

## Проблема «кінця історії» у класичній соціально-філософській думці

*Аналізуються соціально-філософські інтерпретації концепту «кінця історії» у філософії Середньовіччя, Відродження, Просвітництва, у працях теоретиків німецької класичної філософії. Доведено, що ідея «кінця історії» у філософії розглядається як ідеологема релігійного плану, як архетип людської свідомості та як прояв «світового духу».*

**Ключові слова:** історичний процес, «кінець історії», людство, світова історія.

Соціально-філософське осмислення історичного процесу у різних його інтерпретаціях має як суто науковий (пізнавальний) інтерес, так і є основою для прогнозування розвитку соціально-політичних, економічних та духовних явищ у майбутньому. У низці таких соціально-філософських понять, як історичний процес, суб'єкт історії, історичний детермінізм, сенс життя й історії концепт «кінець історії» займає особливе місце. Спроби осмислити сам феномен «кінця історії», визначити зміст даної ідеї в системі світоглядних установок різних епох характеризуються не тільки значним різноманіттям трактувань, але й глибокою суперечливістю. Виходячи з вищенаведеного, метою нашої статті є дослідження трактування історичного процесу і безпосередньо концепту «кінця історії» у філософських концепціях середньовіччя, Відродження, Просвітництва та у працях представників німецької класичної філософії.

Теоретичним підґрунтям нашого дослідження стали праці Аврелія Августина, Т.Андрущенко, М.Барга, Г.В.Ф. Гегеля, Б.Губмана, Л.Наточія, Орігена, Б.Рассела, В.Сирова, А.Федоровського, М.Халимона та ін.

На сьогоднішній день неоднозначними є висновки про те, який трагедійний потенціал ідеї «кінця історії», яка її соціальна роль. Чи тільки деструктивна - як показника кризи, безвихідності і фіналу людського існування? Або ж ця ідея є підставою консолідації людства перед лицем глобальних проблем, які загрожують йому знищенням? Тоді цілком раціональним можна вважати припущення про призначення даної ідеї бути механізмом усвідомлення загальної причетності й

соціальної відповідальності людства за свою долю. Не без підстав ідею «кінця історії» сучасні дослідники відносять:

- до одного з соціально-політичних міфів (поряд з гуманізмом, рівністю і свободою історичного вибору);
- до архетипів людської свідомості (як відгомін стародавніх і середньовічних уявлень есхатологічного характеру):
- до ідеологем релігійного плану:
- до форми соціального прояву інстинкту самозбереження такого біологічного виду, як «людина»:
- до консолідуючих цінностей спів-буття людства [1:2:3;4;5:6].

При цьому більшість авторів, що так чи інакше звертаються до даної проблеми, сходяться на думці про те, що найяскравіше втілення ідея «кінця історії» (у різних інтерпретаціях) знаходить в перехідні епохи, які характеризуються драматизмом, напруженістю екзистенціальних переживань, конфліктністю. Ідея, опановуючи народні маси, в такі періоди стає матеріальною силою, визначаючи вектор розвитку і вибір пріоритетів.

Концепт «кінця історії» по різному трактується у соціально-філософських дослідженнях від Августина Блаженного до Ф. Фукуями. що додали даним словосполученням категоріального характеру (для порівняння: апокаліпсис, занепад, загибель етносу, смерть культури та ін.). і до сьогоденного дня є значимим елементом світогляду.

Концентрованість різних концепцій кінця історії (наукових, філософських, релігійних, художніх та ін.) в той чи інший історичний час дає право характеризувати ці періоди як кризові у розвитку суспільства, а проявленість ідеї протягом всього розвитку сучасної цивілізації говорить про перманентну актуальність даної проблеми і про принципову неможливість її однозначної інтерпретації. Ідеї морфології всесвітньої історії, світу-як-історії, що знайшли відображення в різноманітних філософських концепціях, розвивалися найбільш активно починаючи з епохи середньовіччя [7].

В цей період вперше ідея «кінця історії» була осмислена з теоретичних позицій в рамках теології та філософії. Завдяки феномену ' середньовічної церкви ідея «кінця історії» розгортається в уявленні про порятунок. Так, Оріген віщував загальне

спасіння, повернення всіх людей до своєрідного «ідеального соціуму» - Царства Божого. Він вважав, що наявні форми облаштування земного людського життя вже несуть на собі відблиски небесної парадигми [8].

