Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Орловский государственный университет»

И.В. Желтикова, Д.В. Гусев

Ожидание будущего: утопия, эсхатология, танатология

Монография

Орел 2011

УДК 301 + 111.10 + 128/129

ББК С.0 + Ю216
Ж522

Печатается по разрешению редакционно-издательского совета ФГБОУВПО «Орловский государственный университет». Протокол № 9 от 6. 06. 11 года.

Рецензенты:
Финогентов В.Н., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ОГАУ;
Хохлова Е.И., кандидат философских наук, доцент ОГУ

Желтикова И.В., Гусев Д.В. Ожидание будущего: утопия, эсхатология, танатология / Монография. – Орел: Издательство ОГУ, 2011. – 172 с.

Монография посвящена проблемам ожидания будущего, представленного в философии, религии и культуре разных эпох. Авторы исследуют наиболее распространенные формы ожидания будущего, делая акцент на специфике социального ожидания в конкретных исторических ситуациях. В размышлениях о будущем выделяются три ракурса ожиданий: утопия как надежда на улучшение социального бытия, эсхатология как рефлексия предельных вопросов существования мира и образ смерти как представление о границе индивидуального проникновения в будущее.

Книга предназначена для широкого круга читателей, интересующихся проблемами социальной философии, антропологии, литературы и культурологии.

ISBN 978-5-9929-0130-6

© Желтикова И.В., 2011
© Гусев Д.В., 2011
© Орловский государственный университет, 2011

Содержание

Введение 4
Глава 1. Антропологическая и социальная рефлексия образа будущего 9
1.1. Образ будущего как исследовательская парадигма 9
1.2. Антропологический поворот в эсхатологии 20
1.3. Парадигмы исследования эсхатологических ожиданий человека 25
1.4. Социокультурная специфика образов будущего 30
Глава 2. Позитивные ожидания в образе будущего 43
2.1. Подходы к исследованию феномена утопии 43
2.2. Природа утопического образа будущего 48
2.3. Социальный и политический ракурс утопического образа будущего 53
Глава 3. Эсхатологические ожидания человека 73
3.1. Эсхатологические ожидания в мифологии и религии 73
3.2. Философская рефлексия эсхатологических ожиданий человека 88
3.3. Эсхатологические ожидания в эпоху постмодерна 110
Глава 4. Образ смерти как горизонт индивидуальных ожиданий 125
4.1. Соотношение образа будущего и образа смерти в масштабе социального ожидания 125
4.2. Трансформация образа смерти и послесмертия в различных типах фантастических повествований 129
4.3. Влияние восприятия смерти на представления о будущем 145
Заключение 157
Список литературы 164

Введение

В этой книге мы обратимся к рассмотрению будущего, предварительно определив его как то, чего еще нет. По отношению к будущему мы видим два принципиально различных ракурса уточнения его неопределенности – онтологический и социальный. Оба этих ракурса указывают на антропологическое измерение будущего, которое присутствует в человеческом ожидании. Ожидание будущего в истории культуры, религии и философии принимало различные формы – от утопических проектов до эсхатологических систем. И, конечно, танатология как учение об индивидуальной конечности, смертности, также стала ключевым элементом проблемного пространства ожидания будущего.

С онтологической позиции, будущим называют события, которые ещё не произошли, но произойдут. При данном подходе отправной точкой для образования понятия будущего выступает актуальное настоящее – «сейчас», по отношению к которому и возникает временная линия «уже не сейчас» – прошлое и «еще не сейчас» – будущее. С этой позиции, наиболее применимой к рассмотрению объективной реальности, будущее можно понимать двояко: – как абсолютную, объективную, неопределенность и как неопределенность относительную, субъективную.

Трактуя будущее как объективную неопределенность, мы имеем в виду, что события, которые только произойдут, должны быть определены как несуществующие, поэтому принципиально неизвестные. Мы не только не знаем, но и не можем знать ничего об этих событиях, поскольку их нет – такая трактовка будущего согласуется с теорией индетерминизма. Понимая будущее в качестве субъективной неопределенности, мы относим к нему события, которые не существуют только с позиции нашего настоящего, однако эти события четко соотнесены с временной последовательностью, поэтому, хотя и неизвестны нам, могут быть определены различного рода прогнозами (всевозможные варианты детерминизма).

Рассматривая будущее с социальной позиции, следует принимать в расчет относительность настоящего на шкале времени, предполагая обратимость понятия «будущее» на прошлое. Рассматривая настоящее как актуальное состояние конкретных наблюдателей, мы понимаем, что относительно нас это настоящее может быть, и чаще всего является, прошлым. Тем не менее, для этого настоящего в прошлом так же существует будущее, как то, чего еще нет для конкретной временной метки. Как пишет Ж.-П. Сартр: «…у каждого настоящего есть свое будущее, которое освещает его и которое исчезает вместе с ним, становясь прошлым-будущим»[1].

[1] Сартр Ж.-П. Слова. – М., АСТ, - 2007. – С. 153.

При данном ракурсе рассмотрения возникает интересный и очень важный с позиции социального исследования вопрос – что считать будущим для такого настоящего в прошлом? Если события, которые объективно последовали за определенной временной меткой прошлого и известные нам в силу того, что и они являются прошлым для нас, то можно ли называть это будущим? С детерминистической позиции, возможно, да. Но тогда мы должны будем признать абсолютно жесткую обусловленность событийного ряда на линии прошлое-настоящее-будущее. При этом неопределенность будущего должна быть игнорирована, поскольку для более отдаленного прошлого менее отдаленное признается единственным вариантом продолжения.

Если же мы попытаемся определить будущее, исходя из его принципиальной открытости, то эта открытость должна будет распространяться и на настоящее в прошлом. Из этого следует несоответствие между будущим, которое рассматривается с позиции настоящего в прошлом и будущим для этого же настоящего, воспринимаемого сегодня. В принципе это разница между тем, что могло бы быть, и тем, что было. На этом примере хорошо видно, что само понятие будущего как того, чего еще нет, предполагает аспект наблюдателя – человека ожидающего это «еще нет».

Заметим, что будущего *еще нет* только для человека, для всего прочего мира его *просто нет*. Само понятие «будущее», наделенное положительным содержанием, есть понятие антропное, но вместе с тем и социальное, для характеристики которого требуется осознание временных изменений, их векторности. Для мира мертвой материи будущего нет, как нет и прошлого, а потому и настоящего. Актуальное состояние таких систем не нуждается для самоосуществления в *уже* или *еще* не бывшем. Другими словами, в этих системах действительность имеет бесконечное множество напрямую не обусловленных ею возможностей. «Для нас, убежденных физиков, различие между прошлым, настоящим и будущим – не более чем иллюзия, хотя и весьма навязчивая, – писал А. Эйнштейн. – Если в некоторой точке рассмотреть два противоположных времени подобных направлениям, то можно, пожалуй, говорить, что одно из них устремлено в будущее, а другое – в прошлое. Но законы поля не отдают ни одному из этих двух направлений никакого предпочтения. Ситуация сходна с той, которая имеет место в классической теории с положительным и отрицательным направлениями времени. Такое различие имеет смысл только из-за второго закона термодинамики и основано таким образом, не на форме элементарных законов, а только на граничных условиях (вероятность или упорядоченность в отрицательном направлении времени возрастает)»[1].

В живой природе мы встречаемся с прообразом будущего в тех привилегированных возможностях, которые задаются актуальным

[1] Переписка Эйнштейна с М. Бессо. // Эйнштейновский сборник. 1977. – М.: Наука. – 1980. – С. 50.

состоянием. В развивающихся системах любое текущее состояние содержит преимущественные варианты дальнейших изменений. Так, не каждый яблоневый цветок становится плодом, но яблоневая почка никогда не будет ни грушей, ни верблюдом. Эта возможность яблока есть прообраз будущего для цветка. Но только прообраз, а не само будущее.

Граница между «будущим» и «возможностью» как граница между «нет» и «еще нет» – в ожидании. Для человека будущее воплощено в ожидании. «Кто станет отрицать, что будущего еще нет? – Пишет Августин. – Но в душе есть ожидание будущего»[1]. Будущее как ожидание никогда не наступает и не становится прошлым. Поскольку то, что наступает, никогда не соответствует вполне ожидаемому. В этом плане наступающее настоящее с позиции ожидания всегда неожиданно. Ожидаемое же остается нереализованным прошлым или будущим прошлого.

Поэтому целесообразным представляется различение понятий «будущее» в значении событий, которые ещё не произошли и потому не поддаются исследованию в настоящем, и *«образ будущего»* как представление о грядущих событиях. Образ будущего может принимать самые разнообразные формы выражения, среди которых мы выделяем образ будущего в утопии, образ эсхатологического будущего и, как разновидность индивидуальной эсхатологии, образ будущего в контексте индивидуальной смертности человека.

Такая трактовка образа будущего актуальна в ситуации начала нового века, отличающейся разнонаправленностью и поливариантностью массовых и индивидуальных ожиданий. Центральным вопросом нашего исследования, требующим ответа, становится вопрос о присутствии и характере выражения в ожиданиях будущего утопических и эсхатологических мотивов, о преломлении традиционных сюжетов и идей эсхатологии и утопии в духовной атмосфере современности. В ожиданиях будущего, независимо от их эсхатологической либо утопической природы, присутствует неустранимая двойственность, которая психологически выражается в страхе перед будущим и в надежде на будущее. В сознании современного человека, отражая такую двойственность, формируются два противоположных полюса отношения: чувство страха перед приближением уничтожения человека и мира и чувство надежды на преодоление острых противоречий, на переход человечества на новый, более высокий уровень развития. В иудео-христианской эсхатологии чувство надежды связывается с обретением подлинного смысла исторического существования, осуществлением человеком своего предназначения.

Предположив преобладание другого из этих двух полюсов человеческих ожиданий будущего в духовной ситуации современности, чувства страха будущего, мы задаемся вопросом о причинах

---

[1] Аврелий Августин. Исповедь. Пер. с латин. – М.: Республика, 1992. – С. 168.

катастрофисткого характера ожиданий. В качестве вариантов ответа на данный вопрос можно привести шок трагического исторического опыта 20 века, экологический и демографический кризисы, угрозы распространения оружия массового поражения, международного терроризма, новыех неизлечимых заболеваний и т.д. Происходит рационализация и «сциентификация» эсхатологических ожиданий, которые отражают как логику развития современной цивилизации, так и глубокий сущностный кризис религиозного сознания в современном мире (утверждения о «новом религиозном ренессансе» слабо соотносятся со сложной духовной ситуацией нашего времени). Как отмечает современный отечественный философ В.Н. Финогентов, принцип мортализма (или принцип эсхатологизма) «должен быть квалифицирован в качестве важнейшего принципа любого мировоззрения, претендующего на звание современного. Мы (люди, человечество), увы, должны научиться жить в преддверии неизбежной гибели человечества»[1]. Автор при этом уточняет, что эсхатологизм как атрибутивный признак современного мировоззрения не заключается в утверждении близкого конца мировой истории и тем более в покорном принятии данного обстоятельства. Напротив, он указывает на принципиальную неизбежность конца истории и требует мировоззренческой ответственности от человека – принятия мировоззрения, утверждающего ценность и осмысленность конечной жизни человека.

Предположение о преобладании эсхатологизма в ожиданиях будущего логично подводит нас к вопросу об антропологическом кризисе, затронувшем сущностные основания бытия человека. Надежду на выход современной цивилизации из кризиса, который вызван разрушением и утратой значимости фундаментальных принципов человеческого бытия, нашедших свое выражение в гуманистических ценностях культуры, ярко иллюстрируют слова классика современного балета, хореографа Мориса Бежара: «Мы переживаем конец эпохи, и даже конец цикла жизни человечества, и почти каждый из нас осознает это. Как и когда наступит этот апокалипсис, не может нам открыть ни один лжепророк, но многие люди предчувствуют неизбежность конца. Тем не менее уверенность в подобном исходе не должна порождать в нас ни страха, ни пессимизма. Всякий конец есть начало обновления, сама смерть есть условие жизни. <...> Вечный возврат! Нужно, чтобы одно человечество умерло для того, чтобы другое человечество обрело источник жизни»[2].

---

[1] Финогентов В.Н. Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры. – М.: Книжный дом «Либроком», 2009. – С. 292.

[2] Цит. по Бычков В.В. Посткультура как апокалиптический символ // Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология. Под ред. А. Гриба (серия «Богословие и наука»). - М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – С. 167.

Осознание человечеством своей итоговости, ставшее реальностью в 20 веке (глобальные проблемы современности, угроза экологической катастрофы, ядерная катастрофа, техногенные аварии и пр.), переводит вопросы эсхатологии в практическую плоскость. Антропологическое измерение эсхатологии и выступает значимой предпосылкой мировоззренческой, творческой активности и ответственности человека. Одновременно и проблемы смерти, конечности индивидуальной судьбы человека, составляющие предметное поле танатологии, становятся все более практически ориентированными и актуальными, что связано с развитием биомедицинских технологий, биоэтики. Поэтому заслуживает внимания еще один аспект проблемы, связанный с вопросом о возможных точках соприкосновения научного, философского и теологического дискурса в осмыслении ключевых проблем человеческого существования в ситуации антропологической катастрофы. И религия, и философия, и наука накопили значительный интеллектуальный опыт постановки и рефлексии проблем конца существования мира и человека. Обращение к данному опыту и составляет задачу нашего исследования.

Глава 1. Антропологическая и социальная рефлексия образа будущего

1.1. Образ будущего как исследовательская парадигма

Исследование общества, истории, культуры предполагает достаточно широкие вариации в оперировании понятиями, какие зависят как от ценностных установок автора, так и от преследуемых им целей[1]. Использование того или иного категориального аппарата определяет конкретный ракурс исследования, позволяющий наиболее адекватно рассмотреть интересующие ученого стороны социального процесса и отразить его в научном труде.

Словосочетание «образ будущего» нельзя отнести к общепринятому категориальному аппарату гуманитаристики, хотя оно достаточно часто используется в философских, исторических, футурологических исследованиях. Более того, в последнее время мы все чаще встречаем обозначение предмета исследования в качестве определенного «образа» – «образа мира», «образа культуры», «образа человека», «образа смерти». Подобное обозначение позволяет исследователю изменить ракурс своего рассмотрения, включив в него не только то, что, собственно, представляет собой предмет изучения (например, человек в «образе человека»), но и то, как этот предмет видится в определенной социокультурной обстановке (например, «образ человека» как представление о человеке в современной культуре).

Появление такого нововведения кажется нам далеко не случайным – оно отражает тенденцию к визуализации, наглядности в современном восприятии мира, даже в тех областях, где традиционно господствовало слово. С одной стороны, смещение акцентов от слова к образу отображает процесс перехода от категориальной расчлененности познаваемого объекта к целостности восприятия объекта осмысления, заявивший о себе еще в начале прошлого века. С другой же, данное смещение акцентов свидетельствует в пользу феноменологического тезиса о «самоочевидности сущего», способности предметов и процессов раскрывать свое содержание в явлении, проявлять свою сущность через видимость. Так или иначе, появление в гуманитарных исследованиях акцента на осмысление «образов» может означать новый угол зрения, фиксирующий множественность восприятия одного и того же объекта.

Применение в социально-философских исследованиях понятия «образ будущего» вызвано стремлением осмыслить не само будущее, а то, как именно оно видится в том или ином настоящем. Например, исследователи утопии, определяя утопические модели как образы

---

[1] См. напр.: Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. // Культурология XX век. Антология. – М.: Наука, 1995. – С.73-89; Вебер М. Основные социологические понятия. //Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. – М.: Наука, 1996. – С. 480–491.

идеального будущего, рассматривали зависимость их содержания от социально-культурного контекста и времени создания. Называя свою антологию «Образ будущего в русской социально-экономической мысли конца XIX – начала XX века»[1], ее авторы, как нам думается, надеялись объединить размышления, позволяющие читателю получить представление о том, каким будущее России виделось на рубеже веков. Во многих подобных работах «образ будущего» не выступает в роли понятия с четко определенным содержанием, однако достаточно точно указывает на наличие некой, более или менее целостной, картины будущего.

Нидерландский социолог Ф. Полак был, очевидно, одним из первых, кто стал использовать словосочетание «образ будущего» в качестве самостоятельной категории. В своей работе 1961 года «The Image of the Future» он определил «образ будущего» как позитивную модель ожидаемого будущего, проводя аналогии между образами будущего, существующими в нашем сознании, и образами искусства. Он подчеркивал образный, а не рациональный характер представлений о будущем. «Искусство – высокочувствительный культурный барометр, – писал Полак. – Это не только индикатор настоящего, но и прогнозист будущего. Образ будущего, представляемый искусством, имеет решающее значение для понимания будущего развития культуры. На деле искусство и есть образ будущего»[2]. Образы будущего позволяют, по Полаку, зримо вообразить возможные перспективы, убедительность которых основывается на свободе фантазии, в противовес рациональной ограниченности расчета. Подобные же мысли о приоритете художественного представления будущего высказывал и С.Лем в книге «Фантастика и футурология»[3].

Считая целесообразным и, более того, продуктивным применение в социально-философском анализе понятия «образ будущего», мы хотели бы подчеркнуть несколько иное значение слова «образ». На наш взгляд, в данном словосочетании «образ» обозначает не только и не столько художественный образ, закрепляющий воззрения на будущее в произведениях искусства, а скорее умозрительность и целостность представлений о будущем. По существу, образ будущего – это обобщение исследователя, выделяющего медиану ожиданий отдельных социальных групп, общества в целом в конкретной исторической и социокультурной ситуации.

Для Полака важна корреляция понятий «образ будущего» – «будущее», поскольку он считает, что ход истории проектируется настоящими представлениями о грядущем. «Взлет и падение образов

---

[1] Образ будущего в русской социально-экономической мысли конца XIX - начала XX века: Избранные произведения. – М.: Республика, 1996. – 413с.

[2] Полак Ф. Образ будущего // Мир нашего завтра: Антология современной классической прогностики. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – С.220.

[3] Лем С. Фантастика и футурология: В 2 кн. – М.: ООО « издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 591,[1] с.

будущего, – пишет он, – предшествуют или сопровождают взлет и падение культур. Пока образ общества позитивный и процветающий, культура находится в полном расцвете. Однажды образ начинает разрушаться (загнивать) и теряет свою жизненную силу, и культура тоже живет недолго»[1]. Этот же подход, подразумевающий, что «существующие в нашем сознании образы будущего способны оказывать активное воздействие на реальный ход событий», можно встретить в работах Р.Мертона[2], современных исследованиях будущего (futures studies)[3]. В отличие от Полака и его последователей, мы хотели бы подчеркнуть значимость «образа будущего» для исследования социального настоящего, вне зависимости от того, насколько удачным оказался его прогностический потенциал. Данное понятие указывает на обобщенную модель будущего, которая функционирует в конкретном обществе конкретного времени. Модель эта должна рассматриваться скорее в рамках теории «возможных миров», чем с позиции научного предсказания.

Мы обнаруживаем определенные параллели между понятиями «образ будущего» и «социальное воображаемое» К. Касториадиса. Последнее не есть образ чего-то существующего, а представляет собой «необусловленное творчество» в социально-исторической области[4]. В первую очередь Касториадис применяет свое понятие по отношению к истории, определяя его как «творчество из ничего» – творчество, отражающее аффекты и желания человека. Тем не менее, философ считает возможным проследить динамику социального воображаемого европейского общества, выделяя некий коррелят специфических черт воображения определенных периодов. Образ будущего видится нам по аналогии с «социальным воображаемым» как отражение социальных устремлений, надежд или страхов перед будущим, как интуиция социальных возможностей. Однако здесь следует иметь в виду, что Касториадис связывает свое «социальное воображаемое» с особенностями человеческой психики (автономизация субъекта), а не со спецификой социума. По его мнению, «социальное воображаемое» – это среднее между свободой индивидуальной фантазии и репрессивным нормированием ее со стороны социума. Мы также склонны употреблять понятие «образ будущего» для обозначения определенных позиций во взглядах на будущее, характерных для конкретных социальных групп. Однако природу образа будущего, на наш взгляд, следует искать не в области индивидуальной психологии, а скорее в «коллективном

---

1 Polak F.L. The Image of the Future. – N.Y., 1961. – P.8.

2 Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. – М.: АСТ: Хранитель, 2006.

3 См. напр.: Сайт ассоциации футурологов. Футурология. Прогностика. Моделирование будущего: http://futurologija.ru/bibl/knyazeva-e-n-konstruirovanie-budushhego/

4 Касториадис К. Воображаемое установление общества. / Пер. с франц. М.: Гнозис; Логос, 2003. – С. 9.

бессознательном» (в интерпретации Лакана) и феноменах общественного сознания.

Таким образом, понятие «образ будущего» мы раскроем как относительно целостную картину будущего, которая вырабатывается в определенное время у определенного социума. Он формируется на базе тех мыслей и чувств, которые вызывает будущее в группах современников. В отличие от конкретных прогнозов, например, в области развития науки или политики, комплексные социальные прогнозы никогда не оправдываются, что свидетельствует о возможности рационального расчета отдельных тенденций в процессе развития человечества, но невозможности создания на научной основе целостной перспективной картины мира. Поэтому в нашем определении «образ будущего» – это элемент социальной реальности, элемент настоящего, который выражает видение данным социумом темпорального горизонта социальных возможностей.

Образ будущего интересен нам не тем, что в какой-то степени предвосхищает или направляет будущее, а тем, что он характеризует настоящее, в котором функционирует. Достаточно подробно связь картин будущего с социокультурным контекстом их возникновения прослежена в исследованиях утопического нарратива[1]. Из нее следует и интересующая нас обратная взаимосвязь – образ будущего как некий социальный проект, ожидание желательной или нежелательной, но вероятной перспективы может служить одним из существенных параметров для характеристики порождающей его социальной реальности.

Для того чтобы определить эвристический потенциал анализа общества с позиции функционирующих в нем образов будущего мы хотели бы сопоставить его с понятием «образ прошлого». Использование понятия «образ прошлого» позволяет исследователю различать само прошлое и то, каким это прошлое видится из конкретной социально-исторической ситуации. Образы прошлого разных социумов, отнесенные к единому событийно-временному ряду могут различаться весьма существенно. В замечании М.Элиаде о том, что завоеванная Александром Македонским Индия не сохранила в памяти даже имени завоевателя, будучи сосредоточена не на исторических, а на мифических временах, хорошо просматривается специфика образа прошлого, который не тождественен истории[2]. Образ прошлого конкретного социума, запечатленный в различного рода текстах, сам может стать предметом изучения историка. Представления о «золотом веке» Геродота и Фукидида мало что говорят нам о реальном прошлом Эллады, но

---

[1] См. напр.: Ямпольский М. Ткач и визионер: Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. – М.: НЛО, 2007; Аинса Ф. Реконструкция утопии: Эссе/ Пер. с франц. – М.: Editions UNESCO, 1999. – С. 149–151; Паниотова Т.С. Рождение Утопии: латиноамериканский контекст // Вопросы философии – 2005 – №10 – С. 77; Суслов М.Д. Феномен империалистического утопизма 1880-1914 гг. // Вопросы философии – 2010 – №3 – С. 18-29.

[2] Элиаде М. Аспекты мифа /Пер. с фр. В. Большакова. – М.: «Инвест – ППП», СТ «ППП», 1996. – С. 140.

указывают на негативные тенденции настоящего, в котором создавались данные образы. Напротив, идея Моргана о прогрессе человеческого рода от дикости через варварство к цивилизации, очевидно, базировалась на ощущении торжества сложного и более социально развитого настоящего над прошлым.

В отличие от образа прошлого, который не может быть полностью оторванным от фактического прошлого, сохраненного в коллективной памяти, – свидетельствах очевидцев, хрониках, материальных свидетельствах, изустных преданиях, – образ будущего лишен этой исходной фактологической достоверности. Если образ прошлого – это представление в настоящем того, что когда-то имело место, то образ будущего – представление того, чего никогда не было. Именно поэтому образ будущего больше способен нам рассказать о времени своего создания, чем образ прошлого о своем времени. Различие образа будущего и самого будущего более очевидно, чем образа прошлого и прошлого.

Исследование образа будущего предполагает осмысление его составляющих, которых можно распределить, по меньшей мере, на две группы. К первой из них мы отнесем индивидуальные ожидания, аккумулирующие надежды конкретного человека, его заинтересованность в будущем, ко второй – социальные ожидания, связанные с будущим общества, государства, человечества в целом.

В качестве характеристики человеческого бытия индивидуальные ожидания анализировались в экзистенциальной философии. М. Хайдеггер называл заботой человеческую устремленность в будущее, считая ее одной из основных характеристик бытийствования[1]. Продолжая теорию временного самоосуществления человеческой экзистенции, Ж.-П. Сартр подчеркивает его принципиальную свободу по отношению к будущему. Человеческая заинтересованность в будущем, по его мнению, имеет даже не пассивную форму ожидания, а активную форму реализации – проектирования и претворение в жизнь проекта[2]. Эту сторону индивидуальных ожиданий мы обозначим как личностный проект, объединяя в этом понятии все представления и планы, связанные с личной жизнью человека, его близких, мечты и планы на будущее.

При анализе общих черт личностных проектов, функционирующих в данном обществе, на наш взгляд, важно принимать во внимание не только субъективные намерения самоосуществляющихся личностей, но и такой объективный параметр, как наличие в данном обществе горизонтальных родственных связей. Учет интересов близких родственников: братьев, сестер, детей, внуков – должен существенно влиять на личное проектирование человека. Например, А. Тойнби размышляя о будущем в своей автобиографии, пишет: «Мне осталось

---

[1] Хайдеггер М. Бытие и время. М., Наука. – 1997. – С. 341

[2] Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С.106–117.

жить куда меньше, чем им [молодым]. Но меньше ли я, чем они, заинтересовал в будущем? <…> Меня остро волнует будущее моих детей, моих внуков и моих правнуков. Конечно, эта моя забота о них прежде всего дело личное, но она имеет и символическое значение. Шестнадцать человек (моих близких родственников) олицетворяют для меня все поколения людей моложе меня, а также всех пока еще не родившихся, которые, если человечество воздержится от самоликвидации, будут долго еще приходить и уходить после смерти моих правнуков<…> Ради того, чтобы увидеть развязку идущего сейчас акта человеческой драмы, я готов даже примириться с перспективой еще, скажем, двадцать – но не более двадцати – лет представлять в департамент налогов и сборов Великобритании декларацию о доходах»[1]. Анализируя ситуацию демографического спада в Европе и США, Ф.Фукуяма приходит к интересному выводу относительно неготовности представителей данных культур отстаивать свои ценности с оружием в руках. Философ считает, что в обществе, где «лишь у 5% детей будут родственники по боковой линии (то есть братья, сестры, дядья, тетки, двоюродные братья и сестры и т.п.) … сильнее увеличится нежелание идти на войну и принимать смерть в бою»[2]. Мы можем заключить, что анализ личностного проекта помогает оценить включенность человека в социум, его ангажированность, и тем самым определить конкретно-историческую сопряженность личности и общества.

Не менее важной частью индивидуальных ожиданий выступает образ смерти и послесмертия как того, что ограничивает или продолжает жизнь. Отношение к смерти можно рассматривать в качестве показателя демаркации ближайшего и отдаленного будущего, лично достижимой границы будущего. На индивидуальном уровне происходит сопряжение ожидания будущего и смерти, которое также несет на себе конкретно-временные особенности. В представлениях о возрастной границе смерти, факторах, влияющих на ее наступление, возможности воздействия на эти факторы (приближение или отсрочивание смерти), человек в первую очередь опирается на существующие в его обществе стереотипы. Смерть как антропологическая (в том числе и шире – как биологическая) характеристика универсальна, но ожидание смерти, представления, с этим связанные, специфически социальны. Восприятие, отношение человека к этой неизбежности меняется из века в век, от культуры к культуре.

Интересные исследования образов смерти мы находим в области литературоведения. Одной из форм социального освоения смерти является выработка и запечатление ее образа во всевозможных дискурсивных практиках, которые и попадают в поле зрения

---

[1] Тойнби А. Цивилизация перед судом истории /Пер. с англ. – М.: Изд. Группа «Прогресс–Культура», 1996. – С.403–404.

[2] Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции /Пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: ООО “Издательство АСТ”: ОАО “Люкс”, 2004. – С.90-91.

литературоведов. Говоря о топосах или концептах смерти, эти исследователи анализируют картины смерти, создаваемые конкретными авторами, черты, отличающие такие картины исторически определенного времени[1]. Изучение не смерти как таковой, а восприятия и отношения к ней в рамках конкретной культуры – это ракурсы истории культуры, этнологии, культурологии, стремящихся к выявлению изменений в восприятии смерти, тенденций в этой области[2]. Отдельно в этой связи следует упомянуть исследование Ф. Арьеса, который в своей книге «Человек перед лицом смерти» успешно прослеживает смену образов смерти в европейской культуре, обнаруживая следующую динамику: «прирученная смерть», «смерть далекая и близкая», «смерть перевернутая»[3]. Как мы видим, исследования индивидуальных ожиданий в аспекте личностного проекта и образа смерти позволяют определить личную заинтересованность в будущем.

Социальные ожидания как весь комплекс рефлексивных по преимуществу представлений о будущем могут быть подразделены по своему содержанию на представления о социально-государственном устройстве и социальных отношениях; семье, нравственности, религии, воспитании; науке; экологии, вопросах войны и мира; человеческой природе. По характеру социальных ожиданий мы можем говорить о доминировании в них представлений о возможном, вероятном, развитии событий (реалистически ориентированные прогнозы), размышлений о должном состоянии общества и путях его достижения (утопиях), опасений нежелательного развития событий.

Социальные ожидания как реалистически ориентированные прогнозы находятся в центре внимания прогностики, науки, моделирующей будущее. Исследования данного направления сосредоточены обычно на проектировании будущего. «Современные исследования будущего, – пишет Е.Н.Князева, – это использование научных (трансдисциплинарных) методов для исследования будущего, построение различных сценариев развития, оценка вероятности осуществления того или иного сценария и понимание конструктивной,

---

[1] Демичев А.В. Дискурсы смерти: Введение в философскую танатологию. – СПб: Изд-во ИНАПРЕСС, 1997. 144 с.; Мэн Фаньхун О воззрениях Л.Н. Толстого на смерть (на материале повести «Смерть Ивана Ильича») // Вопросы филологических наук. – 2004. – Т. 44. – № 4. – С. 9-12.; Дзюба Е.В. Концепты жизни и смерти в поэзии М.И. Цветаевой // Политическая лингвистика. – 2005. – № 15. – С. 181-189.; Тарасенко В.В.Фразеологические репрезентации концептов «жизнь» и «смерть» в системе языка и их восприятие русскоязычными носителями // Филология и человек. – 2008. – № 3. – С. 115-123.; Рабкина Н.В. Смерть как составная часть пейзажа войны // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2008. – Т. 2. – № 1. – С. 111-114.

[2] Неклесса А. Культура смерти // Азия и Африка сегодня. – 2006. – № 2. – С. 3-11.; Комаров Д.А. Культура смерти в русской деревне второй половины XIX - начала XX века // Вестник Тверского государственного университета. Серия: История. – 2008. – № 3. – С. 24-35.; Ямпольский М. Смерть в кино // Искусство кино. – 1991. – № 9. – С. 53-63.; Соловьева А.А. Загробный мир в представлениях пудожских детей //Живая старина. – 2006. – № 2. – С. 34-37.; Сорокина А.А.О взаимосвязи представлений о смерти с типом культуры. // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. – 2009. – № 1. – С. 21-24.

[3] Арьес Ф. Человек перед лицом смерти /Пер. с фр. – М.: «Прогресс» – 1992.

созидательной, активной роли человека»[1]. Социальные ожидания в форме размышлений о вероятном развитии событий изучаются и социальной философией в качестве социальных и философских теорий или рассматриваются историософией, футурологией как исторические или конкретно-научные прогнозы. Однако во всех этих случаях основной интерес исследователей направлен на сами прогнозы и теории, на то, насколько точно удалось их авторам угадать тенденции реального будущего. И мало кто рассматривает связь социальных ожиданий между собой, то есть, их отношение к общему образу будущего общества вне зависимости от того, насколько оправданным оказался тот или иной прогноз.

Одним из немногих, кто развивает близкий нам подход к исследованию социальных ожиданий, является И.Валлерстайн, предпринимающий ретроспективный анализ обликов альтернативного будущего. Вводя понятие «утопийское» (Utopistics) в значении «серьезной оценки исторических альтернатив, вынесения нашего суждения относительно сущностной рациональности возможных альтернативных исторических систем»[2], Валлерстайн анализирует при его помощи представления о возможном в европейском обществе. Исследователь показывает, как видение/постулирование неких исторических перспектив инициирует разломы в европейской истории – от Великой французской и Октябрьской революций до студенческих выступлений 1968 года. Исследование прогностически ориентированных социальных ожиданий, их активизации или, напротив, исчезновения из общественного сознания конкретного социума способно обнаружить «моменты системной бифуркации, исторического перехода»[3], в которые актуализируется расчет траекторий дальнейшего развития, множатся размышления о вариантах будущего. Аттракторы исторической перспективы позволяют оценить осознание обществом своей динамики развития и цели существования, и – исходя из этот – степень легитимации настоящего положения.

Исследования социальных ожиданий в аспекте размышлений о должном состоянии общества имеют долгую историю. Они осуществлялись обычно в рамках анализа социальной утопии и утопического сознания. В поле анализа оказывался разнообразный материал: от философских сочинений и романов до экономических проектов и политических реформ, – на основании которого исследователи проводили классификацию утопий, выделяли их характерные черты

---

[1] Князева Е.Н. Конструирование будущего. / [Электронный ресурс] Сайт ассоциации футурологов. Футурология. Прогностика. Моделирование будущего: http://futurologija.ru/bibl/knyazeva-e-n-konstruirovanie-budushhego/

[2] Валлерстайн И. Утопийское, или исторические возможности XXI века // Прогнозис. – 2006. – №1 – С.8

[3] Там же. С.9.

(А.Фогт, А.Свентиховский, Э.Я.Баталов, Э.Я.Араб-Оглы)[1]. Данных исследователей интересует в первую очередь специфика утопического дискурса, типическое в его содержании. Еще в более широком контексте рассматривают проблему исследователи «утопического» или «утопизма» как мировоззренческой установки, нередко выстраивающие оппозицию «утопизм–реализм», или «утопизм–идеология» (Ч.С. Кирвель, М.Я.Геллер, А.М. Некрич, Е. Шацкий, Е.Л.Четкова)[2]. Все эти исследования объединяет общая оценка утопии как нереалистического, прожектерского отношения к социальной реальности, сближение ее с социальными иллюзиями[3].

Нам же представляется продуктивным рассмотрение утопии как социального идеала, направленного в будущее, образа желаемого будущего. Сходным образом рассматривает утопию К.Мангейм, отмечавший, что так называемая «оторванность» утопии от жизни означает определение позитивного вектора в развитии общества, который с позиции социального настоящего оценивается как маловероятный. Мангейм полагал, что изучение утопий позволяет увидеть, какое будущее казалось желательным для прошлых поколений людей[4].

Еще более тесно утопия и желаемое будущее сближается у Э. Блоха. Для него утопия не что иное, как «удивительно красивая модель будущего мира»[5], а утопист – своеобразный дешифровщик будущего, стремящийся прочесть его на «пейзаже желаний». По Блоху, утопию образуют «вперед мечты», которые не являются произвольной фантазией, а отражают наилучшую из реальных возможностей. По его имению, будущее, в том числе и социальное будущее, относится к сфере Еще-Не-Бытия, поэтому если утопиями был «обещан ощутимый наилучший вариант, значит, он был объективно реально возможным»[6]. Таким образом, анализ социальных ожиданий в аспекте создания моделей «должного» состояния будущего общества позволяет выявить

---

[1] Фогт А. Социальные утопии /Пер. с нем. Н. Стороженко. Изд. 2-е, стереотипное. – М.: КомКнига. – 2007; Свентеховский А. История утопии. – Петербург, 1922; Баталов Э.Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. – М.: Наука, 1982; Араб-Оглы Э.Я. Антиутопия. – М.: Мысль, 1989.

[2] Кирвель Ч.С. Утопическое сознание: сущность, социально-политические функции. – Минск, 1989; Геллер М.Я., Некрич А.М. Утопия у власти: История Советского Союза с 1917 года до наших дней: в 3-х кн. – М.: МИК, 1995; Шацкий Е. Утопия и традиция. – М.: Прогресс, 1990; Четкова Е.Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия. – М.: РоссПЭН, 1996.

[3] Социальные иллюзии вообще и утопию как один из их вариантов рассматривает Л.В. Шукшина. См., напр.: Социальные иллюзии как предмет философского анализа.// Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. – 2009 – №1. – С.13–20; Влияние искусства на возникновение социальных иллюзий.// Регионология. – 2008. – №3. – С.171–180; Генезис социально-философского осмысления проблемы социальных иллюзий // Философия и проблемы гуманитарного знания. – 2009. – №2. – С. 48–52

[4] Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит.: Пер. с разн. яз. – М.: Прогресс, 1991. – С.122-123.

[5] Bloch E. Le Principe Esperance. – Paris: Gallimard, 1982. – T.2. – P.307.

[6] Блох Э. Тюбенгенское введение в философию /Пер. с нем. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. – С. 130.

функционирующие в обществе идеалы, обнаружить перспективную систему ценностей.

Итак, мы считаем целесообразным использовать в социально-философском исследовании понятие «образ будущего». В отличие от предшествующих авторов, интуитивно применяющих это понятие, или Ф. Полака, обозначающего им художественную модель ожидаемого будущего, мы определяем «образ будущего» как умозрительную картину, отражающую ожидания, связанные с будущим в конкретное время в определенном обществе. Анализ образа или образов будущего, бытующих в обществе, позволяет выявить целый комплекс идей, характеризующих общественное самосознание. Исследование индивидуальных ожиданий в аспекте личностного проекта и образа смерти показывает, насколько в рассматриваемом обществе соотнесены представления об индивидуальном и социальном будущем, как конкретный человек оценивает свои возможности «очутиться» (дожить) в желаемом или нежелаемом завтрашнем дне, насколько заинтересован в этом, ощущает ли свою вовлеченность в будущее. Изучение социальных ожиданий позволяет понять, как общество в целом или отдельные его группы относятся к актуальной социальной реальности, насколько оправдывают тот образ жизни, который ведут, желают его изменения или стагнации. Рассмотрение прогнозов, утопий, эсхатологических идей должно помочь оценить степень удовлетворенности настоящим положением дел, определить самооценку социума, устоявшиеся в нем представления о цели общественного развития, общественные идеалы и ценности. Образ будущего, выражая одну из сторон общественного самосознания, позволяет понять, как общество оценивает свою жизнеспособность.

В первом приближении можно выделить три типа эмоционального отношения к будущему: надежду, страх и безразличие.

Образ будущего, вызывающий надежду, теснейшим образом связан с утопией. «Утопия» Т.Мора, «Город Солнца» Т. Кампанеллы, «Новая Атлантида» Ф.Бэкона, «Идея всеобщей истории» И.Канта и даже «Манифест коммунистической партии» К.Маркса создают образы социального бытия, лишенного тех недостатков, которые авторы находили в своем настоящем, образы, вселяющие надежду на будущее. Все эти произведения как и сочинения просветителей: Вико, Кондорсе, Вольтера, разрабатывающих идеи социального прогресса, – вдохновлены деятельным позитивным интересом к будущему.

На рубеже 19 – XX вв. появляется отчетливый страх перед грядущим. В многочисленных романах Жюля Верна мы все еще встречаем надежду на параллельный прогресс разума и нравственности, на светлое будущее, пусть и не повсеместное. С начала же XX в. писателям убедительнее удается воплощать ожидания–страхи. «О дивный новый мир» О.Хаксли, «1984» Д.Оруэлла и «451 градус по Фаренгейту» Р. Брэдбери – самые популярные, но не единственные произведения, посвященные этой теме. Возможно, даже пресловутое «здесь и теперь»

экзистенциализма указывает на выражение страха перед будущим, стремление замедлить его наступление. «Заботу», «Тревогу», «Ответственность» вполне уместно интерпретировать как эмоциональные комплексы, инициированные страхом перед грядущим.

Новые черты отношения к будущему можно выявить в конце XX – начале 21 вв.: появляются признаки безразличия по отношению к нему, своеобразное «освобождение от будущего». Еще в «Состоянии постмодерна» Лиотар замечал, что постсовременность не испытывает больше хорошо знакомой прошлым поколениям потребности «что-то вспомнить или заглянуть в будущее (потребность в историзме, потребность расставить акценты)». Напротив, мы ощущаем «потребность забыть (потребность в metrum)»[1]. В 1990 году, констатируя конец истории, Фукуяма обнаруживает исчезновение принципиального различия между настоящем и будущем, поскольку теперь будущее перестает быть неожиданным[2].

Жан Бодрийяр является одним из тех философов конца XX в., в чьем творчестве вытеснение образа будущего из настоящего просматривается наиболее отчетливо. Впервые о настоящей «неустремленности» в будущее Бодрийяр заговорил в «Прозрачности зла». Характеризуя современность (книга написана в 1990 году) как состояние «после оргии», он определяет её как время, когда все, что могло произойти, уже произошло, когда все что можно было ждать уже наступило[3]. В московской лекции 1996 года, переработанной затем в статью «Город и ненависть», Бодрийяр сравнивает текущее время с помойкой истории, в хаосе которой скапливается «не только пройденное нами и отошедшее в прошлое, но и все текущие события; не успев закончиться, они тут же лишаются всякого смысла»[4]. Современность, оказавшаяся в тупике «воспроизводства Того же самого», не желает выбираться из лабиринта «бесконечного процесса отождествления», не желает даже желать. Бодрийяр говорит о состоянии утраты возможности, не возможности чего-то, а возможности возможного. Характеризуя современность в статье 1998 года «В тени тысячелетия, или приостановка года 2000», он использует понятие «конец времени», обозначая им состояние тотальной усталости, при которой единственным приемлемым образом будущего является его полное отсутствие. «Когда люди говорят о планах, платформах, предсказаниях для 2005, 2010 или 2020, мы действительно не верим им. Это не будущее, это выдумка. Это другой мир… Единственная вещь, которую мы пытаемся представить, – как

---

1 Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна /Пер.с франц. – М.: Алетея, 1998. – С. 75.

2 Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. Пер. с англ. – М.: «Издательство АСТ», 2004. – С.325.

3 Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. Пер. с франц. – М.: Добросвет, 2000 – С. 56.

4 Бодрийяр Ж. Город и ненависть// Логос. – №9. – С.109.

избавиться от нашей истории, которая слишком тяжела и, к тому же, начинается снова и снова»[1].

Таким образом, исследование представлений о будущем с позиции их эмоциональной насыщенности позволяет оценить настоящее состояние социума, в котором они распространены. Если позитивно окрашенный образ будущего свидетельствует о стабильном настоящем, вселяющем надежды членам данного социума, то страх перед будущим или безразличие по отношению к нему могут указывать на различные дисфункции социума. Именно этот аспект исследования представляется в настоящее время особенно актуальным.

1.2. Антропологический поворот в эсхатологии

В современном обществе наблюдается повышенное, выходящее за рамки обычного и в чем-то даже нездоровое внимание к вопросам эсхатологии, своеобразный «эсхатологический бум»[2]. Эсхатологизм выступает уже не просто в качестве особенности интеллектуальной моды нашего времени, а становится отчетливой универсальной чертой современного общественного сознания, по замечанию В.Н. Финогентова, атрибутивным признаком современного мировоззрения. Эсхатологический дискурс вышел далеко за рамки традиционного для прошлого религиозно-теологического учения о конечных судьбах мира и человека и приобрел универсальный характер, проникая в различные сферы духовной жизни и в нашу повседневную реальность.

Что такое эсхатология вообще? Эсхатология (от греческого eshaton – «последний») – учение о конечных судьбах человека и человечества, в более общем значении – рефлексия о конце и целях истории. Хотя само понятие эсхатологии появляется сравнительно поздно (в богословии им стали пользоваться лишь в 19 веке), однако первые варианты эсхатологии возникают еще в мифологических системах древности. Уже в них наряду с вопросами о соотношении сакрального и секулярного, божественного и человеческого решается проблема динамического сопряжения индивидуального и универсального. Последний аспект проявляется в соотнесении индивидуальной (частной) эсхатологии, отражающей исторический план бытия личности, с универсальной (общей) эсхатологией, повествующей о смысле истории человечества и мира. К числу основных тем религиозного учения о «конце света», наиболее детально разработанных в иудаизме и христианстве, относятся конец истории, воскресение мертвых, Страшный суд. Помимо Апокалипсиса Иоанна, эсхатологические идеи христианства содержатся и в других текстах Нового Завета (Мф., 24,25; Мк., 13; Лк., 21;

---

[1] Бодрийяр Ж. В тени тысячелетия, или приостановка года 2000. [Электронный ресурс]. / Сайт «Археология будущего». – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/baudrill/shmill.html, свободный.

