоєний тим, що сучасне суспільство не висуває ідеалів. Водночас Ревель не бачить в цьому жодної небезпеки, для нього відсутність «готових» ідеалів означає лише шлях до формування громадянського суспільства з можливістю вибору власних пріоритетів. Французький мислитель також є прихильником наднаціональних органів управління з фактичним обмеженням суверенітету національних держав, тобто, іншими словами є апологетом «глобалізованого суспільства», що є неприйнятним для Рормозера.

По-різному Ревель і Рормозер оцінюють і творчість Фукуями та його знамениту тезу. Для Рормозера лібералізм не є тим беззаперечним ідеалом, який не потребує жодних альтернатив. Країни Східної Європи, на його думку, переживають не трансформацію комунізму у лібералізм, а певну консервативну

революцію, яка не має стосунку до тієї прагматичної, бездуховної моделі розвитку, яку пропонує сучасний лібералізм. Лібералізм нині, як вважає Рормозер, є філософсько безсилим: «До цих пір західному світу було просто виправдати своє існування і обґрунтувати свій смисл. Для цього достатньо було постійно посилалися на необхідність альтернативи реальному соціалізму. В духовному відношенні, ідеологічно і політично ми жили певною мірою за рахунок соціалізму, самого факту його існування [183, с. 190]», – говорить Рормозер. А тепер лібералізм обернувся обличчям до себе і має шукати смисл не в зовнішніх чинниках, а в своїй власній сутності. Західний світ, на жаль, продовжує мислити суто економічними категоріями за відсутності моральної ідеї. Діагноз, який виносить Рормозер лібералізму, полягає в наголошенні на його необхідності, але фактично обмеженій сфері його впливу, яка задовольняється лише врегулюванням інтересів, зацементувати яке він нездатний через схильність до плюралізму, що якраз не є інтегруючим чинником для суспільства. Ліберальній демократії зараз немає альтернативи. Політиці нині необхідні ідея, авторитет та етос, ліберальну демократію потрібно зміцнити шляхом взаємодії з консерватизмом, що втримає її від сповзання в анархію. Адже західним суспільством і досі не вирішена несумісність індивідуального інтересу із суспільним. Небезпека ховається також в амбіціях лібералізму, його претензіях на всезагальність, універсальність, єдино правильність, в яких він проявив неочікувану схильність до тоталітаризму, що здавалось би, не є для нього властивим. Мова йде про дратівливе та нетерпиме ставлення до інакомислення. «Гегемонія лібералізму призвела до його виродження в лібертаризм, до абсолютизації індивідуалізму, атомізації і фрагментаризації суспільства, що, в свою чергу, обумовило внутрішню ерозію суспільства, його розпад, «кризу культури» [183, с. 190]».

Отже, філософією існування стає гедонізм. В безвихідній ситуації опинилася й сама епоха Нового часу з її орієнтацією на раціоналізм та техніцизм, а також глибокою вірою у суспільний прогрес, цілі минулого – задоволення індивідуальних потреб людини – себе не виправдали,

продовжуючи заводити суспільство в глухий кут: «Теза про кінець історії проковується вже не завершенням епохи соціалізму і новою кризою лібералізму, а насамперед екологічною кризою, яка породжує апокаліптичні страхи. Некерований процес науково-технічної цивілізації якраз і обумовлює цю кризу. Саме ця обставина, що сучасний історичний розвиток набуває катастрофічного характеру, викликає до життя і нову постановку питань релігії. Перед обличчям цього виклику всі ми – консерватори [153, с. 44]». Тому повинні з'явитися нові, високі цілі, сповнені духовним смислом, які здатні надихнути людей. Що стосується духовного відродження в цілому, зокрема моралі, то Рормозер бачить єдиним джерелом такого відродження – християнську релігію та політичний консерватизм.

У своїй книзі «Європа. Безкінечна пригода» англійський дослідник З. Бауман спростовує ідею «кінця історії», «смерті Європи», адже «Європа – це пригода, якій немає кінця». Цю тезу він намагається підтвердити, звернувши увагу на соціальну, політичну та культурну специфіку Європи. «Завершення європейської пригоди, як і кінець історії, ... це катастрофа, якої можна уникнути [77, с. 196]». Отже, Бауман відчуває подібну загрозу, але не вважає цей факт невідворотнім. На що ж тоді варто звернути увагу, щоб залишити гучну тезу про «кінець історії» лише теоретичним дискурсом, а не втіленим у життя пророцтвом?

Відповідь знаходиться в особливостях Європи, в її характерних началах, в її здатності вражати величчю, розумом, знаменитими винаходами, головними серед цих особливостей є наступні:

1. *Екстериторіальність*, ніколи не можна було чітко зрозуміти, де починається, а де закінчується Європа. Оригінальність Баумана полягає в його розмежуванні «сутності» і «реалій», де «сутність Європи» завжди намагається випередити «Європу, яка існує реально». Цю «сутність» Європи можна досягнути з допомогою специфічно європейських цінностей: раціональність, справедливість та демократичність («вони були народжені, сформульовані та вдосконалені в тій частині планети, яку називають «власне Європою», і процеси

їх формулювання і вдосконалення невідокремлені від ходу європейської історії [77, с. 197]». «Європейськість» втілює в собі дух (spirit) народів, водночас в американських цінностях втілюється людська мрія (dream). Розрізнення духу та мрії, близьких за природою, але різних по суті лежить в основі нинішніх трансатлантичних розбіжностей.

2. *Креативність або adventuresness*. До досягнень Європи Бауман відносить «відкриття культури як людської діяльності, об'єктом якої є світ людини [77, с. 197]». Він пише також, що «Європа відкрила всі (невідомі) куточки Землі, але ніхто ніколи не відкривав Європу. Вона послідовно володарювала над всіма континентами, але не була підкорена жодним із них. І вона породила цивілізацію, яку інший світ або намагався імітувати, або був примушений копіювати, але зворотній процес ніколи не зустрічався в історії [77, с. 197]». Саме в Європі були закладені початки сучасної економіки та політики, саме тут виникли перші національні держави. Все це приводить автора до думки, що весь світ модерніти породжений Європою. Звідси випливає важливий висновок, згідно з яким Європа, яка не зустрічала протягом своєї історії гідних суперників і не обтяжена занадто негативним історичним досвідом, спокійно і розважливо ставиться до світу.

3. Наступною характеристикою Європи Бауман вважає її *адекватне ставлення до «зовнішнього світу»*. Європейцям вдалось прийти до розуміння того факту, «що сила не вимірюється більше масштабами підконтрольної території; захоплені землі перетворились з активів в обов'язки, і потрібно оминати тягар володіння ними». Тому зовнішній світ втрачає для них колишню привабливість і вони все більше звертаються до проблем власного континенту (на відміну від американських колег, які не маючи колоніального досвіду, продовжують покладати надію на військову міць).

4. Останню важливу характеристику Бауман пов'язує з прагненням європейців до *побудови більш справедливого суспільства*, що реалізується у формуванні основ «соціальної держави», остання піддається небезпеці у зв'язку з посиленнями процесами глобалізації (внаслідок чого відбувається перехід від

соціальної держави» до держави, яка забезпечує безпеку)), але незважаючи на подібні труднощі, Європа, на думку автора, має утримуватися в авангарді соціального прогресу і не допустити демонтажу традиційної соціальної структури. «На глобалізованій планеті, де становище кожної людини, де б вона не знаходилась, визначає і становище всіх інших людей (і визначається ним), неможливими є свобода і демократія в одній країні або в деяких вибраних; доля свободи та демократії в кожній з них визначаються на глобальному рівні – і тільки на цьому рівні вони можуть бути захищеними з реальним шансом на довготривалий успіх [77, с. 200]». Ця суперечлива теза знову нагадує нам вже знайомі мотиви, які вже прозвучали у Фукуямі, Ревеля, Рормозера.

Безальтернативність політичного та ідеологічного розвитку європейськими мислителями не ставиться під сумнів. Всі вищі зазначені характеристики здатні, на думку Баумана, подолати катастрофу, адже Європа була і є іновативною за суттю, особливо в сфері соціальних технологій, «Європа винайшла нації..., а сьогодні задача полягає в тому, щоб винайти людство». Вона ще не досягла піку свого розвитку, тому мова йде не про «закат Європи», а про світанок... Європейці на даному етапі розгублені, охоплені панікою та страхом, не розуміючи тих перспектив, які відкриваються Європі у майбутньому.

Російський дослідник Д. О'Графов виступає не тільки проти демократії, але й проти ринкової економіки та науково-технічного прогресу. Відповідно він критично ставиться до ідеї «кінця історії», адже ідеологічний розвиток людства ще не завершений, а в його минулому містяться набагато ефективніші форми суспільного розвитку, які мали багато переваг, але через некомпетентність та необдумані дії влади їм так і не судилося здійснитися.

О'Графов пише: «Проблема в тому, що в сучасному світі і демократія, і НТП сприймаються як безумовне благо, тобто їм приписуються божественні властивості. А це не тільки неправильно, але й веде (або вже призвело) до злякисного переродження цих понять в божества, в ідолів, яким не тільки поклоняються, але й приносять криваві жертви. Ці три поняття (ринкова

економіка, демократія, НТП¹) пов'язуються воєдино, одне без іншого не існує, з'являється щось схоже на викривлену «трійцю» [129]». Чому саме наведена «трійця» є носієм зла, автор розкриває у статті, яка так і називається «Проти ринкової економіки, демократії та НТП». Ми спробуємо послідовно проаналізувати наведені ним аргументи. Отже, на його думку, на користь ринкової економіки свідчать три основні положення: 1) Людина – істота егоїстична і переслідує суто матеріальний інтерес; 2) ринкова економіка є ефективнішою і сприяє зростанню благоустрою суспільства; 3) ринкова економіка сприяє свободі людської особистості, краще розкриває її потенціал і сприяє загалом особистісному росту.

О'Графов спростовує ці положення. Щодо першого пункту, в якості прикладу він наводить американців, чий рівень матеріального достатку в цілому задовольняє їх, середня американська родина має дохід 4-5 тис. доларів в місяць, дві машини, можливість провести відпустку, але далеко не на Багамах, дати дітям хорошу освіту, але далеко не Оксфорд і можуть спокійно змінити роботу, яка приносить більше грошей на роботу, яка приносить задоволення. Можна погодитись, що у американців більше можливостей займатися цікавою роботою для душі, але потрібно не забувати що ми живемо у «суспільстві споживання», де з'являється багато речей та послуг, про які суспільство років двадцять назад навіть не задумувалось, речей-одноденок, пристроїв з удосконаленими функціями, предметів розкоші, нарешті речей, які не відповідають потребам першої необхідності, але несуть в собі ознаки престижу (завдяки тій же рекламі), людині не потрібна просто машина, їй потрібна машина певної марки, об'єкт мрії, який швидко змінюється на інший і так далі, в двадцять першому столітті простежується пряма залежність людей від матеріального світу, і не людині нині належать речі, а речам людина. Але О'Графов має рацію стосовно того, що в екстремальних ситуаціях людина не прагне реалізувати будь-якою ціною свої інтереси, а схильна триматися інших,

¹ Прим. М. Назаренко

об'єднуватися, адже швидше спрацьовує інстинкт самозахисту, що не врахував у своїй теорії вже згаданий вище Френсіс Фукуяма. Спростування другого положення ґрунтується на доведенні реальної мало ефективності ринкової економіки, особливо на пострадянському просторі. Крім того, О'Графов робить акцент на світовій трудовій політиці, на транснаціональних корпораціях, які монополізують світовий капітал і не сприяють його справедливому перерозподілу.

Особистісний розвиток, на думку О'Графова, є не більше ніж замкненим індивідуалізмом, коли людина замикається на власному «Я», її не цікавить навколишній світ, вона відчуває страх втратити роботу, у неї розвивається не тільки особистісний, але й національний егоїзм, безвідповідальність перед суспільством.

Отже, О'Графов робить висновок, що ринкова економіка:

- Сприяє егоїзму, безвідповідальності і стає деструктивною силою;
- Сприяє зникненню надматеріальних ідеалів і веде до деградації особистості;
- Сприяє розвитку соціальної нерівності, росту розриву та антагонізму між багатими та бідними і є, таким чином, деструктивним чинником;
- З її культом прибутку сприяє руйнації природного середовища.

Протест проти демократії у нього викликають наступні моменти:

- Ринкова економіка та демократія репрезентуються як дещо невіддільне одне від одного, хоча реальна демократія не пов'язана з нею;
- Демократія подається як дещо, що не піддається сумніву та єдиновірне;
- Ідеалом демократії вважаються західні держави, хоча, як зазначає О'Графов, вона існує там на поверховому рівні;
- Навіть спроба створити «справжню» демократію зіштовхується з труднощами, які не можливо подолати.

Якщо вести мову про «владу народу», тобто демосу, то вона виявляється черговою ілюзією, адже народ не має можливості обирати адекватно, а лише серед тих, кого пропонують певні кола, в результаті чого передвиборні компанії вже давно перетворилися на шоу, боротьбу капіталів та по суті є карикатурою на демократію. А для того, щоб зреалізувати її потрібно принаймні: 1) більшою або меншою мірою рівне суспільство; 2) високий рівень освіченості населення; 3) певний рівень соціальної активності, відповідальності; 4) національна ідеологія, з якою погоджуються більшість людей. Цим умовам не відповідають повністю не тільки колишній Радянський Союз, але й країни Заходу. Адже вони стикаються з таким труднощами як: утримання влади у сімейних або олігархічних кланах, а цією справою мають займатися професіонали, крім того небезпека демократії в тому, що у владу висувуються люди, які прагнуть влади, прагнуть «володарювати». І тому, реальної демократії в її первісному значенні ніколи не існувало, і тим більше не існує зараз. «Отже, ринкова економіка, демократія (принаймні, її західний варіант) і науково-технічний прогрес. Кожний із цих компонентів суспільного життя працював і працює швидше на шкоду. Злиті воедино, вони підживлюють один одного та дають синергетичний ефект. Ринкова економіка катастрофічно руйнує і зовнішнє, і «внутрішнє» життєве середовище людини. А НТП, так само як і демократія, підтримує це положення речей і сприяє підтриманню ілюзії, що це положення речей може тривати як завгодно довго» [129].

Аргументи, які наводить О'Графов є достатньо вагомими (особливо в світлі останніх подій у світовій економіці) і проблеми, які існують в демократичному суспільстві, не носять виключно локальний характер, як вважає Фукуяма, а носять глобальний характер і полягають у винищенні духовного світу людини, звуженні його, замкненості на особистих інтересах, змушують мислити людину суто економічними категоріями. І хоча демократія не є «винуватою у всіх смертних гріхах», як соціалізм з позиції західних дослідників, це дещо неадекватний погляд, який прагне перекласти на плечі теоретиків-демократів чи то соціалістів всі насущні проблеми, однак кризові

явища даної ідеології вже не можуть списатися на некомпетентність, «дефіцит демократичності», а потребують негайного вирішення.

Із всього викладеного вище впливає особливість есхатологічного дискурсу даного напрямку (який ми назвали «есхатологічна утопія»), яка полягає в його багаторівневості. Що ми маємо на увазі? Цей дискурс піднімає на поверхню такі гострі соціально-філософські протиріччя як: глобалізація та антиглобалізм, мультикультуралізм та гомогенна (універсальна культура), традиціоналізм та антитрадиціоналізм, і нарешті демократія та її можливі альтернативи. Зрозумілим є те, що в умовах гомогенного світового утворення, яке має одну єдину стратегію розвитку і розвивається в межах універсальної історії (яку до того ж ми розуміємо як поступову реалізацію змін), есхатологія є надто бажаним не тільки мислинневим конструктом, але й проектом втілення як метасмисл, як фінальна стадія суспільства модерніті. Але проблема полягає в тому, що бажання однорідності, єдиної спрямованості завжди буде народжувати бажання протистояння (зокрема, бажання ідеологічної свободи, відчуття автономії людської особистості, фактично гегелівська антитеза працює проти неї ж), тому такий есхатологічний проект є нездійсненним та повною мірою характеризується всіма якостями утопії. І хоч він і стимулює творчу (історичну?) діяльність, але по суті є «замкненим колом». Для прикладу ми могли би навести деякі рефлексії В. Іноземцева, якого есхатологічний дискурс призвів врешті-решт до дискурсу щодо того, «що є демократія?». Насамперед, він зазначає, що після гучних заяв Д. Бела і Ф. Фукуями обидва визнали тою чи іншою мірою помилковість своїх поглядів. А вже в 2008 році Роберт Рейган абсолютно спокійно проголосив «повернення історії» на основі загострення геополітичного протистояння [225]. В такому разі: «якщо кінець історії асоціювався з тріумфом демократії, чи означає її відновлення, що значення демократії може змінитися, а хвиля надій, з нею пов'язаних, стихнути? [76, с. 42]» Іншими словами: чи означатиме відновлення історії кінець демократії? Іноземцев припускає, що такий розвиток подій є можливим, а посприяти цьому можуть деякі загрози, які стоять перед демократичним світом. Ці загрози не

носять зовнішнього характеру, як це здається більшості теоретиків демократичного суспільства. Це зовсім не ісламські терористи, не націоналісти, не авторитарні правителі. Для того, щоб зрозуміти, що це за загроза, врешті-решт, треба відповісти на одне просте питання: чи відповідає демократія запитам сучасного суспільства? Шукаючи відповідь на це питання Іноземцев звернув увагу на декілька тривожних тенденцій, які розкладають демократію зсередини: 1) демократія стає заручником *власної універсальності*: «Маніакальна ідея поширення демократії «в широту» призвела до ерозії самого демократичного стандарту» [76, с. 49]. Поява таких сурогатних понять як «неліберальна», «фальсифікаційна» і будь-яка «недо-» демократія свідчить про неготовність поділяти країни на демократичні або недемократичні. Адже, на думку вченого, демократія або є, або її немає, абсолютно неможливо бути «трішки демократичним»; 2) поняття «прав» у сучасних західних суспільствах. Сучасне поняття «прав» іде врозрід із принципами та стандартами демократії. Це призводить до того, що ідея рівності як домінуюча впливає на розподіл благ і серед тих, хто не вніс особливого вкладу для благоустрою того чи іншого суспільства і водночас припиняє стимулювати до боротьби за рівність політичної участі. «Демократія спробувала бути космополітичною, але навряд чи це піде їй на користь [76, с. 50]»; 3) за управлінням сучасною демократією стоїть набагато складніший процес, ніж це уявляли собі діячі Просвітництва. Електорат, таким чином, стає некомпетентним та навіюваним з допомогою недобросовісних методів впливу. В таких умовах демократія баналізується і перероджується в охлократію. Якщо перші дві проблеми мають вирішення: в першому випадку – відмова від спроб демократизувати світ за будь-яку ціну, в другому – повернення до традиційного ліберального розуміння прав, що в свою чергу вимагатиме жертви у вигляді політики мультикультуралізму та політкоректності. Третя проблема, на думку Іноземцева, взагалі практично не піддається розв'язанню.

Загалом же з позиції Іноземцева стає зрозуміло, що «врятувати» демократію можна лише з допомогою згорання програм демократизації та

повернення до її (демократії) істинної сутності, в протилежному випадку стає зрозумілим, що історія так і не розпочнеться. Такий поворот подій не імпонує російському мислителю: «На межі XX та XXI століття демократія занадто забігла наперед; якщо сьогодні здійснити її масштабне переосмислення, можна буде з повною впевненістю говорити, що історія повернулася. І це буде істинно нова історія [76, с. 51]».

Отже, нами було проілюстровано як теза про «кінець історії» може підіймати на поверхню та давати новий поштовх обговоренню як локальних, так і глобальних політичних проблем.