А оскільки людське буття розглядається в християнстві як історичне, то настільки ж історичні його соціальні форми. Так, саме Оріген вже говорив про історичну обмеженість езуїтського Заповіт}', а через півтора століття Августин у своєму творі «Про град Божий» створює систему провіденціального історизму. «Оптимістична» переконаність у можливості повного охоплення світу церковним соціумом так чи інакше поділялася теоретиками середньовіччя. Відомий твір Августина мета якого полягала в тому, щоб з'ясувати співвідношення земного і небесного «градів», способи прояву другого в першому, не закінчується абсолютною реалізацією «Божого» в «Земному». Навпаки. «Град Божий» представляється як те, що ніколи не вміщається в буденні форми життєвої організації [9].

Зазначимо, що протилежність двох градусів не мала у Августина Блаженного есхатологічного смислу. Це свідчить про те, що виявлена ще античними істориками подвійність людських спільнот трактується тут не як вказівка на близькість кінця світу, а як сутнісна риса самого соціуму. Втративши райську єдність, людина прагне до відтворення цього минулого стану. Тут, на Землі, воно відбувається у формі соціуму, і в цьому плані людське буття обумовлено історичним і соціальним чинниками. Інша справа, що саме соціальне для християнської свідомості є другорядним, тому що воно звернено до минулої райської єдності.

Пізніше, в епоху Високого середньовіччя ранньохристиянські уявлення були переінтерпретовані таким чином, що близьким до істини або навіть істинним став вважатися той соціум, який повністю залучений до церковної орбіти. Дистанція між «градями» починає зникати, причому не внаслідок катаклізмів. «страшного суду», «кінця світу», а шляхом «воцерковлення»: поступового, еволюційного охоплення церквою людства.

Філософсько-теологічна думка середньовіччя пропонувала розглядати соціальні явища крізь призму конкретних історичних умов, так як вбачала у соціальній стихії якусь векторну спрямованість розвитку, вона фактично «осоціалізувала» ідею «кінця історії», впливши її в проєкті Боголюдства, що перетворює світ за законами Неба. У

цьому сенсі «кінець історії» - це кінець обмеженого земного існування людини і початок нової «духовної» історії переродженого людства.

Отже, земний град існує в часі, має певний історичний розвиток від створення людини до кінця світу. Град Божий перебуває у вічності. Перейти з одного великого граду в інший - означає перейти з тимчасового перебування до вічного буття. Щодо людини, то час розуміється Августином як «шлях до смерті, на якому нікому не дозволяється зупинитися навіть на короткий час або йти повільніше». Однак тільки на цьому шляху людина може долучитися до вічності. Вічність незмінна і неминуща, а час «є знаком, тобто відбитком вічності» [10, с.34].

Розвиваючи біблійну традицію, Августин представляє час лінарним і кінцевим. Рух людства в часі становить зміст історії, а боротьба та існування двох градусів формує історичний процес. З усіх греко-римських філософів пізньої античності Августин був одним з найчутливіших до історії та історизму, в основі якого лежить провіденціалізм і телеологізм метафізичного плану. Але вже тоді теоретики історичного процесу розуміли, що неможлива метафізика, яка хоче повернути час назад або реконструювати за допомогою абстрактних понять всі багатства світ} <sup>1</sup>. В свою чергу філософія історії ґрунтувалася тільки на християнській інтерпретації світу, з точки зору якої гріх, Град Божий, провидіння надають нам сам сенс долі по той бік від реального життя соціуму (середньовічна філософія, неотомізм, російська релігійна філософія та ін.).

Коли на історичній арені релігійні догми відходять на другий план, життєздатною виявилася лише претензія фіксувати долю людства однією ідеєю, такою як «кінець історії», охопивши нею відразу минуле, сьогодення і майбутнє. Така філософія історії визнає цінність метафізичних вчень, цінність, яка характеризує їх не в плані істини, а в плані можливих інтерпретацій різних проявів життя. Більш того, нова філософія історії залишається в руслі концептуальних конструкцій, бо вона прагне до об'єктивного пізнання загального. Вона проходить через історію, через розуміння минулого, через «філософію історії» тільки для того, щоб, нарешті, досягти впевненості й загальності, які формують віру в розвиток людства. І якщо ми більше не пізнаємо провидіння або сили, які нібито керують світом, якщо ми навіть не помічаємо розуму, що орієнтує становлення, то це том}', що у житті немає іншої мети, крім самої себе - здійснення життя у всіх моментах історії.

Узагальнюючи зазначимо, щоб зрозуміти історичні події, які становлять зміст потоку життя, потрібно розглядати не стільки їх причини, а скільки їх наслідки. Середньовічні теологи-філософи змушені були зайняти історичну позицію, тому що ціле дозволяє пояснити частини, так само як воно дозволяє вловити сенс життя. Вони були першими, хто розглядав життя людства як цілісний історичний процес.