[2] Финогентов В.Н. Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры. – М.: Книжный дом «Либроком», 2009. – С. 292.

2 Петр., 3; 2 Тим., 4 и др.), а также в апокрифических источниках. Эсхатология в традиционном религиозном дискурсе очень тесно связана с апокалиптикой (направлением религиозной письменности, посвященном метаистории или тайнам божественного Промысла, обнаруживаемым в исторических событиях) и мессиологией (религиозным учением о пришествии Мессии (от греч. Μεσσίας, евр. משיח, *МАШИ́АХ*, арам. משיחא, *МЕШИХА́* – помазанник), призванного установить Царство Божие на земле, предваряющее наступление эсхатологических событий). Положения эсхатологии, апокалиптики и мессиологии в некоторых случаях носят характер совмещения и отождествления.

В своей статье для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона С.Н. Трубецкой определял эсхатологию как «учение о последних вещах, о конечной судьбе мира и человека»[1]. Он акцентировал обусловленность эсхатологии «глубокими психологическими корнями» и отмечал, что она изначально являлась центральным предметом религиозной мысли. Эсхатология существовала и эволюционировала в течение многих столетий, особую роль в развитии эсхатологии сыграли религиозные системы, исходящие из авраамической традиции, – иудаизм, христианство и ислам. Собственная эсхатология являлась важной составной частью и других религиозных систем: индуизма, зороастризма и т.д.

С.С. Аверинцев писал по данному поводу: «Эсхатология как «метаистория», т.е. самотрансцендирование ощутимо ускоряющегося хода истории, – одна из ведущих тем религиозной мысли XX в., претерпевающая не только всевозможные внерелигиозные переработки утопического или, напротив, „дистопического" и „алармистского" характера, но, особенно под конец века, и повседневную вульгаризацию в т.н. тоталитарных сектах, а также во вполне секулярных средствах массовой информации и наиболее тривиальных видах искусства: „апокалипсис" – сегодня избитая газетная метафора, а "Армагеддон" – нормальный мотив фильма ужасов»[2].

Эсхатологический дискурс современности неоднороден, он отличается широтой и разнонаправленностью: наряду с идеями конечности мира и смертности человечества, эсхатология содержит и идеи реализации смысла истории, качественного преображения природы мира и человека. Другими словами, эсхатологию вселенской катастрофы дополняет эсхатология надежды. Однако все же в первую очередь эсхатологический дискурс современной эпохи ассоциируется с различными вариантами финализма. Среди них: 1) «антропологическая эсхатология» – гибель «антропологического космоса», что, по мысли выдающегося немецкого теолога XX века В. Панненберга, равноценно гибели всего мироздания; а также (в биологии) – «омницид», т.е. конец

[1] Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т.: Т. 3. Т – Я. / Ред.кол.: С.С. Аверинцев (гл.ред.) и др. - М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. – С. 268.
[2] Аверинцев С.С. «Эсхатология» // Новая философская энциклопедия. – т. 4. – М.: Мысль, 2001.

существования человека как вида (эта тема активно муссируется в различных версиях пост- и трансгуманизма); 2) «физическая эсхатология» – глобальный катаклизм в масштабах всей физической Вселенной; 3) «темпоральная эсхатология» – непосредственно наблюдаемое ускорение всех происходящих в мире процессов – рассматривается как признак прогрессирующего «сжатия» времени, завершением которого и станет остановка мира, его «конец»; 4) «социальная эсхатология» – распад социальной реальности и др.

Культура, философия и наука сегодня пронизаны острым эсхатологическим мироощущением, что часто объясняется чувством кризисности, непрочности бытия человека и общества. Так, по мнению Л. Кациса, именно в кризисные периоды эсхатологические ожидания тотально пронизывают и охватывают всю сферу культуры, проникают в философию, науку, искусство[1]. М. Ахметова отмечает, что «отнесение актуальной кризисной ситуации к «последним временам» является одним из способов ее объяснения. Поместить события современности в эсхатологический контекст – значит наделить их смыслом и найти объяснение злу и несправедливости, царящим в мире. Так появляется возможность психологического преодоления ужаса настоящего времени»[2].

Среди психологических факторов, обусловивших широкое распространение эсхатологических образов и настроений в современном обществе, В. Каледа отмечает нарастание тревоги и неопределенного ощущения реальности глобальной катастрофы. Мировоззренческий вакуум, утрата традиционных религиозных и семейных ценностей ведет к широкому распространению депрессивных состояний, способствующих эсхатологическому мироощущению. Кажется логичным, что повышенный интерес общества к этой проблеме свидетельствует о нарастании неблагополучия в духовной и душевной сферах современного человека. Но такая точка зрения, как и идея восприятия эсхатологических настроений в качестве маркера ситуации социокультурного кризиса, не учитывает всей глубины проблемы. В частности, за пределами внимания оказываются предпосылки эсхатологического мироощущения человека, заложенные во внутреннем мире личности.

Ведь сама по себе ситуация ценностного безразличия сопровождается часто отказом от мысли о будущем вообще. Любые ожидания будущего (и эсхатологические также) становятся безразличными в принципе, единственным смыслом жизни оказывается максимально возможный уровень потребления и комфорта в настоящем. Скорее, такое состояние можно оценить не как причину, а как проявление «человеческого кризиса», «пустоту в человеке», по выражению Ф.

---

[1] Кацис Л.Ф. Русская эсхатология и русская литература. – М.: ОГИ, 2000.

[2] Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. – М.: ОГИ; РГГУ, 2010. – 336с. – с. 35.

Гиренка, свидетельство того, что мы существуем «в мире антропологической катастрофы». Характеризуя ситуацию антропологической катастрофы в 20 веке, В.Д. Губин и Е.Н. Некрасова интерпретируют ее как основной фактор «антропологического поворота» в философии: «…возникла ситуация «человеческого кризиса», возникло ясное осознание того, что человек не является больше господином во Вселенной, что он не венец эволюции. В нашем веке вырвались наружу такие демонические силы злобы и ненависти, подспудно всегда пребывающие в сознании человека, которые могут в одночасье покончить с человеком и со всем живым на земле»[1]. Проблема конечности человека – не только индивидуальной смерти человека, но и конечности всего человечества перешла в практическую плоскость, и ее острота по-прежнему нарастает.

В своей книге «Достоевский и Апокалипсис» Ю. Карякин пишет: «… XX век превратил абстрактную возможность смерти (самоубийства) человечества – в возможность предельно реальную, т.е. в технологически-практическую. Человечество действительно оказалось перед выбором между жизнью и смертью, подойдя к пределу пределов, к порогу: впервые оно как род стало практически смертным в условиях ядерной, экологической и террористической угроз»[2]. Существование человечества вступило, по выражению Ю. Карякина, в зону своей смертности.

«Осознание собственной конечности порождает сопровождающее нас постоянно чувство случайности (заброшенности) существования и непредсказуемости судьбы. Именно эта зияющая перед человечеством пропасть и вызвала обостренный интерес к человеку, антропологический поворот в философии в целом как попытку найти рецепты спасения человека в самом человеке, в тайнах его тела, души, разума...»[3]. Перефразируя вышесказанное, можно отметить, что и в эсхатологии также произошел антропологический поворот: на первый план выходит не проблема гибели мироздания в том смысле, который подразумевался ранее в религиозных эсхатологических доктринах, а осознание неизбежной смертности человека и человечества. Ключевая идея эсхатологии – идея конечности мира – в антропологическом контексте, возобладавшем в ее современной трактовке, принимает форму идеи конечности (смертности) человечества, гибели «антропологического космоса» (В. Панненберг). Эсхатологический дискурс отчетливо и последовательно проявляется как повествование о личности, чьи сущностные основания поражены кризисом. И возникает очень серьезный вопрос: какие черты современного человека проецируются в этом дискурсе? Отвечая на него, мы исходим из предположения, что именно эсхатологическое ожидание предельно обостряет в человеке его основные

[1] Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 240 с. – с. 5.
[2] Карякин Ю.Ф. Достоевский и Апокалипсис. – М.: Фолио, 2009. – 700 с. – с. 11.
[3] Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Указ. соч. – с. 5.

сущностные качества. В основе подобного утверждения лежит мысль, высказанная Ф.М. Достоевским. Незадолго до смерти он записал в дневнике: «Бытие только тогда и есть, когда ему грозит небытие. Бытие только тогда и начинает быть, когда ему грозит небытие»[1]. Угроза небытия, о которой свидетельствует эсхатологический дискурс, придает бытию личности предельную остроту, обнажает его сущностные основания. В этом видится возможность антропологической интерпретации эсхатологического дискурса как особого феномена духовной культуры современности.

Такой антропологический поворот в эсхатологии мы отчетливо видим у многих отечественных и западных мыслителей 20-21 веков. В русской религиозно-философской мысли первой половины 20 века, яркими чертами которой в целом являлись эсхатологизм и антропологизм, постоянно подчеркивалась связь эсхатологического дискурса с осознанием антропологического кризиса и «исторического шока» от катастрофических событий текущего столетия. Об этом неоднократно писали Н. Бердяев, С. Булгаков, Г. Федотов, С. Франк. В работе «Свет во тьме» (1945) последний писал: «Эсхатологическая вера означает … живое ощущение шаткости, призрачности, искаженности бытия в той его форме, которая образует привычное нам существо мира»[2]. Важно, что ощущение непрочности бытия – специфическая, качественная особенность, присущая подлинно эсхатологическому мироощущению человека. В этом заключается принципиальное отличие эсхатологических ожиданий от утопизма в его различных формах. С.Булгаков неоднократно подчеркивал, что эсхатологизм в подлинном смысле – это эсхатологическое чувство человека, интимное, экзистенциальное переживание, мироощущение личности: «Насколько эсхатологизм есть интимное настроение личности, музыка души, он остается живым и подлинным мистическим переживанием. Но стоит только превратить его в отвлеченную норму, в догматическую идею, как он оказывается тоже лишь исторической программой, при том насильственно, изуверски калечащей живую жизнь, то есть становится воплощенным противоречием»[3].

Более перспективным является понимание эсхатологии как личностного эсхатологического мироощущения, осознания человеком себя в ситуации предчувствия неизбежного конца истории. Апокалипсис, по выражению Ю. Карякина, происходит не вдруг, одномоментно, а с каждым, в глубине его личности, в первую очередь личности творческой.

В работе «Проблема человека в философии» М. Мамардашвили высказал следующую мысль: «Человек – это то, что находится в состоянии постоянного заново-рождения, это человеческое существо,

---

[1] Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. – М.: Наука, 1971–1990. – Т. 24. – с. 240.
[2] Франк С.Л. Свет во тьме. – Челябинск: Социум, 2011. – 256 с. – с. 126.
[3] Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. – СПб., 1997 – с. 207–247. – с. 124.

которому собственными усилиями удается поместить себя самого, свою мысль, свою нравственность, свои желания в некое сильное магнитное поле, сопряженное с предельными силами»[1]. Таким образом, лишь проявляя предельные усилия, лишь трансцендируя себя к «сверхчеловеку», человек может стать и быть самим собой. Мамардашвили подчеркивает, что «сверхчеловек» – это не какое-то реальное существо или реальная порода людей, которая была бы выше других, а «предельное для человека состояние, лишь устремляясь к которому человек может стать человеком»[2].

Другими словами, антропологический поворот в эсхатологии приводит к отражению внутреннего мира человека в ситуации предельного обострения его сущностных оснований. В такой трактовке эсхатология служит задаче поиска возможных путей выхода из антропологического кризиса нашего времени, способов восстановления целостности «антропологического космоса» и выработки соответствующей мировоззренческой системы. Однако такому пониманию эсхатологии противостоит экспансия продуктов современной массовой культуры, активно использующих мотивы конца мира и человечества. Мы наблюдаем в связи с этим настоящий «восторг конца», о котором писал еще Ф. Ницше. Образы и мотивы апокалиптической катастрофы в современной массовой культуре, однако, носят преимущественно игровой и развлекательный характер. В основе их востребованности – иллюзия возможности продолжить эмоциональный комфорт своей жизни и за гранью ее конца, своего рода «эсхатологический консьюмеризм» (другое выражение использовал французский философ и культуролог В. Янкелевич – «эсхатологический эвдемонизм»). Напротив, изучение антропологических аспектов эсхатологии и эсхатологических ожиданий на серьезном научном уровне и предполагает выбор правильного масштаба раскрытия проблемы.

1.3. Парадигмы исследования эсхатологических ожиданий человека

Первоначальной формой рефлексии эсхатологических ожиданий являлась их трактовка в мифе и религиозных системах, соответственно в рамках мифологической и религиозных форм сознания. Со временем возникли литературные жанры, содержащие эсхатологические мотивы ожиданий: наиболее ярким примером может служить апокалиптика и апокрифическая литература (псевдэпиграфы). Их активное исследование все же было осуществлено за рамками традиционных установок на истинность религиозного знания в рамках исторического и критического

[1] Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // Необходимость себя: Введение в философию. – М., 1996. – С. 351–359. – с. 356.
[2] Мамардашвили М.К. Мысль в культуре // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1992. – С. 146.

направлений: т.е. от истолкования эсхатологических текстов произошел переход к их критике.

Данная критика велась уже в рамках иной парадигмы, отрицавшей сакральный, трансцендентный статус тех эсхатологических воззрений, которые дошли до нас. Эсхатология, в том числе и ее антропологические аспекты, воспринималась как чисто социальное явление, с позиций позитивизма, возобладавшего в 19 веке – как фантастическое повествование, детерминированное определенными историческими событиями – катастрофами и потрясениями. Такая точка зрения, в частности, на происхождение интертестаментальной эсхатологии в апокалитической литературе 1-2 вв. н.э. связывает распространение эсхатологических мотивов с падением Иерусалима, рассеянием еврейского народа. Эсхатология в таком ключе понимается как форма компенсации существующих в исторической жизни страданий, ее основная функция – психологическая поддержка.

В богословской мысли в рамках авраамической традиции (иудаизм, христианство, ислам) отношение к эсхатологии было в прошлом и остается сегодня достаточно противоречивым. Рост интереса к содержательному, а не историко-критическому исследованию эсхатологической темы намечается лишь к концу 19 века.

В иудаистической теологии (раввинистической литературе) проблемы эсхатологии не заняли центрального положения, т.к. были оттеснены на периферию внимания, с одной стороны, в ходе полемики с христианскими богословами, с другой стороны, – преобладающего интереса к национально окрашенному мессианизму, связанному с сионизмом. Однако в 19-20 веках и в иудаистической литературе обнаруживается определенный интерес к исследованию как эсхатологии, так и ее человеческого измерения. В исследованиях эсхатологии в рамках теологии и философии иудаизма выделялись три основные темы: 1) «грядущий век» (который трактовался двояко – и как мессианское время, т.е. еще часть земного исторического времени, и как время осуществления эсхатологических пророчеств); 2) мессианизм (трактовки мессианизма также разнородны, но в них так или иначе включается и эсхатологический мотив); 3) воскрешение из мертвых (включенная в число основных принципов иудаизма, сформулированная в таком качестве еще Моше бен Маймоном (Маймонидом), эта тема временами совершенно уходила на периферию религиозного сознания, сохраняя лишь определенное педагогическое значение, что очень сходно с отношением к данной проблеме академического христианского богословия).

В христианском богословии в 19 веке возобладали установки интеллектуального академизма, в этом существенного различия между католической, протестантской и православной богословской традициями в освещении эсхатологической тематики не было: исследовательский интерес был ограниченным, если не сказать больше – эсхатология

оказалась маргинальной темой, отчасти из-за спорного и еретического характера апокрифов, отчасти из-за острой оппозиции самого эсхатологического дискурса установкам академической теологии (любой конфессиональной природы). Так и в 20 веке мы не встретим у ведущих представителей католической богословской мысли (Ж. Маритен, Э.А. Жильсон) практического внимания к эсхатологическим ожиданиям, а многие авторитетные протестантские теологи видели в библейских эсхатологических мотивах рудименты иудаизма. Ситуация изменится в середине 20 века с появлением «новой волны» в западной теологии.

В православном богословии до конца 19 века к исследованию эсхатологии также оставался очень слабый интерес: как и в иудаизме, гораздо более популярными стали вопросы, ориентированные на нравственное богословие, т.е. востребованные либо в процессе богословского образования, либо в религиозной практике. А Апокалипсис Иоанна в православную литургическую практику никогда не включался, и обращение к темам эсхатологии носило (как часто и сегодня) «устрашающий» и «педагогический» характер. Однако в русской религиозной философии конца 19 – начала 20 веков эсхатология оказалась излюбленной и центральной темой, что связано с интересом к исторической и культурной сфере жизни у русских философов, вступивших в том числе и на пространство богословского дискурса. Таким образом, не слишком востребованная академическим богословием эсхатологическая тематика (хотя, конечно, есть и исключения в виде таких глубоких и фундаментальных исследований, как труды А. Смирнова и М. Оксиюка, в более близкое нам время – работы А. Меня) активно разрабатывалась религиозными философами, в меньшей степени связанными рамками догматического учения (поэтому в определенной степени такая трактовка носит характер недогматический). После 1917 года разработка темы эсхатологических ожиданий в России стала проблематичной, но была продолжена в русском зарубежье. С 1980-х годов тема эсхатологии возвращается в русло более активного исследовательского интереса со стороны официального православного богословия. В 2005 году прошла Богословская конференция РПЦ по эсхатологической проблеме. Большой интерес проявился к вопросам русской эсхатологии, связывающим историческую судьбу России и русского народа с осуществлением эсхатологических событий. За пределами России многие видные представители православной богословской мысли также внесли значительный вклад в разработку эсхатологической проблематики (Х. Яннарас, И. Зизиулас, К. Уэр, А. Блум).

В теологической литературе 19-20 веков сменилось несколько тенденций в исследовании эсхатологических ожиданий. Долгое время эсхатология рассматривалась только как библейское пророчество о будущем («футурологическая эсхатология»). В 20 в. многие теологи перешли на позиции «осуществленной» или актуализизованной

эсхатологии (К. Барт, Р. Бультман, Ч.Г.Додд) (англ. Realized Eschatology). Сторонники данного подхода рассматривали историческое явление Иисуса Христа как начало эсхатологического суда над миром. Эта экзегетическая концепция к новозаветной эсхатологии впервые была сформулирована Ч.Г. Доддом в его книге «Притчи о царстве» (1935), хотя отдельные идеи были высказаны ранее С.Н. Трубецким и Дж.Х. Оулдемом. Данная тенденция подчеркивала стремление исключить из христианского вероучения «мифологический компонент», и трактовка проблем эсхатологии приняла фактически характер интерпретации христологической проблематики.

В экзистенциалистской эсхатологии этот аспект был выдвинут на первый план, а «футурологическая эсхатология» была вытеснена на периферию и истолкована метафорически. Против этого выступил ряд богословов различных конфессий (прот. С. Булгаков, Г.У. фон Бальтазар, Ю. Мольтман и др.). Синтез был предложен И. Иеремиасом, который охарактеризовал эсхатологию как «осуществляющуюся», т.е. имеющую начало в явлении Иисуса Христа и одновременно сохраняющую футурологическую перспективу.

Н. Федоров и Н. Бердяев сформулировали идею «условной эсхатологии»: катастрофический финал истории человечества рассматривается как один из возможных, но не предопределенный заранее и окончательно. Русские философы рассматривали реализацию творческих сил личности как главный путь, позволяющий избежать негативного эсхатологического сценария. Близкой была позиция в интерпретации проблем эсхатологии о. П. Тейяра де Шардена, развивавшего идеи перехода в «грядущий век» без космологической катастрофы, путем природной, социальной и мистической эволюции. Его подход можно определить как «эволюционную эсхатологию», и он во многом близок эсхатологии надежды, т.е. еще одного подхода к идее «конечности бытия».

Антропологический ракурс интерпретации темы конца мира стал ее яркой отличительной чертой. Сама эсхатология авторитетным представителем немецкой протестантской мысли В. Панненбергом рассматривалась как учение о гибели «антропологического космоса». Среди других представителей последнего направления – Ю. Мольтман. Взгляды Мольтмана и Панненберга на эсхатологические ожидания оформились в процессе полемики с влиятельным направлением протестантской теологической мысли 20 века, связанной с именами Карла Барта и Рудольфа Бультмана (последнему принадлежит ставшая на сегодняшний день классической работа «История и эсхатология» Bultmann R. History and Eschatology. NY., 1962). Отдельного разговора заслуживает развитие эсхатологической проблематики в исламской мысли, что представляет безусловный интерес в плане дальнейшего исследования проблемы ожидания будущего.

В 20 веке эсхатологические ожидания человека становятся предметом исследований многих гуманитарных и социальных наук. За рубежом число работ, посвященных разным аспектам эсхатологии, насчитывает сотни наименований (среди них – работы Дж. Уэллса, Н. Де Роо, А. Хаймана, Дж. Таубеса, У. Мэнсона, М. Нортона, Дж. Шилдса, Х. Шварца, Й. Ратцингера, Б. Барбера и мн.др.). Среди отечественных исследований эсхатологической проблематики можно назвать работы В. Шестакова, В. Багдасаряна, Л. Кациса, Ф. Петрова и др.

С точки зрения представителей исторических наук, в связи со сдвигом приоритетов в изучении истории в сторону ментальности, интеллектуальной истории и истории повседневности (под влиянием школы Анналов), эсхатологический горизонт личностных ожиданий становится предметом высокого интереса. Преобладает интерес к средневековой эсхатологии, что отчасти объяснимо высокой ролью религиозных и эсхатологических идей в культуре средневековья и сознании средневекового человека.

С развитием этнографии в предметное поле ее исследований попадают и эсхатологические мотивы традиционных культур, фольклора. К числу интересных отечественных исследований последнего времени, проведенных в этнографическом ключе, можно отнести работу М. Ахметовой «Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф».

Филологические исследования эсхатологических ожиданий носят сегодня разносторонний характер: 1) семиотические исследования проблемного поля эсхатологии; 2) изучение эсхатологии в контексте исследования мифа; 3) изучение эсхатологических мотивов в художественной литературе разных жанров; 4) собственно исследование эсхатологической литературы как формирующегося отдельного жанра, включая смежные направления (антиутопии, дистопии, фантастическую и фэнтезийную литературу).

Социологию в первую очередь интересуют массовые эсхатологические движения прошлого и современности, особенности мировосприятия и доктринальной подготовки их представителей. В данном контексте близкими к социологическому исследованию оказывается религиоведческое изучение эсхатологии, вопросов ее происхождения и функционирования в культуре (Элиаде), а также изучение эсхатологических систем в культуре различных сообществ (в социальной антропологии). В меньшей степени социологические науки интересуются вопросами социальной эсхатологии (гибели социума, распада социальности), которые в большей степени являются частью социально-философского дискурса.

В последние годы возрастает интерес к такому своеобразному направлению, как политическая эсхатология. Она охватывает широкий спектр проблем: от роли эсхатологических идей в формировании политических идеологий прошлого и современности до проблем распада

мира политического, кризиса института государства и «человека политического». В большой степени к политическим исследованиям эсхатологии близка проблематика рассмотрения эсхатологических ожиданий в контексте глобальных проблем современности, экологическая эсхатология (В.И. Курашов и др.).

Культурологическое исследование эсхатологических ожиданий рассматривает эсхатологию как феномен культуры. В таком контексте внимание акцентируется на роли эсхатологии в формировании культуры, ее значении в современной культуре.

Отдельного разговора заслуживает философский эсхатологический дискурс. Категория эсхатона, конца – одна из универсальных в истории философской мысли, и она представлена в большинстве её направлений (не во всех, однако). Тема эсхатологии в наибольшей степени раскрывалась в рамках метафизики (что естественно – опытное подтверждение эсхатологической реальности теоретически можно представить, но практического интереса для философской культуры это уже иметь не будет). Вопрос об эсхатологических ожиданиях напрямую связан с очень важной темой соотношения имманентного и трансцендентного, временного и вечного. Можно выделить последовательно три ракурса философского дискурса эсхатологических ожиданий: 1) онтологический, который концентрируется на проблемах космологического конца, на природе времени, на осмыслении вопроса конца мира в контексте физической картины мира соответствующей эпохи; 2) социально-философский, представленный до последнего времени, так как вопросы эсхатологии относились традиционно в большей степени к проблемам истории и историософии, соответственно и к полю интересов социальной философии. Эсхатологические ожидания в социально-философском измерении связывались с «катастрофическим мышлением», кризисом общественного сознания; 3) антропологический ракурс, т.е. поиск путей преодоления негативных тенденций, связанных с антропологической катастрофой современности, что и делает последнее направление наиболее востребованным и актуальным.

1.4. Социокультурная специфика образов будущего

Содержание образа будущего в отношении к конкретному обществу может быть раскрыто путем анализа культурных феноменов различного уровня: научных прогнозов, социальных проектов, литературных утопий, научной фантастики, политических партийных программ, материалов прессы и т.д. При этом предпочтение должно отдаваться источникам, транслирующим в большей степени коллективные, нежели индивидуальные установки.

С этой позиции практически идеальным источником архаических представлений, содержащих социальные ожидания, является миф. Среди многообразия подходов к пониманию природы и функций мифа, мы

останавливаемся на том, что устанавливает жесткую детерминированность мифотворчества с первобытными стадиями развития мысли. В этом значении трактует миф Е.М. Мелетинский: «Миф является средством концептуализации мира – того, что находится вокруг человека и нем самом. В известной степени миф – продукт первобытного мышления. Его ментальность связана с коллективными представлениями, бессознательными и сознательными скорей, чем с личным опытом»[1].

Хотя вопрос анализа социального ожидания применительно к мифу не ставился исследователями именно в такой форме, отношение мифологического сознания к времени, в том числе к будущему, достаточно хорошо изучено. Наиболее утвердившимся стал взгляд, который обнаружил в мифах циклическое ощущение темпоральности, модель «вечного возвращения». Наиболее последовательно концепцию о циклическом характере восприятия мировой процессуальности в мифологическом сознании выразил в своих работах М. Элиаде[2]. Эту сторону темпорального миросозерцания неоднократно подчеркивал и А.Ф. Лосев, писавший о вечном круговращении Хаоса и Космоса в античной философии, в которой продолжали господствовать циклические представления. В «Античной философии истории» мы читаем: «Поскольку время есть родовое понятие, постольку оно трактуется как предел всякого становления, т.е. как вечность. Поскольку же оно дано только в буквальном, т.е. субстанциальном, тождестве с живым существом, постольку жизнь и деятельность такого времени существа есть вечное повторение одного и того же. Поэтому время здесь, с одной стороны, неотделимо от постоянного и правильного движения небесного свода, а с другой – и от всего того, что совершается внутри такого космоса»[3].

Е.М. Мелетинский отмечает определенный зеркальный параллелизм эсхатологии и космогонии, которая описывается как переход от первоначального хаоса к упорядоченной благоустроенной вселенной в форме борьбы с хтоническими силами. В эсхатологическом сценарии процесс космогонии приобретает обратную направленность, что проявляется в возрастании влияния хаоса и предельным обострением существующих в мире противоречий. Поэтому эсхатология в мифе не вписывается в рамки линейного восприятия истории. Восприятие мировой процессуальности ориентировано на циклизм, вечность и возобновляемость Вселенной. Признание конечности мира связано с его периодической воспроизводимостью после катастрофической гибели[4].

Рассматривая миф как продукт первобытного мышления, чья ментальность связана с коллективными представлениями, мы имеем

---

[1] Мелетинский: Мифологическое мышление. Категории мифов. Культурология: классические труды, S. 21160 (vgl. Мелетинский Е. М.: От мифа к литературе, S. 29)

[2] Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение). // Элиаде М. Космос и история. – М., 1987 – С.133.

[3] Лосев А. Ф. Античная философия истории. М.: Алетейя, 2000 – С.52.

[4] Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. – М., 1998. – С. 266.

перед собой богатый материал для анализа как образа будущего, так и образа смерти архаического общества. С этой двойной позиции можно рассматривать эсхатологические мотивы архаических мифов, в которых образы будущего и образы смерти зачатую переплетены. Достаточно устойчиво образ смерти архаических обществ содержит описание «загробного царства» или «страны мертвых», в которые попадают духи умерших. «Уже в "долинах охоты" ранних форм родового строя мы наблюдаем, что царство здешнее и нездешнее весьма похожи друг на друга, – полагает В.Я. Пропп, – но есть и разница: в ином мире никогда не прекращается обилие дичи <…> охотник на том свете продолжает свое производство. Там хранятся силы, дающие ему власть над природой»[1]. Эту сторону архаического образ «страны мертвых» наблюдает Б.Малиновский у жителей Тробрианских островов, полагающих, что после смерти их души поселятся на реальном острове Тумы, где правит похожий на обычного племенного вождя дух Топилета. «Миновав Топилету, дух входит в ту деревню, в которой он отныне будет жить. Он всегда находит там кого-нибудь из своих родственников, у кого он может побыть до тех пор, пока ему не найдут или не построят жилище. Туземцы представляют себе все точно так же, как бывает в этом мире, когда человек вынужден перебраться в другую деревню»[2]. Поэтому большинство исследователей сходятся в предположении, что для человека архаической культуры смерть не выступает предметом особой тревоги.

Если темы частной эсхатологии – смерти и посмертного существования – представлены во всех без исключения мифологических системах древности, то идеи гибели мира, человека и богов, составляющие содержание общей эсхатологии, присутствуют исключительно в индоевропейских и латиноамериканских мифах. Среди образов общей эсхатологии, присутствующих в ожиданиях индоевропейских народов, центральное место отводится последней битве, в которой боги сражаются с демонами и хтоническими чудовищами, и гибели мира. Основной интенцией в отношении к будущему здесь выступает неизбежность прерывания исторического времени. Уверенность в предопределенности эсхатологического сценария в мифологическом сознании, как считает, например, М.Элиаде, снимает страх перед историей, позволяет осуществить причастность человека и всего мира к трансцендентной реальности, что придает полноценный онтологический статус самому человеку и миру[3].

Таким образом, надындивидуальные ожидания, запечатленные в мифах, носят ярко выраженный фаталистический характер. Наиболее

---

[1] Пропп В.Я. Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Издательство "Лабиринт", 1998. – С. 369.

[2] Малиновский Б. Магия, наука и религия. Пер. с англ. – М.: «Рефл-бук», 1998. – С. 154-155.

[3] См.напр.: Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Элиаде М. Космос и история. – М., 1987.

характерными чертами такого ожидания выступают гарантированность определенного будущего, известного и уже бывшего; пассивность по отношению к нему, как не зависящему от человеческих действий; ожидание в будущем мировой деградации и катастрофы, носящих переходный характер; нового цикла развития. Очевидно, что эти черты указывают на индифферентность по отношению к будущему. Размывание границ личной памяти, отождествление индивидуального и родового прошлого обусловливают сопряженность общей и индивидуальной эсхатологии.

И хотя нельзя однозначно утверждать, что в мифе полностью отсутствует внутренняя динамика, ожидания, присутствующее в нем, вряд ли можно назвать в прямом смысле слова социальными. Жизнь социума, вписанного в природный контекст, исключает рефлексию над социальным порядком как чего-то отличного, чего-то иного, нежели порядок природных циклов. Эсхатологические ожидания мифов сродни ожиданию смены времен года, не подразумевающему альтернативности порядка или вопроса о его причине. Поэтому нет существенной разницы между концом мира в индуизме, наступающем в связи с естественным «старением» космоса, и в германо-скандинавской мифологии, где конец мыслится связанным с нравственным упадком. В обоих случаях конец уже состоялся и еще состоится, являясь элементом природно-социальных циклов. Поэтому мы можем констатировать отсутствие в мифах интереса к социальному будущему.

Однако анализ социального ожидания архаического общества может не ограничиваться рассмотрением мифов. Использование материала наблюдений антропологов за народами, сохранившими на рубеже 19 – 20 вв. дописьменные формы культуры, позволяет скорректировать полученную из мифов картину социального ожидания. Эти антропологические исследования определенно указывают на функционирование в архаических обществах целого ряда распространенных ожиданий, носящих социальный характер, хотя и простирающихся на недолговременную перспективу.

К первой группе этих ожиданий могут быть отнесены ожидания, распространяющиеся в масштабе повседневной бытовой деятельности. Ожидание урожая, результатов охоты, войны, прибытия гостей из соседнего племени, инициации, спуска на воду новых лодок и т.п. не обладают ярко выраженными специфическими чертами, налагаемыми на них первобытным социумом. Л. Леви-Брюль, например, замечает, что, начиная преследование колдуна из соседней деревни, папуас ожидает в ответ начала военных действий, он «наперед в состоянии учесть довольно точно ущерб, который они могут ему принести», и соответственно готовится к войне[1]. Малиновский считает, что аборигены Тробриандских

[1] Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. - С. 316

островов с достаточно высокой долей вероятности рассчитывают величину будущего урожая и, ожидая недород, предпринимают соответствующие меры[1].

Подобные распространенные ожидания, хотя и связаны с жизнью социума, достаточно универсальны, обусловлены скорее ситуативно нежели культурно. Так, описанное К. Леви-Стросом ожидание возвращения из разведки индейца намбиквара типично не столько для архаической культуры Бразилии, сколько для самой ситуации разведки. «После двухчасового ожидания, – вспоминает антрополог, – все пришли к убеждению, что их товарищ попал в засаду; пока обе его молодых жены и сын бурно оплакивали смерть своего мужа и отца, другие туземцы перечисляли вслух трагические последствия исчезновения сановного лица, которые не заставят себя ждать»[2]. Данная ситуация и поведение людей убеждают нас, что ожидание является естественным масштабом человеческого восприятия, коренящегося в природе человеческой психики и, должно быть свойственного в том или ином виде, любому обществу.

Ко второй группе можно отнести ожидания, связанные с ритуалами, запретами, предсказаниями, собственно теми элементами архаической культуры, которые за неимением более развитых социальных институтов обеспечивают функционирование данного типа социума. Примечательно, что эта группа ожиданий носит преимущественно негативную окраску и связывается с нарушением или соблюдением установленных предписаний. «Каждое правило, которое надлежит соблюдать, должно быть санкционировано или мотивировано. Моральные и правовые санкции в совокупности составляют силу, которая держит под контролем поведение индивидов, их действия, влияющие на других людей. Следование ритуальным обязанностям и их рационализация обеспечиваются ритуальными санкциями. Простейшую форму ритуальной санкции представляет общепринятая вера в то, что при несоблюдении обрядовых правил возникает вероятность некоего несчастья. Во многих обществах ожидаемая опасность представляется несколько более отчетливо – как опасность заболеть или, в исключительных случаях, умереть»[3].

Большое количество подобных ожиданий приводит в своей книге «Сверхъестественное в первобытном мышлении» Л. Леви-Брюль. Нарушение табу служит наиболее ярким примером нависшей над человеком угрозы, когда он «живет под действием дурного влияния в ожидании несчастья»[4]. Напротив, исполнение всех предписанных

---

[1] Малиновский Б. Магия, наука и религия. /Пер. с англ. – М.: «Рефл-бук», 1998. – С. 112-122.

[2] Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – С.174.

[3] Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. Пер. с англ. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – С.176.

[4] Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – С.516.

положений может служить источником положительных надежд. Описывая охоту на дюгоня в английской Новой Гвинее, Леви-Брюль отмечает, что успех ее связывается с особенностями поведения одного из представителей племени, выполняющего всю совокупность ритуальных запретов. «Все племя, исполненное напряженного ожидания, следит с глубоким благоговением за усилиями того, кто служит в этот момент как бы воплощением племени и призван сделать дюгоней покорными и готовыми дать себя убить»[1].

Эти ожидания, очевидно, носят специфические по отношению к другим обществам черты, хотя природа их скорее социально-нормативная, регулятивная, нежели темпоральная. Отражая особенности социальных связей в архаических обществах, они мало что говорят нам об отношении к будущему.

К третьей группе социальных ожиданий архаического общества отнесем разнообразные исключительно тревожные ожидания, связанные с представлениями о сверхъестественной стороне жизни в этих культурах. «Преобладающее место в представлениях о невидимых силах занимает обычно тревожное ожидание, совокупность эмоциональных элементов, которые сами первобытные люди чаще всего характеризуют словом "страх"», – утверждает Л. Леви-Брюль[2]. Особая роль в данном типе ожиданий принадлежит умершим членам племени. В большинстве случаев их настрой оценивается как негативный, представляющий угрозу для живых соплеменников. «Для талленси люди и их предки вовлечены в бесконечную битву, – констатирует в свою очередь Леви-Строс, – люди с помощью жертв стремятся сдержать предков или пытаются примириться с ними. Но поведение предков непредсказуемо. Они могут наносить вред, и люди оказывают им постоянное внимание, ожидая с их стороны скорее угрозы повседневной безопасности, чем благотворного покровительства. Именно агрессивным вмешательством в человеческие дела предки удерживают социальный порядок»[3].

Это же отмечает и Леви-Брюль, указывая на социальные взаимодействия между живыми и мертвыми и опасения, испытываемые первыми по этому поводу: «покойники вынуждены рассчитывать на потомков, и в зависимости от того, оправдались их ожидания или нет, меняется и их расположение по отношению к живущим. Их неудовольствие может иметь самые страшные последствия. Человек, который навлек на себя их неудовольствие, обречен жить в постоянной тревоге. Он спешит, если можно, получить прощение»[4].

Специфическую подгруппу тревожных ожиданий составляют опасения, связанные с колдовством. «В большинстве низших обществ

---

[1] Там же. С.451.
[2] Там же. С. 391.
[3] Леви-Строс К. Первобытное мышление. / Пер., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. – М.: Республика, 1994. – С. 348.
[4] Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – С.471.

колдовство представляется находящимся всегда настороже для того, чтобы причинить зло или нанести ущерб. Это, так сказать, «постоянная возможность» колдовства, подстерегающего всякий удобный случай… Колдовство проявляется в самый момент действия; когда оно обнаружено, то зло уже свершилось. Отсюда вытекает та постоянная тревога, среди которой живет первобытный человек, которая, однако, не дает ему никакой возможности предвидеть беду, ожидающую его, и сделать попытку предупредить ее. Он всегда и всюду боится колдовства и считает себя обреченной ему жертвой»[1].

На наш взгляд, именно третья группа ожиданий представляет наиболее специфические по характеру социальные ожидания архаического общества. Тревога и страх по отношению к будущему составляют, по мнению цитируемых исследователей, основную черту этих ожиданий. К этому же заключению приходит М. Мид, обобщая свои наблюдения над обществом арапешей. Она констатирует у них очевидно присутствующий страх перед будущим. «Чувство вневременности и всепобеждающего обычая, которое я нашла у арапешей, чувство, окрашенное отчаянием и страхом, что знания, необходимые для доброго дела, могут быть утрачены, что люди, кажущиеся все более маленькими в каждом следующем поколении, могут вообще исчезнуть, представляется тем более странным, что эти люди не изолированы, как жители отдельных островов, не отрезаны от других народов»[2].

Итак, рассмотренные особенности социального ожидания, присущие архаическому обществу, определенно свидетельствуют о том, что в своей темпоральный ориентации оно не устремлено в будущее. Здесь мы не встречаем ни интереса к еще неизвестному, новому, ни желания перемен, стремления к социальной трансформации. Однако это не значит, что будущее представляется архаическому человеку неким повторением прошлого. Концепция «вечного возвращения», возможно, и воспроизводит картину мира, свойственную мифологическому мышлению, но это не картина социального мира.

Эсхатологические образы, если и присутствуют в сознании архаического человека, не сопряжены с социальными ожиданиями. Это абстрактные знания, элемент миропорядка. Социальные ожидания располагаются в «среднем» временном диапазоне, охватывая несколько следующих за ныне живущим поколений. Прошлое социума также оказывается не тождественным «правремени» мифов, а ассоциируется с чередой предков, способных участвовать в племенной жизни. В связи с этим можно предположить расширение личного горизонта будущего, ведь смерть не исключает человека из социальных отношений, следовательно, сохраняется заинтересованность в качестве этих отношений. Образ

---

1 Там же. С. 306.

2 Мид М.Культура и мир детства. Избранные произведения. М.: Наука, 1988. - 429 с.

смерти, при всей его детальной разработанности, существенно не влияет на социальные ожидания.

Большинство антропологов склонны констатировать страх перед будущим. Разумеется, невозможно утверждать, что отмеченные черты типичны для всех архаических обществ. Однако вполне обоснованным представляется предположение, что наряду с ощущением неизменности социального порядка в архаических обществах присутствует опасение пред будущим, а социальное ожидание обычно носит тревожный характер. Цикл как направленность развития выступает скорее объектом желаний, нежели ожиданий. Ожидания же архаического общества не исключают возможность перемен, хотя психологически они нежелательны.

***

Различив «будущее» как часть линии времени, состоящей из событий, которые ещё не произошли, но произойдут, и «образ будущего» как конкретно социальных ожиданий, мы можем пойти дальше и рассмотреть те формы, которые это ожидание может приобретать. Лейбниц в свое время заметил: «…настоящее чревато будущим и обременено прошедшим»[1]. По конкретному соотношению в настоящем этих временных направлений или по степени заинтересованности в будущем возможно различение форм образов будущего.

Первой из них мы назовем *устремленность* в будущее, при которой будущее видится как удаленный горизонт, неизменно вызывающий интерес. Этот классический образ будущего находит свое наиболее яркое воплощение в социальных утопиях, включающих как литературно-художественные, так и философские сочинения. «Утопия» Томаса Мора, «Город Солнца» Кампанеллы, «Новая Атлантида» Бэкона, «Идея всеобщей истории» Канта, «Манифест коммунистической партии» Маркса создают образы социального бытия, лишенного тех недостатков, которые авторы находили в своем настоящем. Все эти произведения, как и сочинения просветителей: Вико, Кондорсе, Вольтера, разрабатывающих идеи социального прогресса, вдохновлены деятельным интересом к будущему.

Где-то на рубеже 19 и 20 веков образ будущего раздваивается и рядом с утопией появляется антиутопия. В многочисленных романах Жюля Верна мы все еще встречаем надежду на параллельный прогресс разума и нравственности, на, пускай не повсеместное, но все же светлое, будущее. С начала нового века писателям убедительнее удается воплощать ожидания-страхи. «О дивный новый мир» Хаксли, «1984» Оруэлла и «451 градус по Фаренгейту» Брэдбери, может быть, самые яркие, но не единственные в этом жанре произведения.

В середине XX века мы находим первое изменение пропорции между прошлым, настоящим и будущим. Это изменение происходит в

---

[1] Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разумении // Соч. в 4-х томах. – Т. 4. – М., 1989. – С. 54

пользу настоящего. Классическое «здесь и теперь» экзистенциализма может быть прочитано как «здесь и теперь» будущего. Теперь будущее не ожидается, а переживается, актуализируется, входит в настоящее. Это все еще будущее, к которому настоящее обращено, будущее, продолжающее настоящее. Но оно перестает выступать предметом ожидания, чаяния. Устремление сменяется на *участие*.

Такое будущее, будущее как участие, мы найдем в большинстве философских идей середины прошлого столетия. Хороший тому пример идея «фундаментального проекта» в философии Хайдеггера и Сартра. Один из ведущих параметров человеческой экзистенции – свобода. Свобода человека как существование, ничем внешним не обусловленное, предполагает созидательность не только по отношению к настоящему, но и к будущему. Человек осуществляет себя, «забегая вперед» (Хайдеггер), задавая вектор в будущее, но вектор, требующий реализации теперь или никогда[1]. Будущее перемещается с «по ту сторону» настоящего, на его границу. «Проектируя самого себя» (Сартр) человек создает в себе избранное будущее, тем самым меняя настоящее, что только и может позволить ему (этому будущему) осуществиться.

Где же в таком случае само будущее? Оно переживается и реализуется, ибо человек есть только то, что он есть сейчас. Экзистенциальное «здесь и сейчас» как тип экзистенции, переживающий актуальное настоящее, не столько вытесняет, сколько вбирает в себя вектор, традиционно направленный на будущее.