Однією з таких проблем є теорія «кінця націй». Зокрема, Етьєн Балібар зауважує, що дискурс кінця націй традиційно розглядається в двох перспективах: оптимістичній та песимістичній. В одному випадку нації в майбутньому повинні разом перетнути поріг постнаціональності, як це, наприклад, закладено у проекті Європейського Союзу, в іншому – «денаціоналізувати себе» або ж взагалі розкластися: «Для одних тут мова йшла про вповні позитивне явище, поступ людства, яке всупереч національному партикуляризмові утверджує себе як таке, приводячи до гарного завершення універсалістський проект модерності, тоді як для інших то була би страшна небезпека, симптом регресу та кризи – позиція, яка не обов'язково є «романтичною», антимодерністською, адже нація і модерність якраз історично тісно пов'язані між собою [10, с. 36]». В будь-якому випадку мова завжди йде про прогрес або регрес, експансію чи занепад. Таким чином, перебуваючи в тенетах цих дуальних опозицій ми можемо зробити один явний крок, який полягатиме у нашому самовизначенні, у бажанні перейти на одну із сторін. Але все це віддаляє нас від вузлового питання, «що є нація, якщо вона ініціює такі судження?». Звернувшись до аналізу таких висловів як «кінець імперій», «кінець релігій» чи «сакрального», «кінець цивілізації», як зазначає Балібар, ми можемо побачити одну важливу особливість – всі вони так чи інакше відсилають до ідеї початку як початку імперій, цивілізацій, релігій, так і врешті-решт до питання походження світу. Тому якщо нині виникає новий

дискурс *кінця націй*, то тільки через те, що вже давно існує старий дискурс *початку*. Отже: «вислови про те, буцім «нації завершуються» (або втрачають перевагу), власне не носять пізнавальної функції. Ці вислови нічого не додають до нашого знання про речі, які можна було б перевірити чи спростувати. Насамперед це вислів, який повторює, перевертаючи його, попередній вислів: «нації мають походження»... [10, с. 39]». Точно за такою ж інверсійною логікою будується *будь-який* есхатологічний дискурс, в тому числі і теза про «кінець ідеології» та «кінець демократії», яким ми присвятили цей підрозділ дисертаційного дослідження. Але, як справедливо зазначив Балібар, крім оптимістичної лінії подібних пророкувань існує і песимістична. Отже, поглянемо на чому базується вона і з яких передумов та соціальних реалій виходять представники цього напрямку.

3.2. Апокаліптичний нігілізм

Насамперед перше, що потребує роз'яснення – це назва. Чим викликано те, що саме цим словосполученням ми охарактеризували даний напрям? І яким чином мораль або її відсутність може пов'язуватись з есхатологією? Ми абсолютно точно тут вжили слово «відсутність». Цю відсутність (негацію) ми будемо розуміти в тому значенні, в якому її розумів Гайдеггер, на противагу гегелівській діалектиці, де негацією тези виступає антитеза (в нашому випадку аморальність виступала би негацією моральності). Отже, для Гайдеггера негація – це висловлювання про відсутність чого-небудь, відповідно висловлювання про щось, що може заперечуватись, що може бути відсутнім: «Але яким чином те, що заперечується, і заперечливе може розглядатися в якості відсутнього? Хіба так, що мислення як таке вже виявляє відсутність. Відсутність може стати явною тільки тоді, коли її причина – заперечення «ніщо» взагалі і разом з тим саме ніщо – втрачає таємний характер. Джерелом заперечення є ніщо [192, с. 125]». Ця відсутність або «пустота» дійсно є

сутнісною характеристикою суспільства постмодерну. Ми стверджуємо, що ця «пустота» лежить в основі більшості есхатологічних уявлень сучасності. Оскільки ця відсутність, негачія виростає із ніщо, ми бачимо її безпосередній зв'язок із нігілізмом. Це не що інше як втілення пророцтва Ніцше «про найстрашнішого гостя, який вже біля дверей». Перефразуючи німецького філософа, можна сказати, що він вже не тільки біля дверей, але увійшов в них і відчуває себе повноправним господарем. Моральний нігілізм – це метаестичне уявлення про те, що ніщо не є моральним і аморальним. В такій ситуації місця для бінарної опозиції суще-належне просто немає, оскільки *суцього не існує реально (існує лише його імітація), а належне позбавлене будь-якого об'єктивного значення, уявлення про нього як мінімум є розмитим*. Це зауваження допомагає нам провести межу між есхатологічними уявленнями, про які ми писали раніше і тими, які ми репрезентуємо далі.

Щодо апокаліптичності заявленої у назві ми можемо звернути увагу на два аспекти. Перший стосується походження даного напрямку есхатології. Як ми зазначали у попередньому розділі, український мислитель Докаш запропонував поділити есхатологію на хіліастичну та апокаліптичну. Перша зберігає в собі оптимістичне начало (повернення до золотого віку, прагнення до розумного керівництва усіма соціокультурними процесами), в той час як друга є цілковито песимістичною, катастрофічною та заснованої на законі ентропії (абсолютно очевидним тут є заперечення науково-технічного прогресу). Апокаліптичний нігілізм своїм походженням завдячує саме цьому напрямку есхатології. Але зведення всієї складності та різноманіття постмодерних есхатологічних концептів до стародавнього «першоджерела» було би дуже простою відповіддю на досить складне і проблемне питання. Тому в якості другого аспекту ми могли б виділити інше джерело походження, те яке безпосередньо впливає із соціальних реалій ХХ століття. Таким джерелом є «філософія кризи», яка в якості особливого філософського «ноу-хау» починає з'являтися на зламі ХІХ та ХХ століть. Досліджуючи праці провідних філософів минулого століття складається враження, що жоден з них не залишився осторонь критики сучасної

йому соціокультурної ситуації, жоден, як справжній лікар духу, не зміг побороти бажання встановити діагноз «суспільної лихоманки». Особливий песимізм полягає ще й в тому, що майже жоден з них не запропонував виходу із «критичної ситуації», цієї по-справжньому «пограничної ситуації» на соціальному рівні. Окремо, ми би хотіли виділити логічну імплікацію, яка лежить в основі даних есхатологічних уявлень, якщо імплікація – це судження по типу: якщо \rightarrow то, то для мислителів постмодерну ця імплікація виглядатиме так: якщо нігілізм \rightarrow то катастрофа. Ця катастрофічність володіє дивною привабливістю, не зважаючи на абсолютно неприйнятну привабливість зовнішню: «вона страхітливо піднесена, частково внаслідок мороку, який її огортає, в якій сила уяви діє сильніше, ніж при світлі дня [79, с. 283]», як би сказав Кант. Адже, що може зрівнятися по рівню осмисленості кінця із християнським есхатологічним віровченням? Для християнської есхатології історія є телеологічною, в її завершенні є *смысл*, вища мета. Той вид есхатологічних концептів, з яким маємо справу, характеризується насамперед запереченням осмисленої спрямованості історії. При завершенні історії саме таким чином, яким це бачать теоретики-постмодерністи людина не отримує *нічого*: ні вічного блаженства, ні вічного пекла, ні спокутування гріхів. Але загадка такої рефлексії якраз у привабливості внутрішній, яку ми спробуємо розгадати.

Отже, якщо мова йде про нігілізм як про певний чинник, що спонукає до появи есхатологічних концептів, ми маємо в першу чергу з'ясувати, експлікувати те особливе, що міститься в ньому, віднайти ту силу, яка здатна породжувати подібні уявлення. При зверненні до «класичного нігілізму», репрезентованого Ніцше, ми можемо віднайти декілька важливих особливостей даного феномену. По-перше, це смерть метафізики: «Нігілізм є той історичний процес, в ході якого «надчуттєве» в його висоті стає нестійким та нікчемним, так що саме суще втрачає свою цінність та *смысл*..., нігілізм є тією довговічною подією, від якої суттєво змінюється істина про суще в цілому, тяжіючи до обумовленого нею кінця [191, с. 81]», де істина про суще це і є метафізика. Але

кінець метафізики у Ніцше на відміну від постмодерністів зовсім не означає кінця історії. Для нього це лише *початок* серйозного ставлення до словосполучення «Бог помер». Це якраз різновид такого погляду, де смерть не є завершенням, вона не означає кінця. По-друге, свій варіант нігілізму Ніцше називає «класичним» на відміну від всіх попередніх різновидів. В чому ж проявляється особливість «класичного нігілізму»? Якщо до нього під нігілізмом розуміли знецінення вищих цінностей, їх знищення і таким чином оголяли безперспективність історії, то в «класичному» розумінні звільнення від попередніх цінностей відбувається заради певної «переоцінки». «Переоцінка» ж означає в свою чергу, що зникає саме «місце» для попередніх цінностей, а не тільки, що просто розхитуються вони самі. Зникає сама потреба в цінностях, зокрема в надприродному. Таким чином, якби виникла необхідність охарактеризувати процес нігілістичного звершення за Ніцше в два етапи, ними були би: (1) усунення колишніх цінностей та (2) висунення на їх місце нових. Як кажуть «святе місце порожнім не буває». Але між цими двома етапами існує ще дещо, а саме те, що ми б хотіли виокремити в якості третього аспекту.

По-третє, це існування так званого «підвішеного», «проміжного стану», про який ми писали вище (коли суцього як такого не існує, а уявлення про належне є зруйнованим). «Цей стан зваженості, коли попередні цінності зруйновано, а нові ще не сформовано, ґрунтується на тому, що немає ніякої істини в собі...Істина повинна кожен раз визначатися наново [191, с. 139-140]». Таку історичну форму нігілізму Ніцше називає крайньою, яка в свою чергу поділяється на активний і пасивний нігілізм. Ознакою активного нігілізму є зростання могутності духу, в той час як ознакою пасивного нігілізму є *занепад* та применшення сили духу. Якщо дотримуватись ніцшеанської класифікації – постмодерністське філософування можна кваліфікувати як пасивний нігілізм, крайню форму песимізму. Серед інших ознак можна також виділити і такі: почуття не простого знецінення дійсного, а почуття безвиході, відсутності смислу. Чим же власне є смисл для людей? Ніцше, аналізуючи історію, наводить такі приклади смислів як: «наближення до стану всезагального

щастя», вічний мир, зростання любові і т.д., а також, що є достатньо не очікувано, поряд із ними – «скочування до якогось всезагального стану Ніщо». Це скочування, на думку німецького філософа, це завжди скочування до певної мети, яка має свій смисл. По-перше, у смислу завжди є певна спрямованість, смисл сам скеровує до якогось кінця. По-друге, в сутності людської волі закладено потребувати мети, навіть якщо ця мета буде полягати у Ніщо, але абсолютно не можливо нічого не воліти.

Отже, який висновок ми можемо зробити стосовно постмодернізму? Як застосувати погляди одного із найбільш знакових для ХХ століття філософів? Найперше, що треба відмітити це появу Ніщо як об'єкту воління. Тому тут ми доходимо до основної етичної формули постмодерної філософії: якщо смислу немає ні в чому, тоді смисл є у Ніщо. Простежимо вплив Ніщо (пустоти, відсутності) та цинізму (одного із характерних явищ епохи) на есхатологічні концепти ХХ століття.

Зігмунт Бауман – англійський соціолог та філософ досить точно описав постмодерне суспільство та процеси індивідуалізації і атомізації індивідів на які вказують більшість сучасних мислителів. Варто зазначити, що Бауман достатньо різномірний у своїй творчості і якщо в попередньому підрозділі ми відносили його роботу «Європа. Пригода, якій немає кінця» до розряду близьких до соціальної утопії, то його більш рання та більш популярна робота «Індивідуалізоване суспільство» повністю позбавлена подібних рис. Ця робота відповідає духові часу.

«На сучасній стадії...ми вступили на територію, яка ніколи раніше не була заселена людьми, – на територію, яку культура в минулому вважала не придатною до життя [15, с. 316]». Ця непридатність визначається надмірним рівнем індивідуалізації суспільства. Одиною людиною залишається впродовж життя як на самоті, так і в суспільстві. Цю самотність *homo sapiens* прагне подолати з допомогою так званих «сурогатів дозвілля». Вони (сурогати) виходять на перший план тоді, коли людина втрачає віру в те, що вона здатна зробити щось важливе; ця втрата призводить до того, що індивід врешті-решт

прагне реалізувати другорядні або безглузді та незначущі задачі. Двома найпопулярнішими «сурогатами дозвілля» є примусові покупки, де «походи в торгові центри є експедицією в інший світ, який суттєво відрізняється від звичайного життя [15, с. 189]»; та робота по демонтажу та формуванню власної ідентичності. Мотиви людських вчинків є настільки ж сумнівними, наскільки невизначеними є їх наслідки. Таким чином, людина здійснює безліч спроб і отримує безліч розчарувань, які отруюють певні здобутки і як наслідок формуються численні страхи. В праці «Життя у фрагментах: Есе про постмодерністську мораль» [223] Бауман формує «Каталог постмодерних страхів». В кожній епосі є свої страхи, а якщо бути точним, то страхи не змінюються в жодну епоху, їм лише даються нові назви. Найголовнішим страхом був і залишається страх – від знання, що ти не вічний і нічого не можеш з цим зробити. В такій ситуації безсилля залишається лише розмінюватись на дрібні ціннісні орієнтири, «поблажки» (graces). Також Бауман в есе доходить до важливого висновку, а саме: криза етики – не означає кризу моралі, тобто аморальність не є пануючою домінантою в суспільстві (що є співзвучним думці, яку ми висловили на початку цього підрозділу), головною проблемою є повний крах цінностей та авторитетів. Незрозумілим стає саме поняття «норми». А отже, Бауман описує ту ситуацію про яку говорив Ніцше – суще є неясним та тривожним, а належне зруйнованим. Ще в одному творі «Текуча сучасність» [14] Бауман постійно повторює одну й ту саму фразу: «немає більше такої речі як суспільство»¹. Постає питання: куди зникло суспільство? А найперше, що стало причиною його зникнення? На думку англійського філософа ця смерть завдячує надмірній, надлишковій ліберальній свободі, яка бере свій початок з епохи Нового часу. «Пути і кайдани» падали всюди де потрібно, але й також там, де виникали іноді не підкріплені підозри в обмеженні індивідуальної свободи вибору. Тому жорстокість сьогоденної несвободи виступає результатом «послаблення гальм», продуктом лібералізації

¹ Фраза, яка належить Маргарет Тетчер (прим. М. Назаренко)

і перетворення сучасності на гнучку, немовби текучу систему. Цей процес, який Бауман назвав «розморожуванням модерну»¹, став найбільш помітним в кінці 80-х років ХХ століття і завершив «тверду» стадію соціального розвитку. При спробі пояснити цей процес Бауман, на нашу думку, нашоуохується на певну суперечність: з одного боку його тлумачення постсучасності не є завершенням модерну, його вмиранням, це швидше «трансформований модерн», а з іншого боку – перехід від одного стану до іншого супроводжується відмиранням всіх звичних страхів, категорій та ідеалізацій, утопій та антиутопій, які були породжені модерном. Одночасно ці поняття нікуди не зникали, вони блукають серед нас «немов зомбі, які є і живими, і мертвими». Парадоксальність цього твердження розкривається в нерішучості Баумана, який ніяк не може визначитися на якій бік йому стати: або в один голос з іншими постмодерністами проголосити смерть (вчинити, як він каже «пристойне та ефективне поховання»), або обернутися назад у спробах «воскресити модерн». На відміну від нього Жан Бодрійяр позбавлений будь-яких сумнівів і рішуче заявляє про «смерть соціального».

Ностальгії за втраченими цінностями не достатньо, потрібні рішучі дії: «Жбурнути в лице системі такий виклик-дарунок, на який вона зможе відповісти лише своєю власною смертю і руйнуванням [23, с. 72]». Саме про це говорить есхатологічна концепція Бодрійяра, яка потребує глибокого осмислення в нинішніх умовах.

Французький філософ і соціолог Жан Бодрійяр є не тільки теоретиком постмодернізму і автором таких термінів як «симулякр», «гіперреальність», а й найбільшим критиком так званого «суспільства споживання» (Бодрійяр «Суспільство споживання», 1970), саме він одним із перших повідомив про «кінець соціального» в своїх роботах «В тіні мовчазної більшості» (1982), «Символічний обмін і смерть» (1976), «В тіні тисячоліття або призупинення року 2000» (1998). Концептуальне і змістовне наповнення понять «маси»,

¹ Модерн для Баумана виступає одним з найшкідливіших утворень у всьому соціальному поступі (прим. М. Назаренко)

«спокуси», «символічний обмін», «сексуальність», і, відповідно, «транссексуальність», яким присвячені його роботи є достатньо проаналізованими як західними, так і вітчизняними провідними спеціалістами, але експлікація есхатологічних поглядів Ж. Бодрійяра є незавершеною.

Як відмічає професор В. Даниленко: «Жан Бодрійяр став співцем апокаліпсису сучасної культури загалом та сучасної політики зокрема. Він підхопив, таким чином, апокаліптичну традицію в культурології, яка йде від Освальда Шпенглера [45]». Цікавим є те, що ідеї професора Даниленко співзвучні постмодерному песимізму. Він відстоює принцип інволюції в історії [47], порівнюючи цей процес із квіткою, яка поступово в'яне. Процес інволюції є тотальним і в загальному вигляді може виражатись схемою переходу від Порядку до Безладу, в окремих сферах культури принцип інволюції виглядає так: 1) в науці він виявляє себе у появі паранаук – парафілософії, парафізики, парабіології, парапсихології, паракультурології та може зображуватись таким видом переходу як «Істина – Хиба»; 2) в сфері моралі цей перехід зображено схемою «Добро – Зло», представлений у творчості соціал-дарвінізму та прагматизму (які базуються на анімалізмі); 3) в релігії – «Бог – Диявол», що насамперед виражається у поширенні сатанізму; 4) в політиці – «Справедливе – Несправедливе», репрезентовані двома есхатологічними течіями – «бодрійяризмом та фукуямізмом»; 5) в культурі – «Творення – Руйнування»; 6) в мистецтві – «Прекрасне – Потворне», представлене творчістю постмодерністів; 7) в мові – «Єднання – Роз'єднання», яке проявляє себе у вульгаризації та варваризації мови.

Отже, повертаючись до Бодрійяра, слід зазначити, що він неодноразово зізнавався, що у нього відсутнє історичне сприйняття дійсності. Що ж таке історія? Містифікація, розповідь, яка не підвладна дії ні законів, ні поступальному руху вперед. «Якщо б мені треба було дати назву сучасному стану речей, – пише він на початку «Прозорості зла», – я сказав би, що це стан після оргії» [22, с. 7]. Під оргією філософ розуміє будь-який переламний момент в житті суспільства. Для західного типу суспільства завжди були

характерні різноманітні рухи за «звільнення»: звільняли політичні, виробничі, руйнівні сили, жінок, дітей, несвідоме, мистецтво і т.д. Ця «оргія звільнення» нарешті зазнала свого завершення: «гру закінчено – все звільнено» [22, с. 7]. Виникає питання: що робити після оргії?

Бодрійяр відповідає: імітувати її, робити вигляд що все навколо рухається в певному напрямку та й ще у швидшому темпі, ніж раніше. Насправді ж, це єдиний рух – у прірву. Таким чином, ми живемо в царстві симулякрів, де віруючі імітують віру в бога, політики – соціальний захист свого електорату, чоловіки симулюють жінок, жінки – чоловіків. Ми симулюємо навіть своє життя – таке сумне резюме можна зробити після прочитання «Символічного обміну і смерті». Всі результати, знаки, бажання передбачені і відомі заздалегідь. Всі утопії втілені в життя. Залишається тільки закрити на це очі і відтворювати старі примари заново.

В кінці ХХ століття на зміну трьом етапам розвитку цінностей (закон природного розвитку – закон ринку – структурний закон цінностей за Бодрійяром) приходить четвертий, який він називає фрактальним, вірусним або етапом дифузії цінностей.

На четвертому етапі цінності поширюються у всіх напрямках, і це розширення ніким і нічим не контролюється, не підвладне логіці та дії законів. Закону цінності взагалі більше не існує, все що залишилось – порожній вислів. Кожен елемент рухається довільно, по власній траєкторії і лише випадково стикається з такими ж нічим необмеженими траєкторіями інших елементів. Все суще досі існує, але смисл їхнього існування зник. Здавалось би, що подібний кругообіг нікому не потрібних речей та ідей повинен би зійти нанівець, але він продовжується і з часом стає все досконаліше, і набирає все більше обертів.