В епоху Відродження починається поступове зменшення авторитету церкви і підвищення значущості *науки*. Звільнення від «кайданів» церковних догм і канонів призвело до кардинальних зрушень у світогляді. Ні античне, ні середньовічне вирішення проблем історичної долі людства не було задовільним: по-перше - в силу того, що вона не могла бути ідеалізованою, по-друге - тому що вона не могла бути актуалізованою. Філософська думка епохи Відродження, базуючись на проголошених цінностях гуманізму і пантеїстичної віри, вирішувала проблему майбутнього шляхом відмови від негармонійного сьогодення. Рух до особливого соціального порядку на землі, що сполучає в собі «грунтовність» Римської імперії та ідеалізм «Граду Божого» Августина Блаженного, проявився у формуванні утопічних концепцій, що знаменують кінець недосконалого світу і початок нового світ'я - «світлого». Світський погляд на цілісний історичний процес формувався у складному і суперечливому ставленні до християнського бачення історії [11, с.455].

Продовжуючи розгляд соціально-філософських експлікацій ідеї «кінця історії» зупинимось на теоретичній спадщині епохи Просвітництва. Цьому періоду властивий стійкий інтерес до філософського осмислення єдності й цілісності всесвітньої історії. Так, французькі просвітителі конкретизували ідеї історичного детермінізму, історичної закономірності, відстоювали ідею невідворотності суспільного прогресу. З іншого боку, філософська антропологія просвітителів, що зберегла з деякими модифікаціями субстанціалістську парадигму «природи людини», при розкритті в часі процесу реалізації її розумної й належної природи, стала головною причиною того, що й про історію виявилось можливим мислити не історично [12.с.42].

Раціоналістично-нормативне трактування історичного процесу породжувала внутрішню суперечливість просвітницьких версій історії, які передбачали самоліквідацію історії в майбутньому при досягненні розумного стану суспільства. Ставлення до історії, що втілювалося в процедурі «суду над нею і винесенні вироку» з

позицій універсального розуму, що започатковує зовнішній для історії масштаб і критерії ідеалу, призвело до конструювання «критичного» ставлення до історичного взагалі (наприклад, «Левіафан» Т. Гоббса). Ж.-Ж. Руссо ж зробив суттєвий крок в обґрунтуванні теоретичної побудови історичного процесу, сформулювавши висновок про «історичність» природи людини і заснувавши базу для побудови моделі людини, що формує себе в історії. В свою чергу мета Дж. Віко полягала в розкритті єдиної логіки, схеми історичного процесу, які специфічно модифікуються залежно від історичних обставин. «Вічна ідеальна історія» - це підстава, сутність та закон емпіричної історії різних народів і всього людства. Дж. Віко схилився до іманентного трактування історії, до визнання того, що все в ній створюється людьми.

Зовсім не схожою на просвітницьку виглядає філософія історії І. Гердера, оскільки в ній природа - це організм, що розвивається за фіналістичним проектом, і саму історію можна пояснити лише в рамках цього проекту; де всім править Бог. Історія, таким чином, реалізує цілі Провидіння і Бога, прогрес рухає не воля людська, а Бог, що веде людство до реалізації цілей у всій повноті. На історичному шляху кожна фаза має власний сенс, про який люди можуть лише здогадуватися за певними знакам. Кінець історії - це всього лише одна з фаз. Більшість есхатологічних і апокаліптичних ідей та поглядів, що діють в плюралістичному світі, не є новими. Всі вони, як показує еволюція людської думки, йдуть з глибини століть і виступають у різних варіантах: теоретичних, парапсихічних, містичних та ін. Але все-таки особливе значення ідея кінця історії мала у філософів і насамперед у тих, хто будував класичні філософські системи. До цих пір існує переконання, що завершено картину світу, відповіді на всі основні питання буття і свідомості, абсолютну істину можна отримати тоді, коли історія цього світу завершиться.

В цьому контексті слухними є роздуми І.Канта. Актуальність його версії «кінця історії» полягає в тому, що він не допускає плутанини між організуючим принципом, що надає дії і мисленню значущості, і фактично існуючими політичними і громадськими інститутами. Важливими для нашої наукової розвідки є трансцендентальні ідеї І. Канта, а також його політична філософія. Разом з тим, кантівський ідеал всесвітньої республіки досить далекий від дискурсу «кінця історії», проте його концепція містить думки про «поліпшення людського роду».