Забота, Тревога, Ответственность – это и есть образы будущего как участия. Хайдеггеровское Dasein характеризует состояние, при котором общество стремится устоять между рождением и смертью, это бытие исключительно актуальное. Еще один автор, в чьем творчестве мы находим этот образ, – Вальтер Беньямин. В его «Историко-философских тезисах» стержнем размышлений становится мгновенное «сейчас» (Jetztzeit), в котором встречаются прошлое и настоящее. Эта встреча до предела нагружает настоящее ответственностью. Поскольку наше настоящее никак нельзя признать даже бледным воплощением того светлого будущего, которое ожидали предыдущие поколения, реальное настоящее не имеет права на собственное будущее. Однако это будущее настоящего не исчезает совсем, оставаясь в нем как линия, идущая от прошлого к настоящему. Таким образом ориентированность на будущее оказывается связанной с прошлым, замирая и вращаясь в предельно напряженном настоящем[2].

Растянутое на будущее настоящее экзистенциалистов и сжатое до мгновения «сейчас» будущее Беньямина содержательно противоположны, но едино их отношение к будущему – будущее никогда не наступит, как никогда не наступает завтра, но оно необходимо человеку, поэтому оно

---

[1] См. напр.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., Наука,. – 1997. – С. 341

[2] См. Беньямин В. Историко-философские тезисы. [Электронный ресурс]. / Режим доступа: http://www.left.ru/2001/7/benjamin.html, свободный.

есть сейчас. Будущее в нас, переживается нами, осуществляется нами как часть нашего настоящего.

Наиболее оптимистичными ожиданиями характеризовался в прошлом веке период 60-х – 70-х годов. Образы будущего этого времени вне зависимости от политической системы, в которой они формировались с основанием можно назвать образами «светлого будущего». В качестве примера приведем выдержки из докладов участников IV симпозиума Американского астрономического общества, посвященного проблемам научного прогнозирования, состоявшегося 15-16 марта 1966 года[1]. Вице-президент фирмы «Теледайн» Дж. Козмецки в докладе «Автоматизация в 2001 г.» так представляет себе систему общественного транспорта «В этой системе используются вагоны-контейнеры, в каждом из которых имеется четыре кабины … и которые находятся на станции в ожидании пассажиров. Пассажир входит в кабину, задает место назначения, и примерно через минуту прибывает транспорт, который по монорельсу доставляет его на место <…> Управление всей этой системой будет осуществляться автоматически с высокой степенью эффективности. Понятие «часы пик» уйдет в прошлое. Так как средний рабочий день сократится, скажем, до четырех часов, будет установлено шесть смен в сутки. Это приведет к сравнительно равномерной загрузке транспортной системы»[2].

Коллега Козмецки из фирмы «Дженерал электрик компании» Х.В. Пэйдж в докладе «Лунный космический транспорт в 2001 г.» выражает уверенность, что «В 2001 г. большую часть транспортных полетов к Луне будут составлять полеты с целью доставки на лунную поверхность ученых, инженеров и обслуживающего персонала. Луна станет великим университетом перспективных исследований. На Луне будут созданы многочисленные лаборатории, в которых будут проводиться эксперименты и астрофизические исследования, невозможные на Земле. На базе лунных ископаемых будут построены новые промышленные предприятия»[3].

Специалист совершенно иного профиля – доктор юридических наук А.И. Лепешкин, развивая лозунг Н.С. Хрущева «нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме», обнародованный в 1961 году, так представляет себе это состояние: «Практически это означает осуществление полной электрификации всей страны, комплексной механизации производственных процессов, все более полной их автоматизации, широкое применение химии в народном хозяйстве, всемерное развитие новых, экономически эффективных отраслей производства, новых видов энергии и материалов и т.п.»[4]. Несмотря на

---

1 Космическая эра. Прогнозы на 2001 год./ Пер. с англ. – М.: «Мир», 1970. – 420 с.

2 Там же. С. 403.

3 Там же. С.127 – 128.

4 Лепешкин, А. И. XXII съезд КПСС о привлечении всех граждан к управлению делами общества и государства //Советское государство и право. -1962. - № 3. - С. 11

разноплановость приведенных материалов, нельзя не увидеть в них присутствие общего отношения к будущему.

Однако указанная актуализация настоящего за счет будущего не является, на наш взгляд, исчерпанием отношения этих реальностей. Самый конец XX века и еще больше наша постсовременная современность демонстрируют еще одну форму образа будущего – *безучастие* по отношению к нему или освобождение от будущего.

Эта интенция в отношении к будущему начинает ощущаться уже в 80-е годы XX века, когда в «Состоянии постмодерна» Лиотар замечает, что постсовременность не испытывает больше хорошо знакомой прошлым поколениям потребности «что-то вспомнить или заглянуть в будущее (потребность в историзме, потребность расставить акценты)». Напротив, мы ощущаем «потребность забыть (потребность в metrum)»[1]. В 1990 году, констатируя конец истории, Фукуяма обнаруживает исчезновение принципиального различия между настоящим и будущим, поскольку теперь будущее перестает быть неожиданным[2]. Другими словами, образ будущего перестает отличаться от образа настоящего. Незаинтересованность в будущем нивелирует его долю в настоящем.

Показателем этой безучастности к будущему может служить растущая к концу XX века популярность такого жанра, как фэнтези. Появившийся в середине века, этот жанр сперва потеснил, а к 90-ым годам в значительной степени вытеснил научную фантастику. Проводя разносторонний и достаточно критический анализ научной фантастики в книге «Фантастика и футурология» Станислав Лем характеризует ее как жанр массовый и не претендующий на художественность. Основу его популярности мыслитель объясняет исключительно тем интересом, который испытывает любой человек, в том числе обыватель, к будущему. Автор выделяет в англоязычной научной фантастике 60-х годов целый ряд футурологически интересных идей, свидетельствующих о возможности прогнозирования будущего неспециалистами. Миры научно-фантастических произведений как образы будущего могут быть даже успешно типизированы по ведущим параметрам[3]. В отличие от этого жанра, напрямую обращенного в будущее, фэнтези обращается к созданию образов мира, принципиально несоотносимого с настоящей реальностью. Мир фэнтези – это не мир другого пространства или будущего времени, это собственно иной мир. Причем инаковость этого мира, в отличие, скажем, от эсхатологических образов религии, не прочерчивает линию временной преемственности между «этим» и «иным» миром, а исключает этот мир, не беря его в расчет вовсе. С точки зрения отношения к будущему, фэнтези – антипод научной фантастики.

---

[1] Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. Пер.с франц. – М.: Издательство "Алетея", Санкт-Петербург, 1998. - С. 75.

[2] Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. Пер. с англ. – М.: «Издательство АСТ», 2004. – С.325.

[3] Лем С. Фантастика и футурология. Пер. с польск. – М.: 2004. – 675с.

Если научная фантастика есть фантазия по поводу будущего, то фэнтези – фантазия, в будущем не заинтересованная.

К концу столетия исчерпывает себя и классическая футурология. Возникнув в 40-е годы XX века, футурология как «история будущего» достигает своего расцвета к 70-м годам. Именно в этот промежуток создаются универсальные модели будущего Д.Белла, А.Тоффлера, Г.Гендерсона, Дж. Найсбитта и пр. Однако за столь быстрой популярностью наступает столь же быстрое забвение, и попытки комплексного прогнозирования социума уступают место утилитарным недолгосрочным прогнозам. Более или менее удачные образы будущего заменятся практическими рекомендациями для достижения желаемого результата в указанной области.

Все эти примеры свидетельствуют на наш взгляд об очередном изменении отношения к будущему. Если в образе будущего как участия само будущее перемещается на границу настоящего, то безучастность к будущему характеризуется тем, что настоящее оказывается по ту сторону будущего.

Жан Бодрийяр является одним из философов конца XX века, в чьем творчестве вытеснение образа будущего из настоящего просматривается наиболее ярко. Впервые о настоящей неустремленности в будущее Бодрийяр заговорил в «Прозрачности зла». Характеризуя современность (книга написана в 1990 году) как состояние «после оргии», он определяет его как время, когда все, что могло произойти, уже произошло, когда все, что можно было ждать, уже наступило. «Мы прошли всеми путями производства и скрытого сверхпроизводства предметов, символов, посланий, идеологий, наслаждений. Сегодня игра окончена – все освобождено. И все мы задаем себе главный вопрос: что делать теперь, после оргии?»[1]. В этой ситуации современной культуре ничего не остается, кроме тиражирования и бега по кругу. В противовес Беньямину, выделяющему в своем настоящем проблему несбывшихся надежд, в своем настоящем Бодрийяр находит исполнение всех ожиданий. И видит проблему в том, что в подобной ситуации невозможно ничего хотеть.

Мы утрачиваем представление о будущем именно потому, что больше в нем не нуждаемся. Будущее не является больше еще не сбывшимся, поскольку несбывшееся уже достигнуто и оставлено нами позади. «По ту сторону Стены Времени (нашего асимптотического конца) мы находим только сломанные линии, которые прерываются во всех направлениях»[2]. Это не негативный образ будущего, это его полное отсутствие – занавес. «Современность закончилась, оргия закончилась, вечеринка закончилась: все должно разойтись!»[3]

---

[1] Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. Пер. с франц. – М.: Добросвет, – 2000 – С. 56.

[2] Бодрийяр Ж. В тени тысячелетия, или приостановка года 2000. [Электронный ресурс]. / Сайт «Археология будущего». – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/baudrill/shmill.html, свободный.

[3] Там же.

Как видим, заинтересованность в будущем может иметь различную шкалу интенсивности, зависящую от представлений о возможности влияния на будущее, где уверенности Сартра в том, «что человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее», противостоит совет Эпиктета «если хочешь жить, не зная печали, считай будущее прошедшим». Рассмотренные примеры размышлений о будущем позволяют нам заключить, что ожидание будущего изменялось на протяжении жизни человечества. Это изменение форм образа будущего мы обозначили как последовательную смену образов *устремления, участия, безучастия.*

Глава 2. Позитивные ожидания в образе будущего

2.1. Подходы к исследованию феномена утопии

В этой главе мы обратимся к рассмотрению позитивных образов будущего. Одной из устойчивых форм надежд на лучшее является утопия. Учитывая многозначность и расплывчатость термина «утопия», позитивные картины будущего, лежащие в поле нашего рассмотрения, можно было бы обозначить и как-то иначе. Но мы сознательно не делаем этого, так как хотим подчеркнуть связь нашего подхода с более чем двухсотлетней традицией изучения утопий. Традиция эта на сегодняшний день перешла уже в стадию метатеории, анализирующей опыт предшествующего изучения утопий.

Современными исследователями отмечается семантическое разнообразие понятия «утопия». Так, Д.Е. Мартынов насчитывает 13 значений термина, функционирующих в современных научных и научно-популярных русскоязычных текстах. Им выделены следующие значения: утопия как литературный жанр, близкий научной фантастике; утопия как несбыточная и не претендующая на реализацию мечта о прекрасном будущем; утопия как инструкция и/или попытка претворить в жизнь некий идеал; утопия как «форма сознания, испытывающего дискомфорт от несогласованности между внешним миром и внутренним восприятием»; утопия как форма мифа, идеализирующего далекое прошлое, выступающее в качестве примера для подражания; утопия как некое реальное общество, возникшее в результате социальных экспериментов; утопия как «универсальная инвектива» указывающая на негативную, с позиции осуществимости, оценку политических или экономических проектов; утопия в значении утопического социализма; утопия как термин, означающий «иное пространство» (например, киберпространство); утопия как нефункциональная модель экономики (например, монетаризм или либертарианство); историческая утопия как ретроспективная идеализация конкретного прошлого (чаще национального прошлого, как у славянофилов); религиозная утопия как попытка построения совершенной жизни религиозными общинами; научно-техническая утопия как уверенность в разрешимости социальных проблем средствами технократии[1]. Этим перечислением отнюдь не исчерпывается семантическое разнообразие термина «утопия». Среди устойчивых его значений есть и такое, как архитектурно-ландшафтный проект, призванный гармонизировать человека и окружающую его искусственно созданную среду[2]. Рассмотрение утопии в качестве образа

---

[1] Мартынов Д.Е. К рассмотрению семантической эволюции понятия «утопия» (XX в.) // Вопросы философии. – 2009. - №10. – С.156.

[2] Такое использование термина см. напр.: Быстрова Т.Ю. Перевод статьи Криса Уилкинсона «Город-утопия» // Академический вестник Уралниипроект РААСН. – 2009. – № 2. – С.76–77; Игнатов Г.Е. Социальная утопия как модель проективного сознания // Социология города – 2009. – №2. – С. 28-34.

желаемого будущего добавит еще одно значение в уже составленный перечень.

Анализируя утопию с позиции одного из образов видения будущего, сначала мы рассмотрим уже сложившиеся подходы исследования утопий, чтобы выделить в них те стороны и подходы, которые могут быть полезны в нашем исследовании. Затем уточним, что мы понимаем под «образом будущего» и каково его место в социально-философском исследовании. И в заключении, попытаемся выявить природу утопического образа будущего, эвристический потенциал его дальнейшего исследования.

Все огромное количество уже существующих исследований утопии в зависимости от той или иной трактовки самого феномена может быть расположено в трех областях: литературоведческой, области исследования мировоззренческой установки, маркируемой как «утопическое», и социально-философской. В первой области происходит исследование утопии как литературного жанра. Материалом для анализа здесь выступают конкретные литературные произведения, обобщение которых направлено на выявление жанровых признаков утопических произведений, их видового разнообразия. Г. Негли и Д. Патрик, составители антологии «В поисках Утопии», называют три отличительных черты литературного жанра утопии. Они считают, что любая утопия представляет собой вымысел, описывает определенное государство или сообщество, её темой является политическая структура этого социума[1]. К этому можно добавить, что в литературной утопии описывается мир, представляющийся автору близким к идеалу[2], в сюжете отсутствуют или слабо прописаны главные действующие лица, повествование строится как рассказ путешественника-очевидца, оказавшегося в ином времени или месте[3].

Исследования утопического жанра литературы включают оценку литературных достоинств и недостатков этого жанра в целом, рассмотрение специфики отдельных произведений, временное и национальное своеобразие утопий. Например, Т. Эткинд[4], а за ним и многие отечественные исследователи, специфической чертой русской утопии называют «тутопию» – связь идеального состояния общества именно с Россией, упор в достижении совершенства не на социальные, а на моральные преобразования[5], охранительные антипрогрессистские

---

[1] Negley G., Patrik D. The Quest for Utopia. – N.Y., 1952. – 380 p.

[2] Медведева Т.Б. Концепт утопия: современные исследования и многообразие интерпретаций // Гуманитарные и социально-экономические науки . – 2009. – №2 – С. 113–117.

[3] Шадурский М. Литературная утопия от Мора до Хаксли: Проблемы жанровой поэтики и семиосферы. Обретение острова. – М: Издательство ЛКИ, 2007. – С. 10–12.

[4] Эткинд Т. Толкование путешествий. – Россия и Америка в травелогах и интертекстах. – М., 2001. – 564 с.

[5] Ковтун Н.В. Роман В.Ф. Одоевского «4338 год» и традиции интеллектуальной утопии в России // Известия томского политехнического университета. – 2004. – Т. 307 – № 5 – С. 180.

идеалы[1]. К этой же группе можно отнести самостоятельный анализ отдельных жанров, например, готического романа, научной фантастики, фэнтези, на предмет присутствия в них черт утопии.

Как своеобразный метажанр рассматривает утопию Н.В. Ковтун. Опираясь на установки М.М. Бахтина, он определяет специфику утопического жанра в его «пограничности», своеобразной межжанровости. «История становления и развития утопии свидетельствует о постепенном смещении акцента с Идеи на образные средства ее воплощения. Утопия беллетризуется, – замечает он. – Современная критика все чаще определяет утопию как общеинтеллектуальный дискурс, содержание которого выявляется через противостояние некой совокупности приемов, тематизируемой понятиями "миф", "ритуал"; "эсхатология", "идеология"»[2].

Хотя единой классификации утопических субжанров не выработано, многие исследователи различают контрутопию, какотопию, антиутопию и др. Э.Я. Баталов полагал, что в основание субжанровой классификации должно быть положено позитивное или негативное отношение самого автора к описываемому обществу[3]. Позитивными утопиями он называет те, в которых автор положительно относится к моделированию идеального общества и наделяет свой проект не только чертами социально-желаемого, но и совершенного общества. При этом утопией Баталов и его последователи[4] называют первичное моделирование, т.е. изображение собственного видения совершенного общества, а контрутопией – проект, создаваемый в оппозицию к утопическому. С этой позиции «Государство» Платона – утопия, «Утопия» Т.Мора – её контрутопия, а «Город Солнца» Т. Кампанеллы – контрутопия «Утопии». Негативные утопии – дистопия и какотопия – рисуют заведомо нежелательное, но возможное общество. При том, что негативность дистопии заключается в сатирически перевернутом изображении традиционных для утопий социальных порядков, тогда как авторы какотопий разрабатывают собственный вариант социального зла по всем показателям «плохой страны». Антиутопия в корне отличается от позитивных и негативных утопий. Она демонстрирует практическую реализацию утопических проектов, указывает не только на их многочисленные недостатки и недоработки, но и на фундаментальные

---

[1] Постникова Е.Г. Миф об идеальном русском государстве в «Помпадурах и помпадуршах» М.Е. Салтыкова-Щедрина // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2009. – №10. – С. 191–196.

[2] Ковтун Н.В. Роман В.Ф. Обоевского «4338 год» и традиции интеллектуальной утопии в России // Известия томского политехнического университета. – 2004 – Т. 307 – № 5 – С. 179.

[3] Баталов Э.Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. - М.: Политиздат, 1989. – 319с.

[4] Петрихин А.В., Курочкина Л.Я. Плюрализм трактовок феномена «Утопия» в контексте единой европейской утопической традиции // Вестник Воронежского государственного технического университета. – 2009. – Т5. – № 11 – С. 251–254.

установки подобных конструкций, противоречащие человеческой свободе[1].

Вторая область исследования утопии – это анализ особой мировоззренческой установки, называемой «утопическое», «утопизм» или «утопическое сознание/мышление». В данном случае предметом рассмотрения оказывается разнообразный материал от философских и литературных сочинений до экономических и политических проектов, программ, реформ. Здесь осуществляется анализ «природы утопического», выделяются социальные и психологические факторы, инициирующие данный тип мировоззренческой установки. Исследователи этой группы соотносят понятие «утопия» с такими понятиями, как «фантазия», «социальные иллюзии», «социальный проект», «социальный идеализм», «прожектерство». Причем, исследования, располагающиеся в этой области, акцентируют внимание на фантастичности, иллюзорности, ложности утопизма, противопоставляя его трезвому реалистическому подходу, идеологии, гуманизму.

В рамках данной области большое внимание уделяется определению типических черт утопического мышления. Родовой чертой и главным недостатком утопизма А. Фогт считаел склонность его представителей к упрощению социальной жизни, что легитимирует их стремление к быстрым и кардинальным решениям сложных социально-экономических проблем[2]. В.И. Мильдон находит в утопическом подходе универсальность мыслительного приема, постулирующего конечное торжество добра, рационализацию веры в возможность достижения Царства Божия на земле, утверждение коллективного блага, всеобщего счастья, избавления от несправедливости и зла[3].

М.Б. Ямпольский[4], а вслед за ним А.М. Сафина, Л.Г. Фишман и др. видят в утопическом подходе попытку новоевропейского мышления абстрагировать, деперсонализировать и идеализировать такие социальные явления, как власть, закон, порядок. Утопичность, по мнению Сафиной, – отличительная черта нововременного общества, заключающаяся в отсутствии привязанности к месту, конкретному пространству[5]. Утопии и идеологии, по Фишману, в равной степени рационалистичны и ориентированы на науку, их отличает вера в возможность адекватного постижения общества и истории, в возможность связи между властью и массами в сфере публичной политики[6].

---

1 Араб-Оглы Э.Я. Антиутопия. – М.: Мысль. – 1989. – С. 3.

2 Фогт А. Социальные утопии. – М.: КомКнига, 2007. – 192. – С.IX.

3 Мильдон В.И. История и утопия как типы сознания // Вопросы философии – 2006 – № 1 – С. 15–24

4 Ямпольский М. Ткач и визионер: Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2007. — 616 с.

5 Сафина А.М. Материк социального: утопия как репрезентационная структура // Ученные записки Казанского ун-та. Сер. Гуманит. науки. – 2010. – Т. 152, кн. 1. – С. 155–161.

6 Фишман Л.Г. «Утопия» ренессанса и «политический проект» постмодерна// Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2003. – № 4. – С. 138–160.

Антитеза «утопизм–гуманизм», разрабатываемая советскими исследователями, нашла продолжение в подходах современных авторов. Так, Э.Я. Баталов считал, что утописты в своих мечтаниях о всеобщем счастье опираются на постулируемые догмы. «Что такое утопия в пределе? – Вопрошал он. – Это совершенный, а потому мертвый мир, которому просто некуда развиваться»[1]. Можно найти исследования солидарные с такой оценкой: «идеал как качественное состояние всегда статичен. Утопия, являясь неким постулатом, – это всегда конечный результат, некая завершенная, логически замкнутая система, развитие в которой не имеет места»[2], противовес гуманизма, понимаемого как подвижный конструктивный подход, допускающий плюралистические и в принципе «неправильные» модели дальнейшего развития[3]. Напротив, французский исследователь Ж. Лабрика, противопоставляет утопизм как живой образ будущего, научности как категориальной закрепленности настоящего, и не признает в нем догматизма. Лабрика напоминает о критичности утопического подхода по отношению к существующему обществу и о разработке утопистами альтернативных вариантов будущего. Так что для него отличительной чертой утопизма выступает проективность человеческого бытия, обращенность человека к будущему[4].

Третья область исследования утопий – социально-философская. Обращаясь к анализу философских и публицистических сочинений, авторы этой группы рассматривают утопии как интеллектуальные проекты совершенного общества. Исследователей интересуют конкретные черты этих проективных обществ, связь их конфигурации с социальным настоящим автора утопии. При этом подходе утопии обычно типологизируются, выделяются черты, отличающие социально-философскую утопию.

Одна из первых классификаций утопий принадлежит А. Фогту, который подразделяет их, в зависимости от отношения к власти и подчинению, на анархические – для людей, ценящих свободу, и архические – для тех, кто согласен на подчинение взамен гарантий достатка и стабильности. По типу изображаемых общественных отношений он различает утопии первобытно-общинные, рабовладельческие, феодальные, буржуазные[5]. Э.Я. Баталов

---

[1] Баталов Э.Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. – М.: Политиздат, 1989 – С.270.

[2] Петрихин А.В., Курочкина Л.Я. Плюрализм трактовок феномена «Утопия» в контексте единой европейской утопической традиции // Вестник Воронежского государственного технического университета. – 2009. – Т5. – № 11 – С. 252.

[3] Петрихин А.В. Антиутопия как способ осознания единства цели и различия путей ее достижения гуманизмом и утопией // Вестник воронежского государственного технического университета. – 2009. – Т.5. – №6. – С. 140.

[4] Лабрика Ж. Марксизм между наукой и утопией // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2004. – № 5. – С. 268–293. – С. 290.

[5] Бестужев-Лада И.В. Окно в будущее: Современные проблемы социального прогнозирования. М.: Мысль, 1970. – С. 38.

классифицировал утопии в зависимости от того, кем и с какой целью они создавались. Он выделяетстихийную «народную утопию», выражающую представления крестьян и горожан о «праведном общественном строе»[1], «официальную утопию», отражающую государственную систему национальных идеалов[2], литературно-теоретическую утопию и коммунистический эксперимент[3]. Обобщая сложившиеся в классификации утопий подходы, Баталов провел группировку утопий по социально-классовому содержанию идеала (социалистические, буржуазно-либеральные, анархистские и фашистские), по месту идеала на шкале времени (регрессистские, консервационистские, прогрессистские), по характеру утверждаемых жизненный ценностей (романтические утопии, ориентированные на единение человека с природой, технократические и теократические)[4].

Среди черт, отличающих социально-философскую утопию, чаще всего называют рационализм, попытку гармонизации всего человечества, теоретичность утопического идеала, рассмотрение его как задачи для реализации, экономику изобилия[5]. Достаточно много внимания в этом подходе уделяется анализу зависимости содержания и формы утопии от места и времени ее создания. Ф. Аинса связывает формирование новоевропейских утопий с открытием Америки, нанесением на карту «места, которого нет», умозрительного обустройства его, опираясь на опыт колонизации и миссионерства[6]. Т.С. Паниотова прослеживает попытки «первокрестителей» Америки превратить вновь открытый континент в «духовное продолжение Старого Света и образ будущего»[7]. М.Д. Суслов показывает связь милитаристской, техногенной фантастики начала XX века с социокультурными реалиями кануна Первой мировой войны[8].

2.2. Природа утопического образа будущего

Здесь уместно будет коснуться вопроса нетождественности утопии утопическому образу будущего. Утопический идеал, по верному замечанию Баталова, не обязательно направлен в будущее. Утопии Т. Мора и Ф. Бэкона, располагались в «ином месте», современном рассказчикам, идеалы славянофилов ретроспективны, а идеальное

---

[1] Баталов Э.Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. - М.: Политиздат, 1989 – С. 42.

[2] Там же. С.44

[3] Там же. С.48.

[4] Там же. С. 50.

[5] Петрихин А.В., Курочкина Л.Я. Плюрализм трактовок феномена «Утопия» в контексте единой европейской утопической традиции // Вестник Воронежского государственного технического университета. – 2009. – Т5. – № 11 – С. 251-254. – С.253

[6] Аинса Ф. Реконструкция утопии: Эссе/ Пер. с франц. – М.: Editions UNESCO, 1999. – С. 149–151.

[7] Паниотова Т.С. Рождение Утопии: латиноамериканский контекст // Вопросы философии – 2005 – №10 – С. 77.

[8] Суслов М.Д. Феномен империалистического утопизма 1880-1914 гг. // Вопросы философии – 2010 – №3 – С. 18–29.

государство мыслилось Платоном за пределами «хоры». Нас же интересуют только те утопические образы, которые для их создателей ассоциировались с будущим, обнаруживая их позитивные надежды. Второе отличие социальной утопии от утопического образа будущего видно тогда, когда мы обращаемся к оппозициям утопии. Как обнаруживают исследователи жанрового своеобразия утопии, ей противостоит, с одной стороны, негативная утопия, с другой, – антиутопия. И в том и в другом случае речь идет о моделировании дисгармоничного, несправедливого общества, которое вызывает неприязнь, протест. Однако неприятие такого проекта носит как бы отвлеченный характер, ни читатель, ни исследователь не рассматривает антиутопию или какотопию в качестве возможного будущего, и потому не видит в ней реальной угрозы. Поэтому антиутопия противостоит утопии, но не является антитезой утопического образа будущего. Что именно будет правильно противопоставить последнему, нам еще предстоит выяснить. Следовательно, под утопическим образом будущего мы будем иметь в виду совокупность идей, выражающих надежду на более совершенное социальное устройство общества, возможное или ожидаемое в будущем.

Одним из главных вопросов при исследовании утопии в качестве образа будущего мы считаем определение его природы. От решения вопроса о том, что инициирует создание позитивных картин будущего, зависит и то, какую информацию о времени своего создания несет образ будущего. Определяя происхождение утопического образа будущего, мы хотели бы в первую очередь указать на его психологическую природу. То, что любому человеку свойственно стремление к лучшему и именно это лучшее он хотел бы в первую очередь видеть в будущем, позволяет предположить универсальность социальных устремлений. Действительно, нетрудно составить список «стандартного» набора социальных пожеланий, присутствующих в утопии. Достаток, справедливость, возможность для самореализации человека, здоровье и долголетие – вот те пять принципов, к претворению в жизнь которых стремится любая утопия. Однако конкретное наполнение каждого их этих пожеланий допускает бесконечное количество вариаций.

Стремление к достатку, пожалуй, одно из самих ранних и универсальных социальных упований. В архаическом обществе оно ассоциируется скорее не с социальным, а индивидуальным будущим. Надежда когда-нибудь, пусть даже после смерти, выйти из состояния нужды превращает тот свет в глазах архаического человека в страну изобилия. Исследуя исторические корни волшебной сказки, В.Я. Пропп замечает, что человек «переносит в иной мир…свои интересы и идеалы», превращая его, по сути, в образ желаемого будущего, в котором

«перестают производить и работать, а только потребляют»[1]. «Потребление без применения труда» отличает любые образы страны изобилия, надолго сохраняющиеся в качестве утопического идеала в народных утопиях. Конкретизируясь во времени и пространстве, страна изобилия приобретает те или иные национальные черты. Так, в результате взаимодействия «европейской культуры с мифологическим наследием автохтонных народностей» рождается латиноамериканский миф об Эльдорадо, стране, наполненной драгоценными металлами и камнями, скрытой от посторонних глаз тремя горами – золотой, серебряной и соленой. Стремление в Эльдорадо отражало стремление к неиссякаемому источнику достатка[2]. Протославянские по природе легенды о «сокрытых», непричастных злу местах – Китеж-граде, Беловодье, городе Игната, – рисовали образы поселений, изобилующих садами, пашнями, дичью, изолированных от прочего мира водными преградами – реками, озерами, топями.

Общей чертой всех этих надежд на будущий достаток является отсутствие указаний на источник его происхождения, а также практически полное нивелирование прочих черт социальных устремлений: вопросы справедливости, возможности для самореализации, здоровье отступают на второй план и практически не влияют на представления о совершенном обществе.

Другой тип понимания достатка, присутствующий в утопических образах будущего, мы встречаемся в утопиях Просвещения. Признавая труд источником социального богатства, такие авторы, как Т.Мор и Т. Кампанелла, не могут не учитывать ограниченности материальных благ при низкой его производительности и вынуждены вводить жесткую регламентацию потребления. Мечта о достатке приобретает вид минимального удовлетворения основных потребностей. Если в первом примере достаток понимается как изобилие, то здесь он означает отсутствие прямой нужды. Подобная минимализация потребления оправдывается отсутствием серьезного различия в распределении благ. Также мысль о «естественном» происхождение достатка может вылиться и в иную модель его достижения – дифференциацию в доходе, как на Бенсалеме Бэкона. Общество Новой Атлантиды не знает уравнительного распределения, не знает оно и крайностей – роскоши и голода. Относительно высокий уровень жизни обеспечивается в этой модели научным и техническим прогрессом. Новоевропейский подход к пониманию достатка оказывается напрямую связанным с осознанием социальной справедливости и мер ее обеспечения.

Еще один тип представлений о достатке можно обозначить как «разумное потребление». В основе этого подхода лежит бэконовская идея

---

[1] Пропп В.Я. Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Изд-во Лабиринт, 1998. – С. 369.

[2] Паниотова Т.С. Рождение утопии: латиноамериканский контекст //Вопросы философии, – 2005, – № 10, – С.76.

о знании как источнике экономического процветания и одновременно мысль о необходимости сознательного самоограничения потребления. Коммунизм как образ желаемого будущего в значительной степени связывался К. Марксом с технологическими последствиями развития науки и формированием человека нового типа, основные интересы которого сосредоточены не в области потребления, а в сфере самосовершенствования. Различные экологические утопии объясняют необходимость регулирования производства исчерпаемостью природных ресурсов. И в том, и в другом случае понимание достатка приближается к изобилию, однако подразумевает сдерживание его потребления «разумными пределами», границы которых устанавливаются самим человеком. Отметим, что стремление к достатку в данном подходе ставит его в подчиненное положение к возможности самореализации.

Что касается стремления к социальной справедливости, то в утопических образах будущего мы находим воплощение всех возможных ее моделей: от платоновского «каждый должен заниматься своим делом и не вмешиваться в дела других» до ницшеановской морали сверхчеловека. Идеал справедливости значительно разнится в моделях «закрытого» и «открытого» (в терминологии Поппера) общества. Стремление к социальной справедливости может приходить или нет в противоречие с идеалом саморазвития для каждого члена общества. В основе социальной гармонии может полагаться принцип разнообразия человеческих способностей, и тогда, по логике Спенсера, самореализация каждого человека будет залогом социального процветания. В то же время бесконфликтное и стабильное общество может иметь под собой искусственную дифференциацию возможностей, как в «Дивном новом мире» О. Хаксли или «Часе Быка» И. Ефремова, и в этом случае ни о какой возможности для самореализации не может быть и речи. Надежды на справедливость могут питаться идеалом равенства, который может быть понят как равенство в труде, потреблении, праве, социальной защите – во всех этих подходах предусматривается возможность для творческой самореализации человека, обеспечивающаяся гарантией досуга, сопоставимого с трудовой и социальной занятостью. Именно отсутствие четкого критерия в трактовке справедливости делает антитезу утопия-антиутопия амбивалентной. В зависимости от точки отсчета совершенный социальный порядок может оцениваться как желательный или нежелательный, социальное упование или социальное отчаянье.

Надежда на максимально полную реализацию в обществе будущего человеческого потенциала выходит на первый план в его образах относительно недавно. Яркий пример такого будущего рисует в своей книге «Конец истории и последний человек» Ф. Фукуяма. Философ считает, что в основании совершенной модели общества должна находиться полнота возможности самоутверждения. Приближение к оптимальным условиям человеческого общежития он находит в условиях либеральной демократии и рыночной экономики. Столь же разнообразно

и воплощение идеала здоровья и долголетия, присутствующее в утопических образах будущего. Её крайней точкой, пожалуй, можно признать проект воскрешения отцов Н.Федорова, который предполагает реорганизацию всего социального порядка на планете с целью регуляции природных процессов и победы над смертью.

Обозначенная нами вариативность в воплощении утопических устремлений если и не сводит на нет их универсальность, то значительно ограничивает чисто психологическую природу позитивного образа будущего. Коренясь в стремлении к лучшему, этот образ приобретает свой окончательный вид, исходя из специфики социально-временного контекста. Именно он определяет, как именно будет видеться «лучшее» создателям утопии. Но значит ли это, что образ будущего строится путем идеализации существующей социальной реальности? Мы не стали бы это утверждать. Важнейшей составляющей позитивного образа будущего является интегрированная в него система ценностей. Она имеет решающее значение в конкретизации идеалов достатка, справедливости, самореализации, здоровья и их иерархического взаиморасположения. В значительной степени система ценностей определяется социо-культурным контекстом, однако в своем конечном виде зависит от гораздо большего количества факторов.

Для определения природы утопического образа будущего мы хотели бы прибегнуть к такому понятию, как «надежда». Одним из крупнейших исследователей надежды, ее онтологического статуса, в том числе и социальной надежды, выраженной в утопии, является немецкий философ XX века Эрнст Блох. В своей работе «Принцип надежды» Блох утверждает, что утопия есть не что иное, как «удивительно красивая модель будущего мира»[1]. Для Блоха в основе утопического образа будущего лежат «вперед мечты», которые не являются произвольной фантазией, а отражают наилучшую из реальных возможностей. По его мнению, будущее, в том числе и социальное будущее, относится к сфере Еще-Не-Бытия. Еще-Не-Бытие, по Блоху, – это объективно существующая, хотя и не реализовавшаяся еще реальность. Актуальное бытие содержит в себе элементы Еще-Не-Бытия, образующие наброски будущего – «пейзаж желаний».

Мы однако не склонны к такому однозначно онтологическому толкованию феномена надежды. Надежда для нас не тождественна прозрению еще не реализовавшихся пластов бытия, а связана с интуицией социальных возможностей. Используя понятие «интуиция», мы хотим заметить значимость эмоциональных отношений в процессе надежды, тогда как рациональная или нерациональная их составляющая еще не ясна. В то же время, в отличие от произвольного желания или субъективной фантазии, надежда выражает такое устремление, которое имеет шанс реализоваться. Социальная надежда порождается

[1] Bloch E. Le Principe Esperance. – Paris: Gallimard, 1982. – T.2. – P.307.

оптимистической оценкой существующих в реальности векторов развития социума. Надежда как компас указывает на те социальные возможности, реализация которых оценивается субъектом надежды как желательная.

Таким образом, мы полагаем, что появление конкретного утопического образа будущего обусловливается действием трех факторов: психологической универсалией стремления к лучшему, конкретно-исторической трактовкой этого лучшего, интуицией социальных возможностей, позволяющей надеяться на такое лучшее. Из этого следует важный для нас вывод – утопический образ будущего возникает как оправдание социального настоящего. Формирование утопического образа будущего свидетельствует о том, что его авторы находят в окружающей их социальной реальности позитивные стороны, тенденции, достойные продолжения. Выделяя в современности процессы, развитие которых дает право надеяться на улучшение социального бытия, авторы утопий видят в своих современниках людей, способных претворить в жизнь эту надежду.

2.3. Социальный и политический ракурс утопического образа будущего

Привлекательность той или иной социальной идеи в общественных умонастроениях может быть определена тем, насколько активно она оказывается задействованной в образе будущего этого общества. Здесь мы попытаемся определить какую направленность имели идеи об образе будущего России: консервативную или либеральную. Нам представляется, что подобный анализ общественно-политических установок позволяет объективно оценить их значимость для своего времени.

19 век для России был веком модернизации, в том смысле, в каком писали о европейском модерне 17 – 18 века философы от Георга Гегеля и Макса Вебера до Джеймса Коулмена и Юргена Хабермаса. «Понятие модернизации относится к целой связке кумулятивных и взаимно усиливающихся процессов: к формированию капитала и мобилизации ресурсов; к развитию производительных сил и повышению продуктивности труда; к осуществлению центральной политической власти и формированию национальных идентичностей; к расширению политических прав участия, развитию городских форм жизни, формального школьного образования; к секуляризации ценностей и норм и т.д… Ускорение общественных процессов оказывается в этом случае оборотной стороной исчерпанной, перешедшей в кристаллическое состояние культуры»[1].

[1] Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003. – С. 9-10.

Принципиальное отличие традиционного общества от общества модерна заключается в степени изменчивости и подвижности его внутри себя. Традиционное общество, консервативное в своих устоях, направлено на воспроизводство политических, правовых, социальных, культурных отношений, фиксированных обычаем. В противовес ему общество модерна подвижно как в правовом и политическом, так и в социальном плане, потому мало предсказуемо. Европа 19 века – это общество, давно расставшееся со своими традициями, Англия и Франция раньше, Германия – позже. Тогда как Россия этого времени еще балансирует на грани традиции и модерна. Ориентация на будущее как горизонт осмысления настоящего, характерная для перехода традиционного общества к модерну, совершенно естественно актуализировала социальное и политическое проектирование будущего. Нам представляется возможным проследить три относительно самостоятельных периода в смене социальных ожиданий России этого времени.

Первый из них, 30 – 40-е годы 19 века, отмечен выступлением П.Я. Чаадаева, полемикой славянофилов и западников. Тему, инициирующую дискуссию западников и славянофилов, поднял в своих «Философических письмах» Петр Яковлевич Чаадаев, предлагая критический анализ русской культуры и истории. Именно в размышлениях Чаадаева мы встречаем первый вариант более или менее четко выраженных представлений о будущем России.

Во-первых, мыслитель поднимает тему России как Евразии, а русской культуры как синтетического образования, могущего соединить восточные и западные традиции. Он пишет: «Раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны бы были сочетать в себе два великих начала духовной природы – воображение и разум, и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара»[1]. И хотя в своем первом письме сам Чаадаев рассматривает это как нереализованную возможность, в последующем многие русские мыслители будут возвращаться к этой идеи в более позитивном ключе.

Вторая мысль, связываемая Чаадаевым с будущим России, – это идея особой, пока еще сокрытой миссии России в истории. «Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. – Отмечает мыслитель. – Мы принадлежим к тем из них, которые… существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру. Конечно, не пройдет без следа и то наставление, которое нам суждено дать, но кто знает день, когда мы вновь обретем себя среди человечества и сколько бед испытаем мы до свершения наших судеб?»[2].

---

[1] Чаадаев П.Я. Философические письма // Полное собрание сочинений и избранные письма. Т.1.- М., Наука, 1991. - С. 329.

[2] Чаадаев П.Я. Указ. соч. С. 236.

Но собственно будущее России Чаадаев связывает с Европой : «если мы на самом деле не принадлежим ни к какой нравственной системе вселенной, своими социальными мерками мы все же связаны с западным миром. Эта связь, надо признаться, очень слабая… все же ставит нашу будущую судьбу в зависимость от судьбы европейского общества. Поэтому, чем более мы будем стараться с нею отождествиться, тем лучше нам будет»[1].

Примечательно и то, как Чаадаев представляет себе Европу в качестве образца для подражания – на первом месте здесь находится католическая модель христианства, именно она признается философом культуротообразующим началом европейской цивилизации, началом не только созидательным, но и объединительным, обеспечивающим непрерывность исторической традиции и положительный прогресс. Можно сказать, что образ будущего России, создаваемый Чаадаевым, – это достаточно противоречивый образ, соединяющий в себе идеализированную средневековую Европу – религиозоцентрированную и монархическую, с элементами современной ему Европы, такими как либеральные тенденции развития индивидуальных свобод и материально-технический прогресс.

Второй вариант будущего России, разрабатываемый в период 30-х – 40-х годов, – это подчеркнуто антимодерный проект славянофилов. Это будущее связывалось не с либерализмом и свободой личности, а с усилением консервативных тенденций: абсолютной (хотя и просвещенной) монархией, религиозно-церковным доминированием в культуре, аграрной ориентацией экономики.

Автор заимствованного впоследствии государственной идеологией лозунга «Православие, самодержавие, народность» Иван Васильевич Киреевский, признавая необратимость модерных изменений в современной ему России, сохранял надежду на возможность компромисса между традицией и инновацией. Он выступал за сохранение в будущей России наиболее важных устоев традиционного общества, среди которых называл главенство интересов Церкви, добровольное согласие членов общества, верховенство обычая. Киреевский не считает европейский путь отказа от традиционных устоев полностью тупиковым. В работе «О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению России» он выражает уверенность, что синтез лучших черт Западной и Восточной культуры откроет новые исторические перспективы. Это не только определит достойное место для России на просторах всемирной истории, но и придаст позитивный вектор развитию европейской культуры.

Размышляя о должном порядке внутригосударственного устройства, Киреевский создает образ будущего России, в котором политическое единство будет обеспечено соборным единством общества, чьи граждане добровольно подчиняются общим ценностям Церкви,

[1] Чаадаев П.Я. Указ. соч. С. 433.

любви к своему народу и государству. Идеалом будущего для Киреевского является монархическое государство, которое вершит правосудие, наблюдает за нравственностью и святостью закона, охраняет достоинство человека. «Временное должно служить вечному, – убежден Киреевский, – поэтому государство должно руководить обществом в интересах Церкви»[1].

Еще на более консервативное будущее России рассчитывали Константин Сергеевич Аксаков и Алексей Степанович Хомяков. Не принимая моделей посттрадиционного развития Европы, оба мыслителя выражали надежду на возможность сохранения традиционной жизни в России. Аксаков настаивал на необходимости полного отказа от всех послепетровских инноваций и реставрации исконной Руси. Хомяков уточнял, что для этого требуется возврат к быту середины XVII века, одежде, даже письменности, что позволит восстановить единство общественной жизни России, утраченной после европеизации высшего сословия. Главную ценность традиционной России они видели в начале соборности во всех областях жизни. Последовательное введение принципа соборности в жизнь российского общества должно разрешить в будущем дилемму модерна и традиции, ибо создаст принципиально новое общество.

При явной внутриполитической интенции ранних славянофилов выделяется из их числа Михаил Петрович Погодин, в воспоминаниях и письмах которого будущее России связывается с активной внешнеполитической позицией, ведущей ролью в объединении славянских народов. Из путешествия 1839 года по Европе Погодин выносит убеждение, что именно славянские народы должны «увенчать развитие человечества», для чего правительство Российской империи должно принять меры по консолидации славян, защите их интересов на международной арене.

Противоположная позиция, связывающая будущее России с секулярностью и модерном, развиваемая западниками, в период 30 – 40-х гг. не была еще достаточно оформлена. Общая уверенность в магистральности европейского пути развития, отставания России и необходимости по возможности быстрого перехода от традиции к инновации, связывала образ будущего России западников с представлениями о современном им состоянии Европы. По верному замечанию А.И. Герцена: «Белинский и его друзья не противопоставили славянофилам ни доктрины, ни исключительной системы, а лишь живую симпатию ко всему, что волновало современного человека»[2]. При этом и западники, как и их оппоненты, верили, что вопрос будущего России затрагивает и будущее Европы. «Будущее России чревато великой опасностью для Европы, – были убеждены западники, – и несчастиями

---

[1] Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. / Под ред. М. О. Гершензона. Т.2. - М., 1911. – С.271

[2] Герцен А.И. О развитии революционных идей в России. VI. Московский панславизм и русский европеизм // Сочинения в двух томах. – М.: Мысль. – Т.2, – 1986, - С. 145.