Хоча ідея прогресу зникла, прогрес продовжується. Зникла ідея багатства, яка передбачає виробництво, але виробництво зміцнюється. В політиці взагалі відсутні жодні ідеї, але вона існує й досі. Телебачення – улюблений приклад Бодрійяра, продовжує функціонувати, залишаючись байдужим до, здавалось би, головного, заради чого воно існує, до глядачів. І,

справді, глядацька аудиторія у всьому світі стрімко падає. На зміну телебачення прийшов Інтернет, світ перетворюється на «глобальне село» (“global village”), за висловом відомого канадського філософа Маршала Маклюена. Маклюен, як і Бодрійяр, виступає пророком ХХ століття, говорячи про «розширення тіла людини»: «Після трьох тисяч років вибухового розкиду, пов’язаного з фрагментарними та механічними технологіями, західний світ вибухає всередину. Протягом механічних епох ми займались розширенням наших тіл у просторі. Сьогодні, коли пройшло більше століття з тих часів, коли з’явилась електрична технологія, ми розширили до всесвітніх масштабів свою центральну нервову систему і скасували простір та час¹, принаймні в межах нашої планети. Ми швидко наближаємось до фінальної стадії розширення людини назовні – стадії технологічної симуляції свідомості, коли творчий процес пізнання буде колективно та корпоративно розширений до масштабів всього людського суспільства...Чи буде це розширення свідомості, якого так довго прагнули досягти спеціалісти, які займаються рекламою різних продуктів, «корисною справою» – питання, яке допускає безліч відповідей [110, с. 8]». Для Бодрійяра ж подібне «розширення» видається схожим на ракові пухлини, метастази суспільства. Зникає схема статевого розмноження: машини, клони і «протези» відтворюються механічно і насаджують подібний порядок серед людей. Недаремно ідея клонування стала такою популярною.

У всіх сферах сьогодні зникає метафора. Вірусний процес нерозрізненості – це всезагальне змішання та взаємне зараження. Настає епоха «вірусної метонімії». Сексуальність сьогодні присутня не в сексі як такому, але за його межами; і політика зосереджена не в політиці як такій, а в сексуальності, економіці, спорті, науці і т.д. Сьогодні все є сексуальним, все політичним, все естетичним. Але якщо все є політичним, немає більше нічого політичного, вже немає більше нічого сексуального, і секс стає невизначеним;

¹ Російський фізик та богослов С.С Хоружий зокрема відмічає, що «історичний колообіг» і «перетворення Часу у Простір» призвели до того, що «в результаті цілком відмінється все, що було або вважалось «законами історії» – причинно-наслідкові зв’язки, «прогрес», «розвиток» і т.д. – анулює історію як процес» [199, с. 430].

коли все є естетичним, немає більше ані прекрасного, ані потворного, а саме мистецтво зникає. Це одночасно і повне втілення ідеї, і її заперечення: *трансполітика, транссексуальність, трансестетика*.

«Орбітальна ера», в якій ми живемо, спирається на принцип обернення всього і всіх навколо власної осі. Простір цієї ери – простір оберту по колу. Прогрес сьогодні став колоподібним. Саме знання здійснює обертальні рухи, не торкаючись реальності, так як йому більше немає за що зачепитися.

Ми живемо в суспільстві розмноження, говорить Бодрійяр, але не серед «зростання», а серед «наростів». Всі сучасні системи схожі на «диявольську вагітність» (С. Зонтаг). У всіх механізмах присутній такий надлишок, що він не може бути використаним. Виробляється стільки речей, що вони не встигають відслужити свою службу. Виробляється стільки повідомлень, що їх ніхто і ніколи не прочитає. І вся ця надлишковість не веде до звільнення. Потреба у декомпенсації викликає прискорення всіх процесів, а це наближає людство до апогею інертності. В статті «Місто і ненависть» філософ зауважує: «Вся біосфера в повному обсязі загрожує перетворитися в певний архаїчний залишок, місце якого – у помийній ямі історії [21, с. 110]».

В сучасному світі, відмічає Бодрійяр, одержали триумф три основні форми: тероризм як форма трансполітики, СНІД і рак як форма патології, транссексуальність і трансвестизм як форма єдності сексуальності та етики. Людське тіло, яке потрапило в штучне середовище, втрачає імунітет. Людина, позбавлена захисних засобів, стає вразливою для техніки. Сучасна система виганяє будь-яке бактеріологічне та соціальне забруднення. Людське мислення так само виганяється і замінюється електронікою. А тим часом в асептичному просторі починають безупинно множитися нові віруси. Це стосується як тіла, так і соціуму, адже соціальна система теж втрачає свій природній захист в процесі її підробки. Коли система відмовляється від розрізень, говорить Бодрійяр, нею оволодіває принцип Зла як принцип повернення до попереднього стану.

Проблеми, які знову постали перед суспільством, на думку Бодрійяра, є захисною реакцією: СНІД протистоїть сексуальній епідемії», наркотики захищають від розумового отупіння і універсальної запрограмованості, тероризм захищає від «епідемії згоди» і необмеженого впливу державної влади, неврози захищають від божевілля і т.д. Всі ці явища не є ірраціональними, а виражають логіку системи. Це означає, що знищити екстремальні явища в принципі неможливо; навпаки, із зростанням фальсифікації системи вони будуть ставати все екстремальнішими. І в цьому полягає їхнє благо: аномалії стають терапією для системи.

Позитивні, привабливі імпульси, відмічає Бодрійяр, сьогодні вже не властиві людству. Визначеним почуттям сьогодні є лише відраза, відраза до самого себе. Стан миру також є ілюзорним. Коли держави припиняють нападати одна на одну, вони звертаються до власної території, на якій вчиняють громадянські та міжусобні війни. Це, говорить філософ, іпохондричний стан тіла, яке зжирає власні органи. Держави доходять до самознищення, так як позбавлені можливості знищити суперника. Влада, на думку Бодрійяра, існує тільки завдяки символічній можливості вказувати на ворога і на більш-менш абстрактне Зло. Сьогодні політична влада на Заході – лише видимість власної діяльності, яка втратила можливість на щось вказувати. Тому Захід виявляється безсилим перед ісламським світом, який не страждає від відсутності імунітету і легко знаходить собі ворогів. Цей момент є достатньо суперечливим у сентенціях Бодрійяра, адже якщо розуміти імунітет як відсутність певної стерильності, «штучного середовища» країни Сходу є дійсно імуностійкими, але у прив'язці до політики дана аргументація не спрацьовує при глибокому розгляді проблеми, при постановці питання: хто шукає ворога?

Ісламському тероризму, далі розмірковує Бодрійяр, Захід може протиставити лише порожню риторику про права людини. А символічна могутність, з чим важко не погодитись, завжди є сильнішою за могутність грошей і зброї. Ісламський світ перемагає, від чого всі цінності Заходу разом із «правами людини» провалюються у порожнечу.

Зникла не тільки політика, зникла, що не менш важливо, й філософія. Основна її проблема полягає в тому, «як існувати у стані зникнення». Філософія нині починає займатися периферійними питаннями на кшталт «Чи був Мартін Хайдеггер нацистом?» і цим починає уподібнюватися до «жовтої преси». Про це згадують постмодерністи Дельоз та Гваттарі у книзі «Що таке філософія?: «Філософія зіштовхується із небезпекою зробити мірилом думки настільки нецікаві випадки, як слова «здрасуйте, Теодор», звернені до Теетету... [51, с. 177]».

Отже, ми переходимо від історичного стадії існування до міфічної, і це стосується не тільки філософії, але всього без винятку. Узагальнюючи, Бодрійяр формулює «теорему про проклятий бік речей» – відголосок вчення Батая про «прокляту долю» [12]. Полягає вона в наступному: негативне породжує кризу та критику, в той час як позитивне в своєму безупинному піднесенні породжує катастрофу. Ця катастрофа відбувається в силу неможливості кризи та критики хоча б у малих дозах. «Все що вивергає із себе проклятий бік своєї суті, підписує собі смертний вирок [22, с. 158]». Енергія «проклятого боку речей» належить до «принципу Зла» і змушує працювати всі системи в режимі дивного атрактора. Цей принцип нерівноваги не є принципом смерті, принципом смерті є узгодженість.

Під «принципом Зла» Бодрійяр розуміє висловлення жорстких істин, які стосуються цінностей, права, влади. Західний світ переповнений позитивними емоціями, тому енергія зла в ньому є слабкою. Найменший негативний рух відразу стає таємним, а найменший інтелектуальний натяк оточується стіною нерозуміння.

Таким чином, Зло, за Бодрійяром, є необхідним компонентом реальності. Тільки через домінуючу у західному світі філософію єдності нам важко визнавати існування двох етичних (а по суті – онтологічних) начал. Бодрійяр закликає перейти від етичного дуалізму ортодоксального християнства до метафізичного дуалізму маніхейства. Дуальність, стверджує Бодрійяр, є єдиним

джерелом динаміки нашого світу, так що добро і зло у рівній мірі є відповідальними за ті процеси, які в ньому відбуваються.

А. Дьяков виділяє три гіпотези стосовно кінця історії у Бодрійяра:

- 1) Через прискорення різноманітних оновлень в технічній, комунікаційній сферах, людство вже не враховує дію реального в історії, прив'язка до речей та подій зникла;
- 2) Соціальна сфера стала інертною, тому історія «замерзає» навколо неї. Події зникають в індиферентності. Історія завершується внаслідок уповільнення. Ця гіпотеза є протилежною попередній;
- 3) З подоланням «межі» інформаційної експансії історія припиняє своє існування: тепер вона не може бути ізольована від моделі її «вдосконалення», яка насправді є моделлю її симуляції, тобто модель «вимушеного поглинання гіперреальністю», за висловом Бодрійяра [63, с. 320]. Тепер ми вже не зможемо дізнатись, якою була історія, що передувала епосі технічної інформації. Ми виходимо з історії і входимо в симуляцію, так як сама історія є грандіозною моделлю симуляції. Ми живемо в епоху, коли відбуваються події, обставини яких постійно осмислюються. Це одночасно і кінець, і постійне відсунення кінця. Починаючи з 1980-х, західне суспільство пройшло апогей історичного часу і тепер по низхідній рухається в зворотному напрямку. Так закінчується лінійність: майбутнього більше не існує. А оскільки немає майбутнього, немає й кінця. Таким чином, ми маємо справу не з кінцем історії, а швидше з поверненням назад. Реальний час нашої сучасності більше немає нічого спільного з хронологічним часом. Всі події нашої сучасності є не-подіями. Ми із напругою очікуємо кінця історії, який вже давно відбувся. Ознакою цього є виникнення ситуацій, які постійно повторюються: війни, етнічні конфлікти, націоналістичні та релігійні повстання. Бодрійяр навіть пропонує назвати їх «примарними подіями» (ghost-events). Події є примарними саме тому, що ми перебуваємо у дефектній історії. Повторюючись, історія перетворюється на фарс, а фарс, повторюючись, стає історією. «Справа не в тому, що подій стало надто багато, а в тому, що подія сама в собі множить шляхом поширення її з допомогою засобу інформації. Я б сказав, що саме тому, що все стало історією, вірити в неї

вже неможливо...Отже, очевидно, саме через це надлишкове розсіювання ми потрохи втратили поняття та смисл історії. Це кінець історії не в розумінні Фукуями як розв'язання всіх породжених нею протиріч, але розсіювання історії як події: як постановка медіа, як надлишок видимості... [63, с. 258]».

Отже, за Бодрійяром історія – геніальна містифікація, яка репродукує сама себе. Людина як носій історії зникла, залишились лише порожні циркуляції давно померлих соціальних інститутів. Суспільство поглинають віруси симулякрів, антитілами до яких може виступати лише «принцип зла». Останній розбиває систему вщент, даруючи світові необхідний баланс та втрачену гармонійність. В цьому полягають як есхатологічні погляди Бодрійяра, так і його своєрідна етика, про що пише Джозеф Дж. Тейнк: «Хіба не є проблематичним дискурс, який, приймаючи час від часу характер реалістичної епістемології, стверджує, що реальності більше немає? Яким чином, хочеться спитати, можна діагностувати реальні процеси, працюючи над знищенням реальності?... За цими суперечностями, які кидаються в очі, запаморочливістю його провокацій/заяв та його уважністю до протилежностей я завжди помічав певне підморгування, жест, який вказує, що разом ми зможемо дізнатись, що таке гіперреальність (або чим вона не є?), а отже, уникнути її спокус [176, с. 71]». З Тейнком можна погодитись лише в тому випадку, якщо пригадати про «узгодженість як смерть» як одну з ідей Бодрійяра. Своєю фігурою Бодрійяра якраз демонструє принцип неузгодженості та бажання розхитати інертну інтелектуальну думку Європи.

Ще один теоретик «суспільства споживання» Фредерік Джеймісон у своїй праці «Постмодернізм або логіка культури пізнього капіталізму» (1991) [53] відзначає, що останні декілька років (мається на увазі кінець 90-х) були позначені певною «зворотною апокаліптичністю» («an inverted millenarianism»), в якій передчуття майбутнього, катастрофічного або навпаки рятівного, замінили відчуття кінця того або іншого (кінця ідеології, мистецтва, «соціальних класів» і т.д.). Взяті всі разом у сукупності вони, на думку, Джеймісона і утворюють собою постмодернізм. Фактично це есхатологічне

наповнення є його сутністю, його голосом назовні, одним з найголовніших і найпроблемніших дискурсів. Пануюча домінанта постмодернізму, таким чином, розкривається у «послабленні історичності». За цим послабленням приховується згасання афекту в культурі, зокрема, як вважає Джеймісон, зникли всі почуття, емоції та суб'єктивні переживання в художньому образі. Аналіз сучасних культурних форм дає Джеймісону підставу сформувати певну історичну гіпотезу: таким поняттям як тривога та відчуження більше немає місця у світі постмодернізму. Скандальні випадки самознищення таких улюблених персонажів Енді Уорхола як Мерілін Монро або Еді Седжвік мають дуже мало спільного з невротиками часів Фрейда і ще менше з переживаннями тривоги та відчаю, індивідуального бунту та божевілля ван-гогівського типу, які домінували в період модернізму. Ця зміна у динаміці культурної паталогії є зрушенням, в результаті якого відчуження замінюється розпадом суб'єкта. Внаслідок цього однією з найпопулярніших тем гуманітарної думки стає тема «смерті» самого суб'єкта. Отже, в теперішньому немає більше місця для Я, а отже це Я (фактично «мертве») не тільки не може відчувати тривоги, але й будь-яких інших почуттів. Це не означає, що культура постмодерну повністю позбавлена здатності відчувати, просто відчуття ці зовсім іншого гатунку. Це так звані «інтенсивності», які схожі на яскраві сплески шизофренічної особистості, які підпорядковуються особливому стану ейфорії.

Італійський філософ Джанні Ваттімо прямо ототожнює постмодернізм із кінцем історії та відкрито про це заявляє [226]. Зокрема, класифікуючи підходи до розуміння сутності постмодернізму, німецький дослідник Вольфганг Вельш [27] відносить Ваттімо до числа тих, хто виявляє свою особливу позицію у ставленні до цього явища. Ця позиція є дещо парадоксальною: з одного боку філософ прихильно ставиться до постмодерних принципів та настанов, а з іншого – як ми писали вище – ототожнює постмодерн із кінцем історії. Зокрема, інші теоретики або засуджують постмодернізм, критикують його, хоча визнають, що з нього можна взяти багато нового, деякі називають себе прихильниками постмодерну, але самі не до кінця розуміють його сутність.

Отже, згідно з концепцією Ваттімо модерн секуляризував християнську ідею спасіння, тому історія стала прогресом, який почав діяти за законами подолання. При цьому зникнення єдиного, фундаментального бачення людської природи та функціонування її законів, які керують історією в цілому, прийняття плюралізму поглядів на сам історичний процес призвели до смерті метафізики. Отже, плюралізм як принцип розрісся до неймовірних масштабів, тому абсолютно неможливо привести це різноманіття до єдиної основи. Посилаючись на Фрідріха Ніцше, Ваттімо відзначає, що для сучасної свідомості характерним є мукання, стогін, при цьому мислення є повністю ослабленим, «дебільним»¹. «Дебільзм» як постмодерн – це і є кінець історії [147, с. 448]». Особливу заслугу у таких кардинальних історичних змінах (перетворення сучасності на постсучасність) Ваттімо, як і Бодрійяр, надає засобам масової інформації. Саме вони утворюють основу постсучасного суспільства, але незважаючи на це суспільство не стало «прозорим», а швидше потонуло в потоці невизначеності та хаосу. Ця роль також проявляє себе в плюралізмі думок, світоглядів, постійно зростаючій кількості «субкультур», які можуть відкрито заявляти свої погляди. Отже, при такому потоці розрізнених думок не можливим є існування єдиної, прямолінійної історії; є лише *історії*, як певні моделі неспівпадіння загальної реконструкції минулого у суспільній свідомості.

Складно визначити на якому етапі розпад історії (своєрідне «висіювання історій») набуває рис кінця історії, історіографії як образу різних подій, яка теж, в свою чергу, втратила єдність дискурсу. І це все незважаючи на вдосконалення самих способів передачі інформації, яке, здавалося б, дозволяє реалізувати модерністське прагнення до універсальної історії, але парадокс в тому, що тепер сама така ідея є неможливою. Адже ЗМІ дозволяють розташувати всі події у площині одночасного співіснування, скласти з них певну синхронну мозаїку, де немає послідовного ходу подій, напрямків, стадій, етапів, епох.

¹ Від «debilis» (лат.) – ослаблений

Такі соціальні реалії тим не менше не дозволяють нам говорити про постсучасність як про прогресивну або регресивну, вона просто не знаходиться в руслі попередньої історії. Постсучасність – це той стан, в який увійшла сучасність, але без історії, поза часом і хронологічними межами. Попередня ж історія передбачала подолання старого і виникнення нового, яке повинно бути кращим за старе. В постісторії немає прогресу, не виникає нічого нового, а якщо й виникає, то в цьому немає нічого ані революційного, ані вражаючого¹. Революція нині не можлива ні в сфері політики, ні в сфері мистецтва. Для попередньої історії характерним було дивитись у майбутнє, де сам історизм виступав засобом такого погляду. Історія намагалась швидше порвати із минулим та подолати теперішнє заради світлого майбутнього. Постісторія живе сьогоднішнім днем, у неї немає історії, а тому немає і майбутнього. Вона не прагне позбавитись минулого, радше навпаки – вона звернена до нього, але звернена крізь призму гри, іронії та реконструкції.

Ваттімо також пов'язує постсучасність із кризою гуманізму, відштовхуючись від ідей Ніцше та Гайдеггера. Для першого ця криза безпосередньо впливає із «смерті Бога» (людина в умовах цієї «смерті» не змогла взяти на себе відповідальність по збереженню власної сутності), для другого – із «забуття» людиною буття, зведенні його до простого об'єкту дослідження. Обидва вони пов'язували цю кризу з торжеством технологій. Італійський філософ також вбачає у цьому велику проблему: коли сучасна науково-технічна цивілізація на перше місце ставить цінності матеріального добробуту, види економічного виробництва. А це призводить до того, що наука і техніка прагне виключити з життя все випадкове та спонтанне і, як наслідок, відбувається згасання всіх інших гуманістичних ідеалів та цінностей. Єдиним виходом із ситуації може бути пропозиція Гайдеггера «перехворіти гуманізмом», тобто відмовитись від панівного принципу антропоцентризму, припинити шукати своє *центральне* місце у всесвіті.

¹ Ці думки, як ми бачимо співзвучні ідеям Френсіса Фукуями, хоча останній насамперед мав на увазі сферу ідеології.