Історична телеологія І. Канта не містить формули «кінця історії», але в своїх творах він піднімає схожі питання, такі як «прогрес людства», «рух до кращого», особливе місце в його творах займає проблема морального прогресу людини і людства.

У «Суперечці факультетів» І. Кант пише, що судити про майбутнє лише в тому випадку було б виправдано, якби люди були в змозі «самі робити, самі творити» свою історію. Людська свобода знаходить вираз у просторі моральної дії, що не знає природного примусу. Проблема «останнього часу» або «останніх цілей» стає тим самим проблемою моральної природи людини, що прагне в ході історії до свого завершення. Заради більш точної демонстрації цієї універсальності, що складає фундамент самої можливості судити про прогрес політичних інститутів, не зайве згадати про кантівське поняття ідеї або ідеалу. «Ідеї» для І.Канта суть єдності розумового процесу, більш віддалені від об'єктивної реальності, ніж категорії, за допомогою яких здійснюється пізнання предметів. Строго кажучи, джерело ідей - в нелегітимному використанні розуму, бо ними допускаються узагальнення, яким не відповідають ніякі предмети досвіду. Ідеї можна уявити собі у вигляді ідеальних світів, одиничне здійснення кожного з яких і є «ідеал» [13, с.127].

Інший представник німецької класичної філософії Г. Гегель у своїх роботах «Феноменологія духу» і «Філософія історії» обґрунтовує кінець історії як здогадку або версію.

Г. Гегель стверджував, що Всесвітня історія, прямує зі Сходу на Захід, знаходить свій «безумовний кінець» в Пруській становій монархії, що обмежена конституцією. Надалі зміни допускалися лише в рамках досягнутих форм, без істотних якісних зрушень. На нашу думку, у концепції Г. Гегеля знаходить свій прояв підхід до трактування історії, закладений ще платонівською ідеальною державою та ідеєю гармонійного суспільства Ш. Фур'є, а розвивали цю логіку пізніше К.Ясперс у філософії історії й Ф.Фукуяма в теорії ліберально-демократичної держави.

Розум «входить» у світ через державу. Історія, що народжується з діалектики держав, є не що інше, як розгортання цього самого розуму. Історія є саморозкриттям Духа в часі, так само як Природа є розкриттям Ідеї в часі і просторі - такий висновок робить Г.Гегель. Історія - це «судження» про світ, а філософія історії - це пізнання

та концептуальне розкриття цієї розумності й цього судження. Філософія історії є бачення історії з точки зору Розуму (а не розсудку).

Світова історія має свій «розумний план» (відомий релігії під ім'ям Провидіння), а філософія історії є наукове пізнання цього плану. Філософія історії стає, таким чином, «теодіцеєю», виправданням Божественної справедливості й зла перед обличчям абсолютної влади Розуму'. Все, що здається злом, в тому числі й кінець існування людства, - насправді тільки негативний момент, пружина діалектики. Смерть, закінчення кінцевого - це лише моменти постійного становлення загального. Навіть у війні Г. Гегель вбачав момент антитези, який рухає історію, що реєструє без цих воєн лише білі сторінки: «У війнах стають міцнішими народи і нації, внутрішній розбрат, проявлений у військових діях змінюється задоволенням. Звичайно, війни небезпечні для власності, але і це як момент руху є необхідним» [14,с.76].

Встановивши, що історія - це розкриття природи Бога в певній конкретній стихії, Г.Гегель у «Філософії права» формулює знамениту максиму: «Все дійсне розумне, все розумне дійсно». Подібно тим дослідникам, що наполягали на єдності Бога і природи («Deus sive natura», що означає: «Будь-яка річ необхідна і володіє абсолютним сенсом»), Г.Гегель вважав, що «Бог є історія» («Deus sive historia») - все необхідно і кожна подія має абсолютний сенс. Так як же об'єктивний Дух розкриває себе в історії? «Світовий Дух» («Weltgeist») особливим чином проявляє себе в «народному дусі» («Volksgeist»). «Дух народу партикулярний, в той же час він не що інше, як абсолютний універсальний дух. «Weltgeist» - це дух світовий, який виражається в людській свідомості. Цей світовий дух відповідає Духу Божественному, абсолютному. Оскільки Бог всюдисущий, він близький кожній людині, є у всякій свідомості, а тому це світовий дух. Партикулярний дух окремого народу може зникнути: він становить ланку в ланцюжку ланок, утворених рухом світового духу, який зникнути не може. Виходить, що дух одного народу є загальним духом у формі особливого. Особливе звичайно має свій кінець, а загальне є вічним. Це закон, де «кінець історії» лише одна з іпостасей загального закону [14, с.56].