для нее самой, если в личное право не проникнут освободительные начала»[1].

Применительно к этому периоду в целом мы бы сказали, что будущее воспринимается как достаточно отдаленное и до конца непредсказуемое. Поколение 30-х годов, вне зависимости от отношения к возможной модернизации России, верило, что именно оно способно определить будущее и соответственно несет за него ответственность. Спор западников и славянофилов возник, возможно, именно потому, что обе стороны объединяло ощущение важности, судьбоносности для страны того периода времени, которому они были свидетелями. Очевидно, общим для них было и чувство необходимости изменения хода исторического развития России и ответственности за выбор нового направления. Поэтому обсуждение будущего страны носило у мыслителей не умозрительный, а скорее прикладной характер. Ход полемики позволяет заключить, что спорящие верили в возможность интеллектуального влияния на дальнейшее развитие России. Во всех проектах этого периода акцентируется внутриполитический характер ожиданий, касающийся правовой, гражданской, и культурной ситуации России.

Второй этап представлений о будущем России приходится на 60-е – 70-е годы 19 века. В этот период развиваются два бинарных подхода к социальному ожиданию – крайне консервативный образ Всеславянского Союза поздних славянофилов и применение к будущему России социалистического идеала.

Консервативный образ будущего России, представленный в творчестве поздних славянофилов, сориентирован на внешнеполитические реалии. На фоне обострения «балканского вопроса» в общественном мнении России нарастают ожидания, связанные с формированием Славянского союза. Мысли о желательности политического объединения славянских народов, реальной возможности такого союза в ближайшем будущем в развернутом виде мы встречаем в работах Николая Яковлевича Данилевского, который в частности писал: «Для пробуждения национального самосознания славян необходима борьба славянства с Западом, необходим «Всеславянский союз» во главе не с Петербургом или Москвой, а с вырванным из рук турок Константинополем, «Царьградом»… Обладание им означало бы вступление России в своё историческое наследие, она стала бы восстановительницей Византии и начала бы новую Славянскую эру Всемирной истории»[2].

Будущее России Данилевский связывает с рождением новой цивилизации, называя ее не Русской только, но Славянской. Россия в ней станет только частью, хотя главной и формообразующей, нового

---

1 Там же.

2 Данилевский Н.Я. «Россия и Европа». М.: «Книга», 1991. - С. 107.

культурно-исторического типа. Перечисляя народы, которые должны будут войти в Славянский культурно-исторический тип, Данилевский называет, кроме России, народы Чехии, Венгрии, Сербии, Черногории, Боснии, Герцеговины, Молдавии, Моравии, Северной Албании, Валахии, Буковины, Хорватии и Болгарии.

Степень политической централизации нового культурного типа предполагалась не слишком высокой. По мнению Данилевского, оптимальной формой Славянского союза была бы федерация. Он писал: «Нужно не поглощение славян Россией, а объединение всех славянских народов общею идеей Всеславянства как в политическом, так и в культурном отношении»[1]. При этом Данилевский, безусловно, отдавал себе отчет в том, что Славянский союз – это лишь одна из возможностей будущего России. Ее реализация была бы оптимальным вариантом для страны и с позиции ее внутри-культурного роста – славянские народы обогатили бы эту сферу, расширили бы ее горизонты, и с позиции внешней политики – объединение славян позволило бы решить сразу и Восточный вопрос и прибавить вес России в отношениях с Европой. Говоря об общеславянском будущем России, Данилевский указывает на тот шанс, который предоставляется ей историей.

Интересно, что, начиная с 60-х гг., отечественная общественно-публицистическая мысль стала обращаться к альтернативным моделям рассмотрения будущего. Так, по мысли того же Данилевского, Славянский союз с Константинополем–Царьградом в качестве столицы – это только одна, желательная, возможность для будущего России. Другим вариантом будущего Данилевский считал дорогу назад в «этнографический материал для новых неведомых исторических комбинаций», потеря культурной и, возможно, политической самобытности. «Если Россия не поймет своего назначения, – читаем мы в «России и Европе», – ее неминуемо постигнет участь всего устарелого, лишнего, ненужного. Постепенно умаляясь в своей исторической роли, ей придется склонить голову перед требованиями Европы, которая не только не допустит ее до влияния на Восток, не только устроит оплоты против связи ее с западными славянскими родичами, …но… до того выветрит самую душу Славянства, что оно распустится, растворится в европействе…»[2]

В значительной степени соглашаясь с Данилевским в видении будущего России, более осторожен и пессимистичен Константин Николаевич Леонтьев. Он видит в будущем страны два варианта: «1) она должна в… прогрессе подчиниться Европе, 2) она должна устоять в своей отдельности»[3]. Леонтьев всеми силами поддерживает идею всеславянского союза под эгидой России – надеется на «новое разнообразие в единстве, всеславянское цветение с отдельной Россией во

---

1 Там же. С.401.
2 Там же. С. 413.
3 Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. // Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993.- С. 89.

главе»[1]. Автор «Византизма и славянства» идет дальше Данилевского, предлагающего конфедерацию для осуществления всеславянского объединения. Леонтьев стоит за «особую, оригинальную форму союзного государственного быта, в которой один несоразмерно большой член будет органически преобладать над меньшими, чтобы именно вышло то приблизительное согласие, которого вовсе недоставало на Западе до сих пор»[2].

В то же время Леонтьев не питал пустых надежд на неминуемое великое будущее России. Он был уверен, что для выполнения исторической миссии России необходимо занять более жесткую «провизантийскую» позицию: «Сильны, могучи в нас только три вещи: византийское православие, родовое и безграничное самодержавие, сельский поземельный мир (община)»[3], на них и надо в первую очередь опираться. Если же Россия пойдет по европейским стопам и позволит начаться эгалитарно-либеральному процессу, то упадок нашей государственности наступит очень скоро, и страна, так и не сумев обнаружить все свои задатки погибнет. «Никакое польское восстание и пугачевщина не могут повредить России так, как могла бы ей повредить очень мирная, законная демократическая конституция»[4] – уверен Леонтьев.

Второй тип ожиданий будущего этого периода связан с утверждением идеи социализма как исторического идеала в творчестве народников. Начиная с Герцена, и до конца 80-х годов 19 столетия социализм в России рассматривается не просто как общественный идеал, но и антитеза капиталистического развития. Являясь свидетелем европейских революций 1848 – 49 гг. и их результатов, Александр Иванович Герцен в своем проекте существенно корректирует идею социализма Прудона, Фурье, и Луи Блана. Герцен как и Леонтьев крайне негативно относится к возможности капиталистического будущего России. Мыслитель противопоставляет аграрную Россию промышленной Европе, считая такое различие не свидетельством различия в степени развитости государства, а специфической чертой культуры и общества. «Человек будущего в России – мужик, – пишет Герцен в середине 50-х годов, – точно так же, как во Франции работник»[5].

Некапиталистическое будущее России связывается Герценом с самоуправляющейся сельской общиной. «Община спасла русский народ от монгольского варварства и от императорской цивилизации, – пишет мыслитель, – хотя и сильно потрясенная, устояла против вмешательства власти; она благополучно дожила до развития социализма в Европе»[6]. Как

---

1 Там же. С. 85.
2 Там же. С. 87.
3 Там же. С. 76.
4 Там же. С. 82.
5 Герцен А.И. Собр. соч,, Т.7, 1965. – С. 326.
6 Герцен А.И. Русский народ и социализм. Письмо к И.Мишле // Сочинения в двух томах. – М.: Мысль. – Т.2, 1986. – С. 168.

мы видим, социалистический идеал в понимании Герцена – это не столько естественный этап развития производственно-экономической жизни общества, сколько особое коллективное начало социальной жизни. Социалистическое будущее связывается Герценом преимущественно с сельскохозяйственным производством, общинной собственностью крестьян на землю, местным (сельским и волостным) самоуправлением, утверждением различных гражданских свобод. Идеал социальной справедливости в его интерпретации обуславливается действием уравнительного начала, для его воплощения необходимо «сохранить общину и освободить личность, распространить сельское и волостное самоуправление на города, на государство в целом, поддерживая при этом национальное единство, развить частные права и сохранить неделимость земли»[1].

При этом в образе будущего России Герцена много моментов, сближающих его с Данилевским и Леонтьевым. Придерживаясь просветительской гуманистической установки, он в то же время признавал за православием многие преимущества как перед другими христианскими конфессиями, так и перед атеистическим мировоззрением. Важное место в будущем развитии России Герцен отводил и консолидации славянского мира. «Славянский мир стремиться к единству, – пишет мыслитель в письме к Мишле, –…вне России нет будущности для славянского мира»[2]. Примечательно, что, как и Данилевский, Герцен особо надеется на федеративное устройство славянского союза, поскольку «централизация противна славянскому духу».

Близок Герцен к поздним славянофилам и в понимании места России в будущем Европы. Как и Данилевский, Герцен находит на западе признаки заката культуры, выражая уверенность, что именно Россия сменит на форпосте Европу. Собственно и русский социализм, основанный на крестьянской поземельной общине, должен, по мысли философа, послужить примером для европейского промышленного социализма.

Этот же подход к пониманию социализма как образа будущего России продолжили в 70-е годы Михайловский Н.К., Лавров П.Л., Ткачев П.Н., Бакунин М.А., считавшие, что одной из основных задач революционного движения должно стать прекращение капиталистических отношений в стране. Михайловский писал: «Можно требовать для России буквального повторения истории Европы… Таким образом различные общественные функции благополучно обособятся. Но можно представить себе и другой ход вещей. Можно представить себе поступательное развитие тех самых экономических начал, какие и теперь имеют место на

---

[1] Там же.

[2] Герцен А.И. Русский народ и социализм. Письмо к И.Мишле // Сочинения в двух томах. – М.: Мысль. – Т.2, 1986. – С. 159-160.

громадном пространстве империи»[1]. Избежать капиталистического будущего со всеми его противоречиями и социальными конфликтами поможет, по Михайловскому, все тот же общинно-артельный дух русского народа, о котором говорил Герцен. Краеугольным камнем социалистического идеала, в понимании философа, является уравнительный принцип. Целью общественного развития мыслитель полагал «приближение к целостности неделимых, к возможно полному и всестороннему разделению труда между органонами и возможно меньшему разделению труда между людьми… Нравственно, справедливо, разумно и полезно только то, что уменьшает разнородность в обществе, усиливая тем самым разнородность его отдельных членов»[2].

Основную черту социализма в качестве идеала будущего Лавров определяет как солидарность, признавая воплощение в нем общеисторической тенденции изживания состояния «войны всех против всех». Социализм как общественный идеал, по мнению Лаврова, «представляет интересы рабочего большинства…он осуществляет для развитого меньшинства идеал справедливейшего общежития, допускающего наиболее сознательное развитие личности при наибольшей солидарности всех трудящихся»[3].

Существенным отличием народников 70-х гг. является различение ближайшего и отдаленного будущего. Если в качестве последнего признавался социалистический идеал, то ближайшее будущее виделось как «захват политической власти и создание революционного государства»[4]. Примерно с начала 70-х гг. элементом леворадикального видения будущего России становится свержение царского самодержавия и установление демократической республики, основанной на «воле народа». С этого времени путь к идеалу начинает вытеснять сам идеал из образа будущего у данных мыслителей.

Продолжая связывать будущее России с сельскохозяйственной специализацией, Ткачев разрабатывал идею вмешательства в существующий ход развития страны. Осуществить это должна, по его мнению, интеллигенция, в противном случае Ткачев опасался, что Россия повернет в сторону капиталистического будущего. Считая любой народ всегда готовым к насильственным революционным действиям, он в то же время полагал необходимым для их начала внешний толчок. Таким образом, мыслитель связывал ближайшее будущее России с созданием революционной партии интеллигенции, задачей которой должно стать определение вектора дальнейшего развития.

Как можно видеть из приведенных размышлений, общим моментом в социальном ожидании 60-70-х годов было отрицательное отношение к

---

1 Михайловский Н.К. Полное собрание сочинений. Изд. Пятое. – СПб, 1911. – Т.1.- С. 807.

2 Михайловский Н.К. Теория Дарвина и общественная наука // Полное собр.соч. Изд. Четвертое. – СПб. 1906. – Т.1. – С.166.

3 Лавров П.Л. Биография-исповедь. 1885 – 1889// Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произвдения. В 2-х т. – М.: Мысль, 1965. – Т.2. – С.641.

4 Ткачев П.Н. Избр. Соч. Т.3., 1933. – С. 225.

перспективе капиталистического развития страны и связанные с этим ощущения необходимости активных перемен, призванных препятствовать дальнейшему усилению этой тенденции. Единые в отрицании повторения европейского пути промышленного развития Россией, мыслители этого периода по-разному понимали меры противостояния этой линии развития. Поздние славянофилы связывали свои надежды с усилением монархии, активизацией России на внешнеполитической арене, вплоть до экспансии. Народники, видящие залог будущего в сельской общине, необходимым этапом ее утверждения видели революционное движение.

Само отношение к будущему в этот период, на наш взгляд существенно меняется. Если мыслители начала века, размышляя о будущем, представляли в качестве такового достаточно отдаленную перспективу, то в период 60-70-х годов нарастает ощущение актуализации будущего. Историческая перспектива приближается и требует все более активных и решительных действий от живущих ныне поколений.

Последний рассматриваемый нами период социальных ожиданий 19 века – 80-90-е годы обнаруживает еще большую поляризацию в представлении политических перспектив России. С одной стороны, к теме исторического прогноза обращаются представители русской религиозной философии во главе с В.С. Соловьевым, с другой, – активно разрастающиеся сторонники марксизма.

Г.В.Плеханов, П.Б.Струве, М.И.Туган-Барановский, вооруженные новым, материалистическим, подходом к осмыслению общества, продолжают иметь в виду в качестве конечного социального идеала социализм. В отличие от аграрно ориентированных народников, они ассоциируют его с промышленной модернизацией, выходом на арену истории пролетариата и практически полностью нивелируют значимость сельскохозяйственной общины. Однако существенно новым нам представляется даже не это, а то, что социализм как идеальный образ будущего переносится в значительно отдаленную перспективу, превращаясь в то, что Булгаков обозначит как «хилиастические ожидания» – вечно отодвигаемый горизонт. Соответственно этому обозначенные мыслители очень мало заботятся о какой-либо конкретизации этого образа будущего, сосредотачиваясь на ближайшей перспективе и том будущем, которое оценивают как наиболее возможное.

Например, Пётр Бернгардович Струве в качестве ближайшего будущего для России постулирует капитализм со всеми его противоречиями и недостатками. «Капитализм, как эксплуатация человека человеком, – зло с точки зрения наших идеалов. – Пишет он, – И, если мы будем смотреть на него только с этой точки зрения, то мы придем прямым путем к простому выводу: не надо капитализма! ... Но

капитализм, как и все, имеет свое достаточное основание, для понимания которого таких категорий, как "добро и зло", недостаточно»[1].

Струве, как и Плеханов, считал, что реальные возможности настоящей им России крайне далеки от перспективы утверждения социалистического общества, поэтому для страны ближайшим будущим является не социализм, а капитализм. Именно размышление о будущем с позиции реальных исторических перспектив заставило названных мыслителей признать, что «за капитализмом будущее» и Россия в этом плане не может быть исключением. Признавая за капиталистическим будущим все отмеченные Марксом противоречия – между наемным трудом и капиталом, отчуждением и овеществлением, и добавляя собственные – между хозяйством и правом (Струве), между этикой и политикой (Туган-Барановский), легальные марксисты пытались уйти от пессимистического ракурса рассмотрения будущего с помощью идеи объективного развития истории.

Этот же пессимизм, но уже несколько иного характера можно наблюдать и в религиозно-философской мысли этого периода. Показательны здесь размышления Владимира Сергеевича Соловьева, в которых акцент на будущее России незначителен. В тех немногих работах, в которых философ обращается к ней, будущее России ставится в зависимость от общечеловеческого будущего. В работе «Национальный вопрос в России» Соловьев, критикуя идею национальной исключительности, считает, что Россия, как и любая страна, должна осознать необходимость самоотречения во имя интересов Человечества. В отличие от славянофилов, Соловьев убежден, что Россия должна стать ключевой фигурой не только в деле культурного и политического объединения славян, но и выступить посредником между Западом и Востоком, должна вдохнуть в Европу новую жизнь.

Понимания историю как собирание вселенной Соловьев считал, что перед любой культурой, любым народом стоит задача духовного совершенствования. Видение философом будущего в значительной мере определялось кантовской идеей корреляции политики и нравственности. Целью всякого развития Соловьев (периода «Национального вопроса в России» и «России и Вселенской Церкви») провозглашал Царство Божие на земле. Этот тип исторического идеала, коренящийся еще в ветхозаветной традиции, представляется Соловьеву в виде царства гармонии и все более полном воплощении в жизни людей идеи Добра, когда «все сферы и степени общечеловеческого существования... должны будут образовать органическое целое, единое в своей основе и цели – сферу цельной жизни»[2]. В этом ракурсе патриотизм оценивался им как разъединяющая, негативная сила, мешающая движению к высшим

---

[1] Струве П.Б. К характеристике нашего философского развития // "Проблемы идеализма". М.,1902. – С.231.

[2] Соловьев В.С. О законе исторического развития// Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.2. – С.176.

идеалам христианства. Будущее России, по Соловьеву, неотделимо от будущего Запада, его идеал виделся философу в теократическом государстве, приближением к которому признавалось скорее католичество, чем православие.

Однако собственная динамика представлений Соловьева о будущем уводит его от надежды на воплощение идеала Царства Божия в рамках исторического процесса. В последней, написанной буквально перед смертью работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», он однозначно реализует апокалипсические идеи, полагая, что не только Россия, но и все человечество движется к эсхатологическому финалу. Показательно замечание философа относительно ускорения хода развития по мере приближения исторического финала. «Я думаю, что прогресс, то есть заметный, ускоренный прогресс, – говорит один из участников «Разговоров», – есть всегда симптом конца». Так, в конце 19 века Соловьев выносит исторический идеал за рамки истории.

Характеризуя социальные ожидания 80-90-х годов в целом, можно отметить присутствующее как у легальных марксистов, так и у религиозных философов ощущение приближения будущего, сливания его с настоящим. Общим моментом здесь выступает скорее пессимистичное, чем оптимистичное отношение к будущему. Мы видим, что если в середине века рассматривая реальные возможности России, мыслители сосредотачивали внимание на их положительных сторонах – Всеславянском союзе, сельскохозяйственном социализме, то в конце века из всех возможностей как наиболее вероятные рассматриваются самые непривлекательные. Похожий процесс происходит и с социальным идеалом, даже на примере трудов одного мыслителя мы можем наблюдать, как к концу века образ совершенного будущего как Царства Божия на земле уходит в пакибытие, превращаясь собственно в Царство Божие.

Особое место принадлежит в образе будущего России *либеральной идее*. Либерализм как общественный феномен находит свое практическое выражение в политических действиях и проектах, но так же и в системе определенных идей, мировоззренческих установок, философских постулатов, выступающих теоретической основой конкретных социальных актов. Говоря здесь о либеральной идее, мы понимаем её в самом широком смысле, как признание безусловной ценности конкретной человеческой личности и свободы всех возможных форм ее самореализации. Утверждение частной собственности, свободы экономической деятельности, равенства всех перед законом, политические права – все эти философские, экономические, политические аспекты либерализма являются по существу развитием основного тезиса о приоритете прав, интересов и свобод каждой личности над целями государства, общества или сообщества.

Основная линия исследования русского либерализма, представленная главным образом историками и политологами,

располагается в плоскости анализа экономической, гражданско-правовой и юридической политики. Особое внимание исследователи уделяют двум аспектам – истории земского движения и формированию в стране многопартийной системы на рубеже 19 – 20 веков. Изучение развития либеральной идеи в России в качестве самостоятельной философской, мировоззренческой установки на этом фоне является скорее исключением[1]. Что представляется далеко не случайным. Такое положение, видимо, вытекает из самой специфики генезиса и формирования либеральной доктрины и политики в России. В.В. Шелохаев, анализируя этот процесс, отмечал исходную чужеродность либеральной идеи социальному строю России, где ее возникновение не является следствием саморефлексии формирующегося гражданского общества, а являет собой пример заимствования с Запада и пересадки «сверху» либеральных ценностей, с надеждой на медленную адаптацию к ним общества[2]. В этой ситуации развитие либерализма в России представляет собой процесс принятия и претворения в жизнь исходно заимствованных постулатов, а не осмысления и разработки собственно мировоззренческой составляющей либеральной доктрины.

Многие исследователи связывают появление либеральной идеи в России с деятельностью Екатерины II, чья «Жалованная грамота дворянству» рассматривается как первый шаг к утверждению гражданских свобод[3]. Отдельно останавливаясь на значимости этого начинания Екатерины, В.В.Леонтович пишет: «…законодательство Екатерины ставило себе целью признание и обеспечение гражданских свобод, создание в России гражданского строя, и при этом, сначала, почти исключительно в отношении дворянства. Однако это не дает нам права отрицать либеральный характер законодательства Екатерины, а следовательно, и ее мировоззрения, лежащего в основе законодательства»[4]. Рассматривая политические преобразования Екатерины в качестве первого этапа адаптации либеральной идеи к российским реалиям, мы соглашаемся с В.В. Леонтовичем, И.Н. Сиземской, Л.И. Новиковой, В.И. Приленским относительно того, что отсчет отечественному теоретизирвоанию по поводу либеральной идеи следует вести с середины 19 века. «Либеральные идеи находят свое наиболее адекватное выражение именно у Кавелина, Соловьева и

---

[1] Показательными в этом плане можно считать: сборник Либерализм в России / Рос. акад. наук, Ин-т философии (ИФРАН) - Москва : [ИФРАН], 1996. - 448с.; работы Приленского В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. - М. ИФРАН, 1994; Осипова И.Д. Философия русского либерализма (XIX - начало XX в.). - СПб., 1996; Шелохаев В.В. Русский либерализм как историографическая и историософская проблема // Русский либерализм: исторические судьбы и перспективы: Мат-лы международной научной конференции. - М, 1999; Новиковой Л.И., Сиземской И.Н. Идейные истоки русского либерализма / Общественные науки и современность. 1993. № 3.

[2] Шелохаев В.В. Русский либерализм как историографическая и историософская проблема. - В кн.: Русский либерализм: исторические судьбы и перспективы: Мат-лы международной научной конференции. - М., 1999. С. 23 – 24.

[3] См. напр.: Новикова Л.И., Сиземская И.Н.Идейные истоки русского либерализма. // Общественные науки и современность. - 1993. - № 3. -С. 126.

[4] Леонтович В.В. История либерализма в России. 1862—1914. М., 1995, - С.39-40.

Чичерина, т.е. основных деятелей так называемой государственной школы в русской историографии. – Отмечал Приленский. – В рамках тех построений, которые характерны для этой "школы", главной, сквозной темой является рассмотрение проблемы "государство – личность". Выделение личностного начала в истории, уделение ему особого внимания, анализ типов государственных отношений на Западе и в России – все это так или иначе содействовало более глубокому проникновению в ту проблематику, которая изначально присуща либерализму как образу мыслей»[1].

Для анализа специфики функционирования либеральной идеи в отношении её к образу будущего России наиболее показательным нам представляется творчество Бориса Николаевича Чичерина, которого большинство исследователей считают типичным представителем русского либерализма 19 века[2]. Исследовательские интересы Чичерина сосредоточены в области философии права, и связанными с нею вопросами политического и социального статуса личности. В творческом наследии Чичерина значительное место занимают работы, посвященные анализу экономического, внутриполитического, правового положения современной ему России и разработке вариантов либерализации этих областей жизни. Если, соглашаясь с В.И. Приленским, признать, что корни либерализма лежат в «понимании той громадной роли, которую играет в жизни общества право и в осознании необходимости такого совершенствования правовых отношений, при котором, с одной стороны, сохраняется свобода выражения индивидуума, а, с другой, создаются условия для осуществления общественных целей и идеалов»[3], то проясняется почему есть основание считать, вслед за Леонтовичем, Чичерина «виднейшим теоретиком русского либерализма»[4].

Теоретизирование Чичерина направлено главным образом на разработку конкретных мер, необходимых и возможных, с точки зрения текущей общественно-политической ситуации, для эволюции российского общества в сторону либерализма. В работах мыслителя отчетливо просматривается особенность отечественной либеральной мысли, которую мы отмечали выше. Опираясь на теоретические разработки западных либералов, Чичерин ставит перед собой цель максимально успешно адаптировать их к условиям российской жизни. В этом плане труды философа являются логическим продолжением дела ранних русских либералов от М. Сперанского до Т.Н. Грановского по

---

[1] Приленский В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. - М. ИФРАН, 1994. – С.27-28.

[2] См. напр.: Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов начала XX в. / А. Валицкий // Вопросы философии, 1991. - № 8. - С.30 - 38.; Приленский В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. М. 1994. 276с; Леонтович В.В. История либерализма в России. 1862–1914. М., 1995, и др.

[3] Приленский В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. - М. ИФРАН, 1994. – С.30.

[4] Леонтович В.В. История либерализма в России. 1862–1914. М., 1995

практическому и идейному «привитию» либерализма русскому обществу,. При этом Чичерина, как и его предшественников, отличает отсутствие обращения к сколько-нибудь отдаленной перспективе в развитии либерализма в России. Размышляя о необходимых этапах либерализации, он не обозначает конкретной цели этих преобразований, не дает даже отдельных намеков на то, что ранее мы обозначили как образ будущего.

Будучи абсолютно предан либеральным ценностям: гражданским свободам, частной собственности, свободе предпринимательства, разделению властей и равенству всех пред законом, – Чичерин в то же время нигде не пытается логически обосновать свои убеждения. Возможно именно потому, что считал их самоочевидными. «Свобода – лучший дар, данный в удел человеку, она возвышает его над остальным творением, она делает из него существо разумное, она полагает на него нравственную печать. – Читаем мы в «Различных видах либерализма», одной из статей Б.Н.Чичерина, посвященной анализу типов либеральных позиций. – Свобода совести, свобода мысли, вот тот жертвенник, на котором неугасимо пылает присущий человеку божественный огонь, вот источник всякой духовной силы, всякого жизненного движения, всякого разумного устройства, вот что дает человеку значение бесконечное. Все достоинство человека основано на свободе, на ней зиждутся права человеческой личности. Как свободное существо, человек гордо поднимает голову и требует к себе уважения. Вот почему, как бы низко он ни упал, в нем никогда не изглаживаются человеческие черты, нравственный закон не дозволяет смотреть на него с точки зрения пользы или вреда, которые он приносит другим»[1].

Свобода для Чичерина выступает сверхценностью, не требующей обоснования. Наоборот, сама эта идея является основанием моделирования оптимальных отношений в социуме. Совершенно в традициях западной просветительской мысли, Чичерин относится к свободе как к универсальному идеалу, абстрактной идее, которая не может и не должна быть понята только как экзистенциальное состояние человека или характеристика социального бытия или отождествлена с любым своим конкретным проявлением (свободой слова, свободой совести, политической, гражданской свободой). Возможно, именно в силу такой абстрактности в восприятии идеи свободы Чичерин в своем творчестве уделял основное внимание не логическому обоснованию необходимости претворения в жизнь этого идеала, а тем конкретным мероприятиям, которые позволили бы сделать реальные шаги по либерализации внутренней политики России.

Однако вызывает удивление принципиальный отказ Чичерина обозначить сколько-нибудь зримо тот социальный идеал, защитником

---

[1] Чичерин Б.Н. Различные виды либерализма // Либерализм в России / РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: В. Ф. Пустарнаков, И. Ф. Худушина. – М., 1996. – С.23.

которого он себя позиционирует. В статьях мыслителя не только не поднимается вопрос о конкретных формах общества, воплотившего в себе идеал свободы, он однозначно высказывается о принципиальной вредности подобных размышлений. С его позиции, любые попытки описания «светлого будущего» являются опасным прожектерством, уводящим человека от общественно полезных дел. В пылу полемики 1856 года с А.И. Герценом, которого Чичерин вполне обоснованно подозревает в склонности к социальному утопизму, мыслитель восклицает: «Мы думаем о том, как бы освободить крестьян без потрясений всего общественного организма, мы мечтаем о введении свободы совести в государстве, об отменении или по крайней мере об ослаблении цензуры. А вы нам толкуете о мечтательных основах социальных обществ, которые едва ли через сотни лет найдут себе приложение, в настоящее же время не имеют для нас решительно никакого практического интереса»[1].

В работах Чичерина можно встретить подробный анализ текущей жизни России, нередко и обращение к прошлому, но вот взгляд в будущее, хотя бы даже в виде конкретизации конечной цели текущих преобразований, красноречиво отсутствует. У Чичерина мы находим интересное сочетание программы внутриполитических реформ с неизменным игнорированием описания того состояния, которое должно приобрести общество в их результате. Упор на средства, при неопределенности цели, характерен для размышлений Чичерина: «Но, вступая на неизведанный еще путь, мы должны сказать себе, что нам предстоит не радостная перспектива свободного и мирного развития, – уверяет Чичерин своих читателей, – а новый, тяжелый труд, который поглотит лучшие силы России. Мы должны будем вести упорную борьбу не с внешними врагами, а с самими собою, с невежеством, с дикими понятиями, разлитыми в обществе, с укоренившимися веками раболепством, с одной стороны, с легкомысленным либерализмом – с другой. Но этот труд не пропадет даром, он один может поднять Россию на ту высоту, которая подобает ее истории, ее внешнему положению и той нравственной силе, которая таится в недрах народного духа»[2]. Характерно, что автор здесь нарочито избегает определенности в разговоре о будущем – ни «радостная перспектива свободного и мирного развития», ни «упорная борьба с самими собою» не раскрывают нам того, как именно видится либеральное будущее Чичерину.

Единственные «прожекты», которые сам себе позволяет Чичерин, лежат в плоскости «полезных приобретений» ближайшего будущего. Здесь мыслитель настаивает на необходимости формирования в России «народного представительства» как совещательного органа при функционирующей власти, способствующего развитию в стране «политической жизни». В статье 1881года «Задачи нового царствования»

---

[1] Кавелин К.Д., Чичерин Б.Н. Письмо к издателю / Либерализм в России / РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: В. Ф. Пустарнаков, И. Ф. Худушина. – М., 1996. – С.27.

[2] Чичерин Б.Н. Конституционный вопрос в России/URL: http://old-liberal.by.ru/source/c_kv.html

Чичерин пишет: «Политическая свобода может быть отдаленным идеалом русского человека; насущная потребность заключается единственно в установлении живой связи между правительством и обществом для совокупного отпора разлагающим элементам и для внесения порядка в русскую землю. Эта цель может быть достигнута приобщением выборных от дворянства и земства к Государственному совету»[1]. В другой своей статье автор замечает: «Единственное, о чем позволительно у нас мечтать, это приобщение к ней [политической жизни – *Ж.И.*] народного представительства, облеченного действительными, а не мнимыми правами. Такова цель, которую должен иметь в виду всякий просвещенный русский человек, когда он обращается к будущему своего отечества»[2]. Снова обратим внимание на то, что Чичерин, говоря о необходимых действиях, обходит стороной вопрос, что из этого должно получиться.

Нам представляется, что Чичерин вполне осознанно дистанцируется от разработки конечной цели либеральных преобразований. Вопрос в том, почему он это делает? В совместном с К.Д. Кавелиным «Письме к издателю» Чичерин замечает: «Люди 19 века не довольствуются уже общими фразами и безотчетными верованиями. С неба они сошли на землю; от метафизики они перешли к изучению явлений; от социальных утопий к практическому приложению мысли к жизни, не путем отрицания, а путем постепенного развития»[3]. Означает ли такая антиметафизическая позиция автора, что он не может представить себе убедительный образ будущего? Или напротив, старается избежать упрощенно-лубочной картины социального идеала? Мы думаем, что ответ на этот вопрос заключается в самом существовании либеральной идеи на русской почве.

Говоря о либеральной идее, мы вынуждены констатировать отсутствие связи ее с каким-либо образом будущего России 19 века. Имея своих приверженцев, либерализм не смог стать, по крайней мере в 19 веке, социальным идеалом, даже для небольшой группы своих сторонников. Не стал мечтой, образ которой виделся бы целью всех сегодняшних реформ и устремлений. Соглашаясь с В.В. Шелохаевым в том, «что русский либерализм представляет собой особый тип либерализма, занимающий в "общей семье либерализма" свое собственное место»[4], следует признать, что особенность этого места определяется соединением двух плохо сочетающихся друг с другом установок. Русские либералы 19 века пытались, с одной стороны,

---

[1] Чичерин Б.Н. Задачи нового царствования / Тайный правитель России К.П. Победоносцев и его корреспонденты: письма и записки. – М., 2001 – С. 65.

[2] Чичерин Б.Н. Конституционный вопрос в России/ URL: http://old-liberal.by.ru/source/c_kv.html

[3] Кавелин К.Д., Чичерин Б.Н. Письмо к издателю / Либерализм в России / РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: В. Ф. Пустарнаков, И. Ф. Худушина. — М., 1996. — С.31.

[4] Шелохаев В.В. Русский либерализм как историографическая и историософская проблема // Русский либерализм: исторические судьбы и перспективы: Мат-лы международной научной конференции. - М., 1999. С. 33

приложить к развитию страны разработанные в других социальных условиях модели, с другой же, адаптировав эти модели, создать национальную модель либерализма. Показателем неосуществимости такого пути является неспособность создать убедительный образ либерального будущего России.

Когда в образе будущего находит позитивное отражение некая идея, как это было с идеей славянского объединения, это свидетельствует, в первую очередь, об её актуальности, включенности в иерархию ценностей данного общества. Образ будущего, активно использующий определенную социальную доктрину, доказывает её востребованность социумом, свидетельствует о том, что она соответствует определенным тенденциям его развития. Не менее важно и то, что идея, нашедшая образную конкретизацию, стимулирует субъективную готовность к деятельности по ее реализации. Найдя зримое воплощение в образе будущего, она становится более понятной и потому обладает несравненно большей субъективной значимостью для членов социума. В этом случае можно говорить о том, что абстрактная идея превращается в зримо очерченный, наполненный жизненными чертами социальный идеал. Такая соотнесенная с будущим идея занимает в жизни общества значительно более важное место, нежели абстрактный идеал или идеализация прошлого.

В целом, динамика социальных ожиданий России 19 обнаруживает антимодернистскую направленность. Начиная с периода 30-40-х годов, наблюдается функционирование двух различных установок с ориентацией на возможное или желательное будущее. В размышлениях Чаадаева мы встречаемся с выражением желательной возможности. Говоря о культурном единении России с Европой, развитии индивидуальных свобод, изменение конфессиональной принадлежности, философ обращается к тому, что располагается в рамках вероятности, реально может иметь место в будущем. Чаадаев, описывая данную перспективу, безусловно, признает ее желательность, не останавливаясь на негативной альтернативе.

Иными по характеру являются размышления о будущем славянофилов: их идея возврата «золотого века» России практически не рассматривается в плоскости возможности – это в чистом виде артикуляция идеала. Возвращение бывшей некогда гармонии – один из распространенных подходов к социальному ожиданию, известный со времен мифотворчества. В публицистике славянофилов идея Геродота и Плутарха об утрате совершенного социального состояния и необходимости возврата к нему перерабатывается с учетом «местных особенностей». Идеалом признается допетровская Русь, хотя из описания этого идеального социального бытия, мы понимаем, что оно не столько реальная историческая ретроспектива, сколько представление о должном, в силу указанной традиции, помещенное в прошлое.

Мудрый, благочестивый, справедливый монарх; культура, все проявления которой, будучи подчиненными религиозному служению, в то же время отличаются динамизмом и высокими духовными достижениями; интуитивная нравственность народа, не требующая полицейского и правового вмешательства – все это, наложенное на аграрную экономику, является, по сути, социальной утопией. Интересно заметить, что описанные ожидания формируются на фоне наступающей модернизации в культуре и отражают, несмотря на внутренние различия, непринятие идей модерна.

Второй период демонстрирует тоже раздвоенное отношение к будущему. Одна группа авторов обращается к рассмотрению возможностей будущего развития – это старшие славянофилы. Другая, Герцен и народники, работают над созданием варианта желательной перспективы, заимствуя и приспосабливая к российским реалиям идеал социализма. Данилевский и Леонтьев, надеющиеся на усиление военной мощи России, через это порывающей с европейскими тенденциями либерализма внутри страны, видят для неё и другой вариант будущего. Это будущее ослабление культурной и политической самостоятельности страны представляется им не менее возможной, хотя и совсем нежелательной перспективой.

Можно провести параллель между славянофилами и народниками если не по содержанию, то по характеру идеала. Герцен и его последователи в своих социальных утопиях обращаются к такому же интернациональному, как и «золотой век», идеалу социализма – обществу, организованному на базе уравнительного принципа в области распределения, равно как и производства. Ключевая для данного образа будущего идея обобществления собственности на средства производства трансформируется с учетом аграрно ориентированной экономики, и место рабочих коммун занимает сельская община.

Не случайным представляется и то, что при всех отличиях в образах будущего, созданного мыслителями 60-70-х годов, и при очевидной взаимной оппозиционности их политических взглядов, их связывает общая неприязнь к капитализму как возможному варианту будущего России. Можно сказать, что образ противоречивого и конфликтного развития капиталистического промышленного общества сменяет на данном этапе расплывчатый образ модерна, неприятием которого объединяло мыслителей предыдущего из названных нами этапа.

В период 80-90-х годов Россия однозначно повернула в своем развитии в сторону индустриального развития, и мы видим, как представления о том, что будущее оправдает ожидания и желаемое исполнится, уступают место опасениям перед тем, что оправдаются не столько надежды, сколько страхи, и негативные тенденции возобладают над позитивными. В конце века отмечается усиление эсхатологических тенденций, сопровождающихся деактуализацией размышлений о месте России в представлениях о будущем. На наш взгляд, отмеченная

тенденция может свидетельствовать об усилении страха перед будущим, что мешает конкретизации его образа, признанию наименее желательных тенденций как вероятной перспективы.

Глава 3. Эсхатологические ожидания человека

3.1. **Эсхатологические ожидания в мифологии и религии**

Судьба человека в эсхатологическом мифе: прошлое и современность.

Специфика мифологического сознания – тема, исследуемая самыми разными специалистами на протяжении последних двух веков. Миф анализировался и как уникальная характеристика архаического мышления (Леви-Брюль), и как универсальная познавательная модель (Леви-Строс), миф рассматривали с позиции его функционирования в примитивном обществе (Малиновский) и константности мифологем для любого социума (Барт, Лосев).

Обращаясь к теме эсхатологических ожиданий человека, мы рассматриваем миф как продукт первобытного мышления, чья ментальность связана с коллективными представлениями (Мелетинский), и постараемся проанализировать такую его сторону, как отношение к будущему. Само по себе отношение человека к будущему содержит сложный комплекс разнородных идей в зависимости от того или иного понимания феномена смерти до личных представлений о собственном будущем. В связи с этим целесообразным представляется различать рефлексию времени в мифе, темпоральную саморефлексию в нем человека и ожидания человека, нашедшие отражение в мифе.

Тема временной рефлексии в мифе, поднимаемая, например, А.Ф.Лосевым в «Античной философии истории»[1], представляется нам наиболее сложной для освещения, и не имеющей прямого отношения к предмету нашего рассмотрения. Не только осмысление, но и выработка самой абстракции «время», очевидно, требует более сложного категориального аппарата, нежели мы находим в мифах, где в лучшем случае встречаем персонификацию времени в лице греческого (точнее эллинистического) Кроноса (Хроноса), египетского Хеха (Хуха) или китайского Тай-Суй. Экстраполируя более позднее понятие времени на мифологическую эпоху, мы можем попытаться представить, что из комплекса идей, связываемых нами с этим понятием, присутствовало в мифах и в каком виде. Именно такого рода подход демонстрирует Лосев, когда пишет: «Поскольку время есть родовое понятие, постольку оно трактуется как предел всякого становления, т.е. как вечность. Поскольку же оно дано только в буквальном, т.е. субстанциальном, тождестве с живым существом, постольку жизнь и деятельность такого времени существа есть вечное повторение одного и того же. Поэтому время здесь, с одной стороны, неотделимо от постоянного и правильного движения

[1] Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М.: Алетейя, 2000. – 256 с.

небесного свода, а с другой – и от всего того, что совершается внутри такого космоса»[1].

Более близкой к интересующей нас теме и менее абстрактной является проблема восприятия человеком себя во времени. В отличие от вопроса о сущности времени, требующего известного опыта отвлеченного мышления, тема темпорального самоопределения присутствует в любых представлениях человека о том, что было «сейчас», и том, что будет после, нашедших широкое воплощение в мифах. Достаточно разработана эта проблема и исследователями мифологии. Наиболее утвердившимся здесь является взгляд, согласно которому мифы демонстрируют циклическое ощущение темпоральности или модель «вечного возвращения».

Последовательно тезис о циклическом характере восприятия мировой процессуальности в мифологическом сознании выразил в своих работах разных лет М. Элиаде. Эту сторону темпорального миросозерцания неоднократно подчеркивал и А.Ф. Лосев, писавший о вечном круговращении Хаоса и Космоса в античной философии, в которой продолжали господствовать циклические представления. В то же время ряд исследователей (Э. Лич, Е.М. Мелетинский, И.С. Клочков, Г.Г. Сучкова и др.) указывали на наличие в мифологическом мировоззрении элементов линейных представлений об истории мира.

Однако наша тема отличается и от рассмотрения рефлексии времени в мифе, и от анализа специфики самоощущения человеком себя во временном масштабе. В центре нашего внимания будет находиться ожидание, каким оно выступает в мифологическом мышлении. Говоря об ожидании, мы обозначаем данным термином особенность интенции человеческого сознания, направленного на будущее как представление о том, что может или должно произойти.

Первое, что должно быть исследовано на предмет выявления ожидания, нашедшего выражения в мифах, – это присутствующая в них эсхатология. Природа эсхатологии в мифологическом сознании существенно отличается от трактовки эсхатологических идей в более поздних религиозных и философских доктринах.

Для трактовки эсхатологии в мифологическом сознании характерен, по выражению Е.М. Мелетинского[2], определенный зеркальный параллелизм с космогонией, которая описывается как переход от первоначального хаоса к упорядоченной благоустроенной вселенной в форме борьбы с хтоническими силами. История мира – вечная борьба между Космосом и Хаосом, олицетворениями порядка и стихийности, неупорядоченности. В эсхатологическом сценарии процесс космогонии приобретает обратную направленность, что проявляется в доминанте хаоса и предельном обострении существующих в мире противоречий.

---

1 Там же. – С. 52.

2 Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. – М., 1998. – С. 192.

Поэтому эсхатология в мифе не вписывается в рамки линейного восприятия истории. Восприятие мировой процессуальности ориентировано на циклизм, вечность и возобновляемость Вселенной. Признание конечности мира связано с его периодической воспроизводимостью после катастрофической гибели.

Качественно другой характер носит историческая эсхатология монотеистических религий, которая ведет отсчет не от «начала мира», а от осевых, ключевых моментов истории человечества. Еще одной чертой, характерной для природы эсхатологии в мифологическом сознании, является конкретность («персональность», по выражению Е.М. Мелетинского[1]) ее образов, раскрытие будущего конца мира как цепи индивидуальных, конкретно-исторических событий.

Обращаясь к вариантам индивидуальной эсхатологии в иранской, скандинавской и индийской мифологических системах, необходимо учитывать, что многие архаические черты в них сильно трансформированы. Ключевыми образами индивидуальной эсхатологии являются смерть и посмертное существование. В зороастрийской мифологии смерть выступает главным бедствием в индивидуальной жизни человека[2]. Представления о посмертном существовании в зороастризме включают переход души (через три дня после смерти) по мосту Чинват в подземное царство мертвых (царство первого человека и первого умершего Йимы (в индуистской традиции – Яма)). Существование души в нем подобно тени и зависит от жертвоприношений и молитв потомков. В течение первого года после смерти кости тленного тела восстанут и, облекшись бессмертной плотью, соединятся с душой[3]. Наряду с раем и адом существует «место смешанных» (вариант зороастрийского чистилища, куда попадают люди с равной суммой сделанного добра и зла в земной жизни). Идея личной ответственности за совершенное при жизни является определяющей в индивидуальной эсхатологии зороастризма, так как каждый человек призван стать союзником Ахурамазды в его борьбе со злом.