Жак Дерріда також розвиває інтелектуальну спадщину Ніцше та Гайдеггера, а також значною мірою вчення Фрейда. Лінія, яку він продовжує полягає в усуненні метафізики з допомогою так званої деконструкції. Деконструкція – це метод ревізії всієї західноєвропейської філософії. І якщо для Гайдеггера «демонтаж» метафізики виступав онтологічним завданням, то для Деріда – це насамперед спосіб прочитання текстів. Якщо реальність будується на бінарних опозиціях, як на двох явищах, які містять в собі *відмінність* (difference), і це стає їх ключовою ознакою, то задачею філософа стає усунення відмінності, її стирання, головним стає показати, що сприйняте нами як протилежне не завжди є таким насправді. Отже, піддається руйнуванню таке поняття як бінарна опозиція, а, відповідно, і така бінарна опозиція як суще-належне, яка нас цікавила на початку цього підрозділу. Ця опозиція традиційно (в модерністській традиції, яка йде від Канта) лежала в основі есхатології. Тому ми знову повторимо, що специфіка есхатології даного напрямку полягає у знятті цієї опозиції, що яскраво проявляється у філософії Деріди. Прояснимо цей момент. Як зазначає Деріда, в таких опозиціях як «внутрішнє-зовнішнє», «первинне – другорядне», «безумовне-умовне», «суще – належне» і т.д. привілей завжди надавався першому компоненту. Отже, «внутрішнє», «первинне», «належне», «безумовне» – це ті різновиди бажаної *присутності*, означуваного до якого відсилали «зовнішнє», «похідне», «суще», «умовне». Звідси і брала свій початок найбільша метафізична ілюзія – наче по той бік умовних знаків є щось первинно дане, є певна сутність як *при-сутність*: «трансцендентальне означуване, яке раніше або пізніше впевнено б поклало край відсиланню від одного знака до іншого. Я визначив логоцентризм і метафізику присутності як вимогливе, владне, систематичне і непоборне бажання такого означуваного [52, с. 49]». Насправді ж даними є лише тільки знаки, ланцюжок умовностей, замкнений сам у собі.

Також у творі «Про граматику» ми можемо знайти деякі есхатологічні аспекти творчості французького філософа. Звичайно, він не робить есхатологію спеціальним предметом розгляду та не любить нагромаджувати всілякі «пост-»

та «-ізми», але тим не менше не заперечує теорії «кінця історії». Більше того, вважає, що вона народилась із бажання досягти абсолютного знання (Гегель), при умові такого досягнення історія припинить своє існування. Також дещо ми можемо дізнатись із його постулату про смерть книги («кінець книги і початок письма»). Сама структура західного мислення прирівнюється Дерідою до книжки, кожна з яких припускає всеосяжність, певне завершення. Саме це прагнення до тотальності і завершення згубило західну цивілізацію. Продовжуючи дискурс смерті книги, смерті автора Ролан Барт пише наступне: «Дати текстові Автора – означає накинати цьому текстові межу, наділити його значущим фіналом. Закрити письмо [11, с. 223]». Усунути автора, таким чином, означатиме наступне – надати тексту плюралізму, дати можливість реалізувати всю множину значення, а отже стати безкінечною потенцією, а не замкненою системою.

Війну всеосяжності оголосив і Жан-Франсуа Ліотар в своїй знаменитій книзі «Стан постмодерну». Ця війна полягає у недовірі до метанаративів історії. Ліотар так і пише: «Я визначаю постмодернізм як недовіру до метанаративів [99, с. 10]».

Що приховується під даною заявою? Метанаративи або метарозповіді – це ключові, можна сказати, універсальні ідеї людства – ідея прогресу, емансипація особистості, уявлення Просвітництва про знання як засіб встановлення всезагального. Такі метанаративи як діалектика духу, звільнення праці, прогрес капіталістичної технонауки містяться у філософії Гегеля, яку Ліотар називає «спекулятивною сучасністю». Ці грандіозні метарозповіді були покликані (як у свій час міфи) легітимізувати певні суспільні інститути, законодавчі акти, норми моралі, способи мислення, але, на відміну від міфів, які шукали цю легітимність у минулому, були звернені до майбутнього.

У своїй праці «Відповідь на питання: що таке постмодернізм?», полемізуючи з Юргеном Габермасом, Ліотар зазначає, що модерн не був забутий, але був зруйнований, «ліквідований», знищений. Для того, щоб якось позначити цю подію, філософ обрав Освенцим як слово-символ. Отже,

постмодерн розпочався з «Освенциму», з нього народжується постсучасність [99, с. 320]. Це слово-символ означає небезпеку поглинання одного дискурсу іншим, після чого до тоталітаризму залишається один крок. Отже, рятівною для постсучасності, на думку Ліотара, є відсутність єдиної узгодженої думки, «паралогія». Звичайно, це твердження викликає безліч запитань, найголовніше з яких: чи дійсно неузгодженість йде на користь постсучасності? Як бачимо, Жан Бодрійяр і Джанні Ваттімо відповіли би на це питання негативно.

Отже, всі ті дослідники, про яких ми згадали вище, так чи інакше виходять із засад нігілізму як заперечення західноєвропейської метафізики. Безсумнівно, така «однозначна спрямованість» постмодерних мислителів (незважаючи на неузгодженість у всьому іншому і проголошеного ними верховного принципу плюралізму) завдячує собою «смертю Бога». Не без роздратування сучасний філософ Мішель Онфре¹ заявляє: «Смерть Бога була суголосою ХХ століттю, яке вбачало смерть всюди: смерть мистецтва, смерть філософії, смерть роману, смерть тональної музики, смерть політики. Сьогодні варто проголосити нарешті смерть усіх цих фіктивних смертей! [133, с. 33]». Ми б зазначили, що це занадто поспішний висновок, адже, як зазначає Борис Гройс, «сам по собі дискурс про кінець історії характеризується радикальною, якщо не абсолютною новизною, відносно якої будь-яке твердження про можливість історично нового виглядає «відстало»...Здавалось би немає і не може бути нічого новішого, ніж новина про кінець всього нового [41, с. 151]». Але, продовжує мислитель, навіть останні новини з часом мають властивість застарівати, так із кінцем історії, повідомлення про який застаріло, але одночасно з тим шок від цього повідомлення залишився і продовжує визначати психологію сучасної «культурно орієнтованої спільноти». Тому для того, щоб проголосити «смерть усіх смертей», потрібно насамперед зрозуміти природу цього танатологічного потягу. «Якщо кидатись у безодню, а точніше навіть, якщо робити стрибки способом свого існування, то вона входить у тебе, стаючи

¹ за поглядами ми би ідентифікували його як «апологета» модерну, причому у варіанті французького Просвітництва

лоном твоєї надії, суверенності, свободи [57]». Надія тут проявляється у тому, що стрибок не робиться сам по собі, а виходячи із надії зустріти рятівну стіну, суверенність – від рішучого бажання відкритись, подолати межі людського, яке тільки з допомогою цього відкриття і може підтримувати людське як спонтанність, яке завжди проявляється «на межі»; і нарешті – свобода полягає у тому, що людина наповнює безодню пристрасністю своїх прагнень та вбирає в себе ту пустоту відсутності Ніщо, яка випромінюється від стіни її прагнень [57]. Ця яскрава, метафорична мова Жоржа Батая дозволяє нам ухопити поки ще не проявлену у свої повноті думку. Ми спробуємо її розкрити використовуючи праці і інших постмодерних авторів. Отже, крім нігілізму як такого, провідну роль у формуванні постмодерних есхатологічних концептів грає, на нашу думку, поняття «пустоти» та цинізму. Ці два поняття є живильними елементами постмодернізму: по-перше, як філософської течії, а по-друге живлять свідомість сучасної людини¹. Як відмічає у своїй статті М.О. Корецька: «...постмодерністські настанови не тільки у інтелектуала, але й в обивателя вже в крові, навіть якщо він про це і не здогадується. Наш сучасник інстинктивно виходить із сумніву у бутті та істині, навіть не вдаючись для цього до жодних критичних процедур мислення. Саме тому – він цинік [88, с. 49]».

То що ж насправді ховається під цим дивним потягом до самознищення, під цією «Пустелею Реальності» (С. Жижек), Пустотою (Ж. Ліповецькі)?

В лекції 1948 року під назвою «Сюрреалістична релігія» Жорж Батай зазначає наступне: «Якщо ми ...просто скажемо, що для сучасної людини характерне жадання міфу, і додамо, що для неї також характерно усвідомлення неможливості досягнути стану, коли можна було би створити справжній міф, то тим самим ми охарактеризували особливого роду міф, а саме відсутність міфу. І ця відсутність міфу може виявитись для того, хто її переживає – тобто переживає з тою ж пристрасною, яка надихала тих, хто не бажав жити у тусклій реальності, а в реальності міфічній, – ця відсутність міфу може виявитись для

¹ Так, наприклад, П.Слотердайк вважає цинізм новою формою суспільної свідомості

нього набагато привабливішою, ніж у минулий час міфи, які пов'язані з повсякденним життям [68, с. 118]». С.М. Зенкін, інтерпретуючи цитату Батая, відмітив: «Таким, звичайно, є типовий жест сучасної культури: абсолютизувати смерть абсолюту, релігійно переживати занепад релігій та робити міф із смерті міфів [68, с. 118]». Чи не є таким міфом концепт «кінця історії»? Міфом про відсутнє, міфом про Пустоту?

В книзі «Ласкаво просимо в пустелю Реального» Славою Жижек наводить досить цікаве спостереження з приводу того, що лежить в структурі сучасного конструювання реальності. Це, насамперед, «пристрасть Реальності», яка має один дуже важливий симптом – дія так званих «каттерів». Дія каттерів – це патологічний феномен, який полягає в невизначеному бажанні різати себе бритвами або певний інший спосіб наносити собі тілесні пошкодження. Найважливіше, що цей феномен не має ніякого відношення до мазохізму, як говорить Жижек, це «відчайдушна стратегія повернення до реальності тіла... ствердження самої реальності..., на протипагу нестерпному страху сприйняття себе самого як того, хто не існує [65, с. 16-17]». Таким чином, завдяки порушенню границі власного тіла, проходячи крізь кров та біль, повернути тілу його реальність, його здатність відчувати себе. Цей приклад ілюструє одну нав'язливу тенденцію в сучасній культурі, яку можна знову виразити словами Жижека: «Істинна пристрасть ХХ століття – проникнення в Реальну річ (в кінцевому рахунку, в Руйнівну Пустоту) крізь павутину видимості, що утворює нашу реальність [65, с. 17]». Таким чином, реальність відповідає нам Пустотою, залишаючи лише фантазм вигаданої або віртуальної реальності. Сучасна людина, відчуваючи страх перед справжньою Реальністю, безперечно, бажає її із всією силою і одночасно боїться її приходу.

Така парадоксальність знаходить своє місце також у концепції Михайла Епштейна. Розвиваючи ідеї Фрейда, Епштейн поклав в основу історії – бажання. «Хитрість» бажання, в свою чергу, розкривається в «іронічній діалектиці цивілізації, яка лібідносно прагне до власного кінця, але одночасно шукає способів його запобігання [218, с. 56-57]». Бажання є бажанням лише

тією мірою, якою воно стримує, відтягує своє задоволення. Проблема ж сучасної цивілізації полягає в тому, що вона ледь-ледь справляється із масою накопиченого бажання. Як відмічає в своєму романі «Елементарні частинки» Мішель Уельбек: «Щоб таке¹ суспільство могло існувати, щоб змагання не припинялось, необхідно примножувати бажання, потрібно, щоб воно поширювалось, зжирало людське життя [178, с. 210-211]».

Таким чином, при великому запасі бажання виникає передчуття його судорожного втілення, яке спустошить всі ресурси останнього. Тому Епштейн і запитує: а чи не звідси виникають постійні страхи про «кінець світу»? Отже, тотальна розрядка бажання стає кінцем бажання і одночасно кінцем історії. Виходячи із такого розуміння цивілізаційного розвитку Епштейн будує власну есхатологічну теорію. Він зазначає, що є три способи працювати із бажанням: 1) стримувати; 2) задовольняти; 3) посилювати. Перший шлях – аскетичний, другий – гедоністичний, і третій – креативний, вирощувати та плекати свої бажання. Західна цивілізація вибрала саме цей шлях розвитку. Перший шлях – надприродній (фактично відвертає від бажання і спрямовує до надприродного), другий – природній, цивілізація як штучне утворення якраз лежить посередині. Гедонізм і аскетизм на рівні ідей втілюються в утопію і апокаліпсис відповідно. Утопія, на думку Епштейна, – це те, що малює жаданий образ майбутнього, розпалюючи при цьому бажання кінця, а апокаліпсис – навпаки утримує від кінця, малюючи страшні картини загибелі. Цікавим є також той факт, що цей принцип за Епштейном працює і у політичних рухах, де лібералізм покликаний розв'язувати бажання (а отже породжувати утопію?)², а консерватизм навпаки стримувати їх. В результаті своїх розмірковувань філософ формулює дві перспективи історичного майбутнього: 1) або цивілізація відкриє власну нездатність «кінчати», залишиться наодинці зі своїм ілюзорним бажанням, в результаті чого світ просто втомиться чекати власного кінця. В осередку культури це виявлятиметься в тотальному релятивізмі, відсутності іншого та

¹ Рекламно-еротичне – за висловом Уельбека

² Теза, яку ми висували у першому підрозділі (Г. Гегель, О. Кожев, Ф. Фукуяма та ін.)

справжнього кінця і концентрації на собі як засобі самозадоволення; 2) або бажання на одному із витків стримування все ж таки зірветься до розрядки – «все дозволено». Внаслідок цього цивілізація пізнає всю силу пустоти, коротких бажань та миттєвого їх втілення. Після такого «зриву на втілення» цивілізація вже може не відтворитись.

Оцінюючи сучасний стан суспільства, Епштейн також зазначає, що модерн відноситься до постмодерну як бажання до насолоди. Але саме бажання, містячи в собі іронію, здатне сприяти творчому потенціалу, насолода з миті свого остаточного втілення вже більше нічого не прагне. Саме тому модернізм, який був сповнений цілим сонмом бажань, породив таку кількість утопій. Але, починаючи з другої половини ХХ століття, парадигма «я мислю» змінилась на «я бажаю». Початок зміни парадигми відзначився рухом хіпі, бітників і т.д., які вимагали «раю тут і зараз». На думку Епштейна, це ще було бажання, але вже наполовину розчинене у сексуальній та наркотичній насолоді. Бажання помирає в насолоді, а насолода суть постмодернізму. Останній виявив, що світ насправді є поверховим, до нього можна лише злегка торкатись, а не втручатись, змінювати, мучитись від усвідомлення його недосконалості. Таким чином, постмодерн – стан «стриманої насолоди», «гомеостазис бажання-насолоди», «солодке блаженство знаків, які забули [курсив – М.Н.] про означуване [218, с. 66-67]».

Взявши до уваги теорії Жижека та Епштейна, ми можемо зрозуміти, чому настільки привабливими є картини на грані апокаліпсису, руйнація. Це певний засіб розхитати «царство знаків» на користь означуваного, на користь реальності. І якщо в сутності апокаліпсису і справді закладене бажання перестороги, відстрочки, то чим більшим буде нарощування бажань суспільства споживання, тим більше будуть виникати катастрофічні сюжети.

Для прикладу Жижек наводить події 11 вересня, падіння башт-близнюків Всесвітнього торговельного центру, коли мільйони телеглядачів з усього світу були в прямому смислі прикованими до екранів телевізорів. Але що насправді їх приваблювало? Реальність? Чи можливо «ефект» цієї реальності? Що,

власне, відбувається насправді? «Реальне, що повертається, має статус (нової) видимості: саме тому, що воно є реальним, тобто через його травматичний/надлишковий характер ми не можемо включити його в (те, що ми переживаємо як) нашу реальність, і тому вимушені переживати його як жахливе видіння [65, с. 26]». Таким чином, за Жижеком, Реальне виходить назовні з допомогою нереальних галюцинацій та потягу до самознищення саме тоді, коли ми втрачаємо зв'язок з цією реальністю. США в даному випадку – є взірцем побудови суспільства за принципом ілюзорності, вихолощеності. Вадим Штепа, російський філософ, у своїй книзі «Rutoria» [212] назвав Америку «втіленою утопією», «споживацьким раєм». Відповідно, йдучи за логікою Жижека, – чим сильнішою є ілюзорність та віртуальність як імітація реальності, тим сильнішою є «пристрасть Реального». Саме тому в масовій культурі, що створює Голівуд, так часто зустрічається архетип катастрофи як нав'язлива ідея руйнація всієї американської псевдосимволіки – статуї Свободи, башт-близнюків, Лас-Вегасу і т.д. Отже, з одного боку існує «пристрасть Реального», а з іншого боку, небажання реалізації цієї пристрасті, адже прихід справжньої реальності означає розпад звичного укладу життя, завершення примарного шоу. Але нинішнє «суспільство спектаклю» (як його охрестив французький філософ Гі Дебор) має ґрунтовне коріння і ряд особливостей, які роблять привабливим існуючий стан речей таким, яким він є в нашому сьогоденні. «В основі спектаклю лежить найстародавніша суспільна спеціалізація – спеціалізація влади..., спектакль... – вкрай дипломатичний та ввічливий відгук про ієрархічне суспільство, що походять від самого цього суспільства, причому інші думки всередині нього суворо заборонені... Як ми бачимо, і тут найсучасніше одночасно є найархаїчнішим... Це автопортрет влади в епоху тоталітарного управління умовами існування [48, с. 28]». Якщо для Жижека сучасний устрій є «видимістю Реального», то для Гі Дебора – це мультифункціональний «спектакль», міць, яку неможливо подолати, через її самодостатність та складні внутрішні взаємозв'язки. Спектакль постає унікальним феноменом зі складним онтологічним вираженням і проявляє себе в

якості фактору збереження. «Спектакль – це нічне жахіття закобаленого сучасного суспільства, яке якщо чогось і прагне – то тільки спати. Спектакль надійно охороняє цей сон [48, с. 27]». Отже, для Гі Дебора – «суспільство спектаклю» існує у вирі явищ, які зберегли лише свою символіку, втративши при цьому свій зміст. Найсильнішим бажанням шоу-культури, на думку філософа, є скасування історичної свідомості: «З блискучою майстерністю спектакль організовує незнання того, що має статися, і відразу ж після цього спектаклю те, що було зрозумілим», таким чином, «як тільки спектакль припиняє про щось говорити, то цього наче не існує [48, с. 25]». В своїй праці, присвяченій постмодернізму, І.Льїн наводить теорію іспанського філософа Кармен Відаль, яка носить назву «теорія складки». «Складка» – це символічне поняття духовного і матеріального простору. Згідно з цією теорією – світ нагадує собою щось на зразок бджолиного вулика з нерегулярними проходами, в якому процес стиснення–розрідження вже більше не означає просто скорочення–розширення, а швидше деградацію–розвиток [190, с. 100]. Складка завжди знаходиться між двома іншими складками..., вона не співвідноситься з жодною координатою (верх, низ, право, ліво), вона завжди «між», завжди і те, і інше. Складка для Кармен Відаль пояснює дезорганізацію світу, «де царює пустота, в якій нічого не вирішується, де одні лише ризоми, парадокси, які руйнують здоровий розсудок при визначенні чітких меж особистості. Правда нашого становища полягає в тому, що жоден проект не має абсолютного характеру. Існують лише одні фрагменти, хаос, відсутність гармонії, безглуздя, симуляція, тріумф видимості та легковір'я [75, с. 103]».

Отже, і у Жижека, і у Гі Дебора, Епштейна та Кармен Відаль ми бачимо одні й ті самі мотиви – пустота, видимість, ілюзорність, фрагментарність та прагнення повернення до означуваного, істинного, реального та цілого. Ми стверджуємо, що такими спробами повернення в сучасному контексті є есхатологія апокаліптичного напрямку. Актуальними тут для нас будуть і розмірковування Жоржа Батая про смерть. В основі самого потягу до смерті лежить: «вищий прояв негативності і самозаперечення, ... людина прагне до неї

щоб явити себе в актуально втіленій повноті свого буття – в тій плеромі, де в неї вже немає нічого, але вона всім задоволена [57]». Сама смерть є «лоно іманентної інтимності всього суцього». Отже, в основі «буття до смерті»¹ лежить явище жертвопринесення, так як саме воно дає змогу людині «бути відсутньою і водночас *бути*». Жертвопринесення є «найрадикальніший» шлях до відсутності, але дозволяє людині відчутти наближення «безпосередньої інтимності всього суцього». Врешті-решт жертвопринесення для Батая – це відновлення втраченого шляхом відречення від нього. Очікування катастрофи це є таке жертвопринесення, але на суспільному рівні.