Як пояснити жалюгідні пристрасті, що рухають людьми і їх приватними інтересами? Як пояснити випадковості різного роду, що ставлять під сумнів



раціональність світової історії та її кінцевість? Приватне, відповідає Г.Гегель, знаходиться у виснажливій боротьбі з іншим приватним (приватне завжди конфліктно). Так і відбувається, що воно, не витримуючи, руйнується, а на його уламках непохитно зберігається загальне. «Хитрість Розуму» не перешкоджає грі ірраціональних пристрастей і при нагоді користується нею. Приватне для нього не дуже важливо в порівнянні з загальним. На думку Г.Гегеля, ідея як би сплачує данину екзистенції за її тлінність не з загальної «кишені», а розраховується людськими пристрастями. Цезар не міг не довершити того, що було необхідно, покінчивши з одряхлілою свободою. Він згинув у цій боротьбі, але необхідне було досягнуто: ідея свободи затаїлася в глибині, прихована від зовнішніх подій [14,с.58].

За вченням Г.Гегеля світова історія проходить діалектичні етапи, які характеризуються зростанням розумності й свободи, від східного суспільства до греко-римського, а далі - до германо-християнського. У цій останній фазі Дух досягає повної реалізації, зберігаючи у своїй глибині минуле як пам'ять і реалізуючи в сьогоденні своє поняття в кінці цього шляху. Виникає питання: чи означає германо-християнська фаза зупинку діалектичного процесу і кінець історії? Це питання дало поштовх до подальшого бурхливого розвитку теорії історичного процесу.

Таким чином, класичні інтерпретації «кінця історії» у соціально-філософській думці як правило мали теологічне забарвлення. В той же час роль людини у історичному процесі була другорядною, її завдання полягало у тому щоб зрозуміти волю вищих сил і втілити її у своїй діяльності. З нашої точки зору, значущим є застосування Г.Гегелем діалектичних законів і принципів до пізнання, що історії надало можливість проаналізувати стадіальність та суперечливість історичного процесу.

### **Список використаних джерел**

1. Сыров В.Н. Условия и способы конструирования истории как философская проблема: автореф. дис. ... доктора наук: 09.00.01: Философские науки В.Н. Сыров: [Том. гос. ун-т]. - Томск. 1998. - 28 с.
2. Федоровский А.П. Феномен исторического смысла в опыте философской рефлексии: автореф. дис. канд. филос. наук А.П. Федоровский. - Ставрополь: Изд-во СГТУ, 1996. - 22 с.

3. Губман Б.Л. Смысл истории. Очерки современных западных концепций / Б.Л. Губман. - М.: Наука, 1991.- 192 с.
4. Андрущенко Т.В. Параметри «нового світу»: критико-аналітичний аналіз світових футурологічних концепцій / Т.В. Андрущенко Гілея. - Вип.44 (№2). - 2011. - С.602-609.
5. Наточій Л.І. Історіософська концепція Ідаріона Київського в есхатологічній перспективі / Л.І. Наточій ' Магістеріта. Іст.-філос. студії. - 2006. - Вип.23. - С.34-38.
6. Халимон М.М. Новий історизм: текстуальний підхід до вивчення історичного минулого / М.М. Халимон Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. -X917. Серія: філософія. Філософські перипетії. - 2010. - С.48-52.
7. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма М.А. Барг. - М.: Мысль, 1987. - 348 с.
8. Ориген. О началах Ориген. - Новосибирск. 1993. - 383 с.
9. Августин Аврелий. О Граде Божием Аврелий Августин. - Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. - 1296 с.
10. Августин А. Исповедь Пер. с лат. М.Е. Сергиенко. - М.: Ренессанс. 1991. - 448 с.
11. Бертран Рассел. Петория западной философии В 3 кн.: 2-е изд., испр.. Подгот. текста и науч. ред. В.В. Целишева. - Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та. 1997. - 815 с.
12. Очерки социальной философии: Учеб. пособие Авт.-сост. К.С. Пигров и др. - СПбГУ СПб. - 1998. - 292 с.
13. Кант Иммануил. Собрание сочинений : в 8 т. И. Кант; Под общ. ред. и со вступ. ст. А.В. Гулыги. - М.: ЧОРО. - Т. 7: К вечному миру". Спор факультетов. Антропология. Успехи метафизики. - Юбил. изд. 1794-1994. - 1994. - 494 с.
14. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории Г.В.Ф. Гегель. - СПб.: Наука, 1993. - 480 с.