В скандинавской мифологии также существует противопоставление возможных вариантов посмертной участи человека. Оно связано с представлением о существовании верхнего, небесного, и нижнего, подземного, царств мертвых[4]. Обычные мертвые попадают в подземный мир смерти, Хель. В будущем они призваны выступить в последней битве на стороне хтонических сил. Верхнее царство мертвых, Вальхалла, предназначено для воинов, павших в бою с мечом в руке. Лишь эта смерть даст полноценное продолжение жизни, а в конце мира эйнхерии составят дружину Одина и будут участвовать в последней битве на

---

1 Там же. – С.11.
2 Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – СПб., 1994. – С. 38.
3 Там же. – с. 23.
4 Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. – М., 1998. – С. 266.

стороне богов[1]. По мнению Е.М. Мелетинского, скандинавская мифология предполагает возможность своеобразной медиации между жизнью и смертью, возрождение к жизни через войну и смерть, а война оказывается таким медиатором между жизнью и смертью[2]. В отличие от зороастрийской мифологии, в скандинавской мифологической системе не акцентируется идея личной ответственности человека.

С появлением в Индии в VI веке до нашей эры первых упанишад оформляется представление об индивидуальной эсхатологии, которая предполагает три основных варианта посмертной участи человека. Первый путь, предназначенный праведным, ведет через огонь в миры Брахмана, он не предполагает возврата. Люди с умеренными заслугами следуют в мир Мани, и затем возвращаются на землю в цикле реинкарнаций. Третий путь связан с возрождением-карой в виде червей, насекомых и животных и низвержением в ад. Но участь мертвых не предрешена изначально, она зависит от способности преодолеть последнюю преграду.

Как мы видим, рассмотренные мифологические системы транслируют достаточно внятный и устойчивый образ посмертного существования, ставя его в зависимость от особенностей жизни человека. Однако прежде чем сделать заключение о месте индивидуального ожидания в мифологическом мышлении необходимо определить, в какой мере индивидуальная эсхатология связана с индивидуальным ожиданием. А для этого нам необходимо определить взаимоотношение индивидуальной и общей эсхатологии как отражения надындивидуальных ожиданий.

Надындивидуальные ожидания касаются представлений о будущем конкретного социума, являясь, таким образом, коллективными представлениями. Такие коллективные представления могут иметь различные принципы выражения. В этом плане мифы как трансляторы социального ожидания интересны именно тем, что являются продуктом коллективного творчества. Одной из самых универсальных форм надындивидуального ожидания является картина общей эсхатологии. Ее устойчивость и присутствие даже в современных обществах объясняются коллективным характером не только содержания, но и формы.

Среди образов, присутствующих в эсхатологических ожиданиях индоевропейских народов, центральное место отводится последней битве, в которой боги сражаются с демонами и хтоническими чудовищами, а люди выступают союзниками обеих противоборствующих сторон в зависимости от собственного жизненного выбора. Последняя битва завершает череду катастроф и бедствий, выступающих в виде предельного обострения всех существующих в мире противоречий. Другими ключевыми образами эсхатологического мифа индоевропейских

---

1 Садовская И.Г. Мифология: Учебное пособие. – М., Ростов н/Д, 2006. – С. 223.

2 Мелетинский Е.М. Указ. соч. – с. 265.

народов являются гибель мира от воды, олицетворяющей Хаос, и огня – очищающей стихии.

Несмотря на то, что роль зороастризма в формировании основных эсхатологических представлений иудаизма и христианства остается предметом острых научных дискуссий, серьезное взаимовлияние в формировании эсхатологических представлений зороастризма, иудаизма и христианства трудно отрицать. М. Бойс[1] объясняет это взаимовлияние тем, что в определенные исторические периоды данные религиозные системы находились в состоянии комплиментарности. В эсхатологии зороастризма мы встретим достаточно развернутые представления о суде над каждым человеком, рае и аде, воскресении тел, неизбежном конце мира и последней битве, всеобщем последнем суде и вечной жизни воссоединившихся души и тела. Основные эсхатологические идеи «Авесты», наиболее ранняя из дошедших до нас записей которой относится к VI в. н.э., можно представить в виде следующих тезисов.

Авестийская эсхатология обосновывает начало и конец истории и включает три эры: «творение», «смешение» и «разделение»[2]. Мир, созданный Ахурамаздой, в результате вмешательства сил зла, олицетворяемого Ангроманью (Ариманом, «Злым духом»), и демонов-«дэвов» приобрел дуалистический характер, онтологически сочетая в своей природе и добро, и зло. Предназначением каждого человека и всего человечества становится борьба со всеми проявлениями зла и восстановление мира в его изначальной благой форме[3]. Спасение человека зависит от совокупности его мыслей, слов и дел. Каждый человек должен нести ответственность за судьбу собственной души и разделять общую для всех ответственность за судьбы мира. Процесс преображения мира в переходе от второй эры («смешения», одновременного существования добра и зла) к завершающей историю третьей эре «разделения» (окончательного разделения добра и зла) выражается в образе фрашегирда (фрашокэрэти – «чудо-действия»)[4]. Добро будет вновь отделено от зла, которое будет окончательно уничтожено, и мир, восстановивший свою целостность, будет существовать вечно. Однако в восстановленном в третью эру мире не будет первоначальной единичности живых существ, в нем сохранится все многообразие людей, животных и растений – и мир будет носить новый характер, что выходит за рамки традиционного циклизма эсхатологического мифа.

Конец мира в мифологии зороастризма является предопределенным и неизбежным, а само существование мира продлится 9000 лет, в течение которых произойдет пришествие грядущих спасителей – саошйантов. За две тысячи лет произойдет явление Ухшйат-Эрета («Взращивающего

---

1 Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – СПб., 1994. – С. 11.
2 Там же. С. 37-38.
3 Там же. С. 38.
4 Там же. С. 37.

справедливость»), который восстановит проповедь Заратуштры, забытую к тому времени. Спустя еще тысячу лет его деяния повторит Ухшйат-Нэма («Взращивающий почитание»). Пришествие Аштат-Эрета («Воплотившего истину») свершится под самый конец существования «смешанного» мироздания. В его время Ангроманью собирает все силы для завоевания мира. Однако последний спаситель объединит под своим началом всех праведников, воскресит мертвых правоверных и одержит победу в Последней битве. После этого наступит время «восстановления основ» – разделения истины и лжи, блага и зла[1].

В момент «фрашегирда», своего рода «Армагеддона» маздеизма, душа получает «будущее тело». В мире сохранится лишь сакральное. Все неподлинное будет сожжено в огне Ахурамазды. И праведные, и грешные люди возродятся к жизни так, как если бы им было 30 лет, и для определения своей будущей судьбы пройдут через потоки раскаленного железа, которые польются с гор. Те, кто не совершил зла, не заметят огонь, грешников же река расплавленного металла уничтожит («для праведных она покажется парным молоком, а нечестивым будет казаться, что они во плоти идут через расплавленный металл» (Большой Бундахишн XXXIV, 18-19)). Во время последнего испытания все грешники переживут вторую смерть и исчезнут навсегда с лица земли. Огненные потоки в глубине мироздания настигнут Ангроманью и его приспешников в их подземном убежище.

Ахурамазда и шесть «бессмертных святых» Амэша-Спэнта совершат последнее богослужение и принесут последнее жертвоприношение (после которого смерти уже не будет). Затем они приготовят мистический напиток («белую хаому»), который даст бессмертие всем блаженным воскресшим. В земном, материальном, мире люди станут такими же, как и «бессмертные святые» (божественные сущности, сотворенные Богом-творцом Ахурамаздой). Эра «разделения» станет возобновлением изначального бытия творения, но на качественно новом уровне.

Эпическая по масштабу картина гибели богов и всего мира («Рагнарёк» - «судьба (гибель) богов»[2]), следующая за Последней битвой богов и хтонических чудовищ, содержится в германо-скандинавской мифологической системе. Сложным вопросом является проблема отражения христианских мотивов в мифах, записанных в XIII веке в Исландии и известных нам под названием «Старшей Эдды». Одним из наиболее ярких фрагментов, содержащих эсхатологические представления, стал текст, известный как «Прорицание Вёльвы». Вёльва – скандинавская пифия, которой открыто и прошлое, и будущее. Она видит гибель богов от тех сил, которые они смогли победить в начальное время. Яркой чертой германо-скандинавского эсхатологического мифа является

---

1 Там же. С. 56-57.

2 Мифология. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. – М., 1998. – С. 461.

уникальный, наиболее отчетливый по сравнению с другими мифологиями параллелизм происхождения мира и его гибели.

Предвестием Рагнарёка являются смерть Бальдра и предельное обострение противоречий в мире (нарушение родовых норм, кровавые распри «детей сестер» - родичей, моральный хаос, природные катастрофы). Вслед за трехлетней зимой следуют гибель солнца, луны и звезд. Происходят землетрясения, земля погружается в воду. В «Старшей Эдде» эти апокалиптические события следуют за Последней битвой богов и хтонических чудовищ, в «Младшей Эдде» предшествуют ей. Ключевые образы скандинавского конца мира – освободившиеся хтонические существа: Волк Фенрир и Мировой Змей Ёрмундганд, а также их отец Локки. Из хель (царства мертвых) приплывает корабль мертвых Нагльфар, появляются также «инеистые великаны» и «сыны Муспелля». Им противостоят боги-асы и дружина эйнхериев – павших воинов Одина. Место Последней битвы – Вигрид или Оскопнир. Богам известны их противники и участь. Вслед за их гибелью великан Сурт сжигает огнем мир. При этом погибают и все люди[1]. Но за гибелью мира следует его возрождение: новое поколение богов и выжившая пара людей дадут начало жизни в обновленном мире.

В отличие от рассмотренных выше эсхатологических систем, индуистской традиции не была свойственна тема завершения времени. Универсальная эсхатология индуизма связана с идеей космических веков – «юг»[2]. Четыре века (крита-юга, трета-юга, двапара-юга и кали-юга – соответственно Золотой, Серебряный, Медный и Железный) последовательно сменяют друг друга. В древнеиндийсом эпосе «Махабхарата» говорится, что с каждой последующей югой сокращается как ее длительность во времени, так и качество природы человека. В индуистской эсхатологии более четко выражен мотив истории мира как деградации изначального состояния, присутствующий и в других мифологических системах. Четыре юги в совокупности образуют Махаюгу («Великую югу»), длящуюся 4320000 лет. Вслед за сменой юг (аналогичной смене времен года) произойдет гибель мира: огонь, вырвавшийся из моря и из-под земли, уничтожит все сущее. Махаюгу («день Брахмы») сменяет четыре миллиона лет ночи («сна Брахмы»), и вновь произойдет творение космоса, чтобы состоялась та же последовательную смена юг.

Основной интенцией в отношении к будущему в общей эсхатологии зороастризма, германо-скандинавской мифологии и индуизма выступает, как мы видим, неизбежность прерывания исторического времени, уничтожение истории, воплощающей в своей необратимой событийности и аморфной непрерывности начало Хаоса и десакрализации, уверенность в конечной победе вечности над временем. Уверенность в

---

1 Доброва Е.В. Популярная история мифологии. – М., 2003. – с. 391-392.

2 Книга о Конце Мира / [сост., предисл., вступит.ст. Р. Светлова, А. Рахманина]. – СПб., 2009. – С. 275.

предопределенности эсхатологического сценария в мифологическом сознании снимает страх перед историей, позволяет осуществить причастность человека и всего мира к трансцендентной реальности, что придает полноценный онтологический статус самому человеку и миру. Это можно охарактеризовать как эсхатологический оптимизм мифологического сознания (признание нормальности периодической смерти человечества и мира, уверенность в том, что они имеют смысл и никогда не будут необратимыми). Смерть человека и человечества необходимы для их же собственного возрождения[1]. Размывание границ личной памяти, отождествление индивидуального и родового прошлого обуславливает сопряженность общей и индивидуальной эсхатологии.

И хотя, на наш взгляд, нельзя однозначно утверждать, что в мифе полностью отсутствует внутренняя динамика, ожидание, присутствующее в нем, вряд ли можно назвать в прямом смысле слова социальным. Эсхатологические ожидания мифов сродни ожиданию смены времен года, не подразумевающему альтернативность порядка или вопроса о его причине. Поэтому нет существенной разницы между концом мира в индуизме, наступающем в связи с естественным «старением» космоса, и германо-скандинавской мифологии, где конец мыслиться связанным с нравственным упадком. И там, и там конец уже состоялся и еще состоится, являясь элементом природно-социальных циклов. Поэтому мы можем констатировать отсутствие в мифах интереса к социальному будущему.

***

Эсхатологические образы являются существенной частью любой мифологической системы, в том числе и современной мифологии. Архетип «конца мира» и образ человека «в конце времен» являются во многом универсальными (конечно, особую роль в развитии эсхатологической тематики сыграло христианство). Как правило, эсхатология преимущественно рассматривается в космологическом и историософском ракурсах, как учение о конечной судьбе и гибели мироздания, конечном смысле истории. Индивидуальный план эсхатологии, ее антропологическое измерение значительно реже становятся предметом рефлексии.

Поэтому большой интерес представляет эсхатологическая интерпретация образа человека в мифологическом сознании современности. Прежде всего необходимо терминологическое уточнение понятий современной мифологии, с одной стороны, и эсхатологии, с другой. В узком значении мифология подразумевает систему верований, предшествующую рационально-логическому мировосприятию, свойственную архаическому обществу и сохранившуюся до наших дней лишь в дописьменных культурах и отдельных фрагментах традиционной

[1] См.напр.: Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение). // Элиаде М. Космос и история. – М., 1987.

культуры. Другое значение мифологии – трактовка ее как метаязыка (по Р. Барту), миф – это «все, что покрывается дискурсом»[1] любого текста в широком семиотическом смысле, за которым стоит определенное скрытое значение. В таком ключе используется понятие мифологии в обыденном языке и публицистике. Оно акцентирует момент искажения реальности в мифологическом мировосприятии. Третье значение мифологии, которое используется нами – это понимание ее как способа описания и интерпретации мира, социально значимого верования, заключающего в себе представление о нормах и ценностях и предписывающее определенные правила поведения[2]. Согласно этому подходу, «в современной культуре мифологические представления не исчезают, а трансформируются, адаптируясь к новой культурно-исторической ситуации»[3]. Границы современности в приложении к мифологии хронологически достаточно условны, их можно интерпретировать как средство локализации мифологии в пространстве культуры современного общества. Архетип конца, гибели мира мифологически осмысливается как в архаических обществах, так и в современном обществе.

Интерпретация образа человека современным мифологическим сознанием подчеркивает его кризисный и переходный, лиминальный характер. Трактовка образа человека двойственна, она сочетает разнонаправленные концепты финализма и милленаризма. Эсхатологический образ человека в первую очередь ассоциируется с нарастанием в его природе деструктивных начал, что проявляется в его дегуманизации.

Кризис природы человека, о котором более подробно мы говорили в первой главе, связывается с неконтролируемым развитием техносферы, угрозой разрушительного применения достижений научно-технического прогресса. Мотив распространения научного знания и технического прогресса как признака наступающих «последних времен» является «традиционным апокрифическим элементом» народной культуры[4]. В массовом сознании отражались «…как чаяния, так и опасения, связанные с развитием науки и техники, а тема губительных для человечества научных достижений и порабощения человека машиной популярна с конца 19 века (С. Батлер, Г. Уэллс и т.д.)»[5]. Наука и техника наделялись демоническим характером и в таком качестве эсхатологически переосмысливались.

---

[1] Барт Р. Мифологии [Текст] / Р. Барт. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – С. 233.
[2] Лезов С.В. История и герменевтика в изучении Нового Завета. [Текст] / С.В. Лезов. – М.: Вост. литература РАН, 1996. – С. 15; 9.
[3] Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф [Текст] / М. Ахметова. – М.: ОГИ; РГГУ, 2010. – С. 10.
[4] Левкиевская Е.Е. Русская идея в контексте исторических мифологических моделей и механизмы их сакрализации [Текст] / Е.Е. Левкиевская // Мифы и мифология в современной России. – М.: АИРО-Пресс, 2000. – С. 82; Ахметова М.В. Указ. соч. – С. 144.
[5] Там же. С. 204.

Среди наиболее распространенных техно-эсхатологических мотивов можно выделить следующие: 1) угрозу тотального контроля всех сфер жизни человека и манипуляции его поведением как результат широкого использования информационных технологий; 2) воздействие на человека вредоносного излучения различных технических устройств (от телевизоров и компьютеров до мобильных телефонов и микроволновых печей); 3) проникновение техники в среду человека в образе киборга (термин «киборг» был предложен в начале 1960-х гг. М. Клайнсом и Н. Кляйном в значении попытки улучшения тела человека при помощи технологических и фармакологических средств); 3) глобальную техногенную катастрофу; 4) появление «компьютерного сверхразума» и «бунта машин (роботов)». Эти угрозы в мифологическом сознании маркируются как эсхатологические признаки последних времен, на них переносятся характеристики эсхатологических сюжетов. Апокалиптическое восприятие техносферы отражает в том числе и страх перед губительными свойствами современной техники, уровень сложности и скорость развития которой уже давно превышает адаптационные возможности человека. Примером техно-эсхатологических мотивов является и пессимизм относительно перспектив длительного и устойчивого существования высокоразвитой техногенной цивилизации, часто подчеркивается ее краткосрочность, обусловленная возрастанием количества техногенных рисков, их остротой, ростом вероятности глобального уничтожения.

Апокалиптический дискурс в современной мифологии включает также тему демографических, биологических и экологических проблем. Широкий диапазон проблем наделяется эсхатологическим смыслом: генная инженерия и клонирование, смена гендерных ролей и размывание гендерной идентичности, суррогатное материнство и новые репродуктивные технологии, угроза пандемии новых опасных заболеваний и экологическая катастрофа. Подчеркивается момент отхода от нормы, ее инверсия в области биологической природы человека (анти-норма наделяется эсхатологическим значением).

В сфере отношений человека с обществом и государством также существуют неразрешимые противоречия. Ужас перед тоталитарной властью государства облекается в эсхатологическую форму («тоталитарный синдром»)[1], процессы глобализации и идеи мондиализма наделяются апокалиптическим смыслом («строительство государства Антихриста»).

В завершении обзора основных эсхатологических мотивов трактовки образа человека в современной мифологии укажем на интерпретацию в эсхатологическом ключе темы унификации человека, преобладания типа «массового человека», утратившего личностную

[1] Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф [Текст] / М. Ахметова. – М.: ОГИ; РГГУ, 2010. – С. 193.

идентичность. Процесс связывается в том числе и с заменой имени цифровой комбинацией. Он также рассматривается и как инверсия традиционного для христианства соотношения телесного, душевного и духовного начал в человеке.

Таким образом, эсхатологическая трактовка человека в современной мифологии является антропологической проекцией архетипа конца мира, одним из вариантов архетипа катастрофы (катастрофы человеческой природы в данном случае). В то же время взгляд на человека сопровождается и утверждением неизбежности воссоединения отчужденных начал, т.к. эсхатологизм подразумевает и сознание оптимизма относительно будущего человека в контексте преображения его природы, и осознание утвержденности бытия человека в запредельности[1].

Человек в религиозных эсхатологических концепциях.

Основные идеи христианского мировоззрения оказали глубокое влияние как на всю отечественную культуру, так и на философию. Яркая и оригинальная трактовка ее проблем в русской религиозно-философской мысли 20 века связана с именами Владимира Соловьева, Николая Бердяева, Льва Шестова, Сергия Булгакова, Павла Флоренского, Алексея Лосева, которые объединяли вопросы эсхатологии с темами метафизики личности, творчества, социальной и культурной активности человека.

Сегодня освещению эсхатологических идей христианства также посвящается значительное количество философских и богословских исследований, и их круг постоянно расширяется.

Понимание эсхатологии в христианской традиции существенно отличается от трактовки темы конца света в мифологическом сознании. Для христианства характерна «эсхатология истории», которая ведет отсчет не от «начала мира», а от осевых, ключевых моментов истории человечества, отрицает циклизм и неизменность мироздания. Эсхатологизм христианского мировоззрения подразумевает высокий уровень напряженности эсхатологического сознания, направленность на вопросы конечности существования человека и человечества.

Христианское мировоззрение, безусловно, отличает ярко выраженный эсхатологический характер. Так, в своей книге «Послание к Римлянам» К. Барт писал, что христианство, которое не является целиком и полностью эсхатологией, целиком, полностью и без остатка чуждо Христу. Сходную оценку мы встретим у Г. Флоровского: «Ведь эсхатология в действительности не просто одна из глав христианского богословия, но его фундамент и основание, его вдохновляющий и направляющий принцип, … ориентир всей христианской жизни.

[1] Кузнецов О.В. Проблема катастрофы в бытии культуры [Текст] / О.В. Кузнецов. – Екатеринбург, 1995.

Христианство по природе своей эсхатологично. … Христианству присущ эсхатологический взгляд на мир»[1].

Причина такой оценки роли эсхатологии в формировании христианского мировоззрения восходит к обстоятельствам его генезиса. Христианство зародилось как эсхатологически ориентированное движение, провозгласившее приход Мессии и наступление предсказанных пророками последних дней. Иудейская апокалиптика сыграла исключительную роль в зарождении и становлении христианства, которое появилось на почве апокалиптических ожиданий иудаизма и явилось логическим продолжением таких ожиданий. Но хотя эсхатологические идеи христианского мировоззрения во многом обусловлены иудаистической мистико-апокалиптической традицией, однако по характеру поставленных проблем и их проработанности, по силе воздействия на культуру и сознание человека христианская эсхатология вышла далеко за рамки предшествующей традиции.

Иудейская апокалиптика, по мнению С.Н. Булгакова, представляет собой совокупность произведений, содержащих в себе «откровение» тайн относительно настоящего состояния мира и человечества, его прошлого и особенно будущего. Период развития комплекса апокалиптической литературы открывается примерно Маккавейским восстанием и гонением Антиоха Епифана (168-165 гг. до н.э.), а прерывается лишь с окончательной гибелью иудейской общины после восстания Бар-Кохбы (132-135 гг.) и охватывает около трех веков. Наиболее ранним и классическим произведением этого рода является каноническая Книга пророка Даниила. По господствующему в критической литературе мнению, она считается псевдоэпиграфом, время составления которого относится к эпохе гонения Антиоха Епифана, к 165 или 164 г. до н.э.. Критическое изучение апокалиптической литературы по-прежнему продолжается.

Среди важнейших памятников иудейской апокалиптики (кроме библейской книги пророка Даниила) можно выделить Книги Еноха («Эфиопский текст», «Книга Еноха Праведного, «Славянский Енох», «Книга Святых тайн Еноха», «Славянский Енох»). По мнению немецких исследователей, «Эфиопский текст» сочинялся в период с 167 г. до н.э. - 64 г. Книги Еноха содержат значительный мессианский, космологический и эсхатологический материал.

Помимо Книг Еноха, можно назвать Книгу юбилеев, Завещание 12 патриархов, содержащее наставления 12 сыновей Иакова своим детям, а также апокалипсисы Илии, Софонии, Захарии, Моисея, Авраама. Эсхатологическая информация содержится также в талмуде и некоторых древних иудейских молитвах.

---

[1] Флоровский Г. Эсхатология в святоотеческую эпоху / Макарий (Оксиюк), митрополит. Эсхатология Св. Григория Нисского. - М., 1999. - С. 35.

С.Н. Булгаков особо отмечал многомотивность и сложность апокалиптической литературы, по его мнению, не поддающейся простой и объединяющей характеристике. Другую точку зрения на содержание иудейской апокалиптики высказывал А.В. Смирнов. Он считал, что ее составляют произведения иудейской письменности, которые используют внешнюю форму пророчеств и в образно-символической форме повествуют о наступлении мессианского царства и последней судьбы мира[1].

Как отмечает М. Элиаде, религиозное творчество эпохи автора Книги Даниила преобразило исторические события, зашифровало послания, вплело их в особое видение всемирной истории. В кругах группы зилотов-«благочестивых» («набожных») появились первые апокалиптические писания - Книга Даниила и наиболее древний раздел Книги Еноха. «Набожные» жили замкнутой общиной, они настаивали на неукоснительном соблюдении закона и необходимости покаяния. Высокая значимость покаяния была прямым следствием апокалиптического осмысления истории. Страх перед историей отличался невиданной до той поры силой, считает Элиаде. Ибо, - предсказывают Даниил и первая книга Еноха, - мир подходит к концу; «набожные» должны готовиться к неотвратимому суду божию. Автор Книги Даниила ставит своей ближайшей целью ободрить и укрепить своих единомышленников[2].

В дальнейшем пути развития эсхатологических традиций христианства и иудаизма разошлись, причем отношение иудаизма к христианскому эсхатологизму стало отчетливо негативным (равно как и оценка иудаизма в христианстве). В период после разрушения Иерусалима внимание к проблемам эсхатологии в иудаистической традиции резко сократилось, в то время как для христианского мировоззрения принцип эсхатологизма стал определяющим для всего дальнейшего развития.

Таким образом, эсхатологизм составил сущностную характеристику христианства и в таком качестве в полной мере проявился в православии, особенно в православном мистико-аскетическом течении – исихазме, оказавшем огромное влияние на всю отечественную духовную культуру. Безусловно, христианское мировоззрение на всем протяжении своей истории сохраняло обостренный эсхатологический характер, что определило характер постановки и решения проблем антропологии, историософии и этики в христианском вероучении. Примером такого подхода является трактовка веры как обладающей эсхатологической природой, которая связана с ее пониманием как предварения грядущего божественного Искупления. Эсхатологические сюжеты христианского

---

[1] Смирнов А.В. Обзор памятников иудейской мессиологии / Книга Еноха. Тайны Земли и Неба.- М., 2003. - С. 394-395.

[2] Элиаде М. История веры и религиозных идей. - М., 2002, т. II. - С. 224-225.

мировоззрения, включая учения о спасении и посмертной жизни, логически завершают темы о творении и искуплении.

Как отмечает Г. Флоровский, эсхатология христианства непосредственно определяется учением о творении. Одним из ключевых понятий, поясняющих соотношение творения и эсхатологии, является понятие искупления. Но если в иудаистической традиции ключевое, поворотное событие в историческом пути человечества отнесено в будущее, то в христианской эсхатологии это событие уже наступило.

Особенностью христианского эсхатологизма является его прочтение в контексте проблемы сопряженности, взаимопроникновения настоящего и будущего времени, что отражается в содержании понятия «перихоресис». Более подробно данное обстоятельство будет рассмотрено ниже.

Такая трактовка эсхатологизма и объясняет его особую роль в обосновании христианского мировоззрения, его тесную взаимосвязь с екклесиологией, сотериологией, христологией и моральным учением христианства. В тесной связи с эсхатологией стоит проблема спасения. Христианство видит спасение в том, что после смерти душа уходит в Царство Божие и там находит вечное упокоение, но этому должна предшествовать праведная жизнь.

Эсхатологические ожидания конца света и качественного преобразования всей природы и всего мира в христианстве тесно связаны с надеждой на индивидуальное воскресение из мертвых, гораздо более конкретное и вытекающее из веры в воскресение из мертвых Иисуса. Всеобщее царство божие является необходимым фоном и гарантией индивидуального воскресения. Напротив, в иудейской традиции индивидуальная эсхатология, т.е. совокупность представлений о загробном существовании отдельной личности, со временем вытесняется из области религиозного интереса, который фокусируется на вопросах универсальной эсхатологии и мессиологии.

Выше мы уже отмечали, что эсхатологизм христианского мировоззрения был предметом пристального и глубокого анализа многих представителей русской религиозно-философской мысли. Среди них особого внимания заслуживает творчество мыслителей, испытывавших наибольшее влияние идей исихазма: П. Флоренского, С. Булгакова, А. Лосева. Они последовательно обосновывали ценность и значимость исторической и социокультурной активности личности. В качестве примера такого понимания характерны взгляды С. Булгакова. Он посвятил самостоятельную монографию исследованию Апокалипсиса, концентрирующего эсхатологические идеи христианского мировоззрения.

С.Н. Булгаков отмечал, что эволюция в своих естественных пределах неприкосновенна и ненарушима, поскольку каждый несет в себе закон своего бытия и свершения, но в то же время она не может быть признана универсальным и верховным законом бытия. В этом смысле надо понимать и принципиальную возможность Апокалипсиса, вообще

обетований и пророчеств, которые как будто противоречат свободе с ее индетерминизмом, множественностью разных возможностей. Апокалипсис раскрывает будущее, заложенное в настоящем, но он не ограничивается этим, ибо содержит и откровение о том, что Бог сотворит с миром своим промышлением и всемогуществом. Булгаков проводит четкую границу между человеческим видением будущего и божественным Апокалипсисом.

Булгаков поясняет, что тема откровения необходима в Библии, последняя не может ее миновать. О будущем или о том, что «грядет вскоре», одинаково не могли не спрашивать ни первохристианская церковь, ни все последующие века, каждый по-своему, с растущей мучительностью, тревожностью и напряжением. Человечество погружено в историю и не может не мыслить о ней. Церковь имеет свои исторические судьбы, раскрытия которых она не может не искать. Христос воцаряется в своей церкви в борьбе со зверем и антихристом, и мы благодаря Апокалипсису участвуем в этой борьбе[1].

С.Н. Булгаков выделял еще такую черту апокалиптического восприятия истории, как глубокий ее трагизм. Он заключается в безнадежном пессимизме относительно настоящего и тем сильнее настраивает на ожидание исторического чуда, которым окажется эра мессианского царства.

С.Н. Булгаков считает, что Апокалипсис раскрывает будущее, заложенное в настоящем, но он не ограничивается этим, ибо содержит и откровение о том, что Бог сотворит с миром промышлением своим и всемогуществом своим[2]. Только откровению, сверхъестественному ведению, в своем выражении принимающему гносеологическую форму мифа, может быть доступна божественная сторона мирового процесса. Пророческие мифы – голос вечности, раздающийся во времени[3]. При этом С.Н. Булгаков полагает, что еще не настало время правильно истолковывать апокалиптические видения и образы, это дело будущего[4].

Завершая наш краткий анализ, мы можем сформулировать следующие предварительные выводы. Само значение эсхатологизма в христианском мировоззрении связано с решением двух важнейших задач: 1) раскрытием подлинного смысла и высокого онтологического статуса мирового исторического процесса; 2) утверждением высокого онтологического статуса личности. Эсхатология ставит единую всемирную цель, в достижении которой человек играет абсолютно необходимую роль, что объясняет и высокий онтологический статус человека в иерархии мира.

Парадоксальный вывод заключается в том, что эсхатологизм в христианском мировоззрении не означает социально-исторического

---

1 Там же. С. 14.
2 Там же. С. 183.
3 Там же. С. 183-184.
4 Булгаков С. Апокалипсис Иоанна (опыт догматического толкования). - М., 1991. - С. 71.

эскапизма и бегства от реальности, а напротив, обосновывает необходимость социальной и культурной активности личности в настоящем. В данном принципе заключено, таким образом, не столько выражение страха перед историей, сколько попытка раскрыть ее смысл (или наполнить ее смыслом). Поэтому противопоставление эсхатологизма и историзма применительно к христианскому мировоззрению совершенно некорректно, равно как и утверждение некоторых исследователей (например, Ю. Антоняна) об антиисторизме и «ослабленном чувстве эмпирической реальности» в христианской эсхатологии[1].

Эсхатологизм, сыгравший столь важную роль в формировании христианского мировоззрения, связан в первую очередь не с темами возмездия или гибели человечества, а с социальной и творческой активностью человека и поэтому, безусловно, сохраняет свою эвристичность и актуальность в мировоззренческих поисках современности.

3.2. Философская рефлексия эсхатологических ожиданий человека

Вопреки распространенному в религиозных доктринах взгляду на эсхатологию как проникнутое катастрофизмом учение о грядущей гибели мира, сводившее роль человека к пассивному наблюдению различных катаклизмов в конце времен, философская рефлексия эсхатологических ожиданий подчеркивала активность и творчество как необходимые черты подлинно эсхатологического мироощущения. Н.Ф. Федоров и Н.А. Бердяев, например, утверждают определяющую роль творческой активности человека в эсхатологии. Человек – главное действующее лицо будущей истории мира, реализующий свое назначение в космическом масштабе. Значимость идей Н.Ф. Федорова об условности апокалиптических пророчеств неоднократно подчеркивал Н.А. Бердяев, в философии которого эсхатологическая проблематика занимала центральное место, особенно в последних его работах. Неслучайно философ упоминает Н.Ф. Федорова и его философские идеи во многих своих книгах. По выражению Н.А. Бердяева, Н.Ф. Федоров – «мыслитель исключительной оригинальности, дерзновения и силы». В концепции активно-творческого эсхатологизма Н.А. Бердяева некоторые идеи Н.Ф. Федорова получили дальнейшее развитие (в первую очередь это идеи условности апокалиптических пророчеств и космической ответственности духа).

В своей последней работе «Русская идея и ее творцы» А.В. Гулыга писал, что нет другого такого мыслителя, который бы столь всесторонне и

[1] См.: Антонян Ю.М. Исследование Апокалипсиса. – М., 2005. – 264 с.

глубоко осмыслил идею общности человечества во имя высоких целей обретения им вечной жизни[1].

Можно выделить три основные темы, взаимосвязанно присутствующие в философии Н.Ф. Федорова и его последователей. Во-первых, это центральная для автора «Философии общего дела» тема воскрешения умерших поколений. Во-вторых, это тема преображения человека, обретения им нового онтологического статуса (Н.Ф. Федоров развивает идею «сверхчеловека», но не в смысле исключительности, отделения от человечества его отдельных представителей, а в смысле «сверхчеловечества», которое преодолеет природную ограниченность и смертность, станет «всеединым существом»). В-третьих, это тема регуляции и преобразования природы в космическом масштабе через реализацию активно-творческой сущности человека и братского соединения усилий всего человечества.

Все эти темы связаны с установкой Н.Ф. Федорова на активное (деятельно-практическое, а не созерцательно-мировоззренческое) осуществление исторической миссии христианства. По мысли философа, это должно привести к преодолению смерти в масштабе всего мироздания и к реализации подлинного эсхатологического сценария христианства. Последний выступает не в форме глобальной катастрофы и гибели существующего мира, а в исполнении смысла и назначения истории. Путем осуществления основных задач человечества, по мысли Н.Ф. Федорова, становится, таким образом, полная реализация христианства, и в первую очередь – его эсхатологического проекта. Своеобразие федоровской интерпретации эсхатологии заключается в понимании Апокалипсиса не как неизбежного, безусловного сценария будущего, а только как предостережения человечеству. Гибель мира можно и нужно предотвратить: эту мысль затем творчески восприняли Н. Бердяев и С. Булгаков[2].

Детальный анализ учения Н.Ф. Федорова представлен в работах С.Г. Семеновой. Она подчеркивает особое значение статьи «Горизонтальное положение и вертикальное – смерть и жизнь» как отправной точки в построении оригинальной антропологической концепции философа. По ее мнению, Н.Ф. Федоров ищет сущность природы человека в точке его генезиса как человека: первым актом самодеятельности человека выступает принятие им вертикального положения. Человек возникает в процессе выхода в сверхприродное, сверхживотное состояние. Человек рожден дважды – природой и самим собой. «Вертикальное положение есть уже не дар рождения, не произведение похоти плотской; оно есть сверхъестественное, сверхживотное, требовавшее перестройки всего существа; оно есть уже результат первоначальной самодеятельности и необходимое условие

---

[1] Гулыга А. Русская идея и ее творцы. – М.: Эксмо. – 2003. – с. 172.

[2] Там же. С. 175.

самодеятельности дальнейшей»[1]. Вертикальное положение «есть выражение отвращения к пожиранию, стремление стать выше области истребления»; это первый акт «восстания человека против природы, обращения взора от земли к небу»[2].

Главной посылкой антропологии Н.Ф. Федорова становится определение двухчастной, двухсторонней природы человека, животно-природной с одной стороны, и самодеятельно-трудовой, с другой. Как подчеркивает С.Г. Семенова, «то, что человек произвел себя сам, через труд и сознание, и есть его собственно человеческая сущность, которая непрерывно расширяется и в итоге должна совершенно преобразить его природно-биологическую основу (превращение дарового в трудовое, рожденного в сотворенное)»[3]. Интересна перекличка идей Н.Ф. Федорова о решающей роли труда в развитии человека с положениями личностно ориентированной психологии 20 века в трудах К. Хорни, Э. Фромма и А. Маслоу.

Другой ключевой момент антропологической концепции философа – осознание смертности как основной родовой характеристики человека: «Все открытия, все, что узнал человек в новом своем положении (вертикальном), сводится на сознание своей смертности, ибо смертность есть общее выражение для всех бед, удручающих человека, и вместе с тем она есть сознание своей зависимости от силы, могущество которой человек чувствовал в грозах и бурях, в землетрясениях, зное, стуже и т. п., а границ ей не видел»[4].

Скорбь по умершим для Н.Ф. Федорова – отличительная характеристика, выделяющая человека из остальной живой природы, и наиболее точное определение сущности человека для него – это «человек погребающий», что сопряжено у мыслителя с нравственным императивом воскрешения умерших. «Сознание неразрывно связано с воскрешением; воскрешение было первою мыслью, вызванною смертью, первым сознательным действием, первым сознательным движением человека, или, точнее, первого сына и дочери человеческих; поэтому первый сын человеческий должен быть назван и смертным и воскресителем. “Человек есть существо, которое погребает”, – вот самое глубокое определение человека, которое когда-либо было сделано, и давший его выразил то же самое, что сказало о себе все человечество, только другими словами, назвав себя смертным»[5].

Таким образом, сознание смертности выступает первичным актом сознания. С.Г. Семенова подчеркивает, что у Н.Ф. Федорова нет сознания как формы саморефлексии, у него сознание и первое его содержание,

---

[1] Федоров Н.Ф. Полное собрание сочинений: В 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995-1999. – Т. 2. – С. 254.
[2] Там же. – с. 252.
[3] Семенова С.Г. Философ будущего века – Николай Фёдоров. М.: Пашков дом, 2004.
[4] Федоров Н.Ф. Полное собрание сочинений: В 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995-1999. – т. 2. – С. 251.
[5] Там же. Т.1. С. 251.

сознание смерти, утраты, – тождественны. «Сознаю, следовательно, чувствую утраты; сознаю, следовательно, воскрешаю – вот две формулы Н.Ф. Федорова, из которых одна выражает первосознание, равное первочувству, а другая – уже высший, проективный уровень сознания, мобилизовавшего волю и действие»[1].

Как отмечает С.Г. Семенова, Н.Ф. Федоров использует для обозначения представителя человечества не слово «человек» («“Человек” – это уже истасканное слово, обозначающее собою такое существо, которое с гордостью оповещает о своих слабостях: “Я – человек, и ничто человеческое мне не чуждо”. Что же такое этот “человек”? Это – отвлеченное понятие; с одной стороны, оно значит: не зверь, не скот; а с другой стороны – не ангел, не дух», а «сын человеческий» («дочь человеческая»), что отражает идею сыновства (у Н.Ф. Федорова часто: «сын умерших отцов») и долг по отношению к родителям). «Сын и человек, взятые в отдельности, не приводят к высшему благу, к миру. Взятые же в совокупности, они раскрывают смысл и цель жизни, т. е. указывают на объединение и на то, для чего оно нужно»[2]. Кроме того, использование преимущественно наименования «сын человеческий» имеет явную отсылку к библейской христологии. «Сын человеческий» (евр. אדם בן, БЕН-АДА́М, арам. בר נשא, БАР-НАША́, греч. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) – так, согласно евангелистам, называл Себя Иисус. Наименование это интерпретируется в нескольких аспектах. С одной стороны, оно означает просто человека, смертного, и подчеркивает его слабость (Пс 8:5; Иез 2:1). Но с другой стороны, образ «сын человеческий» символически объединяет общину верных, и Главу мессианского Царства, Небесного Человека (Дан 7:13—14; ср. 1 Енох 37—71:3). И, наконец, в иудейском александрийском богословии у Филона Александрийского существовало представление о космическом Первочеловеке, созданном в начале творения. Эти три аспекта понятия «Сын Человеческий» (антропологический, мессианско-эсхатологический и космический) отразились и в антропологическом учении Н.Ф. Федорова.

Центральное место в нем занимает положение об активно-творческом назначении человека – идея о человеке как саморазвивающемся, совершенствующемся, преодолевающем свою природную ограниченность существе: «Человек есть существо, переходящее от рожденного к самосозидающему»[3]; Два основных начала природы человека, с точки зрения философа, – это ее незавершенность, требующая творчества, творческого труда, и активно-деятельностная направленность характера его природы: «человек – существо по

[1] Семенова С.Г. Указ соч.
[2] Федоров Н.Ф. Полное собрание сочинений: В 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995-1999. – т. 2. – С. 196-197.
[3] Там же. – Т. 3. – С. 264.

преимуществу деятельное»[1]. Как отмечает С.Г. Семенова, требования активности человека вытекают из основоположений христианской антропологии в трактовке философа: первое и главное в том, что Бог создает и совершенствует человека через него самого, начиная с первого акта его самодеятельности – принятия вертикального положения – и дальнейшего его трудового устроения. («Творец создавал человека через него самого».) Реализация активно-творческой природы человека выступает в качестве антропологического идеала и одновременно условия осуществления главного предназначения человека – онтологической гармонизации мира и человеческой природы. Образ человека для Н.Ф. Федорова раскрывается в первую очередь в эсхатологической перспективе, в контексте необходимости преодоления истории, выхода за ее пределы.

Наиболее высоко оценивал Н.Ф. Федоров роль труда в формировании высшей природы человека: «Труд есть высшая добродетель, уподобляющая нас Богу, создавшему все из ничего»[2]. Главный смысл его философии заключается в том, что переход на качественно более высокий и совершенный онтологический уровень для человечества возможен лишь через нравственно направленный общий труд и творчество, общее дело, а не через пассивное и созерцательное отношение к религиозной действительности и в частности апокалиптическим пророчествам.

Таким общим делом выступает для Н.Ф. Федорова его проект воскрешения всех умерших, который утверждает верховенство личностного принципа: если необходимо воскрешение каждой без исключения личности, то этим подтверждается ее неповторимость и высшая ценность.

Как отмечает С.Г. Семенова, подход к идее воскрешения как к проекту, как к гипотезе, требующей своей практической проверки делом, стал главным в учении Н.Ф. Федорова. Мыслитель утверждает решающее значение активно-творческой природы человека в разрешении собственной конечной онтологической судьбы. Подход к воскрешению Н.Ф. Федорова означает регуляцию природного типа бытия, овладение его законами и его преображение: «дело знания всех без исключения людей, действующих средствами самой природы»[3]. Причина недолговечности человека – его зависимость от природы. Но необходимо не подчинение природы, а ее регуляция, внесение в нее воли и разума. Критика позитивизма прослеживается в самой идее регуляции природы – насильственному и принудительному вторжению противопоставляется органическое взаимодействие с ней.

---

[1] Там же. – Т. 2. – С. 354.
[2] Там же. – Т. 2. – С. 40.
[3] Федоров Н.Ф. Полное собрание сочинений: В 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995-1999. – т. 1. – С. 151.

Идея воскрешения, считал философ, сопровождает человечество на протяжении всей его истории: «Воскрешение есть заповедь не новая, а столь же древняя, как культ предков, как погребение, которое было попыткою оживления: оно так же древне, как и сам человек»[1]. Задачей человечества является перевод проблемы воскрешения из сферы художественной образности, духовной среды в производственно-практическую сферу. Н.Ф. Федоров рассматривает воскрешение как результат человеческой деятельности, к которому ведут науки, разум человека. Поэтому целенаправленный научно-технический прогресс выступает для мыслителя важнейшей предпосылкой дела всеобщего воскрешения. Религиозный смысл этого дела для Н.Ф. Федорова состоит в том, что человек в земной жизни, а не в потустороннем плане бытия, реализует свое божественное предназначение (имманентное в противоположность трансцендентному его пониманию). «Чрез нас, чрез разумные существа природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное по ее слепоте и тем исполнит волю Бога, делаясь подобием его»[2].

С такой трактовкой связана и идея братского объединения человечества, требование с помощью научно-технических средств добиться возрождения умерших, вытеснив стихийное продолжение рода и пассивное ожидание «трансцендентного воскресения». Философ наметил и некоторые направления практической деятельности, необходимой для восстановления умерших поколений.