Але чи може «пустота» не як онтологічна, а як етико-моральна категорія, не носити апокаліптичного присмаку? Чи можна звичний вже нам цинізм виправдати «постмодерною ситуацією», ситуацією життя людини за умов «смерті Бога»? Антиапокаліптичне розуміння «пустоти» можна зустріти в есе французького філософа Жюльєн Липовецькі «Ера пустоти: есе про сучасний індивідуалізм» (1987). В ньому на самому початку Липовецькі стверджує: «Звільнитися від революційної есхатології вдалося, лише здійснюючи перманентну революцію у повсякденному житті і в самому індивіді: це і повсюдна приватизація, і ерозія соціальної самосвідомості, і ідеологічне та політичне невдоволення, і прискорена дестабілізація особистості. Ми переживаємо другу індивідуалістичну революцію [100, с. 17]». Внаслідок процесу персоналізації, який охопив всі соціальні трансформації сьогодення, на думку Липовецькі, відбувається розрив з умовно-революційним порядком, з примусовою ідеологією, які домінували до 50-х років ХХ століття. В чому переваги і недоліки цього процесу? Головним недоліком є руйнування дисциплінарної соціалізації, а позитивним французькому філософу видається – формування гнучкого суспільства, що ґрунтується на інформації та схваленні потреб індивіда, культурі сексу та врахуванні «людських» чинників, на природності, душевності та гуморі. Віднині суспільні інститути орієнтуються

¹ Вжито термін Мартіна Гайдеггера

на бажання та мотиви особистості. Тобто, сучасний стан, так зване, постмодерне суспільство – узаконений гедонізм та індивідуалізм, який не зустрічає більше ніякого спротиву. Для нього (постмодерного суспільства) пройшли епохи революцій, скандалів, надій на майбутнє. Ніхто більше не вірить в жодне «світле майбутнє». Про яку ж есхатологію може йти мова? Настала «ера пустоти»: «...ніяка політична ідеологія більше не в змозі розпалити натовп, постмодерне суспільство більше не має ні ідолів, ні заборон. ... Віднині нами править пустота, але така пустота, яка не є ні трагічною, ні апокаліптичною [100, с. 24]».

Що може свідчити про кінець суспільства споживання? Ліповецькі відповідає: цей історичний етап не те що не підходить до свого завершення, а й продовжує активно розвиватись. Ми не тільки не припиняємо споживати, а починаємо споживати все більше, незважаючи на чинники, які за логікою розмірковувань Ліповецькі є «псевдо-апокаліптичними», – криза, занепокоєність екологічним станом природи. І саме зараз ми знаходимось у другій фазі, пройшовши апогей, так звану «критику надлишку», порвавши з American way of life. Наша друга фаза – «прохолодне споживання», що виходить із трансформації суспільної свідомості і зведенні її по правилам постмодернізму до грубої чуттєвості, незадоволеності класичними вченнями, культурі співучасті та самовираженні, моді на ретро, пошуку якості життя та себелюбстві. Отже, розпочатий процес персоналізації набуває рис тотальної індивідуалізації, яку Ліповецькі називає «нарцисизмом» (який фактично є абсолютизацією суб'єктивності або, іншими словами, гіперсуб'єктивністю).

«Пустеля», яка охопила людство, лише раніше носила трагедійний образ і змушувала задумуватися про небуття, про «смерть метафізики», нині ми маємо пустелю, якої ще ніхто не знав. Ця пустеля – не є предметом ні нігілістичних, ні апокаліптичних розмірковувань. Вона є далекою від нігілізму (як «пасивного», так і «активного», за відомим поділом Ніцше). Сучасна жага до сексу, сенсацій, задоволень нічого не приховує і не доповнює. Це не метафізична скорбота, це байдужість, «апатія new look». «...Система пропонує розрядку, емоційну

передишку» [100, с. 62] – ось що таке постмодерн, «передишка і розрядка» в історії, етап унікальний, «в історії нічого не повторюється» – як зізнається в одному з інтерв'ю Ліповецькі. Він не співець Апокаліпсису і його постмодерна рефлексія не сповнена пригніченого песимізму, вона «м'яка», саме такий епітет прийнято вживати у характеристиці його філософії. Апатія у нього – не порок соціалізації, а новий її вид, який дарує суспільству гнучкість і веде до прискорення інновацій та експериментів. Незважаючи на те, що Ліповецькі у своєму есе постійно повторює про те, що сучасному світовідчуттю не притаманна апокаліптичність, а лише байдужість «людей-нарцисів», закоханих у себе і відірваних від традиції та історії, ми можемо знайти у його творі суперечності. В його розмірковуваннях про пустоту, які ховаються за напускним оптимізмом, досить часто звучать нотки туги за старим укладом життя, а іноді і виражений песимізм. Філософу також притаманні есхатологічні погляди. У своїй праці він стверджує про «кінець епохи волі» та «кінець сентиментальної культури».

Що ж в розумінні філософа є «кінцем епохи волі»? Ліповецькі відповідає на це питання так: «...розпад Я... формує нову гедоністичну етику: зусилля більше не в моді; все, що є примусом або жорсткою дисципліною, знецінюється на користь культу бажань та їх миттєвого задоволення [100, с. 88]». Саме розпад Я і є головною причиною «кінця епохи волі». Сучасна ярмарка можливостей є досить багатою, а тому Я не може зосередитися, воно стає наче «порожнім» дзеркалом, в якому не може побачити свого відображення через постійний невпинний пошук себе, своєї ідентичності та своєї цілісності. Ідеологія благополуччя сприяє дисперсії, а не концентрації, роздробленню Я. Сучасна особистість, перенасичена інформацією, зацікавлена всім і нічим. Кінець епохи волі співпадає з кінцем всіх високих цілей і великих починань, заради яких можна було б пожертвувати життям: «все і зараз, а не *per aspera ad astra* [100, с. 89]».

Спробуємо тепер відповісти на друге запитання. Чим же, власне, є «кінець сентиментальної культури»? Чи це означає, що люди перестали бути

сентиментальними? Це есхатологічне твердження і є пустотою в чистому вигляді. Як пише Ліповецькі: всі «класичні» невротизми XIX століття (істерії, фобії, стани одержимості), завдяки яким і виник психоаналіз, вже не є формами хвороби. Хвороби, які викликані нарцисизмом, вражають весь організм в цілому і мають розсіяний характер. Симптомами цього душевного недугу є втрата смислу життя та відчуття внутрішньої порожнечі, що можна було б виразити фразою, яку можна почути на кожному кроці: «Я нічого не хочу, я хочу лише чогось захотіти». Замість невротичного роздратування з'явилась її величність Невпевненість. Тому ця душевна пустота і є нездатністю відчувати та переживати. Це виражається і в міжособистісних стосунках: втеча від почуттів, страх бути обманутих (обманутою), бажання бути на самоті. «Ми спостерігаємо кінець сентиментальної культури, кінець happy end, кінець мелодрами і виникнення «прохолодної» культури, де кожен живе наче в бункері байдужості, захищений від власних і чужих пристрастей [100, с. 117]». Погоджується з Ліповецькі і К. Лоренц, який в книзі «Вісім смертних гріхів цивілізованого людства» зазначав, що швидке та легке задоволення бажань, яке схвалюється сучасною цивілізацією, призводить до виродження почуттів («ентропії почуттів»), їх «теплової смерті» [103].

Ліповецькі вважає, що ця байдужість (пустота) є явищем, з яким ми ще ніколи не стикалися, як ми зазначили вище, тому її природу нам ще потрібно дослідити. Отже чим же є пустота в сучасному світі? Німецький філософ Петер Слотердаjk називає це цинізмом, аналізу якого присвячена його робота «Критика цинічного розуму».

Цинізм, безперечно, не є новим явищем і має довгу історію, яка розпочинається ще з античності. Але сучасна його форма, безумовно, має ряд особливостей. Насамперед, «Критика цинічного розуму» була присвячена 200-літтю з дня народження Канта, звідси і присутність певної аналогії у назві. Тим не менше, Слотердаjk надає критиці нової спрямованості, звертає увагу на інші аспекти, підкреслюючи крах просвітницької раціональності: «Попередніх об'єктів критики ілюзорної свідомості – обману, хибних думок, ідеології –

недостатньо, сьогодні нам треба додати четверту структуру – цинізм [163, с. 34]». Зумовлене це тим, що цинізм, на думку німецького мислителя, став емблемою сучасності, новою формою свідомості. Розпочинає свій аналіз Слотердаjk з процесу переходу від просвітницької свідомості до свідомості цинічного суб'єкта.

Власне, і цинізм Слотердаjk визначає як «освічену нещасливу свідомість, в якій Просвітництво працювало успішно, але без толку [163, с. 37]». В «новому цинізмі продовжує діяти просвітницьке заперечення, яке вже не сподівається ні на що, але яке, в будь-якому випадку, все ще ставиться до себе трохи з іронією та співчуттям». Ця «освічена негативність», про яку пише Слотердаjk, нагадує батаєвську концепцію «безробітної негативності», яка впливає із розмірковування Кожева про постісторичну людину (Кожев вперше задав подібний «апокаліптичний» дискурс»). Сучасна людина більше не в змозі ухилитися від негативності, негативність перед нею, згідно з Батаєм, наче «стіна». Відповідно, негативність має сприйматись людиною як доля, як повернення до себе, як модус існування. Ми бачимо, що ідеї Слотердаjка та Батая є співзвучними ідеї «Пустелі Реальності» Жижека, де крізь товщу видимості людина намагається віднайти своє справжнє єство, йдучи крізь шлях самовипробування.

Взагалі, цинік як масовий тип «живе від одного дня до іншого, від відпустки до відпустки, від перегляду новин до наступного перегляду, від проблеми до проблеми [163, с. 111]». Він живе особистими переживаннями і недовгими історіями. Дещо бентежить його, але за великим рахунком він залишається байдужим. Цинізм можна було б, звернувшись до вище згаданого Гі Дебора, назвати суб'єктивністю «суспільства спектакля». При такому розумінні суспільного світогляду чи залишилось ще місце для майбутнього? Майбутнє, зазначає Слотердаjk, починає набувати подвійного характеру: незначимості і катастрофи з ледь помітною надією на те, що все це «минеться».

Розщеплення – ось основна прикмета нашого часу. В різних філософських варіаціях ХХ століття – розпад, атомізація, персоніфікація. І

якщо все йде до розпаду суспільства і особистості, куди може завести цей шлях? І що, власне, потрібно зробити, щоб звернути з цієї «дороги в нікуди»? Слотердаjk зазначає, що той, хто живе в атомізованому суспільстві, мимоволі стає «напiвагентом цинiчної спiльноти самогубцiв». Саме так характеризує фiлософ iсторичну долю людства – шизофренiя (як постiйний розпад i роздвоєння) та самогубство. Головним психополiтичним симптомом подiбного фiналу слугує задушлива суспiльна атмосфера, яка заряджена шизоiдними суперечностями й амбiвалентностями. «У такому клiматi розвивається таємне очiкування катастрофи; я називаю це, згадуючи Ериха Фромма, *комплексом катастрофiлiї*; вiн стосується колективного ушкодження вiтальностi, коли енергiї живого симпатично схiляються у бiк катастрофiчного, апокаліптичного та насильницько-сенсацiйного [163, с. 133]». Сучасна воля до катастрофи (хоча комусь i здається, що вона iснує нинi в латентному виглядi) маскується полiтикою миру. Комплекс катастрофiлiї не тiльки iснує, а все бiльше i бiльше накопичується у несвiдомому, загрожуючи соцiальним вибухом. Головний тон сучасної епохи – всемогутнiй сiрий, який мрiє про рiзнобарв'я. В такі часи безмежної сiростi, за Слотердаjком, залишається одна здатнiсть – здатнiсть «домагатися, пiд серйозними приводами, такого стану, коли з грандiозною помпою все неминуче буде висаджено в повітря, без жодного вiдчуття будь-ким своєї в тому вини» – i далi фiлософ зауважує: «Катастрофа дає тепло, i тодi спустошене Я матиме своє свято, коли враз догасатимуть давно забутi пристрастi й поривання [163, с. 140]».

Яку ж альтернативу пропонує нiмецький фiлософ? Вiдхiд вiд цинiчної гiперсистеми чи спiвучасть? На перший шлях стають аутсайдери та нонконформiсти, на другий – люди iз сильним iнстинктом самозбереження. I тих, i iнших можна зрозумiти. Але нi те, нi iнше не може бути альтернативами. Якщо ставити питання у границi вибору мiж...i мiж...», безперечно, це буде вибiр мiж втiленням чи розщепленням. Отож, питання полягає в тому: «або свiдомо змусити зростись вже розiрване, або несвiдомо сприяти процесу шизоiдного розщеплення». I продовжує: «Iнтеграцiя або шизофренiя. Обрати

життя або коротати час на ярмарці самовбивць [163, с. 132]». Якщо розщеплення – стан сучасності, що сам по собі є проблемою, то що може виступити втіленням або засобом «з'єднання»? Таким з'єднуючим компонентом є античний кінізм. Петер Слотердайк вбачає у відродженні цієї стародавньої течії порятунок для суспільної свідомості. Адже кінізм – життєва філософія кризи, «лише під його знаком можливе щастя в непевності [163, с. 137]». Крім того, він ґрунтується на принципах сміливості, зухвалості та ризику, де пошук істини супроводжується моральною боротьбою, яку Слотердайк називає «діалектикою розгальмування». Носієм розгальмування виступає кінічний імпульс, який заснований на «голій аргументації» (духовному матеріалізмі – винесенні всіх природних процесів організму людини на всезагальний огляд), що висувається проти ідеалізму. Слотердайк пише: «Неокінічні імпульси формують буржуазну свідомість, принаймні, починаючи з 18 століття. В них артикують себе запаси життєвого почуття, що протистоїть політиці, як абстрактного, оманливо натягнутого життя [163, с. 113]». Він мріє про появу окремих особистостей та соціальних груп, які б несли кінічний імпульс в собі. Так як кінізм містить принцип втілення, діалектику, цинізм же це не що інше, як розрив, розрив між тілом і загальними домаганнями, між знанням і дією, кінізм навиворіт.

Як бачимо, у Слотердайкка виходить на поверхню тема «шизофренії», «шизофренічного стану суспільства». Це порівняння носить характер певної настирливості у постмодерному дискурсі і виникає із аналогії з фрагментацією та розірваністю як основними рисами цієї психічної хвороби. Тим не менше, Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі у своїй знаменитій книзі «Капіталізм і шизофренія» говорять про шизоїдну особистість як рятівну для західної цивілізації. Яким чином шизофренія може сприяти врятуванню цивілізації? За Дельозом суть історії – це перехід від передісторії до постісторії [49]. В інтервалі між ними відбувались спроби перетворити первісну тварину (тобто людину) на повноцінного суб'єкта, на законодавця. Ця основна мета історії не здійснилась, таким чином виникла людина озлоблена, людина, хвора на «нігілізм». Остання

людина знищила навколо себе все, крім самої себе, «зайнявши місце бога», вона опинилась на краю безодні, знехтувана всіма і всім. Таку людину слід знищити, адже настав переламний момент переходу від ніщо волі (хвороба нігілізму) до волі ніщо, від нігілізму слабкого та пасивного до нігілізму активного. Отже, шизоаналіз як метод, сформований Дельозом і Гваттарі, у вже згаданій праці репрезентує таку ж модель історії, але вже іншою мовою, де хвороба століття – це хвороба кінця століття або іншими словами шизофренія. Вилікувати її можна тільки замінивши пасивну форму, яку лікують в лікарнях на активну. «Шизофренія як процес – це виробництво бажання (а не насолоди!¹), але такою вона є лише у кінці як межа соціального виробництва, умови якого визначаються капіталізмом. Це наша власна «хвороба», хвороба сучасних людей. Кінець історії не має іншого смислу [50, с. 207]». Для виробництва бажання, на думку мислителів, необхідно виявляти трансцендентне несвідоме. Як стверджують філософи, шизоаналіз доводить генетичну незалежність «бажання» від потреб людей взагалі, тобто в будь-чому. Крім того, бажання може вироблятися лише в особливих умовах: виробляти реальне в полі реальності. Бажання не може конституюватися там, де об'єкта, на яке воно спрямоване, не існує, адже само породжує пустоту, нестачу чого-небудь. Людина ж має довіряти власним бажанням, а не репертуару уявної насолоди. Таким чином, це виробництво створює і природну, і соціальну сферу, утворюючи природні зв'язки індивіда як з зовнішнім світом, так і з власною суб'єктивністю. Виробництво бажання здійснюється завдяки системно організованим «машинам бажання», які можуть уособлювати в собі як окремий суб'єкт, так і соціальну групу, а також суспільство в цілому. «Машина бажання» має власну структуру і складається з трьох компонентів: 1) суб'єкту; 2) «машин-органів», які репрезентують життя та виробництво та 3) «тіла без органів» – це актуалізація інстинкту смерті та втілення антивиробництва. «Тіло без органів» – це процес перманентних неполадок в «машині бажання», без

¹ Як ми писали вище на думку Епштейна: насолода вбиває бажання, бажання потрібно вирощувати і плекати, це єдиний креативний шлях розвитку (прим. М. Назаренко)

якого остання існувати просто не може. Його включеність у процес виробництва ініціює напругу в системі. Перша така доіндустріальна машина була «територіального типу», тобто така, яка ґрунтувалась насамперед на цілісності виробництва та на землі як життєдайному началі. Після «територіального типу» з'явилась машина імперського типу – жорстко детермінована та репресивна система, де потоки бажання не звільнювались, а лише перекодовувались. Правова система в її межах може набувати або маніакально-депресивного вигляду (тобто формувати табу на будь-яке пізнання) або параноїдально-шизофренічного (яка включає в свою структуру розрізнені частини соціуму). Сучасні умови функціонування «машини бажання» відрізняються тим, що ступінь віддаленості «виробництва бажань» від соціального виробництва досягає рівня повної несумісності. Виникає певна детериторіалізація бажань, продуктом якої є індивід шизоїдного типу. «Шизофренік розташований на межі капіталізму, репрезентуючи його зрілу тенденцію, додатковий продукт, пролетарія і ангела-внищувача [50, с.61]». Тим не менше капіталізм та шизофренія, на думку Дельоза та Гваттарі схожі, хоча зовнішньо виглядають як антиподи. Так, якщо перший не стільки прагне кодувати чи перекодувати бажання, а швидше декодувати їх, то шизофренія ідентична йому у завданні (декодування), але є на порядок вищою, оскільки перекодовує не на тілі капіталу, а на десоціалізованому «тілі без органів». Капіталізм і шизофренія є різними за сценарієм аксіоматизації. За словами Дельоза та Гваттарі: «грошові потоки без сумніву є шизофренічними реальностями, але вони існують та функціонують лише в межах іманентної аксіоматики... Мова банкіра, генерала, промисловця, чиновника... є зовсім шизофренічною, але статистично вона працює лише в межах аксіоматики, яка її збочує, яка ставить її на службу капіталістичному устрою... [50, с. 389]». Отже, шизофренія (не як психічна хвороба, а як лінія поведінки) як вища за капіталізм структура, як активний процес може сприяти розкриттю потреб індивіда. Шизоїдна особистість може вчиняти наперекір всім умовностям, обираючи насамперед своє «виробниче бажання», йдучи за власним несвідомим. Слухати

своє «шизо» – означає зниження ролі розуму як головного арбітра у всіх зв'язках і відношеннях суб'єкта. Таким чином, з'являється «чисте» несвідоме, яке без домінуючої ролі розуму можна звести до машинного процесу. Це не означає, що Дельоз і Гваттарі прагнуть біологізувати людську природу або антропологізувати історію, а як відзначають вони самі: «для того, щоб показати спільну участь соціальних та органічних машин у функціонуванні машин бажання [50, с. 67]».

Отже, історія у Дельоза та Гваттарі – це процес детериторіалізації, тобто переходу від кодування до декодування бажань. Детериторіалізація – основний вектор капіталізму, який спрямовує до кінця історії. Таким чином, межі історії: первісне суспільство та капіталізм. Для першого все є закодованим: існують суворі правила для будь-якого випадку життя, цілий ряд табу, що робить будь-яку подію соціальною. Для другого, навпаки, абсолютно все є декодованим, це особливо «цинічна система», яка не потребує нічого святого для власного виправдання. Капіталізм зазнав фіаско, адже замість того, щоб зняти всі соціальні заборони, він призвів до повного утиснення виробництва бажань. І як ми зазначали вище, лише творча «шизоїдна» особистість здатна звільнити людство від репресивних канонів культури, які задає капіталізм. Така особистість є маргінальною та позбавленою будь-яких умовностей, як негативних, так і позитивних. Адже будь-яка визначеність та однозначність є соціальною пасткою. Таким чином, треба постійно «вислизати» з пут прийнятих умовностей. Таке вислизання розхитує тотожність суспільства самому собі. Тільки так виробництво бажань може підкорити собі виробництво соціальне, і тільки так можна подолати кінець історії.