Одна из наиболее своеобразных, самобытных и вызвавших неоднозначную реакцию идей Н.Ф. Федорова в его проекте воскрешения - это утверждение необходимости организации практической работы человечества по сбору и синтезу частиц тел умерших путем «познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира». Н.Ф. Федоров писал, что «гниение – не сверхъестественное явление и самое рассеяние частиц не может выступить за пределы конечного пространства»[3], поэтому опыты и исследование в данном направлении не относятся к невозможным. Условием для успеха такого опыта является объединение усилий всего человечества – им должны заниматься все живущие, «освобожденные от торгово-промышленной суеты»[4], и опыт должен охватить весь космос. «Для воскрешения недостаточно одного изучения молекулярного строения частиц; но так как они рассеяны в пространстве солнечной системы, может быть, и других миров, их нужно еще и собрать; следовательно, вопрос о воскрешении есть теллуросолярный или даже теллуро-космический»[5].

---

[1] Там же. – Т. 1. – С. 114.
[2] Федоров Н.Ф. Сочинения. – М.: Мысль, 1982. – С. 633.
[3] Федоров Н.Ф. Полное собрание сочинений: В 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995-1999. – т. 1. – С. 258.
[4] Там же. – Т. 1. – С. 291.
[5] Там же.

Как отмечает С.Г. Семенова, Н.Ф. Федоров обуславливает возможность прочного нравственного усовершенствования человека усовершенствованием его физической природы, освобождением от тех природных качеств, которые заставляют человека пожирать, вытеснять, убивать и самому умирать. Это означает преодоление человечеством процессуальности и незавершенности своего положения в эволюции жизни, что и будет означать реализацию смысла истории.

Именно нравственная обязанность воскресить умерших предков выводит человечество на уровень космоса: «До сих пор сознание, разум, нравственность были локализованы на земной планете; чрез воскрешение же всех живших на земле поколений сознание будет распространяться на все миры вселенной. Воскрешение есть превращение вселенной из хаоса, к которому она идет, в космос, т. е. в благолепие нетления и неразрушимости. Ни в чем так не выражается глубина и богатство премудрости, как в спасении безграничной вселенной, в спасении, выходящем из такой ничтожной пылинки, как земля. Обитаемость одной земли и необитаемость других миров есть требование высшего нравственного закона»[1]. Эти мысли Н.Ф. Федорова предвосхищали аналогичные идеи Тейяра де Шардена и В.И. Вернадского.

Обвинение Н.Ф. Федорова в вульгарном материализме, замечание, что одно лишь восстановление комбинации уникальных телесных частиц того или иного человека оставляет без ответа вопрос о сознании, неповторимом духовном мире личности, – такая реакции на идеи мыслителя вполне объяснима. Другое возражение критиков философии общего дела связано с тем, что частицы, составлявшие тела умерших, многократно вновь и вновь участвовали в круговороте вещества во Вселенной и точное определение принадлежности частицы тому или иному телу невозможно.

В своей статье «Эсхатология и культура» (1952 г.) выдающийся представитель религиозно-философской мысли Русского Зарубежья Г.П. Федотов писал об идее воскрешения умерших в философии Н.Ф. Федорова: «Идея научного воскресения – безумная мечта, если она взята вне эсхатологического плана»[2]. Поэтому для понимания сущности федоровской эсхатологии необходимо соотнесение его взглядов с идеями христианских эсхатологов. Наибольшая идейная близость взглядов Н.Ф. Федорова прослеживается с эсхатологией Св. Григория Нисского (IV в.). Его эсхатологическая система, наиболее полная и проработанная в патристическом наследии, опиралась на идеи александрийской богословской школы в лице Климента Александрийского и Оригена.

Сама тема эсхатологии у Н.Ф. Федорова раскрывается прежде всего в антропологическом ракурсе: конец истории обусловлен преобразованием физической природы человека, достижением человеком

[1] Там же. – т. 2. – с. 231.
[2] Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Русская историософия: антология. – М., 2006. – с. 396.

нового онтологического статуса (преображением). Такое преображенное, выводящее за рамки природной ограниченности человечество, уже характеризуется как «сверхчеловечество», особое, постисторическое и эсхатологическое его состояние.

А.В. Гулыга отмечает, что не имеет аналогов у предшественников мысль Н.Ф. Федорова о том, какой облик примет в будущем человечество: оно станет «многоединым, точнее сказать, всеединым существом», притом что личность каждого «будет сохраняться» (философ апеллирует к образу Святой Троицы, и по этому образу будущее состояние человечества – бессмертное, единое и многоликое)[1].

Как отмечает современный сербский исследователь В. Меденица, «для Федорова история не может быть ничем иным, как только воскрешением. … История – это поле постоянного возвышения человеческого существа до осознания долга воскрешения. История, следовательно, в своем высшем назначении рассматривается у Федорова как проект, как план вывода рода человеческого из истории как факта, т. е. бессознательного взаимного уничтожения людей и безумного использования Земли, благодаря чему и будет осуществлен ее переход в историю как акт, т. е. состояние, в котором она вступает в небесную сверхисторию бессмертной жизни, соответствующей Пресвятой Троице»[2]

Такой подход к истории и раскрытие эсхатологии как конца истории опирается на идею Н.Ф. Федорова об условном характере апокалиптических пророчеств. Апокалиптические пророчества не являются безусловным и неизбежным сценарием будущего, а выступают в качестве предупреждения несовершеннолетнему, по определению Н.Ф. Федорова, человечеству. Они подталкивают его к творческой активности и подлинной реализации своей сущности – к проекту воскрешения умерших поколений. Н.Ф. Федоров противопоставляет свою «имманентную эсхатологию» традиционным эсхатологическим представлениям «трансцендентного воскресения» (например, в католицизме и исламе). Пассивное ожидание конца времен противоречит свободе и достоинству человека, и эта идея в дальнейшем была глубоко и детально проработана в концепции активно-творческого эсхатологизма Н.А. Бердяева.

В философском творчестве Н.А. Бердяева эсхатология заняла, по словам самого философа, центральное место, явно или скрыто сопровождала все ключевые для него вопросы - проблемы творчества, личности, свободы, религии. Практически в каждом произведении Н.А. Бердяева так или иначе затрагиваются эсхатологические вопросы. Наиболее полно воззрения Н.А. Бердяева по вопросам эсхатологии выражены в таких работах, как «Судьба человека в современном мире» (1934), развивающей историософские мысли, выраженные в

[1] Гулыга А. Русская идея и ее творцы. – М.: Эксмо. – 2003. – С. 175-176; Бердяев Н.А. Философия неравенства / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 349, [3] с. – С. 134.
[2] Меденица В. Тени забытых предков // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – С. 151–158.

предшествующих работах: «Новое средневековье» и «Смысл истории», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», а также в итоговой работе философа «Опыт эсхатологической метафизики» (1946).

В чем причина такого внимания к проблеме конечности мира? В «Опыте эсхатологической метафизики» философ писал, что «вся философия, теория познания, этика, философия истории должны быть построены в перспективе эсхатологии, но … эсхатологии совсем не в том смысле, в каком ее обычно понимают»[1]. Постановка эсхатологической проблемы как центральной задачи своей философии связана для Н.А. Бердяева с его пониманием специфики религиозной философии, восполняющей ограниченность и односторонность как теологии, так и материалистической философии. Н.А. Бердяев считает, что слабость метафизических систем прошлого была именно в том, что они не были эсхатологическими. В то же время слабость эсхатологии богословских систем заключалась в их гносеологической и метафизической наивности. Поэтому философ формулирует в качестве своей основной задачи гносеологическое и метафизическое истолкование эсхатологии, которая связывает проблему конца мира с идеей объективации, которую он считал своей основной философской идеей[2].

Н.А. Бердяев определял свою философию как философию эсхатологическую: «До сих пор философия в очень малой степени была эсхатологической, эсхатология относилась лишь к сфере религиозной. Но эсхатология может и должна иметь свое гносеологическое и метафизическое выражение, и я стремлюсь к этому выражению. Должна быть создана философия конца. Она мало общего имеет с толкованием Апокалипсиса и не означает ожидания конца в определенный год. Философия эсхатологическая вытекает из философской проблемы, поставленной еще Платоном. Философский монизм был попыткой решить эсхатологическую проблему в пределах этого мира, утвердить единство вне перспективы конца. Для меня центральная мысль эсхатологической философии связана с пониманием падшести как объективации и конца как окончательного преодоления объективации»[3].

Н.А. Бердяев также, как и Н.Ф. Федоров, отходит от историософского ракурса рассмотрения проблемы конца света и переводит эсхатологию на уровень антропологический. Глубокая и оригинальная разработка проблемы конца мира и конца истории в контексте вопросов личности, свободы и творчества позволяет характеризовать идеи Н.А. Бердяева как своеобразную концепцию экзистенциальной эсхатологии.

---

[1] Бердяев Н.А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев; вступ.ст.и сост. В.Н. Калюжного. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. — С. 418.
[2] Там же. – С. 547.
[3] Там же. – С. 419-420.

Далеко не случаен постоянный интерес мыслителя и к эсхатологизму христианского мировоззрения. Именно христианство в наибольшей степени характеризуется им как эсхатологическое направление, наделившее, в отличие от античности, метафизическим смыслом время и историю. Н.А. Бердяев писал: «Античный мудрец достигал внутреннего покоя, гармонии и радости без изменения мира, не требуя исторического движения в нем, не имея беспокойства о будущем. Христианство внесло беспокойство о будущем, мессианское и эсхатологическое беспокойство. Поэтому оно требует изменения и движения, но предполагает надежду»[1]. Одновременно философ отмечал парадоксально двойственный, разнонаправленный характер отношения к истории в христианском мировоззрении: «С одной стороны, напряженное ожидание скорого явления Христа и мессианского царства, ожидание наступления конца закрывало длительную перспективу истории. Но, с другой стороны, это напряженное эсхатологическое ожидание и создавало смысл истории как движения к Царству Божьему. Бесконечность исторического процесса лишает историю смысла и ввергает в процесс космический с его круговращением»[2]. Н.А. Бердяев подчеркивает, что эсхатологическое сознание и ожидание в христианстве «создает историю, сообщает ей связь и смысл, и оно же как бы срывает историю и хочет перескочить через нее»[3].

Философ отмечал невнимание к проблемам эсхатологии, которое очень скоро сменило в историческом христианстве выраженный эсхатологизм раннего периода, что стало проявлением кризиса исторического христианства. Ослабление роли христианства в истории Н.А. Бердяев объяснял в свою очередь ослаблением мессианского сознания. Философ писал: «Все осуществления в истории производят впечатление неудачи. Осуществлено не то, что было задумано в творческом идеале. Не удалось прежде всего христианство в истории»[4]. Христианство, по Н.А. Бердяеву, обращено к грядущему, к Царству Божьему, но историческое христианство утратило профетический дух и не может понять смысла истории. Этот смысл открывается лишь эсхатологическому христианству[5]. Выход из кризисной для исторического христианства ситуации Н.А. Бердяев связывал с переходом к эсхатологическому христианству, что вернет последнему характер творческой силы, признающей религиозное значение опыта истории и культуры[6]. О двойственном понимании эсхатологии и христианства Н.А. Бердяев писал следующее: «В двух разных смыслах может стоять перед

---

[1] Бердяев Н.А. О назначении человека: [Сборник] / Н. А. Бердяев; [Авт. вступ. ст. П. П. Гайденко; Примеч. Р. К. Медведевой], 382,[1] с.. М.: Республика, 1993. – С. 341.
[2] Там же. С. 342.
[3] Там же. С. 344.
[4] Там же. С. 347.
[5] Там же. С. 343.
[6] Бердяев Н.А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев; вступ.ст.и сост. В.Н. Калюжного. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. – С. 529.

нами эсхатологическая проблема в христианстве. Все христианские вероисповедания имеют свою эсхатологическую часть, все богословские трактаты имеют свои эсхатологические главы, хотя эсхатология может быть отодвинута на задний план. Но проблема может стоять иначе. Возможно эсхатологическое понимание христианства. Многие научные историки христианства, не стоящие на вероисповедной почве, настаивают на эсхатологическом понимании христианства, как на единственно верном. Во всяком случае первохристианство было эсхатологично»[1].

Трактовка Н.А. Бердяевым, как и Н.Ф. Федоровым, эсхатологии заметно отличается от традиционного для теологии понимания последней как учения о конце света, основанного на апокалиптических текстах Ветхого и Нового Завета. В интерпретации русских мыслителей она скорее представляет собой концепцию конца истории, обусловленного творческой активностью человека. Недостатком богословского учения о конце света Н.А. Бердяев считает перенос на конец мира черт конечности нашего времени[2], осмысление вечности в категориях времени через понятия прошлого и будущего, ее объективация (в том негативном смысле, который вкладывал в данное понятие Н.А. Бердяев)[3]. В «Опыте эсхатологической метафизики» Н.А. Бердяев так противопоставляет свое понимание эсхатологии творчества сложившейся и традиционной для богословия трактовке: «Пассивное понимание Апокалипсиса как претерпевание конца и суда, как отрицание всякого значения человека и его творчества для самого наступления конца есть выражение рабства человека, его подавленности. Этому противостоит активное понимание Апокалипсиса. Конец мира есть дело богочеловеческое, в него входит активность и творчество человека; человек не только претерпевает конец, но и уготовляет его. Конец есть не только разрушение мира и суд, но также просветление и преображение мира, как бы продолжение творения, вхождение в новый эон. Творческий акт человека нужен для наступления Царства Божьего, он нужен Богу, и Бог ждет его. … эсхатологизм может и должен быть активным и творческим»[4]. Налицо развитие высказанного ранее Н.Ф. Федоровым тезиса об активно-творческом характере эсхатологии. Н.А. Бердяев далее писал: «Всякий подлинно моральный, подлинно духовный, подлинно творческий акт есть акт эсхатологический, он кончает этот мир и начинает иной, новый мир. … Всякий подлинный творческий акт есть наступление конца мира, есть переход в царство свободы, выход из заколдованности мира»[5]. Таким образом, эсхатология раскрывается философом прежде всего в контексте проблем творчества и свободы, центральных тем его философской рефлексии.

---

[1] Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. - №61. - Окт. 1939 - март 1940. - С. 5.
[2] Бердяев Н.А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев; вступ.ст.и сост. В.Н. Калюжного. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. – – С. 554.
[3] Там же. С. 554-555.
[4] Там же. С. 562-563.
[5] Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. - №61. - Окт. 1939 - март 1940. - С. 12.

Интересно указание самого Н.А. Бердяева на близость его трактовки эсхатологии к взглядам Николая Федорова («…сознание Н. Федорова было очень высоким, одним из самых высоких в истории христианства. Он глубже всех прозрел ту богочеловеческую истину, что конец мира зависит и от активности человека, от его общего дела, от направленности целостного существа человека на всеобщее восстановление жизни, на окончательную победу над смертью»[1]. Наряду с идеями Н.Ф. Федорова значительный интерес у Н.А. Бердяева вызывали также идеи крупнейшего польского философа эпохи романтизма Августа Чешковского[2], и тема влияния польского мессианизма на развитие философской эсхатологии русских религиозных философов представляет значительный исследовательский интерес.

В отличие от взглядов Н.Ф. Федорова, позицию Вл. Соловьева по проблеме конца мира Н.А. Бердяев оценивал негативно. Н.А. Бердяев писал: «Возможна пассивная и активная эсхатология. В большинстве случаев апокалиптические настроения приводили к пассивному ожиданию конца, к отказу от исторических задач. Такова была «Повесть об Антихристе» Вл. Соловьева. Апокалиптическое время понимается как ожидание и претерпевание действия сил Божественных и дьявольских. Это упадочная настроенность. Но возможна активная эсхатология. Самосознание, соответствующее достоинству человека как свободного духа, должно утверждать усиление человеческой активности и человеческого творчества во времена конца. Конец нужно понимать не пассивно-отрицательно только, но творчески-положительно. Я говорил уже, что всякий творческий акт человека носит эсхатологический характер и кончает этот мир»[3].

Далеко отошел Н.А. Бердяев и от таких представителей русской религиозной философии серебряного века, как С. Булгаков и П. Флоренский, считая их ограниченными догматическими рамками и несвободными в философском творчестве. Отношение философа к православной, католической и протестантской богословской мысли, обращенной к трактовке проблем эсхатологии, также было критичным. В частности, неоднократно Н.А. Бердяев резко отзывался о взглядах К. Барта, влиятельного швейцарского протестантского теолога.

В отличие от теологов, Н.А. Бердяев считал основанием для эсхатологии не истолкование апокалиптических текстов, а экзистенциальный опыт личности[4]. Поэтому эсхатологизм христианского мировоззрения и находил, по его мнению, свое выражение прежде всего в христианской антропологии.

---

[1] Там же. С. 13.
[2] Бердяев Н.А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев; вступ.ст.и сост. В.Н. Калюжного. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. – С. 563.
[3] Бердяев Н.А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев; вступ.ст.и сост. В.Н. Калюжного. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. – С. 356.
[4] Там же. С. 493.

Ключевая тема христианской апокалиптики – тема Царства Божьего. Н.А. Бердяев акцентирует на ней внимание, связывает с ней свои размышления о смысле истории. «О Царстве Божьем» - заключительное, четырнадцатое письмо написанной в 1918 году «Философии неравенства». Н.А. Бердяев писал: «Символизм истории свидетельствует о невозможности Царства Божьего внутри самой истории, царства абсолютной жизни на какой-либо из ступеней исторического свершения. Царство Божье есть абсолютное духовное царство, оно не может быть явлением в материальном мире, оно предполагает победу над материальным миром и переход в мир иной. Абсолютная жизнь есть переход в иной план, иное измерение бытия. Всякое достижение абсолютной жизни есть прорыв за пределы природного и исторического порядка. В природном же и историческом порядке не может быть вмещена абсолютная жизнь»[1]. Н.А. Бердяев противопоставляет две трактовки данной темы: эсхатологическую, разрывающую историческое время и вытесненную в историческом христианстве на периферию (именно с ней он соотносит свою собственную позицию в данном вопросе), и теократическую, отождествляющую Царство Божие и земную власть Церкви. Он писал: «Церковь есть лишь путь истории, а не самое явление Царства Божьего. … Церковь не есть преображение мира, в ней лишь символически учреждается грядущее Царство Божье»[2]. И далее: «Царство Божье не реализуется в условиях нашего мира. Для его реализации нужны не изменения в этом мире, а изменение этого мира, не изменение времени, а преодоление времени»[3].

Другими ключевыми темами в трактовке Н.А. Бердяевым эсхатологизма христианского мировоззрения выступают история, свобода и личность. Философ считал отношение истории и свободы парадоксальным: «История, в которой есть смысл, предполагает существование свободы. Христианство исторично именно потому, что в нем раскрывается свобода. Без свободы есть лишь царство природы. И вместе с тем история раздавливает свободу человека и подчиняет его своей необходимости»[4]. Н.А. Бердяев считал конфликт личности и мировой истории основным конфликтом человеческой жизни. Не темы возмездия или гибели человечества и хронологического определения даты конца света, а эсхатологический характер любого творчества – вот главное для Н.А. Бердяева в христианском мировоззрении.

Иную трактовку проблем эсхатологии мы встретим у С.Н. Булгакова. Для его философского наследия, охватывающего различные периоды творчества, характерны несколько очень важных установок,

---

[1] Бердяев Н.А. Философия неравенства / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – С. 328.

[2] Бердяев Н.А. О назначении человека: [Сборник] / Н. А. Бердяев; [Авт. вступ. ст. П. П. Гайденко; Примеч. Р. К. Медведевой], 382,[1] с. М.: Республика, 1993. – С. 343.

[3] Там же. С. 348.

[4] Там же. С. 346.

которые вместе с тем составляют яркую, самобытную черту всей отечественной религиозно-философской мысли. Среди них – отказ от жесткого разграничения проблемных полей философского и богословского дискурса, а также пронизанность всего философствования мотивами антропологизма и эсхатологизма. Ученик и биограф Булгакова Л.А. Зандер определял эсхатологизм как основную категорию его мысли в экономике, в философии и в богословии[1]. До конца своей жизни мыслитель продолжал уточнять свои взгляды по проблемам антропологии и эсхатологии, посвятил истолкованию Апокалипсиса Иоанна Богослова свою последнюю книгу «Апокалипсис Иоанна Богослова (Опыт догматического истолкования)», Париж, 1948)[2]. Наибольший интерес, с точки зрения раскрытия эсхатологической концепции Булгакова, представляет содержательный очерк «Апокалиптика и социализм» (1910), опубликованный в сборнике «Два града», «Свет Невечерний» (1916) – этапное произведение, завершающее религиозно-философский период творчества, и богословские работы более поздних лет – «Купина неопалимая» (1927), «Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования» (1948).

Несмотря на значительную эволюцию философских взглядов, раскрытие Булгаковым тем антропологии и апокалиптики сохраняло целостный и взаимосвязанный характер. Интересна специфика предложенного философом рассмотрения этих тем, прежде всего тот антропологический ракурс, который был избран Булгаковым для раскрытия своих взглядов по эсхатологической проблематике.

Оценка взглядов Булгакова по антропологии и эсхатологии другими представителями русской религиозно-философской мысли и современными исследователями его творчества колеблется в широком диапазоне – от апологетической до крайне негативной[3]. Наиболее подробное, практически аутентичное воспроизведение хода мыслей Булгакова по интересующим нас темам дает Л.А. Зандер в своем двухтомном исследовании «Бог и мир. Миросозерцание отца Сергия Булгакова», опубликованном в 1948 году в Париже (части книги, которые были посвящены вопросам антропологии и эсхатологии, прочитал и уточнил сам Булгаков)[4].

Прежде всего в экономике восприятие Булгаковым марксизма далеко вышло за рамки наукообразного материализма: «Под личиной холодного рационализма и теоретической жестокости в нем скрывается грусть человека о самом себе, тоска «царя природы» в плену у стихии

---

[1] Зандер Л.А. Бог и мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). – Париж: YMCA-PRESS, 1948. – Т. 1. – С. 15.

[2] Булгаков С. Н. Апокалипсис Иоанна (опыт догматического истолкования). [эл.ресурс] // Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/02_b/bul/gakov_s_005.html.

[3] С.Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. – Спб., - 2003. – 996 с.

[4] Зандер Л.А. Бог и мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). – Париж: YMCA-PRESS, 1948. – Т. 1. – 479 с.

этой самой природы… В этом скорбном учении нашел выражение хозяйственный трагизм человеческой жизни. Над человеком тяготеет проклятие – эта неволя разумных существ у мертвой, несмысленной, чуждой нам природы, эта вечная опасность голода, нищеты и смерти… такова тоска, которая слышится в экономическом материализме»[1]. Эту тоску не в состоянии преодолеть тот наивный суррогат имманентного эсхатологизма, которым вдохновляется революционный марксизм: скачок из царства необходимости в царство свободы, утопия бесклассового общества бессильны преодолеть ту трагедию человека, которая не ограничивается его экономической неустроенностью, но уходит своими корнями в онтологию его бытия. Таким образом, уже при изложении экономических проблем Булгаков углубленно обращается к мотивам антропологии и эсхатологии.

В следующем философском периоде, отмечает Зандер, эсхатологизм Булгакова побуждает его к преодолению самой философии, к выходу за ее пределы – не только в теоретическом осознании ее естественных границ, но и в практическом трансцензе области имманентного мышления. Обратившись к трансцендентному, Булгаков переносит центр тяжести своей мысли за пределы мыслимого. Таким образом эсхатологизм в экономике и философии выводит мысль за их пределы, но именно в религиозной мысли Булгакова его эсхатологизм проявляется, по образному определению Л.А. Зандера, с «огненной силой».

Антиподом такого обостренного эсхатологизма в восприятии религиозной жизни является то, что Зандер определяет как «церковный позитивизм» и историческое христианство (удовлетворенность наличным духовным опытом и формами культа). Близкую оценку мы встретим и у Бердяева: в историческом христианстве эсхатологизм почти не чувствуется, а апокалипсис и эсхатология, которые не могут быть устранены из канона, превращаются в средства педагогического воздействия и устрашения или же оказываются за пределом церковного употребления и практически отмирают.

Все аспекты человеческого творчества, к анализу которых прибегал Булгаков, образуют содержание истории как единого временного процесса и органической связи всего существующего. Ключевой характеристикой истории в ее трактовке Булгаковым является ее конкретность (как конкретность тварного времени). В отличие от дурной бесконечности формального времени, история имеет границы, необходимо предполагает и начало, и конец, которых совершенно не знает абстрактное время[2]. «История совершается в пределах творения, она принадлежит «веку сему», находящемуся в преддверии «жизни будущего века». Она имеет начало и конец, с той и другой стороны она обрамлена

[1] Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. С. Н. Соч.: В 2 т. - Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии. - М., 1993. – С. 321.
[2] Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с. – С. 351.

пропастями: начало граничит с сотворением человека, его вступлением в мир, конец же – с началом нового времени и будущего века. В этом смысле история есть известное состояние становящегося бытия»[1], «эон как некая завершенность, последовательно раскрывающаяся во времени»[2].

Такое понимание истории противоречит теориям эволюции и прогресса, основанным на предпосылках имманентности и бесконечности исторического процесса. «Эсхатологический прогресс есть условие конца, эволюционный же есть полное отрицание последнего с заменой его дурной бесконечностью, продолжающейся в одной и той же исторической плоскости»[3]. Далее Булгаков отмечает: «История не может произвольно или случайно оборваться в любой точке, она должна внутренно закончиться, созреть для своего конца»[4]. Царство будущего века, хотя и предполагает «новое действие Божие над миром, аналогичное самому творению», должно быть обосновано внутренним созреванием того материала, который подлежит преображению. «Конец этого мира и его преображение изображаются (в Священном Писании) одновременно и как действие Божие над миром, и как зрелый плод его жизни»[5]. И далее идет то положение, которое резко отличает представления Булгакова о роли апокалиптических пророчеств для человека от взглядов по данному вопросу Бердяева, который вслед за Федоровым развивал идею об условности апокалиптических пророчеств, непредрешенности катастрофического финала истории человечества. Булгаков считает, что «человеку самому не дано знать и определять меру этого исполнения и что поэтому конец неизбежно содержит в себе для человека нечто неожиданное и катастрофичное, как это и свидетельствуется в слове Божием… переход мира в иное его стояние, - жизнь будущего века, – не есть момент эволюции самого мира, но творческая в нем катастрофа, однако, она содержит в себе его же исполнение и продолжение»[6].

И в данном положении выражается ключевой для всей булгаковской эсхатологии момент – предупреждение опасности смещения планов, переноса царства будущего века из трансцендентной реальности в имманентную, в сферу земной истории (как ее завершение). Булгаков определял такую точку зрения как хилиастическую, рассматривая хилиазм как противоположность эсхатологизму. «Возможна вообще двоякая ориентировка в истории. В одном случае история рассматривается, как процесс, ведущий к достижению некоторой предельной, однако, истории еще имманентной и ее силами достигаемой цели, - условно назовем это рассмотрение хилиастическим (хилиазм – тысячелетнее царство с торжеством добра на земле и в истории).

[1] Булгаков С.Н. Невеста Агнца. – М.: Общедоступный Православный Ун-т, 2006. – С. 343.
[2] Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994.– С. 351.
[3] Булгаков С.Н. Невеста Агнца. – М.: Общедоступный Православный Ун-т, 2006.– С. 379.
[4] Там же. С. 346.
[5] Там же. С. 347.
[6] Там же. С. 350.

Хилиастична в этом смысле всякая теория прогресса, как религиозная, так и нерелигиозная: можно говорить не только об иудейском и христианском хилиазме, но и о философском, культурном, социалистическом»[1]. В отличие от этого, эсхатология есть «учение о последних вещах», лежащих за пределами не только истории, но и самого этого мира с его дискурсивностью, пространством и временем. Мир (должен) обновиться чудесным сверхъестественным образом, и тогда, по обычному выражению апокалиптики, этот век (эон) уступит место новому эону»[2].

И чистый хилиазм (например, ветхозаветный мессианизм), и чистый эсхатологизм ведут к тупиковому, одностороннему и ограниченному пониманию исторического пути человечества, перспективен лишь своего рода синтез этих двух категорий. В этом синтезе жизненное и энергетическое начало хилиазма не исключало бы трансцендентного конца истории, а ожидание этого последнего не мешало бы творчеству жизни. Эта проблема разрешается Булгаковым в его интерпретации образа миллениума (тысячелетнего царства) как сверхвременной реальности, присущей всей исторической жизни.

Интересен также предложенный Булгаковым анализ социализма как явления, воспроизводящего сущностные черты ветхозаветного мессианизма. «Социализм – это рационалистическое, переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономии, переложение иудейского хилиазма»[3]. Эта мысль, высказанная в 1909 году, как отмечает Зандер, в 1943 году получила дальнейшее развитие в анализе Булгаковым идеологии национал-социализма (соединившего и социализм, и национализм). По мнению Булгакова, существует не только сходство, но и генетическое родство современных расизма и фашизма с иудейским мессианизмом (философ усматривал в данном обстоятельстве и реальную причину «страсти антисемитизма, переходящей в бешенство» в национал-социализме).

Булгаков приходит к ключевой для понимания тем человека и истории антиномии хилиазма и эсхатологизма: «Хилиазм активен, жизнедеятелен; эсхатологизм – пассивен, квиэтичен»[4]. Антиномизм (или антитетика) является одной из ключевых особенностей философствования С.Н. Булгакова. Современный исследователь русской религиозной философии С.Н. Астапов так определяет значение булгаковского антиномизма: «… антитетика Булгакова – это методологический базис всей философии о. Сергия, которая позволяет синтезировать в ней рационалистический дискурс и мистические интуиции религиозного опыта»[5]. Раскрывая тему конечной судьбы человека, Булгаков таким

[1] Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. – СПб.: Изд-во РГХИ, 1997. – С. 73.
[2] Там же. С. 76.
[3] Там же. С. 117.
[4] Там же. С. 78.
[5] Астапов С.Н. Отрицательная диалектика русской религиозной философии первой половины XX века: монография. – Ростов н/Д: Изд-во РИНЯЗ, 2009. – С. 150.

образом противопоставляет идеям прогресса и эволюции эсхатологическую доктрину христианства. Первые (прогрессистские) идеи соотносятся Булгаковым с разными версиями хилиазма (утопизма) и противопоставляются эсхатологизму в плоскости «имманентное-трансцендентное» (по отношению к земной истории человечества). Еще один ракурс ключевой для Булгакова антиномии хилиазма и эсхатологизма – это противопоставление ветхозаветного мессианизма и христианского эсхатологизма как разнонаправленных векторов восприятия человеком исторического процесса. В современной исследовательской литературе данная антиномия эсхатологизма и утопизма также рассматривается в качестве основополагающей и центральной в изучении эсхатологических концепций русских религиозных философов и апокалиптических мотивов культуры серебряного века[1].

Само сопряжение тем эсхатологии и антропологии носит для Булгакова далеко не случайный характер. Акцентированная философом отнесенность эсхатологии к сфере личностно переживаемого опыта раскрывает его взгляды на проблему конечной судьбы человека в принципиально новом ключе. Какой же характер носит сопряжение антропологии и эсхатологии в философии С.Н. Булгакова? Синтез, сводящий воедино размышления философа о судьбе человека и конце мира, осуществляется философом при помощи принципа христологизма, на основе прочтения христологии как антропологии. Значение христологии в творчестве Булгакова обусловлено его особо чутким отношением к религиозному догмату, его установкой на восприятие философии как «служанки» религии (но не теологии). В отличие от Бердяева, постоянно подчеркивавшего свою независимость от конфессиональных, догматических ограничений, Булгаков развивал свои не только богословские, но и философские взгляды, ориентируясь в первую очередь на догматическое пространство православного вероучения. В зависимости от догматических рамок Бердяев и видел слабость философской позиции Булгакова. В своей статье «Возрождение православия (о. С. Булгаков)» Бердяев пишет о совершенно пассивном понимании апокалипсиса всемирной истории Булгаковым. Это крайне резкая и негативная характеристика, ведь Бердяев определяет собственную эсхатологическую концепцию как активно творческую. Ей он противопоставляет, например, эсхатологию Вл. Соловьева как негативную и пассивную, не требующую от человека исторической активности, творчества собственной судьбы для реализации эсхатологического сценария. Человек в эсхатологии Соловьева, как считал Бердяев, лишь пассивно ожидает и претерпевает ход апокалиптических событий. Пассивной же считает Бердяев и эсхатологию

[1] Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: (очерки русской философии и культуры). Учеб.пособие. – М.: Владос, 1995. – 208 с.

Булгакова, так как свобода распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход[1]: «Человек пассивно и с трепетом ждет свершения над ним судеб апокалиптических». И далее: «Новые апокалиптические ноты, которые звучат у Булгакова и отличают его от старых славянофилов, ничего не меняют в отношении к человеку и человеческому откровению. Это апокалиптичность пассивная, рецептивная, это пронизанность мистическими токами, а не активно-творческое раскрытие нового аспекта Христа, Христа Грядущего, предполагающее исключительное напряжение человеческой природы изнутри, имманентно, явления нового человека»[2]. На наш взгляд, такая резкая и категоричная оценка характера булгаковской эсхатологии Бердяевым несправедлива. Вопрос об активности человека в контексте эсхатологической проблематики Булгаковым ставится, но его решение принципиально отличается от бердяевского. В качестве одной из основных философско-антропологических проблем у Булгакова выступает проблема границы вмешательства человека в реальность и исследование методов и способов такого вмешательства, с этим связано внимание к социально-историческому плану личности.

Ключевую для эсхатологии идею воскрешения Булгаков определял как теургический акт. И значение учения о теургии в булгаковской антропологии и эсхатологии очень велико. Тесно связано с проблемой теургического акта и понимание роли творчества Булгаковым. Понятие «теургия» (греч. Θεού – бог, έργον – дело, – богодейство, богоделание) было введено в оборот русской религиозной философии Вл. Соловьевым («Философские начала цельного знания»), который в контексте развития представлений о сущности и назначении искусства использовал его в значении «мистическое творчество» («Теургия», по Соловьеву, - это «мистика, изящное и техническое творчество», взятые как единое «мистическое творчество»[3], что связано с продолжением разработки им софиологической проблематики. София в теургической эстетике Соловьева выступает в качестве принципа, который организует три составляющие соловьевского мировоззрения: теософию, теократию и теургию (богомудрие, боговластие и богоделание)[4]. Вслед за Вл. Соловьевым теургия рассматривается С.Н. Булгаковым как задача человечества – софийное преображение мира, возвращение природе ее софийного первообраза.

В неоплатонизме теургия понималась как сакральная практика, осуществляемая высшей творческой силой человека, цель его духовного возрастания в занятиях философией, его высшее призвание, искусство деятельного общения с высшими демонами и богами из языческого

---

[1] Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России. Сборник статей // Бердяев Н. А. Собрание сочинений Т. III.- Париж: YMCA - Press, 1989.- 714 с. – С. 13.
[2] Там же. – С. 13.
[3] Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч. в 2-х т. – Т. 1. М. – 1988. – С. 156.
[4] Козырев А.П. Софиология // Русская философия: Словарь. – М.: Республика, 1995.– С. 466.

пантеона, отличающееся от магии – искусства повелевать низшими демонами. Булгаков отмечал, что в теософской литературе теургия подменяется магией и теург представляется лишь как могущественный маг, «гностик», на том основании, что «внешний образ его действий естественно сближается с магическим». Иной характер носит трактовка понятия теургии Булгаковым.

Отправной точкой для рассмотрения теургии для С. Булгакова («Свет Невечерний», «Агнец Божий»), как и для Вл. Соловьева, становится проблема сущности и назначения искусства; мыслитель отмечает стремление искусства стать «действенным, не символическим, а преображающим»[1]. Однако Булгаков обозначает свою позицию как попытку преодоления взглядов Соловьева и его последователей. Булгаков не согласен с основными установками учения Вл. Соловьева о теургии, которое, по его мнению, исказило сущность вопроса определением задач искусства как теургических: «…можно ли говорить в применении к человеческому творчеству о теургии, Θεού έργον, о богодействе? Ведь следует различить действие Бога в мире, хотя и совершаемое в человеке и чрез человека (что и есть теургия в собственном и точном смысле слова), от действия человеческого, совершаемого силой божественной софийности, ему присущей»[2]. Последнее философ определяет как «антропоургию», являющуюся вместе с тем и софиургией. Это «человеческое восхождение», которое «от земли устремляется к небу». Теургия же для Булгакова – божественное нисхождение, которое «идет с неба на землю», и «обе эти возможности: теургия и софиургия, должны быть совершенно определенно различены»[3], причем теургия выступает в качестве божественной основы всякой софиургии.

Теургия как действие Бога есть излияние Его благодати на человека, которое зависит не от людей, но от воли Божией: «Теургическая власть дана человеку Богом, но никоим образом не может быть им взята по своей воле, хищением ли или потугами личного творчества, а потому теургия, как задача для человеческого усилия, невозможна»[4]. Однако это не умаляет свободы человека и не исключает необходимости личностных усилий и особой настроенности человека.

Теургия – это продолжающееся во времени в человеческой душе и человечестве боговоплощение. Булгаков рассматривает учение о теургии в связи с рассмотрением проблем сущности и назначения культа: «религиозный культ есть, так сказать, нормальная, хотя и не единственная, область теургии, церковные же таинства ее центральные очаги»[5]. «Теургия таинств тесно связана с богослужебным обрядом и

---

[1] Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 320.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же. – С. 321.
[5] Там же.

вообще с культом, составляющим как бы ее плоть. В богослужебном чине также нет места личному творчеству как таковому, здесь властвует сверхличная сила священнодействия»[1].

Теургическая сила, являемая в таинствах, дается, а не берется, и человек здесь является принимающим, а не творящим. Однако для достойного восприятия теургического акта требуется собранность всех духовных сил, молитвенное творчество, «духовное художество», «умное делание», которое осуществляется в самом акте, – молитве и богообщении. Теургами в подлинном смысле именует Булгаков преп. Сергия и преп. Серафима.

Сущность теургического акта раскрывается Булгаковым на примере таинства, которое «есть реальное действие и присутствие Бога, это составляет в нем «трансцендентный», безусловно чудесный элемент, который в то же время сочетается с космическою стихией и человеческим естеством. И вот это-то сочетание, встреча и соединение божеского и человечески-космического, и есть таинственная и дивная точка богочеловечества, реально осуществляемого в таинстве»[2]. Область теургии не ограничивается священством, а включает и другие служения, отмеченные печатью богодейства. «Всякое служение, поскольку оно совершается при содействии благодати Божией, стремится стать теургическим», – пишет С.Н. Булгаков. Таким образом, теургийность служит основанием для сведения различных видов человеческой деятельности воедино, т.е. теургия – условие целостности всех сторон бытия человека и вместе с тем утверждение ценности социальной жизни личности.

В учении Булгакова о теургии как действии Бога в мире, совершаемом в человеке и через человека, в его трактовке теургического акта прослеживается влияние ключевых положений исихазма. В теургии реализуются высшие творческие силы человека, открытого и чуткого к Богу, и действуют преображающие жизнь Божественные энергии. Булгаковым утверждается тезис о значимости, ценности различных сфер жизни человека, причем теургический акт выступает основой их сведения воедино. Поэтому учение о теургическом акте занимает ключевое место в философской антропологии и эсхатологии Булгакова.

Рассматривая воскрешение как теургический акт, Булгаков очень большой интерес проявлял к проекту общего дела воскрешения отцов Федорова. Его отношение к основным положениям оригинальной федоровской эсхатологии было двойственным. С одной стороны, он безоговорочно осуждал основные идеи федоровского проекта как противоречащие христианской эсхатологии, недопустимо смешивающие имманентное миру и трансцендентное, механистически трактующего человека как совокупность частиц, образующих его организм. С другой

[1] Там же.
[2] Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 321.

стороны, общая направленность мысли Федорова, его напряженное эсхатологическое мироощущение, идея всеобщего спасения, апология деятельного, преображающего мир христианства вызывали у Булгакова чувство глубокого интереса и симпатии. В работах С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой, посвященных исследованию творчества Федорова, дается подробная характеристика сложных, многоплановых отношений Булгакова к идеям Федорова[1]. У Булгакова есть отдельная статья, посвященная Федорову: «Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров)» (1908), которая представляет собой рецензию на I том «Философии общего дела» (Верный, 1906) и книгу В. А. Кожевникова о Федорове, вышедшую в свет отдельным изданием в 1908 г.[2]

Завершая рассмотрение проблем человека и апокалипсиса в философии Булгакова, мы хотим еще раз выделить из положений булгаковской эсхатологии наиболее актуальное и полезное в современной ситуации. Булгаков осуждал попытки включить эсхатологию в социально-историческое пространство в качестве исторической программы, превратить ее в историческую данность. В то же время сегодня в массовой культуре наблюдается очередной рост напряженности эсхатологического сознания. Аудитории предлагается самый широкий ассортимент спекуляций на тему апокалиптической катастрофы и выбор соответствующих дат (2012 год и т.п.). Эсхатологические сюжеты выступают в качестве инструментов манипуляции массовым сознанием, они провоцируют алармистские настроения и страхи в обществе.

Напротив, плодотворным, с точки зрения Булгакова, прочтением эсхатологии является ее понимание в антропологическом ключе: как интимного человеческого переживания, экзистенциального ощущения непрочности бытия человека и мира. Близкую взглядам Булгакова мысль выразил в своей работе «Свет во тьме» (1945) С.Л. Франк: «Эсхатологическая вера означает … живое ощущение шаткости, призрачности, искаженности бытия в той его форме, которая образует привычное нам существо мира»[3]. Об этой непрочности бытия человека и мира и писал Булгаков, искавший на всем протяжении своего творчества ответ на вопрос: «Не является ли, как личная жизнь каждого из нас, так и жизнь всего исторического человечества непрерывным странствованием в стремлении к грядущему граду?»[4].

---

[1] См.: Гачева А.Г. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // А.Г. Гачева, О.А. Казнина, С.Г. Семенова. Философский контекст русской литературы 1920 – 1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 320 – 374; Семенова С.Г. Философ будущего века – Николай Фёдоров. М.: Пашков дом, 2004.

[2] Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 286–301.

[3] Франк С.Л. Свет во тьме. – Челябинск: Социум, 2011. – С. 126.

[4] Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с. – С. 410.

3.3. Эсхатологические ожидания в эпоху постмодерна

Судьба человека в концепциях конца истории Ф. Фукуямы, И. Валлерстайна и С. Хантингтона.

В работах Ф. Фукуямы представлена концепция конца истории, в которой имплицитно присутствуют существенные эсхатологические мотивы. Обращение к их исследованию связано с попыткой найти ответ на ряд вопросов, значимых для философского анализа темпоральной природы бытия человека и сущности исторического процесса. Среди них мы встречаем следующее: как трансформировался иудео-христианский эсхатологический сценарий в концепции конца истории Фукуямы? Каким образом в последней перекликаются философские, религиозные и естественнонаучные аспекты?

Необходимо, конечно, понятийное уточнение. Идея конца истории выходит за рамки определения эсхатологической проблематики в религиозной традиции. Поэтому к концепции конца истории Фукуямы нельзя применять в полной мере данный термин, который в традиционном понимании означает учение о конечных судьбах человека и человечества. Но в более общем значении под эсхатологией понимается в том числе и рефлексия о конце и целях истории. Именно в такой нетрадиционной трактовке (апокалипсис не только конец света, но и то, что может быть названо концом истории) использует понятие эсхатологии Н.А. Бердяев, наиболее полно выразивший свои воззрения по данному вопросу в книге «Судьба человека в современном мире» (1934)[1]. М.Г. Миронюк отмечает, что идея конца истории, выхода за рамки истории «присутствует практически во всех религиозных доктринах, а ее нерелигиозные трактовки были представлены, например, Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем (1770-1831 гг.), Карлом Марксом (1818-1883 гг.) и французским философом-неогегельянцем с русскими корнями Александром Кожевым (Kojeve; 1902-1968 гг.)»[2].

Наряду с получившими широкое распространение в последние десятилетия различными религиозными движениями эсхатологической направленности, приобрели большую известность и версии нерелигиозной, секулярной эсхатологии. Среди последних особого внимания заслуживают прежде всего работы Френсиса Фукуямы, развивающего тему конца истории и последнего человека[3]. Его работы вызвали, пожалуй, наиболее острые и оживленные дискуссии как в научном сообществе, так и у массового читателя. Вместе с тем в них отчетливо выражены и эсхатологические мотивы.

Мировую известность Френсис Фукуяма (род. в 1952 г.) получил благодаря статье «Конец истории?» («The End of History?», National Interest, Summer 1989)[4], книге «Конец истории и последний человек» («The End of History and the Last Man», 1992; издана более чем в 20 странах, в некоторых из них стала

---

1 Бердяев Н.А. Указ. соч. – С. 11.

2 Миронюк М.Г. Мир политической науки. Учебник. В 2 кн. Кн. 2. Персоналии / Под общ.ред. А.Ю. Мельвиля. – М.: Просвещение, 2005. – С. 482.

3 Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада: Пер. с англ. А. Башкирова. – М.: АСТ, 2004. – С. 5.

4 Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. - С. 148.

бестселлером и книгой года)[1] и благодаря вызванной ими широкой дискуссии в академических и политических кругах всего мира. В сфере исследовательских интересов Фукуямы находится широкий круг проблем современной мировой экономики и политики, международной безопасности и регулирования новых технологий[2].

Появление на рубеже 1980-1990 годов концепции конца истории в версии Фукуямы было обусловлено причинами как политического, так и культурного характера: утратой идеологией марксизма-ленинизма своих позиций в глобальном политическом дискурсе и стремительным распадом мировой системы социализма, расширением дискуссий о постмодерне, «постистории» и о постиндустриальном обществе[3].

Взгляды на проблему конца истории у Фукуямы подчинены установке триумфализма западной либеральной демократии: конец истории заключается в поражении всех жизнеспособных альтернатив либерализма, от фашизма до коммунизма включительно[4]. Развивая высказанную Гегелем идею «конца истории», Фукуяма обращается к творчеству Александра Кожева, который стремился оригинально интерпретировать Гегеля с использованием идей марксизма и экзистенциализма[5]. Фукуяма вслед за Гегелем связывает окончание земной истории с победой в сфере идей, в мире сознания, которая определит и судьбу материального мира. Фукуяма так формулирует собственно проблему конца истории: «…существуют ли противоречия в нашем современном либерально-демократическом устройстве, которые заставили бы ожидать продолжения исторического процесса и возникновения нового, высшего порядка?»[6], и далее: «…мы можем утверждать, что история пришла к концу, если современная форма социального и политического устройства полностью удовлетворительна для людей в самых существенных отношениях»[7]. Конец истории как таковой, по Фукуяме, связан с завершением идеологической эволюции человечества и универсализацией западной либеральной демократии как окончательной формы правления: «То, чему мы, вероятно, свидетели, – пишет Ф. Фукуяма, – не просто конец холодной войны или очередного периода послевоенной истории, но конец истории, как таковой, завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии, как окончательной формы правления»[8].

Опираясь на позицию Гегеля, высказанную в период «Феноменологии духа», Фукуяма оппонирует марксистскому анализу сущности исторического

---

1 Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. – 588, [4] с.

2 Миронюк М.Г. Указ. соч. – С. 480.

3 Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. – С. 82-83.

4 Там же. С. 32.

5 Современная западная философия: Учебное пособие / В.Л. Абушенко, А.Ю. Бабайцев, И.М. Бобков, Е.Н. Вежновец и др.; Под общ. ред. Т.Г. Румянцевой. – Мн.: Книжный Дом, 2009. – С. 82.

6 Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007.. – С. 218.

7 Там же. С. 219.

8 Фукуяма Ф. Конец истории ? // Вопросы философии. – 1990. – № 3.- С. 135.

развития[1]. По Марксу, историческое развитие, определяемое взаимодействием материальных сил, имеет целенаправленный характер и закончится, достигнув коммунистической утопии, которая разрешит все противоречия. Данное положение Маркса Фукуяма считает вторичным и заимствованным у Гегеля, утверждавшего, что в некий абсолютный момент (в момент победы окончательной, разумной формы общества и государства) история достигает своей кульминации.

Фукуяма неоднократно подчеркивает определяющее значение на формирование своей концепции конца истории той интерпретации идей Гегеля, которую дал Александр Кожев[2]. Гегель периода «Феноменологии духа» 1806 года провозглашает, что история подходит к концу: конец истории наступает, так как в этот момент (битвы при Йене) принципы Французской революции были претворены в действительность. Еще одной универсалистской идеей Гегеля, воплотившейся в XX веке, стало «общечеловеческое государство». По Кожеву, оно нашло реализацию в послевоенной Западной Европе: исчезли противоречия и конфликты, осталась только экономическая деятельность. Как отмечает Фукуяма, Кожев сохранил верность своей философской позиции: он оставил академическую деятельность и до смерти в 1968 году служил чиновником в Европейском Сообществе. Другим вариантом «конца истории», по Кожеву, стал в послевоенное время «американский образ жизни». Правда, к концу жизни Кожев пришел к выводу, что, возможно, история и не завершилась.

Таким образом, согласно Гегелю, история вступает в завершающую фазу с утверждением идей Французской революции, за которым следует универсальный мировой порядок (он сопровождается концом национальной дифференциации, обретением новой сверхнациональной тотальности и вненациональной идентичности). По Кожеву, универсальность достигается утверждением технократического тоталитаризма, которое сопровождается планетарным развертыванием «универсального и гомогенного государства»: «… универсальное и однородное государство стало бы последним этапом истории человечества, поскольку оно для человека полностью удовлетворительно»[3]. Последнее утверждает действительно всеобщий мировой порядок, конец политической дифференциации и образование сверхполитической тотальности (прообразом которой Кожев считал Евросоюз). Для Фукуямы конец истории равнозначен одновременно и концу культурной дифференциации: Запад окончательно побеждает как тип культуры.

Обращаясь к философскому содержанию концепции постистории Фукуямы, мы видим четкое соответствие гегелевской идее «конца истории». В этом отношении взгляды Фукуямы вполне последовательны. По Гегелю, движущие историей противоречия существуют в сфере идей. Вся человеческая история укоренена в предшествующем ей состоянии сознания. Эта сфера сознания творит материальный мир по своему образу. Фукуяма разделяет гегелевскую идею о том,

---

[1] Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. – С. 229.
[2] Там же.
[3] Там же. – С. 316.

что глубинные процессы в истории обусловлены событиями, происходящими в сознании, в сфере идей и считает, что Маркс перевернул отношение между реальным и идеальным.

Опираясь на такую трактовку связи сознания, идеологии и истории, Фукуяма обращается к анализу двух главных вызовов либерализму в 20 веке: фашизма и коммунизма. Фашизм стал реакцией на фундаментальные противоречия либеральных обществ – политическую слабость Запада, материализм, моральное разложение и утрату единства. Коммунизм акцентирует внимание на противоречии между трудом и капиталом. После безусловных поражений фашизма и коммунизма в 20 веке остались еще две альтернативы либеральной демократии: религиозный фундаментализм и национализм, однако они уже не смогут бросить вызов победившему либерализму. Безапелляционный вывод Фукуямы гласит: «В конце истории у либеральной демократии не осталось серьезных конкурентов»[1].

Современность характеризуется разделением на мир истории и мир постистории. В новом мире постистории меняются приоритеты человека: вместо готовности рисковать жизнью ради абстрактной высшей цели – экономический расчет, технические проблемы, заботы об охране окружающей среды и удовлетворение изощренных запросов потребителя. Место борьбы за признание заняла борьба за более эффективное удовлетворение человеческих потребностей. Спор теперь идет не между идеологиями, религиями или мировоззрениями, а между различными стратегиями устройства потребительского общества. И предмет такого спора – не ценности, а экономическая эффективность. Нет ни искусства, ни философии, есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории. Таким образом, своеобразный секулярный «конец света» завершается перспективой многовековой скуки, историческим штилем[2].

Если завершение истории у Гегеля совпадает с абсолютным «обуржуазиванием», а у Кожева – с абсолютной секуляризацией, то у Фукуямы история закончилась абсолютной «консьюмеризацией» (от англ. consume - потреблять). Таким образом, Гегель возвестил конец мира национального, Кожев – мира религиозного, Фукуяма – конец мира политического[3]. Правда, свое нашумевшее эссе Фукуяма заканчивает вопросом – может ли быть еще один, новый старт истории?[4]

В отличие от традиционной для христианского мировоззрения трактовки исторического финализма, концепция Фукуямы полностью лишена трансцендентного плана и в целом является популяризацией спекулятивной философии истории гегелевского типа[5].

Сделанные Фукуямой выводы вызвали критику данной концепции и стали катализатором поиска ее альтернатив. Именно так возникла идея «столкновения цивилизаций» в интерпретации Сэмюэля Хантингтона (1927-2008), автора

---

1 Там же. – С. 321.
2 Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. - С. 148.
3 Малахов В.С. Еще раз о конце истории // Вопросы философии. – 1994. - № 7.
4 Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. - С. 148.
5 Малахов В.С. Указ. соч.

многочисленных работ в области политической модернизации, международных отношений, теории демократии и иммиграции. Наибольшую известность Хантингтон получил в качестве создателя концепции «столкновения цивилизаций», которая описывает динамику современных международных отношений сквозь призму конфликтов на цивилизационной основе. Его концепция была сформулирована в статье «Столкновение цивилизаций?» (The Clash of Civilizations?, Forein Affairs, Summer 1993) и в книге «Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка» (The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order, 1996).

Идея цивилизационного конфликта как доминирующего фактора мировой истории используется Хантингтоном в контексте завершения эволюции глобальных конфликтов в современном мире: «центральным и наиболее опасным аспектом зарождающейся глобальной политики станет конфликт между группами различных цивилизаций»[1]. Хантингтон утверждает, что вместо либерального сценария конца истории Фукуямы и соответствующего ему прогноза о затухании глобальных конфликтов имеет место превращение факторов культурного характера в основной источник будущих конфликтов в мире. Отрицая концепцию «конца истории» Френсиса Фукуямы[2], Хантингтон отвергает существование самой универсальной цивилизации. По его мнению, идея конца истории как краха советского коммунизма бездоказательна, и нет причин утверждать универсализм либеральной демократии. Растущее взаимодействие различных цивилизаций в глобализирующемся мире не создает общечеловеческую культуру, то есть не является преодолением той культурной дифференциации, об устранении которой в результате универсализации западной массовой культуры потребления писал Фукуяма. Если последний вслед за Гегелем, Марксом и Кожевым видел в истории человечества движение к однородности мира, то Хантингтон вовсе не считал неизбежным результатом модернизации переход к такому однородному состоянию. Вывод Хантингтона заключается в том, что единая универсальная цивилизация западного типа ни сейчас, ни в обозримом будущем невозможна.

Иной взгляд на проблему конца истории, также отрицающий либерально-демократический триумфализм Фукуямы, представил Иммануил Валлерстайн. Он получил известность как автор мир-системной теории, созданной под влиянием идей Маркса и французского историка Фернана Броделя. В числе его работ, привлекших широкий интерес специалистов и массовой аудитории в последние десятилетия, следующие: «После либерализма» (After Liberalism, 1995), «Окончание мира, каким мы его знаем: социальная наука для XXI века» (The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-First Centyry, 1999), «Закат американского могущества: США в хаотичном мире» (The Decline off American Power: The U.S. in a Chaotic World, 2003).

Валлерстайн развивает концепцию мировых систем, которыми он предложил заменять в качестве объекта научного анализа отдельные национальные государства, выступающие в новой системе координат, в конечном

---

1 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2003. – 603 с. – С. 7.
2 Хантингтон С. – Указ. соч. – С. 30.

итоге продуктами единой системы. Развитие или модернизация за пределами системы, вопреки ее собственной логике невозможны. Сущность интерпретации Валлерстайном современной ситуации в мире и ее тенденций заключается в том, что мир вступил в эпоху перехода к качественно новой «мировой системе»: подходит к концу «историческая система, капиталистическая мировая экономика»[1].

По Валлерстайну, исторический потенциал капитализма исчерпан в силу его собственных, эндогенных противоречий. Он выступает с резкой критикой апологии исторической прогрессивности капитализма в концепции конца истории Фукуямы.

Конец истории, по Валлерстайну, – это конец миропорядка, к которому мы привыкли и с которым мы соотносим нашу реальность, конец мировой системы капитализма. И вполне в духе традиционной эсхатологии апокалипсис капиталистической мировой системы, по Валлерстайну, будет предварен «грозным временем потрясений», доминированием хаоса во всех сферах жизни. «Мы вступаем в период испытаний. Его последствия неопределенны. Мы не знаем, какой тип исторической системы придет на смену ныне существующему. Но мы наверняка знаем, что та своеобразная система, современниками которой мы являемся, система, в которой государства играли ключевую роль в обеспечении безграничного накопления капитала, не способна более функционировать»[2].

Парадоксальна оценка Валлерстайном распада коммунистических режимов в конце 1980-х годов: он видит в нем не триумф либерализма (как Фукуяма), а «знак очевидного краха либерализма как определяющей геокультуры нашей миро-системы»[3]. Последнее обстоятельство подрывает легитимность государств в массовом сознании и делает для их населения невозможным примирение с нарастающей поляризацией в структуре распадающейся мировой системы. Эта связь социальной эсхатологии с кризисом государственности представляет особый интерес: последние события в ряде регионов мира демонстрируют воплощение сценария «социального апокалипсиса» как следствие распада и недееспособности государственных властных институтов[4].

В вопросе о наличии у истории цели (а первоначальное значение понятия апокалипсиса и означало раскрытие смысла, цели мировой истории) Валлерстайн разделяет общую для Гегеля, Маркса, Кожева и Фукуямы позицию, но в качестве таковой цели по Валлерстайну выступает переход к «сущностно-рациональной исторической системе».

---

[1] Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / Пер, с англ. под ред. В.И. Иноземцева. - М.: Логос, 2004. – С. 50.
[2] Валлерстайн И. Указ. соч. С. 104.
[3] Валлерстайн И. Указ. соч. С. 7.
[4] Валлерстайн И. Указ. соч. С. 103.

Эсхатологический дискурс в эпоху постмодерна

Согласно И.С. Скоропановой[1], понятие «постмодернизм» имеет широкий спектр значений. Оно служит обозначением нового периода в развитии культуры; стиля постнеклассического научного мышления; различных течений постнеклассической философии; нового художественного стиля; нового направления в литературе, живописи, музыке, архитектуре и т.д.; художественно-эстетической системы, сложившейся во второй половине 20 в.; теоретической рефлексии на эти явления.

Объединяет этот широкий спектр значений ряд характерных признаков, отнесенных американским культурологом И. Хассаном к культуре постмодерна: неопределенность (поливариантность, многозначность); фрагментарность (децентрированность дискурса); деканонизацию (канонизированного, догматизированного); безличность (децентрированность субъекта); гиперреалистичность (отказ от мимесиса, оперирование симулякрами); иронию (в т.ч. самоиронию); мутацию жанров (за счет гибридизации разнообразных жанровых кодов); карнавализацию (как форму игрового освоения мира-текста); перформанс (обыгрывание текста, театрализацию жизни); конструктивизм (моделирование гиперреальности симулякров); имманентность[2]. Как отмечает А.А. Грицанов, начиная с 1979 года (после выхода в свет работы Лиотара «Постмодернистское состояние: доклад о знании»), «постмодернизм утверждается в статусе философской категории, фиксирующей духовную и ментальную специфику современной эпохи в целом»[3]. В соответствии с такой широкой трактовкой постмодернизма эсхатологический дискурс раскрывается как осознание человеком ситуации конца истории в духовном пространстве современности, понятой как «постмодерн».

Выделенные И. Хассаном черты культуры постмодерна дают возможность раскрыть характер постмодернистских представлений о человеке в ситуации конца истории, понятого как кризис историчности и отказ от классических форм темпоральной организации бытия личности и культуры. Таким образом, рассмотрение проблемы бытия человека в ситуации конца истории в философском дискурсе постмодерна оправданно и представляет несомненный научный интерес.

Как отмечает А. Грицанов, «в постмодернистской рефлексии формулируется также интерпретация постмодернизма как феномена, выступающего проявлением любой кардинальной смены культурных парадигм: согласно У. Эко, "у каждой эпохи есть свой постмодернизм"»[4]. В соответствии с подобной трактовкой постмодернизма, ожидание конца истории в сознании человека сопровождает осознание смены «кардинальных культурных парадигм»,

---

[1] Скоропанова И. С. Русская постмодернистская литература: Учеб. пособие. - 3-е изд., изд., и доп. - М.: Флинта: Наука, 2001. - 608 с.

[2] Цит. по: Новейший философский словарь. Постмодернизм / Гл. науч. ред. и составитель А.А. Грицанов. – Мн.: Современный литератор, 2007. – С. 425.

[3] Новейший философский словарь. Постмодернизм / Гл. науч. ред. и составитель А.А. Грицанов. – Мн.: Современный литератор, 2007. – С. 426.

[4] Там же. С . 427.

по выражению У. Эко. Другими словами, характер рефлексии на тему конца истории в постмодернистском сознании обусловлен выраженной транзитивностью процессов культурной динамики в современном обществе.

Интересную оценку феномена постмодернизма предлагает современный отечественный исследователь В.И. Курашов. Он отмечает, что «современные идеи постмодернистов по своей сути повторяют идеи киников. Оба философских течения отражают эпоху перемен и выражаются в идеологии разрушения классических норм философствования; оба философских течения обречены на короткий исторический срок переориентации направлений человеческой мысли от сухого академизма и рационализма к философии, тяготеющей к антропологии»[1].

В то же время постмодернизм часто понимается как самостоятельный интеллектуально-философский феномен парадигмального характера, вырабатывающий собственную цельную модель видения реальности, формирующий специфические идеалы и нормы описания и объяснения мира, декларирующий идеалы и нормы организации знания (А. Грицанов). В связи с таким пониманием постмодернизма как новой, современной парадигмы философии возникает вопрос: какой характер принимает решение универсальной проблемы конечности жизни человека и мира в текстах «классиков» постмодернизма, в контексте его основных проблемных полей?

В работе «Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма» (1991) Ф. Джеймисон писал, что последние несколько лет были отмечены некой «обратной апокалиптичностью» (“an inverted millenarianism”)[2], в которой предчувствия будущего, катастрофического или оптимистического, были замещены ощущениями конца тех или иных феноменов (конца идеологии или конца политических партий, конца национального государства или конца общества всеобщего благосостояния, конца искусства или социальных классов и т.д.). По мысли Ф. Джеймисона, взятые вместе, эти ощущения конца того или иного и составляют сущность постмодернизма. Другой важной характеристикой постмодернизма, необходимой для нашего анализа, по мнению Ф. Джеймисона, является кризис историчности как в нашем отношении к социальной истории, так и в формах индивидуальной темпоральности. Постмодернизм Ф. Джеймисон описывает как процесс спациализации (англ.) культуры под давлением глобально организованного капитализма. Спациализация – от «spazio», «space» – пространство. Буквально: «опространствливание», превращение отношения последования в отношение одновременности. Необходимо отметить, что все временное спациализируется, и ход стрелок часов – тоже превращение времени в пространство. Так что спациализация не является изобретением постмодернизма. Но Ф. Джеймисон подчеркивает, что процессы спациализации приобретают качественно новый характер, универсальный и глубоко затрагивающий бытие человека, что определяет характер всей эпохи постмодерна. Процессы спациализации бытия человека, общества и культуры, по мысли Ф. Джеймисона,

[1] Курашов В.И. Теоретическая и практическая философия в кратчайшем изложении: Учебное пособие / В.И. Курашов; Казан. гос. технол. ун-т. Казань, 2003. – С. 72.
[2] Джеймисон Ф. Постмодернизм или Логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодернизма: Сб. переводов и рефератов. - Минск: Красико-принт, 1996. - С. 117-137.

обусловлены фундаментальной мутацией, затронувшей как наш предметный мир, который стал сегодня набором текстов или симулякров, так и конфигурации субъекта (понимаемые в постмодернистском дискурсе в контексте «смерти» индивидуального субъекта). Исторический финализм как преобладание процессов спациализации в индивидуальном бытии человека и в бытии культуры рассматривается Ф. Джеймисоном как определяющий, базовый признак постмодернистской парадигмы, замещающий прежнее понимание темпоральности. Именно поэтому Ф. Джеймисон придает теме конца истории выраженное антропологическое звучание, связывая ее с темой «смерти» индивидуального субъекта и изменением характера темпоральной организации бытия личности.

Есть еще один аспект проблемы. Постановка самого вопроса о конце истории, поиск предельных оснований исторического бытия является органичным для классического типа философии. Примером является отношение к проблеме конца истории Г.Ф.В. Гегеля, в 20 веке его идеи получили развитие во взглядах А. Кожева и Ф. Фукуямы. Проблема конца истории является частью классического философского дискурса, она носит метафизический характер. А для постмодернизма характерно отрицание метафизики, своего рода антиметафизическая установка, отвергающая любые спекулятивные рассуждения о сущностных основаниях мира. Напротив, утверждается базовый принцип исчезновения и недоступности реальности, ее симуляции различными образами. Так, Ж. Деррида писал: «чему… не следует доверять, так это метафизическому концепту истории», который «привязан не только к линейности, но и ко всей системе импликаций (телеология, эсхатология, выявляющая и интерпретирующая аккумуляция смысла, известный тип традиционности, известный концепт преемственности, истины и т.д.)[1]. Однако разрыв постмодернизма с предшествующей философской традицией сочетается со стремлением многих его представителей определять свои взгляды через их отношение к предшественникам. И проблема конца истории не исчезает из философского дискурса постмодерна, а получает специфическую интерпретацию в контексте уже базовых оснований постмодернизма – фрагментаризации, спациализации, неопределенности, имперсональности и т.д. В постмодернизме, соотносимом с философской постнеклассикой, закрепляется отказ от классического понимания истории как разумного, закономерного и линейного процесса, сопровождающегося прогрессивным характером направленности развития; акцентируется многомерность и фрагментарность исторического процесса. Как отмечает Т.Г. Румянцева, «история приобретает теперь скорее горизонтальный, одноплоскостной и циклический характер. Уникальность и неповторимость исторических событий и культур выходят здесь на первый план»[2]. Как писал Ж. Бодрийяр, «история была могучим мифом … который поддерживал одновременно возможность объективной связности причин и событий и возможность

[1] Цит. по: Новейший философский словарь. Постмодернизм / Гл. науч. ред. и составитель А.А. Грицанов. – Мн.: Современный литератор, 2007. – С. 233.
[2] Новейший философский словарь. Постмодернизм / Гл. науч. ред. и составитель А.А. Грицанов. – Мн.: Современный литератор, 2007. – С 233.

нарративной связности дискурса»[1]. Как писал М. Фуко, «верное историческое чувство подсказывает, что мы живем без специальных разметок и изначальных координат, в мириадах затерянных событий»[2].

Переосмыслению в философии постмодернизма подвергается и антропологическая проблематика. Как отмечает Ф. Джеймисон, если мы не в состоянии объединить прошлое, настоящее и будущее в рамках предложения, тогда сходным образом мы не в состоянии объединить прошлое, настоящее и будущее в нашем опыте собственной биографии и психической жизни[3]. Кризис историчности как постмодернистский вариант «конца истории» формулируется в антропологическом смысле как исчезновение исторического плана личности, утрата субъектом способности темпорально организовать себя, согласовать свое настоящее с прошлым и будущим. При этом акцент смещается с социально-философской установки исторического финализма Гегеля, Кожева и Фукуямы в сторону довольно специфической интерпретации финализма, понимаемого как исчезновение истории и всей темпоральной организации культуры, которое является результатом и следствием «смерти» индивидуального субъекта. Возникает тревожное рассогласование между человеком и его способностью к темпоральной связности событий, организации своего темпорального окружения. К этому вопросу обращается также Э. Левинас в докладе «Диахрония и репрезентация», прочитанном 20 октября 1983 года в университете г. Оттавы, в котором он обосновывал идею о том, как в тайне человека прошлое, будущее и настоящее согласованы во времени, и это событие не является результатом простого распада «единства Единого», удерживаемого во времени диахронически. Рассогласование прошлого, будущего и настоящего, по замечанию Ф. Джеймисона, приводит к тому, что человек замыкается в переживании серий чистых несвязанных моментов настоящего во времени[4]. Кризис историчности (вариант «конца истории» по Ф. Джеймисону) на уровне субъекта выражается в утрате способности организовывать свое прошлое и будущее в виде связного опыта. Историческое время мутировало и превратилось в гигантское собрание образов, множественный фотографический симулякр. В результате человек и общество утрачивают историчность, прошлое выносится за скобки и затем стирается вообще. Как отмечает Ф. Джеймисон, если в действительности субъект утратил свою способность деятельно распределять свои напряжения ожидания и памяти (pro-tension and re-tensions) на временном векторе и организовывать свое прошлое и будущее в виде связного опыта, культурная продукция такого субъекта становится «нагромождением фрагментов» и практикой создания беспорядочно разнородного, отрывочного, случайного[5]. Сама персональная тождественность

---

[1] Цит. по: Новейший философский словарь. Постмодернизм / Гл. науч. ред. и составитель А.А. Грицанов. – Мн.: Современный литератор, 2007. – С. 233.

[2] Новейший философский словарь. Постмодернизм / Гл. науч. ред. и составитель А.А. Грицанов. – Мн.: Современный литератор, 2007. – С. 233.

[3] Джеймисон Ф. Постмодернизм или Логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодернизма: Сб. переводов и рефератов. Минск: Красико-принт, 1996. – С. 117-137.

[4] Там же.

[5] Там же.

субъекта является эффектом определенной темпоральной организации прошлого и будущего по отношению к настоящему. Темпоральная рассогласованность субъекта оборачивается его распадением. Если в классической философии в интерпретации человека преобладают рационалистические тенденции, а в неклассической философии понимание человека расширяется за счет введения в трактовку его бытия проблем, связанных с социально-историческими и физиологическими основами его существования, то в постнеклассической философии происходит «стирание» человека, его исчезновение, выстраивается «отрицательная антропология» постмодерна. М. Фуко писал, что человек – «это изобретение недавное. … Лишь один период, который явился полтора века назад и, быть может, уже скоро закончится, явил образ человека. … - это просто было следствием изменений основных установок знания… Если эти установки исчезнут так же, как они возникли, если какое-нибудь событие (возможность которого мы можем лишь предвидеть, не зная пока ни его формы, ни облика) разрушит их, как разрушилась на исходе 18 в. почва классического мышления, тогда – в этом можно поручиться – человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке»[1].

Таким образом, постмодернистский философский дискурс ассоциируется в трактовке финализма в первую очередь с мотивами «антропологической» эсхатологии, понимаемой как гибель «антропологического космоса», что, по мысли выдающегося немецкого теолога 20 века В. Панненберга, равноценно гибели всего мироздания. Само многообразие трактовок эсхатологии в современной научной литературе и массовом сознании отражает такие базовые характеристики постмодернизма, как поливариантность, гибридизация и мутация привычных форм и жанров, фрагментарность. В качестве иллюстрации можно привести некоторые версии эсхатологического дискурса современности: 1) «биологическо-антропологическая» эсхатология («омницид») – прекращение существования человека как вида, которая развивается активно в различных версиях пост- и трансгуманизма; 2) в привычной «физической» эсхатологии глобального катаклизма в масштабах всей физической Вселенной развиваются варианты «темпоральной» эсхатологии – например, непосредственно наблюдаемое ускорение всех происходящих в мире процессов рассматривается как признак прогрессирующего «сжатия» времени, завершением которого и станет остановка мира, его «конец»; 3) «социальная» эсхатология – распад социальной реальности, гибель социальности; 4) «культурная» эсхатология как гибель культуры и духовной среды в результате господства американизированной массовой культуры (сторонников такой точки зрения на роль массовой культуры У. Эко называл «апокалиптическими интеллектуалами»).

Культура, философия и наука сегодня пронизаны острым эсхатологическим мироощущением, что часто объясняется чувством кризисности, непрочности бытия человека и общества, органично присутствующим и в постмодернистском дискурсе. Если обратиться к трактовке постмодернизма У. Эко как разлома,

[1] Новейший философский словарь. Постмодернизм / Гл. науч. ред. и составитель А.А. Грицанов. – Мн.: Современный литератор, 2007. – С. 234.

сдвига глобальных типов культуры, кризисного переходного периода, то такое широкое распространение эсхатологических ожиданий неслучайно. Выше мы уже приводили слова М. Ахметовой о том, что «отнесение актуальной кризисной ситуации к «последним временам» является одним из способов ее объяснения. Поместить события современности в эсхатологический контекст – значит наделить их смыслом и найти объяснение злу и несправедливости, царящим в мире. Так появляется возможность психологического преодоления ужаса настоящего времени»[1]. Такой задачи в постмодернистском эсхатологическом дискурсе нет, напротив – подсознательно ужас настоящего времени нагнетается, а необходимость придания смысла чему бы то ни было отрицается. Если для классического типа философии характер рефлексии темы конца истории можно проиллюстрировать известной цитатой Ф. фон Шилля: «Лучше ужасный конец, чем ужас без конца», то постмодернизм меняет акценты. Нарастание тревоги и неопределенного ощущения реальности глобальной катастрофы становится постоянной чертой всей духовной атмосферы постмодерна. И ситуация социокультурного кризиса или смены эпох не объясняет в полной мере предсказанный еще Ф. Ницше и отмечаемый многими постмодернистами «восторг конца», охвативший современную цивилизацию. Объяснение финалистской направленности мироощущения современного человека лежит в его внутреннем мире, в последствиях произошедшей в 20 веке «антропологической катастрофы», о которой мы уже писали в первой главе.

Возвращаясь к высказанному ранее тезису об «антропологическом повороте» в эсхатологии, (что проявляется в выдвижении на первый план не проблемы гибели мироздания в духе религиозных эсхатологий или концепций конца истории классической философии, а острого осознания смертности человека и человечества здесь и сейчас, ожидания неизбежного перехода к пост-человечеству) мы должны отметить, что это ведет к поиску путей преодоления конечности в бытии человека. Эсхатологический дискурс отчетливо и последовательно проявляется как повествование о личности, чьи сущностные основания поражены кризисом. В этом видится возможность интерпретации проблемы антропологических оснований эсхатологии в контексте духовной и ментальной специфики современной эпохи.

Освобождение от субъекта означает и освобождение от его системы ценностей, и освобождение от любого рода чувств, в том числе и чувства тревоги, вызванной ожиданиями будущего конца истории (т.к. нет больше Я, которое бы чувствовало). Это не значит, как подчеркивает Ф. Джеймисон, что культура постмодерна полностью освобождена от чувств (по Лиотару – более точно можно эти чувства назвать «интенсивностями»), но чувства носят текучий и имперсональный характер. В более узком контексте литературного творчества угасание чувств связано с исчезновением целого слоя модернистской тематики времени и темпоральности, длительности и памяти. Синхрония сменяет диахронию в темпоральной организации индивидуального бытия и в

[1] Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. – М.: ОГИ; РГГУ, 2010. – С. 35.

мироощущении человека. По выражению Ф. Джеймисона, мы обитаем сейчас скорее в синхронном, чем в диахронном мире[1], и в нашей повседневной жизни и в культуре категории времени (преобладавшие в предшествующий период модерна) уступили свое место категориям пространства. Это и позволяет Ф. Джеймисону характеризовать постмодернизм как преобладание процессов спациализации. Таким образом, время и темпоральность в постмодернистском дискурсе исчезают, как исчезает и индивидуальный субъект.

К темам ощущения человеком кризиса и хаоса, преобладающим в опыте мира 20-21 веков, обращается и выдающийся итальянский философ, писатель, медиевист, семиотик Умберто Эко (родился в 1932 году). Ему принадлежат такие работы, как «Открытое произведение» (1962), «Апокалиптические и интегрированные» (1964), «Отсутствующая структура» (1968), «Семиотика и философия языка» (1984), «Путешествия в гиперреальности» (1986), «Пределы интерпретации» (1990), «Интерпретация и гиперинтерпретация» (1992), «Кант и утконос» (1997) и др. Отечественному читателю больше знакомы художественные произведения: «Имя розы» (1980), «Маятник Фуко» (1988), «Остров накануне» (1995), «Баудолино» (2000). Издательство Библейско-богословского института св. апостола Андрея в Москве выпустило «Диалог о вере и неверии», небольшую по объему книгу, содержащую открытую переписку Умберто Эко и кардинала Карло Мария Мартини. Первое из писем агностика Эко одному из наиболее влиятельных католических теологов современности, кардиналу Мартини, открывающее широкий диалог по проблемам этики и культуры, озаглавлено «Ожидание нового апокалипсиса». Это письмо, по словам Эко, посвящено предметам, «…которые, хотя они и у всех на устах, корнями своими уходят глубоко в историю и служат предметом волнения, страха и надежды для всей человеческой семьи на протяжении уже двух тысячелетий»[2]. Незадолго до завершения второго тысячелетия, под влиянием приближения этой пограничной даты, Эко обращается к образу апокалипсиса, «господствовавшему в мыслях людей на протяжении двадцати столетий»[3]. Эко пишет: «Традиционная история учит, что последние годы первого тысячелетия были омрачены ожиданием конца света. Правда, историки уже объявили легендой пресловутые «ужасы 1000-го года», рассказы о воющих толпах, с ужасом ожидающих нового рассвета, – которого, возможно, и не будет. Но те же историки указывают, что ожидание конца началось за несколько столетий до рокового дня – и, что еще любопытнее, продолжилось и *после.*

Отсюда многочисленные хилиастические учения второго тысячелетия, выраставшие не только из религиозных движений (ортодоксальных или еретических), но также, – поскольку многие политические и социальные движения мы теперь склонны трактовать как формы хилиазма, – из светских, даже атеистических движений, целью которых после ожидаемого конца света

---

[1] Джеймисон Ф. Постмодернизм или Логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодернизма: Сб. переводов и рефератов. Минск: Красико-принт, 1996.- С. 117-137.
[2] Эко У. и Мартини К. М. Диалог о вере и неверии / Пер. с ит. (Серия "Диалог"). – 2-е изд. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 29.
[3] Там же. С. 30.

становилось не достижение Царства Божьего, но построение Царства Земного»[1]. Эко отмечает, что Откровение Иоанна Богослова можно читать и как обетование, и как ожидание конца. Современное в подавляющей массе его прочтение – это прочтение как ожидание конца. На смену традиционным апокалиптическим символам и сюжетам приходят образы экологической и социальной катастрофы, самоубийства человечества в масштабе планеты. «Нет больше ни семи труб, ни града, ни моря, обращенного в кровь, ни звезд, падающих с неба, ни всадников, в дымном облаке являющихся из глубочайшей бездны, ни армий Гога и Магога, ни Зверя, выходящего из моря. На их месте — неконтролируемое и неподдающееся контролю распространение ядерных отходов, кислотные дожди, исчезновение лесов Амазонки, озоновая дыра, бездомные обнищавшие толпы, стучащие (порой — с насилием) в двери богачей, голод, охватывающий целые континенты, новая неизлечимая чума, эгоистичное истощение почв, глобальное потепление, тающие ледники, создание с помощью генной инженерии наших собственных клонов и, согласно мистическим принципам экологии, неизбежное самоубийство человечества, обреченного на смерть ради спасения того, что мы уже почти уничтожили, — Матери-Земли, изуродованной и задыхающейся»[2]. Человек эпохи постмодерна, несмотря на насаждаемую масс-медиа апатию, находится в постоянном и остро ощущаемом страхе конца, делает вывод философ. Это ощущение страха и определяет восприятие ситуации конца истории человеком в эпоху постмодерна.

Какой же характер носит бытие человека в этой атмосфере эсхатологического страха? У. Эко пишет, что «мы изживаем свой страх в духе *Bibamus, edamus, erasmoriemur* [«Будем есть и пить, ибо завтра умрем»], в вихре безответственного потребления празднуя смерть идеологии и солидарности»[3]. У. Эко подчеркивает стремление современного человека к дереализации этого страха конца, желание перевести его в игровую плоскость, в кровавое зрелище на экране (что, возможно, объясняет спрос массовой аудитории на телепередачи о катастрофах с наиболее кровавыми подробностями, фильмы ужасов, криминальную хронику и т.п.). Чем сильнее современный человек стремится вытеснить эсхатологический страх, тем в большей степени он подвержен его действию. Очень интересна мысль У. Эко о более высоком уровне интенсивности переживания чувства страха при ожидании конца света человеком с секулярным, безрелигиозным сознанием, чем верующим-христианином. Философ пишет, что «страх конца света в наше время более распространен в нашем мире, чем в христианском. Христианский мир размышляет о конце света, но ведет себя так, словно он произойдет где-то в ином измерении, не связанном с нашим календарем»[4]. У. Эко утверждает, что за игнорированием проблем эсхатологии у современного человека эпохи постмодерна скрывается одержимость страхом конца света. И еще одна интересная мысль У. Эко: такая парадоксальная ситуация

---

[1] Эко У. и Мартини К. М. Диалог о вере и неверии / Пер. с ит. (Серия "Диалог"). – 2-е изд. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 30-31.
[2] Там же. С. 32.
[3] Там же.
[4] Там же.

не уникальна, она уже была пройдена в первом тысячелетии. И это замечание согласуется с приведенными выше словами философа, что у каждой эпохи есть свой постмодернизм. Рассматривая специфику эсхатологического дискурса современности, У. Эко обращается к сущности эсхатологических ожиданий человека в христианстве. По его мнению, эта сущность «не в *конце* времен, а в их *преходящести,* в ожидании (не в результате конца истории, а в некий установленный срок) Парусии, Второго пришествия Христова»[1]. Эта точка зрения, разделяемая не только Августином, но и составившая основу учения Церкви, представляет историю как движение вперед, что чуждо языческому миру. В последующем такая трактовка повлияла и на Гегеля, и на Маркса. Эко пишет: «Отчаянный хилиазм развивается там, где конец света кажется неизбежным: надежда уступает место лихорадочному предсмертному «веселью» или попыткам вернуться в без-временную, архаическую Традицию, не способную обогатиться ни актом воли, ни размышлением …»[2]. В таком хилиазме – источник гностических ересей и различных «сверхчеловеческих» идеологий. В чем же выход? Об этом философ пишет в завершающих строках своего письма: выход в чувстве надежды и ответственности за будущее, и эта надежда «немыслима без идеи конца, – не той, что влечет за собой равнодушие к будущему, а той, что побуждает постоянно вглядываться в ошибки прошлого»[3].

[1] Эко У. и Мартини К. М. Диалог о вере и неверии / Пер. с ит. (Серия "Диалог"). – 2-е изд. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 33.
[2] Там же.
[3] Там же.

Глава 4. Образ смерти как горизонт индивидуальных ожиданий

4.1. Соотношение образа будущего и образа смерти в масштабе социального ожидания

Заинтересованность в будущем может иметь различную шкалу интенсивности, зависящую от представлений о возможности влияния на будущее, где уверенности Сартра в том, «что человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее», противостоит совет Эпиктета: «если хочешь жить, не зная печали, считай будущее прошедшим». Высказывание – «после нас хоть потоп», приписываемое маркизе Помпадур, хорошо демонстрирует минимальную заинтересованность в будущем, как впрочем, и слова А. Эйнштейна: «Я никогда не думаю о будущем. Оно приходит само достаточно скоро». Тогда как афоризмы Чарльза Кеттеринга – «я интересуюсь будущим потому, что собираюсь провести там всю свою остальную жизнь» – или Джона Голсуорси – «если Вы не думаете о будущем, у Вас его не будет» – могут служить примером пристального внимания и активного отношения к будущему.

Социальные ожидания как видение будущего конкретным обществом – уникальны. Эта их уникальность вытекает из переплетения событий настоящего, образующих неповторимое социальное бытие, и конкретно-историческое представление о его продолжении в будущем. По-иному обстоит дело с индивидуальными ожиданиями. Являясь не только личностью, индивидуальностью, но и представителем человеческого рода, каждый человек несет в себе «общеродовую» программу, накладывающую отпечаток на ожидания, связанные с будущим. Возрастные и половые изменения, репродуктивные функции, смертность – состояния константные для человека вообще, а не человека конкретного общества, делают индивидуальные ожидания в значительно большей степени универсальными.

«Самое замечательное в девичестве, каковое есть предчувствие женственности, состоит в том, что жизнь воспринимается как увлекательное приключение, – вспоминает Агата Кристи в своей «Автобиографии». – Совершенно не знаешь, что с тобой случится. Вот отчего так интересно становиться женщиной. Никаких забот о том, что делать, – биология сама решит. Ждешь мужчину, который, раз появившись, полностью изменит твою жизнь»[1]. Однако за кажущейся универсальностью такого ожидания, скрывается и второй, более социальный, чем антропологический слой. И если приведенное отношение к будущему характеризует «девушку как таковую», то под продолжением приведенного пассажа вряд ли бы подписалось большинство наших современниц. «Что будет? "Может, я выйду за какого-нибудь дипломата… Наверное, мне бы понравилось ездить за границу, смотреть

[1] Кристи А. Автобиография – М.: Вагриус; 2001 – С. 73

мир…" Или: "Пожалуй, я не хотела бы выйти замуж за моряка; ведь пришлось бы все время жить у моря". Или: "Кто знает, может быть, я выйду замуж за мостостроителя или первопроходца". Весь мир открыт, но выбор не за вами, все предопределено судьбой. Судьба может послать кого угодно: например, пьяницу, который сделает вас несчастной на всю жизнь; но это только увеличивало накал ожидания. К тому же это не был брак с профессией; вас ждал брак с мужчиной»[1]. Поэтому, хотя индивидуальные ожидания в качестве существенной составляющей содержат момент универсально-антропологический, но значительная часть зависит от личности, их выражающей, и в этом отношении к будущему можно заметить связь с обществом и временем, что позволяет включать их в социальное исследование.

Естественной границей индивидуальных ожиданий выступает смерть. С позиции конкретного человека, смерть является предельным горизонтом индивидуального человеческого бытия, границей личного будущего. В этом плане смерть не только трагический финал жизни, но и своеобразная гарантия от бесконечных социальных потрясений. «Быть смертным отнюдь не лишено преимуществ, – считает Арнольд Тойнби. – Рано или поздно, каждого в свою очередь, смерть все-таки избавляет от тягот и несправедливостей этой жизни. Смерть – фактически наш окончательный спаситель от тирании человеческого общества, тирании, переносимой, если она вообще переносима, лишь постольку, поскольку имеет неумолимый временной предел. В минуту смерти департамент налогов и сборов и вздуватели цен внезапно лишаться возможности причинять мне новые огорчения. От имени моего трупа я заранее показываю им язык»[2].

Для конкретного человека ожидание будущего преломляются через представления собственной смерти. То, насколько человек надеется быть задействован в будущем, зависит от того, как долго он рассчитывает прожить и как именно он представляет свое послесмертие. Например, Римская империя, первый век до нашей эры. – Размышляя о смерти на шестьдесят первом году жизни, Марк Туллий Цицерон[3] выражает уверенность, что не в индивидуальном, ни в социальном плане смерть не является концом и интерес человека к будущему простирается дальше его собственной кончины. В «Тускуланских беседах» философ пишет: «Но самый лучший довод – это безмолвное свидетельство самой природы о бессмертии души: забота, и немалая забота каждого из нас о том, что будет после его смерти. Когда в «Сверстниках» герой говорит: «Для будущих времен он садит саженцы», то разве он не имеет в виду, что будущие времена прямо его касаются? <…> Рождать детей, продолжать свой род, усыновлять наследников, заботиться о завещаниях, на самих могилах ставить памятники и похвальные надписи – не означает ли это заботы о будущем? <…> Никто никогда не пойдет на смерть за родину без немалой надежды на бессмертие. И Фемистокл мог бы прожить

---

1 Там же. С. 74.

2 Тойнби А. Цивилизация перед судом истории: Пер. с англ./ «Прогресс» - «Культура», 1996. – С. 278.

3 Философ умер через два года, в возрасте 63-х лет.

свою жизнь бестревожно, и Эпаминонд, а коли взять пример поближе и поновее, то даже и я; но в сознании людском неким образом живет какое-то предчувствие будущих веков, и чем больше дар, чем выше дух, тем тверже оно держится, тем нагляднее предстает глазам»[1].

Франция, шестнадцатый век. Сорокаоднолетний Мишель Монтень[2], по-видимому, чувствующий себя приближающимся к смерти, пишет в «Опытах»: «Я никогда не загадываю больше, чем на год вперед, и думаю тогда только о том, как бы закончить свои дни; я гоню от себя всякие новые надежды, не затеваю никаких новых дел, прощаюсь со всеми покидаемыми мною местами и ежедневно расстаюсь с тем, что имею <…> В конце концов единственное облегчение, даваемое мне старостью, состоит в том, что она убивает во мне многие желания и стремления, которыми полна жизнь: заботу о делах этого мира, о накоплении богатств, о величии, о расширении познаний, о здоровье, о себе»[3].