Якщо підвести підсумок щодо апокаліптичного нігілізму в цілому, то перед нами такий варіант «кінця історії», який би ми назвали дельозівським «тілом без органів», тобто «історією без історії». Такий концепт покликаний розхитати суспільство, окреслити, передбачити великі соціальні зміни і/або втілити ніцшеанський проект переходу від нігілізму пасивного до нігілізму активного. Апокаліпсис тут грає роль певної виховної міри, намагаючись таким

парадоксальним чином відтягнути реальний кінець історії. Це можна зробити лише усунувши гомеостазис умовний в обмін на нього ж, але реальний. І абсолютно не зрозумілим є те, чи це буде в межах історії модерну, чи в так званій постсучасності.

Отже, есхатологічний концепт, сформований постмодерністами це і є ті перманентні неполадки, які створюють напругу в системі для її ж правильного функціонування. Іншими словами, це ідея, «яка вічно повертається», і її перенасичення в культурному коді цивілізації означає лише виведення з ладу «машини бажання».

Таким чином, ми маємо з одного боку концепцію постмодернізму як кінця історії (Ж. Бодрійяр, Дж. Ваттімо, З. Бауман, Ж. Деріда, Ж.-Ф. Ліотар), які ретельно описують ситуацію, виступаючи діагностами часу, але не пояснюють чому так відбувається, перекинувши всю відповідальність на логоцентризм західної цивілізації. Та, з другого боку, спроби прояснити ситуацію постісторії (Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, С. Жижек, П. Слотердайк, Ж. Ліповецькі), поєднавши фрейдизм з різними філософськими практиками (марксизмом, лаканівським психоаналізом, «негативною діалектикою» Адорно та кантівським критицизмом, соціологічними дослідженнями). Також ми побачили, що спроби Жилия Ліповецьки задати оптимістичний тон «суспільству споживання», надати йому антиапокаліптичну спрямованість і таким чином виділитись на фоні загального постмодерного дискурсу, хворого на «танатологічний вірус», не увінчались успіхом.

Висновки до третього розділу

У результаті аналізу соціально-філософських поглядів мислителів ХХ століття нами було виявлено два основних напрямки есхатологічних поглядів. До них ми віднесли есхатологічну утопію та апокаліптичний нігілізм.

Нами було встановлено, що есхатологію та утопію в ХХ столітті можуть зближувати три основні чинники: 1) філософський хіліазм як спільне джерело походження; 2) зняття опозиції суцього і належного як втілення мети історичного процесу (Г. Гегель, О. Кожев, Ф. Фукуяма); 3) архетип як глибинний пласт міфотворчості.

Есхатологічна утопія як логічне продовження діалектичного підходу до есхатології відштовхується від спроби подолання опозиції суцього / належного, що проявляється у вірі в реальну можливість досягнення певних ідеалів. Для есхатологічної утопії ідеал – така модель суспільства та політичної системи, яка знімає всі протиріччя, яка бере на себе відповідальність за зняття дистанції між людськими потребами та людськими можливостями. Спільним для теоретиків, які розділяють або, принаймні, не заперечують подібний есхатологічний концепт є погляд на історію як на єдиноспрямований процес, одиницею якого є зміна. Постійне накопичення змін утворює собою поступальний рух, який спрямовується у бік прогресу. Прогрес в даному випадку розцінюється як шлях до розумного, осмисленого. Цей шлях є невіддільним від самого поняття «цивілізація». Мислителі, які розділяють подібні погляди, продовжують сповідувати ідеали Просвітництва та певним чином недооцінювати ірраціональні чинники, що діють в історії. Формулювання ідеї «кінця історії» в такому вигляді викликало поживлені дискусії в інтелектуальному середовищі. Обговорення торкнулось не тільки есхатологічних моментів (які швидше виступили засобом привернення уваги), а і найгостріших геополітичних проблем та міжкультурних конфліктів. Найголовніший ефект, здійснений такого роду есхатологічним дискурсом, полягає у пошуках відповіді на питання «які цінності сповідує сучасне суспільство»? Також, на нашу думку, гучна заява про «кінець історії» глобалізованого та демократизованого людства викликала зворотній ефект підсилення традиції (традиціоналізму), зокрема у філософії таких мислителів як Р. Генон та О. Дугін.

Іншим напрямом постає «апокаліптичний нігілізм». На нашу думку, ідейним підґрунтям цього напрямку є давньоіудейський апокаліптизм, деякі

аспекти вчення Г. Гегеля та О. Кожева («смерть людини»), також філософія Ф. Ніцше та М. Гайдеггера. Першою умовою формування такої есхатології є «недовіра до метанаративів» та деконструкція бінарних опозицій. Таким чином, проявляється стан пасивного нігілізму, який стверджує, що сущого не існує (воно симулюється), належного вже не існує («смерть метафізики») (Ж. Деріда, Р. Барт, Г. Дебор, Ж. Бодрійяр). В таких умовах виникає бажання зруйнувати ілюзорність, яка лежить в основі реальності, принести себе в жертву заради втраченого відчуття повноти буття. Закономірність, яка виникає з даного твердження, така: чим сильнішою є ця ілюзорність, тим сильнішим є прагнення жорстокої розправи над нею. Апокаліптизм і виступає таким засобом, засобом відчуття повноти буття. З іншого боку, якщо застосувати метод «бажання бажань» (С. Жижек, М. Епштейн, Ж. Дельоз) стає зрозумілим, що апокаліптика обіцяючи швидке і руйнівне настання кінця світу, прагне застерегти, відтягнути розв'язку, а це означає, що постмодернізм обертається найрадикальнішим консерватизмом, на відміну від лібералізму, який своїми тотальними прагненнями наближає «кінець історії», дійсно прагнучи зупинити діалектику історичного розвитку. І нарешті третій варіант даного напрямку є доволі парадоксальним, оскільки виникнувши в межах філософії постмодерну розцінює саму постмодерну культуру як таку, що є останнім етапом розвитку людства (Дж. Ваттімо, Ф. Джеймісон, Ж. Ліотар). Такий варіант есхатологічного дискурсу та й філософування в цілому сам перебуває на межі хворобливої подвійності. З одного боку відкриваються шляхи до свободи (думки, слова, інтерпретації), які виникають на місці зруйнованого догматизму, а з ними з'являється плюралізм і повний крах ідеї універсальної історії. З іншого боку – надмірна плюральність та присутність «свободи від» породжує неможливість синтезу, а тим більше єдиної стратегії розвитку.

ВИСНОВКИ

У ході дисертаційного дослідження було з'ясовано, що в історичному розвитку есхатологія репрезентує себе в двох основних формах – хіліазмі та апокаліптиці, які сформовані під впливом стародавнього подвійного змісту поняття «кінець». Останній проявляє себе в двох вимірах – кінця як прямування до досконалого та кінця як катастрофічного завершення світу. В першому випадку історія постає осмисленим процесом, у другому постає чимось випадковим та проявляється в песимістичному світогляді. Така подвійність, на нашу думку, лягла в основу філософської есхатології. Остання може аналізуватись під кутом зору трьох основних методів: метафізичного, діалектичного та нігілістичного. Головним критерієм, що відрізняє метафізичний підхід від інших є час. Діалектика ж у своєму прагненні подолати антиномізм і пояснити сам принцип історичного розвитку наштовхується на непереборні стіни власної ж системи, більше або менше якої знати не можливо. Система, в якій гинуть всі спонтанні чинники буття стає есхатологічним актом. Чому? Бажання створити систему підкорює собі всі інші бажання, пошуки знання стають вибіркковими, тобто тільки такими, які здатні цю систему підтримати. Таким чином утворюється замкнене коло. Нігілістичний підхід також побудований на специфічному методі, який є прямо протилежний метафізичному. Чому нігілізм є методом? Ми припускаємо, що основним інструментом цього методу є акт деконструкції. Деконструюючи великі системи (в тому числі і історію) або, іншими словами, метанаративи ми зустрічаємось із Ніщо. При цьому зустріч з Ніщо і той жах небуття, який при цьому відчувається дозволяє краще зрозуміти Сущє. А отже зробити чергову переоцінку цінностей. Цей дискурс був піднятий Фрідріхом Ніцше у ХІХ столітті і продовжений Мартіном Гайдеггером вже у двадцятому. Ніцше, який закликав до переходу від пасивного нігілізму до активного пророкував про появу «вечірньої філософії», тобто такої філософії, яка відчуватиме

катастрофічність, глибоко її переживатиме, але не дістане сміливості проголосити остаточний кінець. Така філософія, як вже продовжує Гайдеггер не здатна здійснити проект відродження філософії (онтологічної, поверненої до буття), оскільки боїться перейти межу, тому повторює, що кінець близький і це постійно характеризується нерішучістю заяв на кшталт «все ще ні».

Такі розмірковування здійснили значний вплив на хід всієї філософської думки. Окрім суто філософських причин актуалізації есхатологічного дискурсу існують і причини, що зумовлені соціокультурними умовами ХХ століття, а також такі, що носять постійний (перманентний) характер. Поряд із «вечірньою філософією», яка з'являється із книгою Освальда Шпенглера «Занепад Європи» та культурним явищем під назвою *fin de siècle* (мода на депресивність та занепадництво у мистецтві) визначним каталізатором есхатології стала соціокультурна криза, яка охопила людство. Звичайно, кризу не можна зачислити до суто негативних явищ в історії, адже її позитивне розв'язання сприяє новому повороту у розвитку. Тим не менше, найголовнішим стає масштаб та той неспокій, яка вона викликає. По-перше, людина відчуває свою дезорієнтацію у суспільстві, підміну соціальних ролей, неможливість знайти власне «Я» за умови багатого вибору шляхів, по-друге, відчуває власне безсилля порівняно із технологіями маніпуляції, які застосовують ЗМІ, по-третє, відчуває розірваність із традицією та традиційною мораллю, як наслідок – поява релятивізму в моралі. Поряд із цим особливу роль відіграє сприйняття часу, яке вибивається із колишніх ритмів. З'являється нова проблема – проблема дозвілля, адже те на що раніше могли піти місяці і роки в ХХ столітті починає робитися за все менший і менший проміжок часу. Отже, збільшується кількість змін (подій) на одну одиницю часу. Це проявляється і у соціальних відносинах, які із довготривалих перетворюються на короткотривалі. Тому для того щоб відчути реальність власного життя – треба зупинити мить (зупинитись, відпочити, проаналізувати), а щоб відчути реальність соціального життя, навіть земного, треба зупинити хід людської історії.

Ішим чинником зростання есхатологічних концепцій є утвердження футурології як науки. Чому саме футурології, а не якоїсь іншої? Справа не тільки в тому, що об'єктом футурології виступають прогнози, а в тому, що ці прогнози набувають статусу наукових. В цьому простежується певна фатальність, яка тільки здатна підсилити тривожність. Спроби уявити постісторію і постлюдину тільки підсилюють найбагатшу фантазію з найнеймовірнішими наслідками. Ішим боком футурологічного виміру є його включеність у ті чи інші релігійні вчення. Така включеність зовсім, на нашу думку, не означає, що будь-яка есхатологія є футурологією, адже вчення про «останні дні» має два часові модуси – зверненість як до минулого (так звана «реалізована есхатологія», тобто та, що відбулась), так і до майбутнього.

Серед перманентних причин, що впливають на підсилення есхатологічної свідомості є такий варіант есхатологізму, який є іманентним соціальному буттю цілого народу. В даному випадку ми має увазі слов'янський, а якщо точніше, російський менталітет. Специфіка слов'янської есхатології та слов'янського менталітету проявляється в глибокому почутті історичного і цінності історизму як такого, де історичне переживається як особиста драма. Есхатологія тут яскраво відображається в дуальному мисленні та репрезентується кантівським варіантом кінця всього сущого як бажання до утвердження справедливості в трансцендентному. Дистанція між належним та сущим у складні періоди здатна збільшуватись, загострюючи переживання невдачі, відсутності ідеалів справедливості та добра. Невідповідність між сущим та належним призводить до страждання, меланхолії та навіть прихованої злоби і формує специфічне явище ресентименту. Ресентимент характеризується тривалою нездатністю адекватно відповісти на ситуацію дискримінації, приниження, тобто будь-якої сильної образи. Це на нашу думку блокує пасіонаризацію, оскільки здійснює обернений ефект, не мобілізує соціальну енергію на зовнішню боротьбу, а розсіює енергію та отруєє суспільство із середини.

Крім того, така есхатологія базується на інверсійній логіці, яка одночасно несе як позитивний, так і негативний смисл. До негативного слід віднести

виключення третього, ускладнення у взаємопроникненні смислів та сформований разом з цим образ Ворога. До позитивного – зберігання і плекання традиції та національної ідентичності. Саме це дає змогу говорити про традицію як засіб подолання кризових явищ культури.

Отже, основними напрямками філософської есхатології ХХ століття є есхатологічна утопія та апокаліптичний нігілізм. Ці два напрями яскраво проявляються на теренах Західної Європи та Америки та фактично репрезентують трансформовані форми хліазму та апокаліптизму. Есхатологічна утопія – це утопія, яка приховується під маскою ідеї «кінця історії», живиться ідеями хліазму та філософськими ідеями Гегеля, серед яких слід назвати: вчення про абсолютне знання, боротьбу за визнання, та ідею гомогенної держави. Критика таких положень дозволила, на нашу думку, мислителям різних країн відкрити широкий ідеологічний дискурс та дала змогу оцінити політику глобалізації, побачити помилковість тверджень про здатність ідеології бути універсальною та такою, яка б могла розв'язати всі соціальні протиріччя. Тим не менше більшість західних соціальних філософів не бажають зрозуміти, що ні соціалізм, ні лібералізм не відповідають своєму ідейному змісту в реальному втіленні. Тому із згасанням оптимізму з приводу невдало проголошеного «кінця історії» кількість робіт, які би були присвячені месіанській ролі Європи та Америки у подоланні всесвітньої кризи не применшилась, а навіть навпаки зросла. Такі мислителі продовжують будь-якими способами легітимізувати наявну ідеологію, але ці спроби нагадують нам стародавнє прагнення «боротьби із варварством», де нецивілізоване (неєвропеїзоване), оголошується протиприродним. Крім того, слід відмітити необережні, провокативні заяви щодо так званого ісламського чинника. Можемо зауважити, що поки мислителі цього напрямку дозволяють собі такі висловлювання ні про який «кінець історії» мова йти не може, радше навпаки, про відновлення історичного як боротьби і світу як арени «вічних», тим не менше більш жорстоких конфліктів. Для ілюстрації можна віднести ярлик «*homo islamicus*», який надав мусульманам Ж.Ф. Ревель. Отже, подібний

дискурс позбавлений основи і залишає за собою лише провокативну форму або замаскований тоталітаризм на який обертається псевдодемократія, що радіє з власної уявної монополії.

Апокаліптичний нігілізм базується на принципах подолання або деконструкції бінарних опозицій та ідеї про «смерть метафізики». В умовах коли «всі вищі цінності знецінились» соціальне починає відтворювати та симулювати саме себе. До такої симуляції відносять і історію. Підтвердженням того, що суще зникло є історизація всього навколишнього, тобто історія настільки швидко циркулює і завдяки ЗМІ стає настільки прозорою, що їй ніколи відбуватись. Принцип зла (песимізму, цинізму, нігілізму) лише здатен прорвати «завісу ілюзорності», а таким чином есхатологія (в найрадикальнішій формі апокаліптизму) покликана дати відчутти апатичному «суспільству споживання» повноту буття. Діалектика бажання в суспільстві розкривається у прагненні до такого катастрофізму та одночасним відтягуванням, запобіганням, застереженням. З іншого боку фатальною для суспільства виявляється методологічна настанова на плюралізм, яка автоматично нівелює історію як єдиний універсальний процес, адже така історія є одним із конструктів, із метанаративів, а отже спрямовує до обмеження та відсутності свободи. Шизофренія як нав'язливий мотив постмодерної філософії постає, на нашу думку, як наслідок настанови на плюральність. Аналогія із хворобою виникає тому, що остання характеризується розірваністю свідомості та некерованим потоком думок, неможливістю знайти своє «я». Тим не менше постійні провокуючі та шокуючі «історичні істини» починають втрачати роль мобілізуючого чинника у подоланні кризи, адже постійно повторюючись вводять есхатологію в область гри, спектаклю, репетиції якої відбуваються в апокаліптичних знаках масової культури.

Цей тип дискурсу кидає виклик філософії як науці. Саме в цьому полягає його основне значення. Теза про відсутність нового, про «смерть людини» та симуляцію ставить під сумнів творчі можливості мислителя XXI століття. Це стосується насамперед освітнього контексту, самого педагогічного процесу,

який досить часто не сприяє розкриттю потенціалу особистості. Однією із проблем є страх виразу творчих здібностей, страх вийти за межі, страх бути незрозумілим і не вписатись у задані взірці, іншими словами страх нонконформізму, який залишився з радянських часів. Тому це особливо актуально для нашої системи освіти. Інший бік проблеми – це гіперсуб'єктивна творчість, яку не цікавить сторонній глядач, яка заглиблена тільки у потоки власного несвідомого. Тому шляхами подолання катастрофізму, песимізму, есхатологічних настроїв є лише розкриття людини у творчості, яка може виступити тією «зупинкою у вічності», яка так потрібна людству.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С.С. Собрание сочинений / С.С. Аверинцев / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Связь времен. – К.: Дух і літера, 2005. – 448 с.
2. Аверинцев С. С. София – Логос: словарь / С. С. Аверинцев; сост. и послесл. К. Сигов. – 2. изд., исправ. – К.: Дух і Літера, 2001. – 460 с. – Библиогр.: с. 440-461.
3. Аверинцев С.С. Апокалиптическая литература / С.С. Аверинцев // История всемирной литературы: В 9 т. Т.1. – М.: Наука, 1983. – С. 300-302.
4. Агаркова Е.Ю. Современная экологическая ситуация как отражение духовного кризиса / Е.Ю. Агаркова // Социальный кризис и социальная катастрофа. Сборник материалов конференции. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 91-95.
5. Апокрифические апокалипсисы. – СПб.: Алетейя, 2000. – 279 с. – (Серия «Античное христианство. Источники»).
6. Апресян Р.Г. Ресентимент и историческая динамика морали / Р.Г. Апресян // Этическая мысль / Отв. ред. А.А.Гусейнов. М.: ИФРАН, 2001. – Вып. 2. – С. 28-39.
7. Арон Р. Мемуары: 50 лет размышлений о политике / Р.Арон; пер. с франц. Г. Абрамова, Л. Ларионовой. – М.: Ладомир, 2002. – 873 с.
8. Арон Р. Опій інтелектуалів / Р. Арон; пер. з фр. Г. Філіпчук. – К.: Юніверс, 2006. – 271 с.
9. Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля / В.Ф. Асмус // Вопросы философии. – 1995. – №1. – С. 52-69.
10. Балібар Е. Ми, громадяни Європи?: Кордони, держава, народ / Е. Балібар; [Пер. з фр. А. Рєпа]. – К. : Курс, 2006. – 354 с. – (Серій наукових перекладів "ZETESIC").

11. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р.Барт / Сост., общ. ред. и вступит. ст. Г.К. Косикова; 2-е изд. – М.: Прогресс; Универс, 1994. – 615 с.
12. Батай Ж. Проклятая доля / Ж.Батай; Пер. с фр. Б.Скурадова и П.Хицкого. – М.: Гнозис, 2003. – 207 с.
13. Батай Ж. Внутренний опыт / Ж.Батай; Пер. с фр., послесл., коммент. С. Л. Фокина. – СПб.: АХИОМА, 1997. – 336 с. – Серия «Критическая библиотека».
14. Бауман З. Текущая современность / З.Бауман; Пер. с англ. под ред. Ю.В. Асочакова. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
15. Бауман З. Индивидуализированное общество / З.Бауман; Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева; Центр исследований постиндустриального общества; Журнал «Свободная мысль». – М.: Логос, 2002. – 326 с.
16. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл; Пер. с англ. и вступ. ст. В.Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – 956 с.
17. Белл Д. Нравственность и злодейство / Д. Белл // Свободная мысль. – XXI. – 2005. – №3. – С. 11-26.
18. Бердяев Н.А. Война и эсхатология / Н.А. Бердяев [Электронный ресурс] // Путь. – №61. – Окт. 1939 – март 1940. – С. 3-14. – Режим доступа до журн.: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/193910011.html (5.07.2010). – Назва з екрану.
19. Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философской человеческой судьбы [текст] / Н.А. Бердяев. – М.: Изд-во «Мысль», 1990. – 268 с.
20. Библия. – London: Trinitarin Bible society, 1991. – 1198 с.
21. Бодрийяр Ж. Город и ненависть / Ж. Бодрийяр // Логос. – 1997. – №9. С. 107-116.
22. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр; Пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. – М.: Добросвет, 2000. – 257 с.

23. Бодріяр Ж. Символічний обмін і смерть / Ж. Бодріяр; Пер. з фр. Леоніда Кононовича. – Львів: Кальварія, 2004. – 376 с.
24. Болдырев И. А. Эрнст Блох об утопии и утопическом / И.А. Болдырев // Космополис. – 2005. – №2 (12). – С. 83-86.
25. Булгаков С.Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов / С.Н. Булгаков. – СПб.: Русский Христ. гум. Ин-т, 1997. – 784 с.
26. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / И. Валлерстайн; Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева; Центр исследований постиндустриального общества. – М.: Логос, 2003. – 368 с.
27. Вельш В. Наш постмодерний модерн. / В.Вельш; Пер. з нім. А.Л. Богачова, М.Д. Култаєвої, Л.А. Ситніченко. – К.: Альтерпрес, 2004. – 328 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
28. Вышеславцев Б. Богооставленность / Б. Вышеславцев [Электронный ресурс] // Путь. – №61. – Окт. 1939 – март 1940. – С. 15-21. – Режим доступа до журн.: <http://proroza.narod.ru/visheslavcev-2.htm> (10.09.2010) – Назва з екрану.
29. Вышеславцев Б. Кризис индустриальной культуры: избр. сочинения / Б. П. Вышеславцев. – М.: Астрель, 2006. – 1038 с. – (Серия «Социальная мысль России»).
30. Вышеславцев Б. Вечное в русской философии / Б.П. Вышеславцев. – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955. – 302 с.
31. Гайденок П.П. Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.netda.ru/belka/nauka/gaidenko.htm> (14.09.2010). – Назва з екрану.
32. Гайденок П.П. Время, длительность, вечность. Проблема времени в европейской философии и науке / П.П. Гайденок. – М.: Прогресс-Традиция, 2006 – 464 с.
33. Ганжа Р. Смертельная болезнь природы и смерть духа. Идеи смерти в философии Гегеля / Р. Ганжа [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://old.russ.ru/krug/kniga/99-04-22/ganzha.htm> (3.09.2010). – Назва з екрану.

34. Гачева А. Г., Н. Ф. Федоров: pro et contra: Антология. В 2 кн. / А.Г. Гачева, С. Г. Семенова. – М.: Изд-во Русского Христ. Гуманит. Ин-та. – Кн.1. – 1112 с. – (Русский путь).

35. Гвардини Р. Конец нового времени / Р.Гвардини // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 127-163.

36. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель; пер. с нем. Б. Г. Столпнер, М. И. Левина; ред., сост. Д. Керимов, В. С. Нерсисянц; вступ. ст. В. С. Нерсисянц; АН СССР, Институт философии. – М.: Мысль, 1990. – 527 с. – (Серия «Философское наследие»; т. 113).

37. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4-х т.т / Г.В.Ф.Гегель. – М.: Искусство, 1983. – Т. 4. – 675 с.

38. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3-х т.т./ Г.В.Ф. Гегель [пер. с нем. Водена А.М.]. – М.: Мысль, 1974. – Т.1: Наука логики. – 609 с.

39. Генон Р. Избранные произведения: Традиционные формы и космические циклы; Кризис современного мира=Formes Traditionnelles et Cycles Cosmiques; La Crise du Monde Moderne/ Guenon, R. / Р. Генон; [пер.с фр. Т.Б. Любимова]. – М.: Беловодье, 2004. – 304 с.

40. Гностики или о Лжеименном знании / Сост. С. И. Еремеев. – К.: УЦИММ-Пресс, 1996. – 400 с.

41. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму: Посібник з філософських дисциплін / М. Горкгаймер / Пер. з нім. М.Д. Култаєвої. – К.: ППС-2002, 2006. – 282 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).

42. Гройс Б. Философ после конца истории / Б. Гройс // Ускользящий контекст. Русская философия в постсоветских условиях. – М.: Ad Marginem, 2002. – С. 147-160.

43. Грудем У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / У. Грудем [Пер. с англ.]. – СПб.: «Мирт», 2004. – 1453 с. – Переиздание.

44. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації / О. Гьофе; Пер. з нім. Л. Ситніченко та О. Лозінської. – К.: ППС-2002, 2007. – 436 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
45. Гэлбрейт Дж. К. Новое индустриальное общество / Дж. К. Гэлбрейт; пер. с англ / Общ. ред. Н.Н.Иноземцев и др. – М.: Прогресс, 1969. – 480 с.
46. Даниленко В.П. Инволюция в политике: бодрийяризм и фукуямизм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.narratif.narod.ru/danilenko02.htm> (10.09.2010). – Назва з екрану.
47. Даниленко В.П. Что такое инволюция? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.zanauku.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=607&Itemid=29 (17.10 2010). – Назва з екрану.
48. Дебор Г. Общество Спектакля / Г. Дебор; Пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубовича. – М.: Логос (Радек), 2000. – 184 с.
49. Делёз Ж. Ницше и философия / Ж. Делёз; Пер. с фр. О.Хомы, под ред. Б.Скуратова. – М.: Ad Marginem, 2003. – 392 с.
50. Делёз Ж. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари / [Пер. с фр. Д. Кралечкина]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с. – (Серия «Philosophy»). – Перевод изд.: *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Edipe/ Gilles Deleuze, Felix Guattari.*
51. Делёз Ж. Что такое философия? / Ж.Делез, Ф.Гваттари; Перевод с французского С.Н.Зенкина. – М.: Институт экспериментальной социологии; Спб.: Алетейя, 1998. – 288 с. – (серия «Gallicinium»).
52. Деррида Ж. О грамматиологии / Ж. Деррида; Пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
53. Джеймисон Ф. Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму / Ф.Джеймисон; Пер. з англ. П. Дениска. – К.: Видавництво «Курс», 2008. – 504 с.
54. Дилигенский Г.Г. «Конец истории» или смена цивилизаций? / Г.Г. Дилигенский // Вопросы философии. – 1991. – №3. – С. 29-43.

55. Динамика численности религий в мире (статистичні дані) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.religions-congress.org/content/view/130/35/lang,ru/> (23.08.2010). – Назва з екрану.
56. Докаш В. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації: Монографія / В. Докаш. – Київ-Чернівці: Книги – XXI, 2007. – 544 с.
57. Дорофеев Д.Ю. Спонтанные наброски Жоржа Батая навстречу иному / Д.Ю. Дорофеев [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://anthropology.rchgi.spb.ru/batay/bataiy_dorofeev.htm (7.06.2010). – Назва з екрану.
58. Древнегреческо-русский словарь (τέλος) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.greeklatin.narod.ru/dict/img/_207.htm (4.05.2010). – Назва з екрану.
59. Древнегреческо-русский словарь (εσχάτων) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.greeklatin.narod.ru/dict/img/_093.htm (4.05.2010). – Назва з екрану.
60. Дугин А. Эсхатологический гнозис / А. Дугин // Конец Света (эсхатология и традиция): Альманах «Милый Ангел»: Учеб. пособие по истории религий / Александр Дугин (сост.). – М.: Арктогея, 1998. – С. 15-26.
61. Дугин А. Футурология как эсхатология / А. Дугин // Конец Света (эсхатология и традиция): Альманах «Милый Ангел»: Учеб. пособие по истории религий / Александр Дугин (сост.). – М.: Арктогея, 1998. – С. 5-10.
62. Духовный кризис западной цивилизации и процесс глобализации // Международное христианско-демократическое движение. Теория и практика [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://sd.net.ua/2010/04/23/mezencev_west_civilization_crisis_globalization.html (4.07.2010). – Назва з екрану.
63. Дьяков А.В. Жан Бодрийяр: Стратегии «радикального мышления» / А.В. Дьяков / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. – 357 с.

64. Еннс П. Підручник з богослов'я / П. Еннс; Пер. з англ. – Львів: Благовісник Галичини, 2003. – 758 с.
65. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального! С. Жижек; Пер. с англ. Артема Смирного. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002 – 167 с.
66. Журба А. Идея конца истории: Вл. Соловьев и А. Кожев / А. Журба // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. – М.: Наука, 2005. – С. 397-401.
67. Затонский Д.В. Модернизм и постмодернизм: Мысли об извечном коловращении изящных и неизящных искусств (От сочинений Умберто Эко до пророка Екклесиаста) / Д.В. Затонский. – Х.: Фолио, 2000. – 256 с.
68. Зенкин С.Н. Конструирование пустоты: миф об Ацефале / С.Н. Зенкин // Предельный Батай: Сб. статей / Отв. ред. Д.Ю.Дорофеев. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 118-131.
69. Зиммель Г. Конфликт современной культуры / Г. Зиммель // Зиммель Г. Избранное в 2-х тт. – М.: Юрист, 1996. (Лики культуры) – Т.1. Философия культуры. – С. 494-516.
70. Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека / В. Зомбарт; Пер. с нем.; изд. подгот. Ю. Н. Давыдов, В. В. Сапов. – М.: Наука, 1994. – 443 с.
71. Ивлиев И. Апостол Павел о служение в церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://test.rhga.ru/science/science_research/seminar_russian_philosophy/russian_thought/o_sluzenii.php (9.08.2010). – Назва з екрану.
72. Ивлиев И. Есхатология в Новом Завете: темы и проблемы / Богословская конференция РПЦ «Эсхатологическое учение церкви» (Москва, 14-17 ноября 2005 года); [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/scripturistic/1170/> (12.08.2010). – Назва з екрану.
73. Иларион, епископ Венский и Австрийский Эсхатология преподобного Исаака Сирина в свете Православного предания (тези доповіді) //

Богословская конференция РПЦ «Эсхатологическое учение церкви» (Москва, 14-15 листопада, 2005) Церкви [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.reshma.nov.ru/texts/illarion_isaak_sirin_eshatologia.htm (3.08.2010). – Назва з екрану.

74. Ильенков Э. Космология Духа [Електронний ресурс] // Философия и культура. – Режим доступу: <http://caute.net.ru/ilyenkov/texts/phc/cosmologia.html> (23.09.2010). – Назва з екрану.

75. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И.П. Ильин. – М.: Интрада, 1998. – 258 с.

76. Иноземцев В.Л. Универсальная ценность у естественного предела? [Електронний ресурс] // Персональный сайт В. Иноземцева. – Режим доступу: <http://inozemtsev.net/index.php?m=vert&menu=sub2&pr=107&id=1211>. Стаття є доступною для перегляду у форматі PDF: http://inozemtsev.net/doc/vert/1283165190_MODERN_Inozemtsev.pdf

77. Иноземцев В.Л. Приключение, которому нет конца [Рецензия на книгу: Z.Bauman. Europe. An Unfinished Adventure. Cambridge, «Polity Press», 2004. 152 p.] / В.Л. Иноземцев // Свободная мысль XXI. – 2005. – №3. – С. 196-201.

78. Каноныкин А. Либеральная эсхатология Френсиса Фукуямы / А.Каноныкин [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.moral.ru/Fukuyama.htm> (14.04.2010). – Назва з екрану.

79. Кант И. Конец всего сущего /И.Кант / Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 279-291.

80. Кантор В.К. Антихрист, или Ожидавшийся конец европейской истории: (Соловьёв contra Ницше) / В.К. Кантор // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 14-27.

81. Кара-Мурза С.Г. Русский апокалипсис / С.Г. Кара-Мурза [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.contrtv.ru/common/2416/> (12.07.2010). – Назва з екрану.
82. Каримский А.М. Теология истории и реальность: к критике протестантской эсхатологии / А.М.Каримский. – М.: Знание, 1985. – 64 с. – (Серия «научный атеизм»).
83. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / А.Кожев; Пер. А.Г. Погоняйло. – СПб.: «Наука», 2003. – 791 с. – (Серия «Слово о сущем»).
84. Кожев А. Идеи смерти в философии Гегеля // Кожев А. [Пер. с фр. И.Фомина]. – М.: Логос, Прогресс-Традиция, 1998. – 208 с.
85. Кожев А. Атеизм и другие работы / А. Кожев; Пер. с фр. А. Руткевича. – М.: «Praxis», 2007. – 512 с.
86. Кожина О. П. Эсхатология в системе глобальных проблем: социально-философский анализ: Автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук: спец. 09.00.11 «Социальная философия» / О. П. Кожина. – Красноярск, 2010. – 22 с.
87. Комлев Н. Г. Словарь иностранных слов: [более 4500 слов и выражений] / Н. Г. Комлев. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – 669 с.
88. Корецкая М.А. Эффект реальности и Пустыня Реального: цинизм и тоска на обломках онтологии / М.А. Корецкая // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2006. – № 1 (4). – С. 42-57.
89. Кризисный социум. Наше общество в трех измерениях / Под общ. ред. Н.И. Лапина, Л.А. Беляевой. – М.: ИФ РАН, 1994. – 243 с.
90. Крохина Н.П. Культура как неомифология (Идея культуры в дискурсе Серебряного века) / Н.П. Крохина // Антикризисный потенциал Традиции и проблемы имяславия: [сборник материалов научно-практической конференции и научного семинара / Шуйский госуд. пед. ун-т, Центр кризисологических исследований, научно-практическая конференция (2009;

Шуя) под ред. Проф. В.П. Океанского]. – Иваново; Шуя: [б. и.], 2009. – С. 408-411.

91. Кудряшова Т.Б. Антикризисный потенциал платонизма и внутренняя форма языка / Т.Б. Кудряшова // Антикризисный потенциал Традиции и проблемы имяславия: [сборник материалов научно-практической конференции и научного семинара / Шуйский госуд. пед. ун-т, Центр кризисологических исследований, научно-практическая конференция (2009; Шуя) под ред. Проф. В.П. Океанского]. – Иваново; Шуя: [б.и.], 2009. – С. 395-408.

92. Кузнецов О.В. Истоки и смысл «катастрофического» сознания в западной культуре: Автореф. дисс. на соискание ученой степени докт. филос. наук: спец. 09.00.13 «Философская антропология, философия культуры» / О.В. Кузнецов. – Екатеринбург, 2000. – 18 с.

93. Кузьменко В.П. Українські генетичні корені космізму та есхатологізму історіософії В.Соловйова і М.Бердяєва / В.П. Кузьменко [Електронний ресурс] // Міжн. Бердяєвські читання. – Київ, 1999. – Березень. – Режим доступу: <http://mesogaia-sarmatia.narod.ru/mesogaia/cordis.htm> – (3.09.2010). – Назва з екрану.

94. Кулаковский Ю.А. Эсхатология и эпекуреизм в античном мире: Избранные работы / Ю.А. Кулаковский / Вступительная статья, подготовка текста и комментарии А.А. Пучкова. – СПб.: Алетейя, 2002. – 256 с. – (Античная библиотека. Исследования).

95. Кураев А. Эсхатология и политика [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://apokalypsis.ru/ozhidanie-antihrista/diakon-andrey-kuraev.-eshatologiya-i-politika.html> (1.07.2010). – Назва з екрану.

96. Курашов В.И. Экология и эсхатология / В.И. Курашов // Вопросы философии. – № 3. – 1995. – С. 29-36.

97. Лега В.П. История западной философии / В.П. Лега. – М.: Издательство ПСТГУ, 2009. – 452 с.

98. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар; [Пер. с фр. Н. А. Шматко]; Институт экспериментальной социологии. – М.: [б.и.]; С.Пб.: Алетейя, 1998. – 160 с. – (Gallicinium).

99. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? / Ж.-Ф. Лиотар // Ежегодник лаборатории постклассических исследований института философии РАН / Под ред. Е.В. Петровской. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 303-323.

100. Липовецки Ж. Эра пустоты: Эссе о современном индивидуализме / Липовецки Ж.; Пер.с фр. В.В.Кузнецова; Редкол.серии В.М.Камнев и др.; Оформ. А.Мельников, П.Палей. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 336 с. – (Университетская библиотека. Философия).

101. Ломоносов Ю.Л. Идея «конца истории»: социокультурные истоки и смысл / Ю.Л. Ломоносов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.agiograf.globalfolio.net/agset.htm?/dimitriy/month/0eshatologia.htm> (2.09.2010). – Назва з екрану.

102. Лопатин Л.М. Современное значение философских идей кн. С.Н. Трубецкого / Л.М. Лопатин // Вопросы философии и психологии. – Кн. 131. – М., 1916. – С. 1-39.

103. Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного общества // Обратная сторона зеркала / Лоренц К.; пер. с нем. Федоров А.И., Швейник Г.Ф.; сост.: Гладкий А.В., Федоров А.И.; послесл. Федорова А.И. – М.: Республика, 1998. – С. 20-26.

104. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 2001. – 560 с. – (Философское наследие).

105. Лосев А.Ф. Русская философия // Страсть к диалектике / А.Ф. Лосев. – М.: Сов. писатель, 1990. – 320 с.

106. Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1995. – 940 с.

107. Лютий Т. Нігілізм: анатомія Ніщо. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 296 с.

108. МакГрат А. Введение в христианское богословие / Алистер МакГрат / [пер. с англ.]. – Одесса: «Богомыслие», 1998. – 585 с.
109. Макиавелли Н. История Флоренции / Н. Макиавелли / Пер. с ит. Н. Я. Рыковой. – 2-е изд. – М.: Наука, 1987. – 446 с.
110. Маклюэн Г.М. Понимание медиа: Внешние расширения человека / Г.М. Маклюэн / Пер. с англ. В. Николаева. – 2-е изд. – М.: «Гиперборей», 2007. – 464 с.
111. Малахов В.С. Еще раз о конце истории / В.С. Малахов // Вопросы философии. – 1994. – №7-8. – С. 48-50.
112. Мангайм К. Идеологія та утопія / К. Мангайм; Володимир Швед (пер.). – К. : Дух і літера, 2008. – 370 с. – Бібліогр.: с. 327-364.
113. Мангейм К. Человек и общество в эпоху преобразования / К. Мангейм // Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 277-411.
114. Мандельштам О. Собрание сочинений в 4-х томах / О. Мандельштам / Сост.: П.Нерлер, А.Никитаев. – М.: Артбизнесцентр, 1993. – Том 1: Стихи и проза, 1993. – 368 с.
115. Маркузе Г. Конец утопии / Г.Маркузе // Логос. – 2004. – № 6 (45). – С. 18-23.
116. Межуев В. Был ли Маркс утопистом? [Электронный ресурс] // Руський журнал (Статті на непопулярну тему). – Режим доступу до журн.: <http://www.russ.ru/layout/set/print/pole/Byl-li-Marks-utoristom-SNast-III> (11.09.2010). – Назва з екрану.
117. Межуев В.М. Культурология и философия культуры / В.М. Межуев // Культурология. – М., 1997. – № 2-3. – С. 15-24.
118. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – М.: Наука, 1976. – 408 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
119. Мень А. Эсхатология [Электронный ресурс] // Библиологический словарь: В 3 т. – М.: Фонд имени Александра Меня. – 2002. – Режим доступу до вид.: <http://slovari.yandex.ru/dict/men/article/me3/me3-0565.htm> (22.05.2010). – Назва з екрану.

120. Мережковский Д.С. Атлантида-Европа: Тайна Запада / Д.С. Мережковский / Вступ. ст. В.Д. Цыбина. – М.: Рус. книга, 1992. – 416 с.

121. Мищенко А. Цивилизация после человека / А. Мищенко. – СПб.: издат. А.Голода, 2004 – 128 с.

122. Мунье Э. Манифест персонализма / Э. Мунье; Пер. с фр. и вступит. ст. И.С. Вдовиной. – М.: Республика, 1999. – 559 с.

123. Назаренко М.С. Есхатологічні мотиви філософської творчості Ж.П. Бодрійяра / М.С. Назаренко // Ученые записки Таврического национального университета имени В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – Том 23 (62). №2. – Симферополь: Таврический национальный университет имени В.И. Вернадского, 2010. – С. 3-9.

124. Назаренко М.С. Есхатологічна свідомість: до проблеми онтології / М.С. Назаренко // Наукові записки. Серія «Філософія». – Острог: Вид-во Національного університету «Острозька академія». – 2010. – Вип. 6. – С. 213-225.

125. Назаренко М.С. Роль пустоти і цинізму у формуванні есхатологічних уявлень сучасності / М.С. Назаренко // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – К.: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова, 2010. – Вип. 23 (36). – С. 336-344.

126. Назаренко М.С. Футурошок як апокаліптичне передчуття майбутнього / М.С. Назаренко // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. К.: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2010. – Вип. 22 (35). – С. 198-209.

127. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Несвоевременные размышления / Ф. Ницше; Пер с нем. Я. Бермана и др. – СПб.: Азбука-классика, 2009. – 352 с.

128. Нечипуренко В.Н. Эсхатологические мифы и учения как социальный феномен: Автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук: спец. 09.00.11 «Социальная философия» / В.Н. Нечипуренко. – Ростов-на-Дону, 1997. – 22 с.

129. О'Графов Д.Е. Против рыночной экономики, демократии и научно-технического прогресса / Д.Е.О'Графов // Философско-культурологический информационный ресурс: www.kulturolog.narod.ru (Раздел Общество: философия социума) [Электронный ресурс]. –

Режим доступа: <http://kulturolog.narod.ru/protiv1.html> (8.08.2010). – Назва з екрану.

130. Ойзерман Т.И. Проблема долженствования в философии Гегеля / Т.И. Ойзерман // Вопросы философии. – 1995. – №5. – С. 98-107.

131. Океанский В.П. Россия в условиях мирового кризиса (концепция, горизонты и методология исследований) / В.П. Океанский, Ж.Л. Океанская // Антикризисный потенциал Традиции и проблемы имяславия: [сборник материалов научно-практической конференции и научного семинара / Шуйский госуд. пед. ун-т, Центр кризисологических исследований, научно-практическая конференция (2009; Шуя) под ред. Проф. В.П. Океанского]. – Иваново; Шуя: [б. и.], 2009. – С. 9-57.

132. Ольшанский Д. Конец истории – начало человека: о влиянии стратегий Маркса на современную философию / Д.Ольшанский // Vita Cogitans: Альманах молодых философов. – Выпуск 4. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. – С. 201-212.

133. Онфре М. Трактат атеології. Фізика метафізики / М.Онфре; пер. з фр. та наук. ред. А.Рєпи. – К.: Ніка-Цетр, 2010. – 216 с.

134. Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори / Х.Ортега-і-Гасет; перекл. з іспанської В.Бургардта, В.Сахна, О.Товстенко. – К.: Основи, 1994. – 420 с.

135. Осипов А.И. Эсхатологическая проблема в русском православном богословии и религиозно-философской мысли XX-го века / А.И. Осипов // Путь

разума в поисках истины: Основное богословие. – М.: «Престиж», 2004. – С. 27-42.

136. Перов Ю.В. Историчность и историческая реальность. Смысл истории / Ю.В. Перов // Серия «Мыслители» Вып. 2. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/perov_y/reality_4.html (17.08.2010) – Назва з екрану.

137. Пивоваров Д.В. Эсхатология / Д.В. Пивоваров // Философский словарь [Электронный ресурс]. Режим доступа до видання: http://mirslovari.com/content_fil/JESXATOLOGIJA-5699.html (17.07.2010). – Назва з екрану.

138. Пигалев А. И. Эсхатологические архетипы в философии истории / А.И. Пигалев [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.rags.ru/files/2007_34_13.doc (13.07.2010). – Назва з екрану.

139. Пиков Г. Эсхатология и христианская историософия / Г. Пиков // Эсхатологический сборник / отв. ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклесса, В.Б. Прозоров. – СПб.: Алетейя, 2006. – 556 с. – (Серия «Миф. Религия. Культура»). – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/index.php?newsid=192> (10.02.2010). – Назва з екрану.

140. Після філософії: кінець чи трансформація? Рорті, Ліотар, Фуко, Деррида, Девідсон, Дамміт, Патнем, Апель, Габермас, Гадамер, Рикьор, Макінтайр, Блуменберг, Тейлор=End or After Philosophy: Transformation? / Упор. К. Байнес, пер. з англ. Кошарний С.О. – К. : Четверта хвиля, 2000. – 431 с.

141. Платон Филеб; Государство; Тимей; Критий / Платон; пер. с древнегреч. Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. А.Ф.Лосев. – М.: Мысль, 1999. – 656 с.

142. Плохотников К.Э. Эсхатологическая стратегическая инициатива: Исторический, политический и математический комментарии / К.Э. Плохотников. – М.: Изд-во МГУ, 2001. – 182 с.

143. Покидько Г. Американський міленаризм та апокаліптика романтизму: художні версії Е.По та Е.Тайлер [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://cnx.org/content/m16672/1.1/> (12.07.2010). – Назва з екрану.
144. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2-х т / К. Поппер; пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. – 528 с.
145. Православие и молодежь Материалы международного молодежного конгресса 3-5 марта 2005 года. – СПб.: Изд-во ИПЦ СПГУТД, 2005. – С. 82-89.
146. Проблема постчеловеческого будущего. [Електронний ресурс] // Российское трансгуманистическое движение (официальный сайт). – Режим доступу: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/555/33/> (17.08.2010). – Назва з екрану.
147. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4-х т.т. / Д. Реале, Д. Антисери; пер. С. Мальцевой. – СПб.: «Петрополис», 1997. – Т.4: От романтизма до наших дней. – 850 с.
148. Ревель Ж.-Ф. Відживлення демократії / Ж.-Ф. Ревель; [пер. з фр. О.Хоми]. – К.: СП «Часопис «Критика»», 2004. – 592 с.
149. Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
150. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени / В.В. Розанов. – М.: P.S., 1990. – 62 с.
151. Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства / В.В.Розанов. – М.: Азбука, 2008. – 272 с. – (Классика).
152. Розанов В.В. Собрание сочинений; В мире неясного и нерешенного; Из восточных мотивов / В. В. Розанов; ред. А. Н. Николюкин. – М.: Республика, 1995. – 462 с.
153. Рормозер Г. Кризис либерализма / Г.Рормозер; Пер. с нем., пред. и ред. А.А.Френкина. – М.: ИФРАН, 1996. – 298 с.

154. Роуз Серафим, иером. Вкус Истинного православия. Блаженный Агустин, епископ Иппонийский / Серафим Роуз, иером. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mystudies.narod.ru/library/r/rose/augustin.html> (11.06.2010). – Назва з екрану.

155. Руткевич А.М. PAX EUROPEANA (К 100-летию со дня рождения Александра Кожева) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.hrono.ru/statii/2008/rutkevich_kojev.html (3.09.2010). – Назва з екрану.

156. Сагатовский Г.Н. Гражданское общество у Гегеля и Маркса // Человек. Государство. Глобализация: Сборник философских статей. Выпуск 3 / Под ред. Пацвания. – СПб.: Санкт-Петербургское общество: Тбилиси: Институт политологии АН Грузии, 2005. – С.238-259. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/sagatovsk/manstate_10.html (12.08.2010). – Назва з екрану.

157. Самоубийство, суцид // Энциклопедия «Кругосвет» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/sociologiya/SAMOUBISTVO_SUITSID.html?page=0,5 (4.06.2010). – Назва з екрану.

158. Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории / И.С. Свенцицкая. – М.: Политиздат, 1987. – 335 с. – (Б-ка атеист. лит.).

159. Селиванов Ю.Р. Идея апокалипсиса в христианском атеизме / Ю.Р. Селиванов // Вопросы философии. – 1996. – №7. – С. 103-109.

160. Сигов К. Актуальные аспекты эсхатологии Сергея Аверинцева / К. Сигов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1188/> (4.09.2010). – Назва з екрану.

161. Сидорина Т.Ю. Философия кризиса: Учебное пособие / Т.Ю. Сидорина. – М.: Флинта, 2003. – 456 с.

162. Скурат К.Е. Святые отцы и церковные писатели (I-V вв.): Учеб. пособие по патрологии / К.Е. Скурат. – Воронеж: Изд-во Ташкентской духовной семинарии, 1998. – 400 с.

163. Слотердайк П. Критика циничного розуму / П. Слотердайк; пер. з нім. Андрія Богачова. – К.: ВК ТОВ «Тандем», 2002. – 542 с.
164. Соловьев В.С. Три розговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Собрание соч. в 2-х томах / В.С. Соловьев / Общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. – М.: Мысль, 1988. – 822 с.
165. Сорокин П.А. Кризис нашего времени / П.А. Сорокин // Американская социологическая мысль: Тексты / Пер. Т.С. Зиглиной; под ред. В.И. Добренкова. – М.: Издание МУБиУ, 1996. – С. 356-371.
166. Статистика самоубийств [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.lossofsoul.com/DEATH/suicide/statistic.htm> (4.09.2010). – Назва з екрану.
167. Степун Ф. Освальд Шпенглер и Закат Европы / Ф.Степун // Освальд Шпенглер и Конец Европы. – М.: Берег, 1922. – С. 4-9.
168. Стивенсон Д.С. Эсхатология / Д.С. Стивенсон // Лютеранская догматика. Том XIII. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.lutheranstvo.info/library/bog/eshat/eshat.htm> (18.08.2010). – Назва з екрану.
169. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека / В. Татаркевич; сост. и пер. с пол. Л. В. Коноваловой; ред. Л. М. Архангельский. – М.: Прогресс, 1981. – 367 с.
170. Тимофеева О. Знать, принимать, не задавать вопросов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sinijdivan.narod.ru/sd5rez3.htm> (23.08.2010). – Назва з екрану.
171. Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории / Л.А. Тихомиров. – М.: «Москва» 1997. – 592 с.
172. Тихомиров Л.А. В последние дни (эсхатологическая фантазия) / Предисл. С. Чеснокова, коммент. С. Сергеева. – М.: Артос-Медиа, 2004. – 325 с.
173. Ткаченко А.А. Духовно-природная психотерапия: (Эсхатологический аспект) Личностная и профессиональная элитарность / А.А. Ткаченко. – Кировоград: Код, 2001. – 220 с.

174. Тоффлер Э. Шок будущего: Пер. с англ. / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 557, [3] с. – (Philosophy).
175. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой. – М.: АСТ, 2003. – 400 с. – (Философия. Психология).
176. Тэйнк Дж. Вирусное мышление в сумерках ценностей / Дж. Тэйнк // ХОРА. – 2009. – № 2(8). – С. 71-83.
177. Уваров М.С. Бинарный архетип. Эволюция идеи антиномизма в истории европейской философии и культуры / М.С.Уваров. – СПб.: изд-во БГТУ, 1996. – 214 с.
178. Уэльбек М. Элементарные частицы / М. Уэльбек. – М.: Иностранка, БСГПРЕСС, 2001. – 412 с.
179. Фейербах Л. Отношение к Гегелю // Л.Фейербах История философии: Собр. произв. в 3-х тт. Т. 3. / Пер. с нем.; Под общ. ред. М.М. Григорьяна. – М.: Мысль, 1974. – С. 371-391.
180. Фоменко М.В. Світоглядні витоки сучасної есхатологічної свідомості: автореф. дис...канд. філос. наук: 09.00.03 / М.В. Фоменко; Донецький національно-технічний університет – Донецьк, 2007. – 20 с.
181. Франкел Б. Постіндустріальні утопісти / Б. Франкел; Пер. з англ. О.Юдіна. – К.: Ніка-Центр, 2005. – 304 с.
182. Фрейденберг О.М. Утопия / О.М. Фрейденберг // Вопросы философии. – 1990. – №5. – С. 148-167.
183. Френкин А.А. Г. Рормозер. Серьезный случай. Кризис нашей либеральной республики / А.А. Френкин // Вопросы философии. – 1995. – №2. – С. 189-190.
184. Фридрих Кл. О функциях одной мыслительной фигуры / Кл. Фридрих // Вопросы философии. – 1994. – №7,8. – С. 50-58.
185. Фромм Э. Иметь или быть / Э. Фромм; пер. с англ. Н.И. Войскуновской, И.И. Каменкович. – М.: Прогресс, 1986. – 238 с.
186. Фукуяма Ф. Америка на распутье / Ф. Фукуяма. – М.: АСТ, Хранитель, 2007. – 282 с. – (Philosophy).

187. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма; [пер. с англ. М.Б.Левина]. – М.: АСТ: Ермак, 2005. – 588, [4] с. – (Philosophy).
188. Фукуяма Ф. Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134-155.
189. Футурология. [Электронный ресурс] // Российское трансгуманистическое движение (официальный сайт). – Режим доступа: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/39/33> (2.09.2010). – Назва з екрану.
190. Хабермас Ю. Зиммель как диагност времени / Ю. Хабермас // Зиммель Г. Избранное в 2-х тт. Т.2. Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1996. – С. 539-549. – (Лики культуры).
191. Хайдеггер М. Ницше и пустота / М. Хайдеггер; [сост.О.В.Селин]. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. – 304 с. – (Философский бестселлер).
192. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Бибикина. – М.: Академический Проект, 2007. – 303 с. – (Философские технологии).
193. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? / С. Хантингтон // Полис. – 1994. – № 1. – С. 33-48.
194. Хантингтон Самюэль. Столкновение цивилизаций / Ю. Новиков (пер.с англ.), Т. Велимеев (пер.с англ.). — М. : АСТ, 2003. — 603с. — (Philosophy).
195. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века / С. Хантингтон; пер. с англ. Пантиной Л.Ю. – М.: РОСПЕН, 2003. – 368 с.
196. Хантингтон С. Трудности привыкания: о пророчествах сбывающихся и несбывающихся / С. Хантингтон // Свободная мысль – XXI. – 2005. – № 4. – С. 12-26.
197. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й.Хейзинга; пер. с нидерл. / Общ. ред. и послесл. Г.М. Тавризян. – М.: Издательская группа «Прогресс-Академия», 1992. – 464 с.

198. Хесле В. Философия и экология / В.Хесле; пер. с нем. А.К. Судакова. – М.: Наука, 1993. – 205 с.
199. Хоружий С.С. «Улисс» в русском зеркале / С.С. Хоружий // Джойс Д. Собрание сочинений: В 3 томах. Т. 3. Улисс: роман (часть III); перевод с англ. В. Хинкиса и С.Хоружего. – М.: ЗнаК, 1994. – С.363-605.
200. Хоружий С.С. Эсхатология // Феноменология аскезы. Аналитический словарь исихастской антропологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа до видання: http://azbyka.ru/dictionary/01/horuzhiy_k_fenomenologii_askezy_08-all.shtml (4.09.2010). – Назва з екрану.
201. Хюбшер А. Мыслители нашего времени (62 портрета) / А.Хюбшер; Пер. с нем. И. А. Саца; Общ. ред. А. Ф. Лосева. – М.: Цтр мгп вос, 1994. – 312 с.
202. Цофнас А. Ю. Печаль Фукуямы в пространстве аксиологических координат / А.Ю. Цофнас // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 106-118.
203. Цыганков А.П. Несостоявшийся диалог с Фукуямой. О западных идеях, многокультурном мире и ответственности интеллектуалов / А.П.Цыганков // Вопросы философии. – 2002. – №8. – С. 3-23.
204. Чанышев А.А. «Град земной» в эсхатологической перспективе: переосмысление опыта античной истории и гражданской культуры в историософии Августина / А.А. Чанышев // Вопросы философии. – 1999. – №1. – С. 124-135.
205. Шаргунов А., прот. Проповеди и выступления / А. Шаргунов. – М.: Арвик, 1995. – 504 с.
206. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер; Пер. с нем. Н.А. Захарченко, Г.В. Колшанского; общ. ред. и предисл. В.А. Карпушина. – М.: Прогресс, 1973. – 512 с.
207. Шелер М. Рессентимент в структуре моралей / М. Шелер; Пер. с нем. А.Н. Малинкина. – СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. – 231 с.
208. Шестаков В.П. Эсхатология и утопия. Очерки русской философии и культуры / В.П. Шестаков. – М.: Владос, 1995. – 208 с.

209. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. Т.2: Всемирно-исторические перспективы / О. Шпенглер; Пер. с нем., примеч. И.И.Маханькова. – М.: Мысль, 1998. – 608 с. – (Философское наследие).

210. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. Т.1: Гештальт и действительность / О. Шпенглер; Пер. с нем., примеч. К.А.Свасьяна. – М.: Мысль, 1998. – 669 с. – (Философское наследие).

211. Шримад Бхагаватам Признаки эпохи Кали Кн.1 гл.14 [Электронный ресурс]. –

Режим доступа: <http://www.advaita.org/item/000002/glava.php?id=245#ch14> (14.09.2010). – Назва з екрану.

212. Штепа В. RUтопия / В. Штепа. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2004. – 384 с.

213. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка; Пер. с англ.; под ред. В. А. Ядова. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 416 с.

214. Экологический кризис и экологические проблемы современности [Электронный ресурс]. –

Режим доступа: <http://ecologiya.myblog.by/2008/09/22/ekologicheskij-krizis-i-ekologicheskie-problemy-sovremennosti/comment-page-1/> (11.10.2010). – Назва з екрану.

215. Элиаде М. Глава IV. Эсхатология и космогония // Аспекты мифа / М. Элиаде [Пер. с фр. В. Большакова]. – М.: Инвест-ППП, 1996 – С.62 – 81.

216. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии / М. Элиаде; Перевод А.П. Хомик. – К.: Ваклер, 1996. – 288 с. – Серия «Актуальная психология».

217. Эпштейн М. Протеизм Манифест начала века [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://antropolog.ru/doc/persons/epshtein/epshtein> (5.09.2010). – Назва з екрану.

218. Эпштейн М. Эрос цивилизации. Ирония желания и конец истории / М. Эпштейн // Вопросы философии. – 2006. – № 10. – С. 55-68.

219. Юнг К.Г. Аналитическая психология и психотерапия / К.Г. Юнг / Сост. и общая редакция В.М. Лейбина. – СПб.: Питер, 2001. – 512 с. – (Серия «Хрестоматия по психологии»).

220. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Э. Юнгер; Пер. с нем. А.В. Михайловского под ред. Д.В. Складнева. – СПб.: Наука, 2000. – 539 с.

221. Яковенко И.Г. Эсхатологическая компонента российской ментальности (Связи, обусловленности, логика актуализации) / И.Г. Яковенко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.interned.ru/articles/other/ieshatologicheskaj_kom.htm (10.07.2010). – Назва з екрану.

222. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; Перевод с немецкого М. И. Левиной, вступ. ст. П. П. Гайденоко – М.: Республика, 1994. – 527 с. – (Мыслители XX в.).

223. Bauman Z. Intellectuals in the Postmodern World / Z.Bauman // *Life in Fragment: Essays in Postmodern Morality*. – Oxford: Basil Blackwell, 1995. – P. 223-243.

224. Bell D. The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, with "The Resumption of History in the New Century" / D. Bell. – N.Y.: Harvard University Press, 2000 (2d ed.). – 540 p.

225. Kagan R. The return of the history and the end of dreams / Robert Kagan // *New Republic*. – 2008. – 23 April [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.tnr.com/article/environment-energy/the-end-the-end-history> (5.09.2010). – Назва з екрану.

226. Vattimo G. Nihilismus und Posmoderne in der Philosophie / G. Vattimo // *Wege aus Moderne: Schlusstexte der Postmoderne – Diskussion*. – Berlin: Akad. Verl., 1994. – S. 233-246.