Таким образом, и смерть, и будущее, рассмотренные в качестве ожидания, как предугадывание этих несуществующих пока состояний, могут служить параметрами, характеризующими время и место своего формирования. Функционирование любого социума включает сведения о прошлом и моделирование будущих событий, их возможность и желательность. С помощью таких представлений социальное настоящее встраивает себя во временную и событийную последовательность, создавая целостный темпоральный фон, необходимый для самоосмысления социума. С другой стороны, в любом обществе транслируются конкретные представления о смерти, существуют ритуалы, включающие социум в отношения по поводу смерти его членов. С использованием этих стереотипов каждый человек формирует собственное представление о смерти, выступающее пределом индивидуального будущего, границей его личного освоения.

Встает вопрос о том, как, каким образом может быть проанализировано социальное ожидание? Очевидно, что здесь, в первую очередь, внимание должно быть сосредоточено на тех аспектах представлений о будущем, которые не носят ярко выраженного персонального характера. С содержательной стороны в образе будущего можно выделить несколько групп представлений. По степени удаленности от настоящего различимы представления о ближайшем и далеком будущем. По масштабности ожидания – узкогрупповые, конкретно-социальные и общечеловеческие перспективы. По субъективному отношению к будущему – оптимистические и пессимистические его образы. Образ будущего находит выражение в научных прогнозах, социальных проектах, литературных утопиях, научной фантастике, политических партийных программах, прессе, кинематографе и т.д.

Одной из самых универсальных, и потому слабо меняющейся в зависимости от конкретных условий, является религиозная модель будущего.

---

[1] Цицерон М.Т. Тускуланские беседы. Книга I. О презрении к смерти / [Электронный ресурс] http://ancientrome.ru/antlitr/cicero/phil/tusc1-f.htm

[2] Философ умер в возрасте 59-ти лет.

[3] Монтень М. Опыты. /Перевод А.С.Бобовича и др. - М.: Голос, 1992 – (Всякому овощу свое время)

Эсхатологическая картина варьируется в зависимости от религиозных систем, а внутри них имеет конфессиональные нюансы. Поскольку религиозная картина мира с момента своего появления сохраняется неизменной (при разной степени распространенности) практически в любом обществе, эсхатологическая перспектива является одним из константных образов будущего. Однако и в этом крайне консервативном варианте видения будущего можно заметить взаимосвязь со временем и местом его функционирования. Большинство исследователей отмечают усиление эсхатологических ожиданий в ситуации политической нестабильности, значительное сокращение временного интервала между настоящим временем и началом конца времен.

В образе смерти можно различить три типа представлений, влияющих на эмоционально-смысловое отношение к этому феномену. Во-первых, это визуальные и персонифицированные образы, вызываемые смертью в конкретном обществе – могилы, кладбища, склепы, костры, пещеры; цвета и погребальная символика, а так же олицетворения смерти – Аид и Цербер, пляска смерти, фигура в саване, вооруженная косой и т.д. Во-вторых, это конкретные отношения к событию смерти – эмоциональные переживания по поводу собственной смерти и смерти родных и близких, действия, связанные с этими событиями, представления о возможности повлиять на наступление смерти. К третьей группе представлений относится ожидания того, что последует за актом смерти – от ритуалов погребения тела и его дальнейших метаморфоз, до ожиданий, распространяющихся на нематериальное бытие человека: душу, дела, память.

Приведем несколько примеров конкретно-исторических образов смерти. В эссе «О том, что философствовать это значит учится умирать» М.Монтень описывает «классическую» для европейской культуры сцену умирания: «Какая новая, совсем необычная картина: стоны и рыдания матери, жены, детей, растерянные и смущенные посетители, услуги многочисленной челяди, их заплаканные и бледные лица, комната, в которую не допускается дневной свет, зажженные свечи, врачи и священники у вашего изголовья! Короче говоря, вокруг нас ничего, кроме испуга и ужаса. Мы уже заживо облачены в саван и преданы погребению»[1].

Романтический образ смерти мы встречаем в дневнике Эжени Ла Ферронэ, составленной в середине 19 века: «Я хочу умереть, потому что хочу увидеть Тебя, Боже мой!... Умереть – это награда, ибо это небо <…> Любимая мысль всей моей жизни – смерть, при этой мысли я всегда улыбаюсь <…> Ничто никогда не могло сделать слово «смерть» для меня мрачным. Я всегда вижу его там, ясным, сверкающим. Ничто не может отделить его для меня от этих прелестных слов: любовь и надежда. <…> Шекспир сказал: счастье – не родиться. Ах нет, ибо надо родиться, чтобы узнать и полюбить Бога. Но счастье – это умереть»[2].

---

[1] Монтень М. Опыты. /Перевод А.С.Бобовича и др. - М.: Голос, 1992 – С.302.

[2] Дневник Эжени Ла Ферронэ цит. по: Арьес Ф. Человек перед лицом смерти: - М.: «Прогресс» - «Прогресс-Академия», 1992. – С.349.

В начале 20 века не без влияния декаданса Л.П. Карсавин, позиционирующий себя, заметим к слову, как религиозный философ, так представляет смерть: «Я вовсе не утверждаю, что не умру тою смертью, которою умирают все люди. Такую сметь я легко могу вообразить <…> Холодным трупом лежу я в тесном гробу. Сизый дым ладана не заглушает сладковатой вони тлеющего трупа. Черная муха садится на закрытый глаз и медленно ползет <…> Темно, сыро, душно в земле. Тело мое пухнет, «плывет». Вздувается живот. Лицо отекает. Мозг уже превратился в скользкую жидковатую массу, в гнойник; и в сознании моем вихрем проносятся какие-то ужасные, нелепые образы. В мозгу уверенно шевелятся и с наслаждением его сосут толстые, мне почему-то кажется – красные черви. Разгорается огонь тления. Не могу его остановить, не могу пошевелиться, но все чувствую. – Земная жизнь была только чистилищем. Это же – ад, в котором червь не умирает»[1].

4.2. Трансформация образа смерти и послесмертия в различных типах фантастических повествований

В любом обществе присутствует комплекс культурных элементов, призванный помочь в интерпретации феномена смерти. Культурные стереотипы, паттерны и символы образуют механизмы защиты от чреватого экзистенциальной фрустрацией непонимания смерти. Так общество задает, а культура транслирует стереотипы восприятия не только смерти, но и других экзистенциальных состояний, для которых на индивидуальном уровне невозможно или трудно подобрать интерпретацию. «В прошлые века у людей были такие ритуалы на все случаи жизни, – пишет по этому поводу Ф. Арьес, – когда нужно было выражать другим чувства, как правило невыразимые, когда требовалось объясниться в любви, дать жизнь ребенку, когда приходилось умирать или утешать скорбящих»[2].

Философский опыт осмысления смерти – это по преимуществу опыт обращения к одной из неизменных констант человеческого бытия. Эта классическая традиция, начатая Платоном и активно развивающаяся в средневековой философии Запада, русской религиозной философии, экзистенциализме обращается к смерти как неизбежности прекращения личного бытия и констатирует принципиальную невозможность ее понимания. В рамках религиозного дискурса Кьеркегор и Бердяев и, оппозиционируя им, Сартр и Камю рассматривали смерть как своеобразный момент актуализации настоящего бытия, когда «забегание вперед» наталкивается на смысловой вакуум принципиальной неопределенности и отскакивает назад. При этом в своих размышлениях и те, и другие исходили из очевидности и даже некой универсальности смерти. «Смерть не является событием жизни. Смерть нельзя пережить», – резюмирует традицию рассмотрения этого феномена как исходно

---

[1] Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т.1.- М.: «Ренессанс» 1992. – С.254.м

[2] Арьес Ф. Человек перед лицом смерти . – М., 1992. – С.474.

неподвластного рефлексии Витгенштейн. Мы склонны согласиться с философами, констатирующими неизменность философского дискурса о смерти. Специально останавливаясь на этой теме В.В. Варава пишет: «Совершенно не наблюдается никакой динамики, никакого прогресса в плане понимания того, что такое смерть. Слова Платона: "ведь никто не знает ни того, что такое смерть, ни даже того, не есть ли она для человека величайшее из благ" – имеют абсолютное значение, справедливое для всех времен»[1].

Изучение не смерти как таковой, а восприятия и отношения к ней в рамках конкретной культуры – это ракурсы истории культуры, литературоведения, этнологии – областей, оперирующих абстракциями среднего уровня, стремящихся к выявлению не общего, а особенного. Хотя нельзя не отметить, что в рамках неклассической философии начиная с середины 20 века, мы наблюдаем обращение к конкретно социальному восприятию смерти. Такие авторы, как Батай, Делёз, Фуко, Бодрийяр, представляют ретроспективу рассмотрения смерти в качестве одного из универсальных параметров социальности и ее динамики.

Надгробные памятники и сами типы захоронений, элегии и эпитафии, римские погребальные портреты и средневековые macabre отсылают нас к определенному видению смерти, но само это видение раскрывается в повествованиях, из которых становится ясно, как создатели артефактов понимали смерть и ее природу, а так же то, что следует за ней (и следует ли?).

Особое место в трансформации общекультурного образа смерти принадлежит произведениям, рассчитанным на широкую аудиторию. Массовая литература выражает идеи, особенно активно функционирующие в обществе. Авторы так называемых «развлекательных» жанров, не преследующие непосредственно цели художественного самовыражения, работают с коллективными представлениями. Из всего спектра повествовательных жанров рассчитанных на широкую аудиторию, мы остановимся на анализе фантастических произведений и попытаемся проследить динамику образов смерти в таких типах фантастических повествований, как миф, народная волшебная сказка, авторская сказка, готический роман, научная фантастика и фэнтези.

Говоря о фантастических произведениях, мы условно объединим этим понятием всю литературу от сказок и мифов, романтической фантастики и фэнтези до научной фантастики и философской прозы, отличающихся описанием мира, онтологически и логически отличного от реального. Произведения, маркируемые здесь как фантастические, отличает обращение не к «реальному», «нашему», «этому» миру, а «придуманному», «вторичному», «возможному миру».

Обращение к фантастическим жанрам при анализе образа смерти представляется нам оправданным в силу исходной непознаваемости объекта отражения. В конечном счете любое размышление о смерти, ее интерпретация,

---

[1] Варава В.В. Метафизика смерти: опыт «апофатической рациональности» // Вопросы философии. – 2005. – № 12. – С.87.

объяснение опираются на фантазию в большей степени, чем на знание. Поэтому собственно фантастические произведения, выражающие фантазию в чистом виде, более показательны в плане закрепления общественного образа. В этих произведениях мы надеемся увидеть динамику общекультурных образов смерти яснее, чем в других типах повествований о смерти.

Акт смерти практически не поддается освоению индивидуальным сознанием. «Если бы мы могли помыслить смерть во всей ее полноте, мы бы умерли в ту же минуту», – писал швейцарский философ Дени де Ружмон, замечая, что знание смерти тождественно ей самой. Невозможность понимания смерти связана в первую очередь с отсутствием личного опыта в этой области. «Смерть не является событием жизни. Смерть нельзя пережить», – заключает Витгеншейн в «Логико-философском трактате». Не имея возможности пережить смерть и составить о ней мнение на основании собственного опыта, человек не может избавиться от попыток её понимания. Возможно, в силу того, что смерть является предельным горизонтом индивидуального бытия.

Одной из форм социального освоения смерти является выработка и запечатление ее образа во всевозможных дискурсивных практиках. К таким «повествованиям о смерти» можно отнести широкий спектр различных по характеру и форме произведений. В творениях, рассчитанных на широкую аудиторию, наиболее полно находит воплощение образ или образы смерти, функционирующие в конкретном обществе. Именно в них в наиболее четкой форме проявляется коллективное отношение к смерти, принятое в данном обществе. Подобные дискурсы о смерти задают общую для социума метрику понимания феномена, содержат одну или более интерпретационных моделей, предлагают варианты отношения к смерти и отношений, вызванных смертью.

Мифологические, фольклорные повествования, по природе своей лишенные конкретного автора, воплощают общекультурные паттерны смерти, транслируют нормативное восприятие этого феномена конкретной культурой. Мифы создают цельные образы смерти, содержащие топографию, онтологию и феноменологию смерти. Эти образы раскрываются по ходу развития сюжета. Многочисленные истории о путешествии в страну мертвых воспроизводят не только вид этой страны, но и действующие в ней законы: возможность или невозможность возврата из нее, наличие и течение в ней времени, положение в ней живых и т.д.

Например, в мифе об Орфее и Эвридике мы встречаем описание неприглядного ландшафта Аида: *«К Стиксу дерзнул он сойти, Тенарийскую щель миновал он, / Сонмы бесплотных теней, замогильные призраки мертвых», окружали Орфея*[1]. *«Вот уж в молчанье немом по наклонной взбираются оба / Темной тропинке, крутой, густою укутанной мглою»*[2]. В гомеровской «Одиссее» подробнейшим образом описывается и внешний вид страны мертвых, посещенной царем Итаки, и господствующие там законы. *«Увлеченный / Сердцем, обнять захотел я отшедшую матери душу; / Три раза*

---

[1] Публий Овидий Назон Метаморфозы. / Пер. с лат. С. Шервинского. – М.: Худож. лит., 1977 – С. 245.
[2] Там же. С. 246.

руки свои к ней, любовью стремимый, простер я, / Три раза между руками моими она проскользнула / Тенью иль сонной мечтой, из меня вызывая стенанье»[1]. *«Сам я барана и овцу над ямой глубокой зарезал; / Черная кровь полилася в нее, и слетелись толпою / Души усопших, из темныя бездны Эреба поднявшись ... Все они, вылетев вместе бесчисленным роем из ямы, / Подняли крик несказанный; был схвачен я ужасом бледным»*[2].

Легендарные сказания о гибели героев обрисовывают идеальный тип смерти, «нормативное» отношение к ней умирающего, могущие служить образцом поведения в аналогичной ситуации, ориентацией для эмоциональных и экзистенциальных переживаний. В двадцати трех строфах описывается сам акт смерти Роланда, начинающийся с того, что: *«Почуял граф, что смерть его близка, / Что мозг ушами начал вытекать./ За пэров молит Бога он сперва,/ А после – Гавриила за себя…»*. И хотя нет свидетелей кончины героя, он из последних сил совершает церемониал смерти – пытается сломать свой меч, дабы не достался он врагу, *«Ложится на зеленую траву, / Свой меч и рог кладет себе на грудь./ К Испании лицо он повернул, / Чтоб было видно Карлу-королю, / Когда он с войском снова будет тут, / Что граф погиб, но победил в бою». «Ударил в грудь себя одной рукой: / «Да ниспошлет прощение мне Бог, / Мне, кто грешил и в малом и в большом / Со дня, когда я был на свет рожден, / По этот, для меня последний бой»*[3].

Эпические плачи о погибших героях и живописание их погребений дают картину отношения к смерти в социуме. Вот образец социальных ритуалов, вызванных смертью Зигфрида из «Песни о Нибелунгах»:

«Поведать вам словами удастся мне едва ли,
Как безутешно дамы и витязи рыдали.
Вормс оглашен их плачем был из конца в конец,
И горожане толпами сбегались во дворец…
<…>
Из золота литого, а также серебра
Гроб кузнецы герою ковать взялись с утра,
Был полосами стали обшит надежно он.
Как завопили женщины, услышав в кузне звон!
<…>
Когда настало утро и небо заалело,
Кримхильда приказала нести к собору тело
Того, кто был при жизни ей Богом дан в мужья.
Вслед за носилками, в слезах, шли все ее друзья…
<…>
Но начиналась служба, и труп внесен был в храм.
Мужчины, жены, дети – все ринулись к дверям.

---

[1] Гомер. Одиссея / Пер. с древнегреч. В. Жуковского. – М.: Худож. лит., 1986 – С.113
[2] Там же. С. 109.
[3] Песнь о Роланде Пер.со старофранц. Ю.Корнеева.// Западноевропейский эпос. Состав. Плотникова Л.А. – Лениздат – 1977. – С.559-562

Совсем сторонним людям – и тем был Зигфрид мил.
Не диво, что в тот день о нем весь город слезы лил»[1].

К «повествованиям о смерти» относятся не только мифы в узком значении этого слова. Практически любое произведение искусства, затрагивающее тему смерти, создает некую картину, призванную раскрыть сущность этого феномена. «Апофеоз войны» Верещагина и «Божественная комедия» Данте, «Девочка со спичками» Андерсена и «Остров мертвых» Бёклина, «Beata Beatrix» Россети и «Смерть Ивана Ильича» Толстого – во всех этих произведениях образ смерти, представляемый автором, выходит за рамки его личной фантазии. Произведения искусства, имеющие в основе своей тему смерти, можно признать авторским выражением функционирующего в обществе отношения к смерти и понимания этого феномена.

Сюжеты, напрямую связанные со смертью, не могут развиваться без обращения к внятному образу смерти, исходить из того или иного ее толкования, которое на индивидуальном уровне чаще всего воспроизводит признанную в обществе модель понимания смерти. Подобные «повествования о смерти» служат наиболее универсальным транслятором культурных паттернов, отношений, выработанных обществом по поводу смерти и призванных помочь справиться с осмыслением смерти на индивидуальном уровне. Именно поэтому образ смерти, его конкретные формы и динамика могут выступать одним из параметров исследования социальной реальности. Образ смерти отражает индивидуальный ракурс видения будущего и, будучи определяемым социально, в конечном счете обнаруживает темпоральный вектор социума, его мотивационные ориентиры, целеполагание.

Проследить динамику образа смерти в европейской культуре мы попытаемся на примере детской литературной сказки. Пример этот представляется нам показательным, поскольку сама онтология сказочного мира во многом сохраняет связь с ранними мифологическими повествованиями и представлениями о «порядке вещей», законах мира, в том числе и законов смерти. В отличие от народной, сюжетные линии литературной сказки достаточно часто оказываются связанными со смертью и послесмертным бытием. Тогда как в народных сказках практически отсутствует разработка проблемы смерти, создания ее целостного образа, что связано, по-видимому, с тем, что данная задача решается традиционной культурой в других формах. Конечно, жанр литературной сказки возникает как специально адресованный ребенку и потому исходно нацеленный на смягчение травматических моментов повествования. И, тем не менее, в литературной сказке мы находим не меньше, если не больше, чем в фольклоре, сюжетных линий, выстроенных вокруг темы смерти.

Один из наиболее ярких примеров дает творчество датского сказочника Г.Х. Андерсена, неоднократно обращавшегося к теме смерти в своих

---

[1] Песнь о Нибелунгах. Пер. со средневерхненемец. Ю.Корнеева// Западноевропейский эпос. Состав. Плотникова Л.А. – Лениздат – 1977. – С.351-352.

произведениях. Центральной темой одной из самых известных сказок Андерсена «Русалочка» является стремление главной героини к преодолению смерти. Узнав в детстве, что триста лет жизни их рода завершаются абсолютным небытием – превращением в морскую пену, Русалочка проникается мечтой о бессмертной душе и вечной жизни, которую может дать только полюбивший ее человек. В сказке заостряется антиномия в понимании смерти: в «русалочьем» варианте – как окончательного небытия, и в человеческом – как воскресения. Женитьба возлюбленного Русалочкой принца на принцессе является для нее не только эмоциональным, но и экзистенциальным потрясением – это означает для Русалочки смерть не только безвозвратную, но и безвременную. Однако по законам жанра драматизм повествования разрешается благодаря верности Русалочки своей любви, которая вознаграждается переходом героини после смерти в духи света – разряд существ, способных собственными поступками, а не волей человека заслужить бессмертие.

В этой, как и во всех других своих сказках, Андерсен демонстрирует разработку христианского понимания смерти, в котором посмертное бытие признается приоритетным по отношению к жизни. Смерть как утешение и награда («Девочка со спичками») или как наказание и исправление («Девочка, которая наступала на хлеб») описывается сказочником практически без специальной адаптации к детской аудитории.

«Классически христианский» образ смерти мы находим у Андерсена в «Девочке со спичками», где смерть показывается как бы с двух сторон: изнутри переживающей её девочки и со стороны прохожих. Замерзая рождественским вечером на улице, маленькая продавщица спичек зажигает их, чтобы согреться, и в кратковременных вспышках огня представляет светлые образы, последним из которых является недавно умершая бабушка, «которая одна во всем мире любила ее». *«И она торопливо чиркнула всеми спичками, оставшимися в пачке, – вот как ей хотелось удержать бабушку! И спички вспыхнули так ослепительно, что стало светлее, чем днем. Бабушка при жизни никогда не была такой красивой, такой величавой. Она взяла девочку на руки, и, озаренные светом и радостью, обе они вознеслись высоко-высоко – туда, где нет ни голода, ни холода, ни страха, – они вознеслись к Богу.*

Морозным утром за выступом дома нашли девочку: на щеках ее играл румянец, на губах – улыбка, но она была мертва; она замерзла в последний вечер старого года. Новогоднее солнце осветило мертвое тельце девочки со спичками; она сожгла почти целую пачку.

– Девочка хотела погреться, – говорили люди.

И никто не знал, какие чудеса она видела, среди какой красоты они вместе с бабушкой встретили Новогоднее Счастье[1].

Подобные же ориентированные на христианское понимание образы смерти мы встречаем и в сказках Кармен Сильвы («Милосердная королева», «Пиарта Арса» и др.), Элизабет Бьёрклунд («Золотые ключики»), Джанни

[1] Андерсен Г.Х. Сказки и истории. В 2 т. Т.1./ Пер. с дат. Х.: «Дельта». 1994 – С.304-305.

Родари («Голубая стрела»), Клайва Льюиса («Последняя битва»), Джона Рональда То́лкина («Лист кисти Ниггля») и др.

В отличие от 19 века с выраженным доминированием христианской традиции в понимании смерти и представлении о ней, приход 20 века ознаменовался расширением вариативности функционирующих в европейском обществе образов смерти.

Смерть, ее законы и мир за границами смерти – сквозная тема сказочной серии Урсулы Ле Гуин о Земноморье. В первой части серии «Волшебник Земноморья» страна смерти появляется как изнанка этого мира, к границе которого приближается юный волшебник Гед. Смерть здесь скорее пространственный, чем экзистенциальный феномен. Магические способности позволяют герою несколько раз оказываться в особом месте, представляющем собой долину смерти. Во второй части «Гробницы Атуана» действуют силы, противоположные жизни, силы, не имеющие названия и на первый взгляд напоминающие хтонические божества. Однако действия их – это действия смерти, поэтому их можно рассматривать как персонификацию смерти. Наконец, третья часть «На последнем берегу» строится вокруг изменений онтологических характеристик мира Земноморья и попыток выяснения их причин (каковыми оказываются усилия волшебника Коба-паука обрести личное бессмертие). Именно в третьей книге окончательно выстраивается авторский образ смерти.

Мир по ту сторону смерти в сказках выступает полной противоположностью жизни. Его топография максимально приближена к античному Аиду: подъем на холм или гору, конец которой теряется во мраке и тумане. Где-то посередине него невысокая каменная стена. *«Звезды в небе не двигались. Ни разу не вздохнул ветерок над покрытым густым слоем пыли склоном»*[1]. По ту сторону стены, в царстве мертвых, есть города, с домами и площадями. Но в окнах этих домов никогда не зажигается свет, а рыночные площади пустуют. *«Страна, населенная множеством мертвецов, выглядела пустой. Ни деревца, ни колючего кустарника, ни травинки не было на каменистой земле под неподвижными звездами. Здесь не было горизонта, ибо глаз не способен видеть так далеко во мраке»*[2].

В мире мертвых Ле Гуин действуют те же законы безразличия и безвозвратности, что и в Аиде. *«Все те, кого они видели… стояли неподвижно или двигались очень медленно, без какой-либо цели. Ни на ком не было заметно ни ран… ни следов какой-либо болезни. Они были избавлены от страданий, избавлены от боли и – от жизни. Спокойны были их лица; они освободились от гнева и желаний, и в затененных их глазах не светилась надежда… Мать и дитя, умершие одновременно оказались в Темной Стране вместе, но дитя не резвилось и не кричало, а мать не прижимала малыша к себе и даже не*

---

[1] Ле Гуин У. Волшебник Земноморья: Фантастические произведения / Пер. с англ. И. Тогоевой. – М.: Эксмо, 2007. – С. 87.

[2] Там же. С. 508.

смотрела в его сторону. А те, что умерли из-за любви друг к другу, здесь, встречаясь на улице, проходили мимо, даже не повернув головы»[1].

Однако в понимании смерти на смену античному фатализму у Ле Гуин приходит диалектика в ее кьеркегоровском варианте, при котором противоположности выступают не источником развития, а условием драматизации мира, подчеркивая его парадоксальность и алогичность. Смерть в мире Ле Гуин неизменно сильнее жизни, собственно она есть исходное состояние мира, олицетворяющие её безымянные силы *«ненавидят свет, тот краткий яркий проблеск нашей жизни от рождения до смерти. ...Им нечего дать человеку. Они лишены созидательной силы. Они способны лишь разрушать во тьме… Их не следует ни отрицать, ни забывать, но и поклоняться Им не стоит…Безымянные – Древние Силы Земли, возникшие задолго до рождения нашего мира, Силы Тьмы, хаоса, безумия»*[2].

Но сила смерти подчеркивает ценность такой случайной вспышки, как жизнь с ее мимолетными радостями. *«Когда умрет мое тело, я окажусь здесь, – говорит герой Ле Гуин в споре с человеком, который в погоне за личным бессмертием пытается изменить все законы мироздания, – но то будет уже одно лишь имя мое, всего лишь тень настоящего Геда… Здесь нет ничего, только пыль да тени. А там я буду землей и солнечным светом, листьями деревьев и полетом орла»*[3].

Неизбежность смерти является условием равновесия мира Ле Гуин, попытка ее уничтожения чревата уничтожением и жизни. Стерев границу между бытием и небытием, Коб начинает процесс погружения мира в небытие. *«Смерть – вот та цена, которую мы платим за жизнь свою. И за Жизнь вообще»*[4].

Отталкиваясь от античного прообраза, Ле Гуин предлагает новое понимание смерти, в котором решающее значение принадлежит мотивам экзистенциальной философии. Жизнь как предельно актуальное бытие, как «здесь-и-сейчас», как временность оттеняется смертью как вечным ничто. В качестве абсолютного небытия смерть не может обладать смыслом, поэтому осмысление ее есть осмысление жизни перед ее лицом.

Другой вариант образа смерти предлагается Астрид Линдгрен. В самом начале сказки «Братья Львиное Сердце» главные герои Калле и Юнатан один за другим умирают, и основные их приключения происходят уже по ту сторону смерти, в стране Нангияле. Там они путешествуют, участвуют в восстании против тирана, побеждают ужасного дракона Катлу. У Линдгрен, как и у Андерсена, смерть означает переход в другую реальность, но в отличие от христианской трактовки, она не позиционируется как качественно высшая. Хотя в Нангияле умерший от туберкулеза мальчик оказывается здоров, а вместо убогой комнатушки братья живут в собственном доме, мир по ту сторону

---

1 Там же. С.506.

2 Ле Гуин У. Волшебник Земноморья: Фантастические произведения / Пер. с англ. И. Тогоевой. – М.: Эксмо, 2007. – С.285.

3 Там же. С. 513-514

4 Там же. С. 514.

смерти, оказывается причастным добру и злу, предполагает борьбу с несправедливостью и возможные страдания. Если из нашего мира Нангияла представляется землей *«сказок, походных костров, рыбалки и приключений»* [6, с.5], то, находясь в ней, герои испытывают и голод, и страх, и отчаяние. Более того, сражаясь с чудовищем Катлой, дыхание которой убивает, Юнатан, хотя и выходит победителем из схватки, оказывается полностью парализованным.

В выстраивании образа смерти у Линдгрен примечательно окончание сказки. Не желая оставаться навсегда калекой, Юнатан уговаривает брата прыгнуть вместе с ним в пропасть, для того чтобы оказаться в новой стране – Нангилиме. *«Как только коснемся земли, мы увидим свет Нангилимы. Утренний свет над долинами Нангилимы, там сейчас утро… Стоит нам коснуться земли, и мы увидим тропу в Яблоневую долину. Наши кони будут стоять и ждать нас. Нам останется вскочить в седло и поскакать.*

- И ты сможешь двигаться?

- Да, моя болезнь останется здесь, там я снова смогу радоваться жизни»[1].

Как мы видим, в сказке Линдгрен создается образ смерти, имеющий ярко выраженный авторский характер. Её иерархия бытия после смерти подразумевает постоянное восхождение форм реальности. Нангияла по отношению к нашему – более совершенный мир, но его художественная законченность требует поляризации, дающей возможность моральному выбору и действию. Нангияла представляется как реальность, в которой разрешен этот антагонизм, однако сокрытость природы этой реальности не позволяет с уверенностью признать ее как наивысший уровень. И хотя символика сказки отсылает нас к христианской традиции (так, в начале сказки Юнатан, успокаивая умирающего брата говорит: *«Ведь ты сам в земле лежать не будешь. Там останется только твоя кожура. Ну, как от картошки. Ты окажешься в другом месте»*[2]), общая интенция повествования пронизана скорее идеей вечного возвращения Ницше, с интуицией циклической вечности жизни (витальности), исключающей идею небесной жизни.

Актуальность разработки темы смерти верна не только для относительно больших и композиционно сложных литературных сказок, но и для совершенно небольших произведений для детей. Например, в повести норвежского писателя Стиана Холе «Лето Гармана» мы встречаем лаконичный, но от этого не менее яркий образ смерти. *«На земле лежит мертвый воробушек. Гарман берет его в руку и несмело гладит пальцем. Серые перья на головке еще мягкие. Гарман кладет птичку в большой пустой коробок и закапывает в землю. Потом связывает из двух палочек крест и кладет сверху. Слышно, как в саду разговаривают и смеются тётушки, звякают кофейные чашки. "Кто умирает,*

---

[1] Линдгрен А. Братья Львиное Сердце. / Пер. с шведского. – М.: Группа «Колобок Флюс» и «Карлик Грыжа», 1995. – С. 177.

[2] Там же. С.5.

того уносят на небеса в ковше Большой Медведицы, – думает Гарман. – Но сперва его зарывают к дождевым червякам и он превращается в землю"»[1].

Современным примером обращения к теме смерти в литературной сказке является серия о юном волшебнике Гарри Поттере английской писательницы Джоан Ролинг. Тема смерти присутствует уже в первых сказках о Гарри, мальчике, который выжил. Драматизм его судьбы связан с тем, что в младенчестве ему удается остаться в живых после смертельного магического нападения, тогда как родители, как и все, на кого совершались подобные посягательства, погибли. Тоска по родителям, которых он даже не помнит, заставляет Гарри искать возможности встретиться с ними, задаваться вопросом о сущности смерти.

Проблема природы смерти и возможности преодоления её границ актуализируется от книги к книге, по мере того, как за порог смерти переходят близкие Гарри люди: одноклассник Сёдрик, крестный Сириус и, наконец, главный защитник Гарри директор школы Дамблдор. Прямой вопрос о сущности и природе смерти, регулярно возникающий у Гарри, так же регулярно остается без вразумительного ответа. Во второй книге «Гарри Поттер и Тайная Комната» девочка-привидение оказывается не в состоянии описать ему свою смерть.

«О-о-о! Это был кошмар!... Тут-то это и произошло. – Миртл надулась от важности, лицо ее просияло. – Я умерла.

– Но как?

– Сама не знаю. – Миртл сбавила торжественный тон. – Помню только два огромных-преогромных желтых глаза[2]*. Все мое тело сдавило, куда-то понесло… - Она туманно посмотрела на Гарри. – А потом… потом я снова сюда вернулась»*[3].

Подобный же вопрос задает Гарри в пятой книге «Гарри Поттер и Орден Феникса» другому привидению:

«Послушай – что вообще происходит, когда умираешь? Куда попадает человек после смерти? Почему возвращаются не все?[4] *Почему этот замок не переполнен приведениями? Почему…*

– Я не могу ответить, – признается Ник.

– Но ты же умер! – Гарри был вне себя. – Кому еще отвечать, как не тебе!

– Я боялся смерти, - тихо сказал Ник. – И предпочел остаться. Иногда я думаю, не напрасно ли… понимаешь, сейчас я ни тут, ни там… Честно говоря, я сам – ни то ни се…- Он испустил грустный смешок. – Я ничего не знаю о тайнах смерти, Гарри, потому что выбрал убогую имитацию жизни»[5].

---

[1] Стиан Холе. Лето Гармана. / Пер. с норвежского О.Дробот. – М.: ООО «Издательская Группа Аттикус», 2008. – С. 34.

[2] Речь идет о Василиске, змее, убивающем взглядом.

[3] Ролинг Дж.К. Гарри Поттер и Тайная комната / Пер. с англ. М.Д. Литвиновой. – М.: ООО «Росмэн-Издат», 2001. – С. 413.

[4] Имеется в виду, возвращаются в виде призраков.

[5] Ролинг Дж.К. Гарри Поттер и Орден Феникса / Пер. с англ. В. Бабкова, В. Голышева, Л. Мотылева. – М.: ООО Издательство «РОСМЭН-ПРЕСС», 2004. – С.818.

Таким образом, несмотря на настойчивые попытки героев интерпретировать смерть, мы наблюдаем их безрезультатность. Ролинг как бы присоединяется к утверждению Дени де Ружнома, замечая, что не только живущие не в силах помыслить смерть, но и уже умершие, несмотря на способность некоторых из них (приведения) общаться с живыми, пройдя через смерть, не приобретают способности понять её. Это общее для философии утверждение приобретает несколько странное звучание в контексте настоятельного сюжетного возвращения к проблеме смерти, как если бы Ролинг намеренно хотела подчеркнуть невозможность понимания одного из составных элементов повествования

Основным лейтмотивом размышлений о смерти у Ролинг выступает утверждение её необратимости. Можно предположить, что герметичность границ смерти не дает возможности ее понимания. Наиболее полно эта идея разрабатывается в последней книге «Гарри Поттер и Дары Смерти» (а также в следующих за ней «Сказках барда Бидля», как бы откоментированного издания магического фольклора).

Главным отрицательным персонажем всех семи сказок является злой волшебник Волан-де-Морт, одержимый не только диктаторскими идеями мирового господства, но и, так же, как Коб-паук, стремлением получить личное бессмертие. Этот исходный мотив деятельности одаренного в юности волшебника превращает его в конце концов в воплощенное зло, лицо, лишенное всего человеческого. Способ бессмертия, который избирает для себя Волан-де-Морт – создание крестражей, предметных хранилищ для частиц души, – однозначно осуждается всеми героями повествования, даже от ближайших соратников злой маг скрывает причину своей неуязвимости. Ужасным представляется не только способ создания крестражей, для каждого из которых требуется убийство, но и само деление души на части для достижения бессмертия.

Но Волан-де-Морт только крайнее проявление аморальности разрушения границ жизни и смерти. Сам Дамблдор, воплощение сил добра, оказывается не в силах превозмочь искушения нарушить границу смерти и вернуть к жизни погибшую сестру и расплачивается за это жизнью. Неизбежность смерти – вот основной моральный закон сказочной серии. И только Гарри оказывается достаточно стойким для его исполнения.

В то же время неизбежность смерти является единственным позитивным элементом знания о ней. В комментариях к «Сказкам Бидля» Дамблдор так оценивает мораль сказки о Дарах Смерти: *«Любые попытки победить смерть обречены на провал. Один только младший брат*[1] *понимает, что, ускользнув один раз от смерти, он может надеятся в лучшем случае отсрочить следующую встречу с ней»* [2].

---

[1] Выбравший из трех предметов, предложенных Смертью: непобедимой волшебной палочки, кольца, возвращающего мертвых, и мантии-невидимки, последний.

[2] Ролинг Дж.К. сказки барда Бидля / Пер. с англ. М. Лахути. – М.: ЗАО «РОСМЭН-РЕСС», 2009. – С. 111-112.

Однако здесь необходимо заметить, что единственное положительное утверждение относительно смерти, утверждение, активно используемое в развитии сюжетных линий, является полностью необоснованным. Причина столь однозначно отрицательной оценки стремления к преодолению смерти неясна. Непонятным остается, почему причина, по которой само нежелание умирать или согласиться со смертью близких, является преступной. В отличие от Ле Гуин, у Ролинг мы не находим онтологических или этических оправданий смерти. Этот один из центральных моральных запретов оказывается немотивированным.

Не менее неопределенно обстоит дело и с ассоциативным рядом, связанным со смертью. Своеобразную символическую визуализацию границы смерти мы встречаем в книге «Гарри Поттер и Орден Феникса». Пробравшись в Министерство Магии, Гарри и его друзья сред прочих диковинок видят Арку смерти. *«На дне ямы возвышалась каменная платформа, а на ней каменная же арка, покрытая трещинами, такая древняя и ветхая на вид, что непонятно было, как она еще не рассыпалась в пыль. Проем арки, стоящей на платформе без всяких дополнительных опор, был закрыт изорванным черным занавесом; несмотря на полную неподвижность холодного воздуха вокруг, этот занавес еле заметно колыхался, словно до него только что дотронулись»*[1]. В кульминации цикла «Гарри Поттер и Дары смерти» главный герой как бы погибает и оказывается в неком неопределенном месте. *«Он лежал ничком, прислушиваясь к тишине. Совершенно один. Никто не наблюдал за ним. Здесь никого не было. Гарри был не вполне уверен, что он сам здесь есть. <…> Он лежал в светлом тумане – правда, подобного тумана он никогда прежде не видел. Пространство вокруг не было затянуто облачной дымкой. Скорее, облачная дымка еще не оформилась в пространство»*[2]. По мере возникновения предположений, где он находится, оформляется пространство вокруг Гарри. *«Чем дольше он приглядывался, тем больше видел. Высоко вверху поблескивал стеклянный купол… Окружающее пространство, казалось, обретает форму у него на глазах. Просторное помещение, светлое и чистое…и совсем пустое»*[3].

Очевидно, что, хотя в школе чародейства и волшебства «Хогвартс» и празднуют Рождество, а заколдованные рыцарские доспехи поют христианские гимны, образ смерти, присутствующий в рассматриваемом цикле, так же далек от христианского, как современный секуляризированный западный мир от средневековой Европы. В то же время какие-то следы христианского представления о бессмертии души сохраняются в сказке. Например, Гарри видит по ту сторону смерти остатки души Волан-де-Морта в образе уродливого младенца – *«На полу сжалось в комок существо, похожее на маленького голого ребенка, но с грубой, шершавой, как будто обобранной кожей; дрожа, оно лежало под стулом, куда его затолкали, как ненужную вещь, чтобы убрать с*

---

[1] Ролинг Дж.К. Гарри Поттер и Орден Феникса / Пер. с англ. В. Бабкова, В. Голышева, Л. Мотылева. – М.: ООО Издательство «РОСМЭН-ПРЕСС», 2004. – С.731.

[2] Ролинг Дж.К. Гарри Поттер и Дары Смерти / Пер. с англ. С. Ильина, М. Лахути, М. Сокольской. – М.: ЗАО «РОСМЭН-ПРЕСС», 2007. – С.595.

[3] Там же. С.596.

глаз долой, и тяжело дышало»[1]. В то же время сам эпизод мерти и возвращения к жизни Гарри, размышлений о том, стоит ли это делать, напоминает описание клинической смерти из книги Р. Моуди «Жизнь после жизни».

Данное произведение представляется нам показательным для обнаружения тенденции изменения образа смерти в детской литературной сказке 19 – XX вв. На его примере видно, как на смену синтетическому, составленному из различных вариантов понимания смерти образа, заменившего в середине 20 века традиционно христианское понимание, приходит невнятный, противоречивый и не выполняющий своей функции образ смерти. С одной стороны, в нем продолжает осуществляться синкретизм интерпретационных моделей, присутствующий и в более ранних произведениях. С другой стороны, практикуемая Роулинг эклектика не создает объяснительной модели феномена, вокруг которого строится сюжет.

Вряд ли здесь можно говорить только о личной дезориентации автора в данном вопросе. Можно заметить, что авторские образы смерти, несмотря на очевидную индивидуальность, в то же время не являются полностью произвольными. Опираясь, с одной стороны, на традиционные модели, они вбирают в себя конкретно-временные особенности восприятия смерти тем или иным обществом. Понимание и отношение к смерти формируется в рамках культуры, её образ несет на себе отпечаток породившего его социума. В этих образах происходит как бы коллективное ассимилирование смерти, её переживание. Поэтому сочетание актуальности проблемы с невозможностью ее решения свидетельствует скорее об отсутствии санкционированной обществом позиции по этому вопросу, нежели нежелании или неумении автора на него ответить.

Создание личной мифологии смерти, о которой уместно говорить применительно к литературной сказке, невозможно без опоры на разработанные социумом паттерны. Отсутствие внятной позиции по этому вопросу, при том, что он находится в основе сюжета, может свидетельствовать об отсутствии целостного образа смерти в данном социуме, отсутствии, соединенном с невозможностью непротиворечиво сочетать уже выработанные когда-то образы. Тем более, что нельзя представить полного исчезновения в современной культуре образов смерти, выработанных предшествующими веками. Более вероятным представляется, что с какого-то момента они оказываются функционально невостребованными или же неприменимыми в сегодняшней ситуации.

Рассмотренный нами пример с динамикой образа смерти в литературной сказке является лишь одним из показателей в изменении отношения европейского общества к смерти. Об этом процессе начали говорить с середины 20 века. Одним из первых авторов, обративших внимание на данную сторону культуры, был английский культуролог Дж. Горер, констатировавший отказ европейского и американского общества от траурного ритуала. На собственном

---

[1] Ролинг Дж.К. Гарри Поттер и Дары Смерти / Пер. с англ. С. Ильина, М. Лахути, М. Сокольской. – М.: ЗАО «РОСМЭН-ПРЕСС», 2007. – С.596.

примере исследователь с удивлением обнаруживает неготовность современного ему общества принимать участие в отношениях, вызванных смертью. «Много раз я отказывался от приглашений на коктейли, объясняя, что я в трауре. Люди приходили в замешательство, словно я сказал им что-то неуместное и неприличное. Поистине у меня было впечатление, что, если бы я, дабы отклонить их приглашение, сослался на какое-нибудь сомнительное рандеву, я был бы лучше понят»[1].

Причина происходящего оценивалась по-разному. Например, Жан Бодрийяр в своей работе «Символический обмен и смерть» определяет ситуацию со смертью в современной культуре как «замалчивание». Осмысление смерти связывается им с выстраиванием отношений в социуме на основе неэквивалентного обмена, поскольку в этом случае покойник не исключается из социальных связей, а напротив, активно функционирует, поскольку пребывает в состоянии смерти, неведомом живым. В ситуации же утраты символического пласта социальных отношений утрачивается и способность к осмыслению смерти, превратившейся в чисто биологический акт. «Биология чревата смертью, смертью чревато описываемое ею тело – и не избавлено от нее ни одним мифом. Миф и ритуал, способные избавить тело от этого верховенства смерти, утрачены или же еще не найдены»[2]. Со второй половины 20 века, по мнению Бодрийяра, смерть, лишенная своего символического социального значения, знаменует собой прекращение общественных отношений. Она теряет смысл события, оставаясь индивидуальным биологическим горизонтом.

Схожий вывод делает и Фуко в работе «История сексуальности». Выстраивая диспозицию власть-знание, философ пытается проследить стремление власти к тотальному контролю – всеподнадзорности и этапы достижения этого состояния. В конце первого тома он показывает смену смерти как ресурса власти на ресурс жизни (контроля, точнее навязывания секса). В этой ситуации смерть становится буквально «неподвластной», поэтому основные усилия властей оказываются направленными на «изгнание смерти», не биологической, конечно, а социальной. «Усердие, с которым стараются замолчать смерть, связано не столько с той неизвестной ранее тревогой, которая якобы делает ее невыносимой для наших обществ, сколько с тем фактом, что процедуры власти неизменно от нее отворачиваются»[3]. Смерть рассматривается теперь моментом, ускользающим из-под тотального контроля власти, и вызывает соответствующую реакцию с ее стороны – отвержения и дисквалификации.

Анализ сюжетного воплощения образа смерти в литературной сказке обнаруживает ту же тенденцию отношения к этому феномену в европейском обществе. Общим моментом образов смерти авторской сказки первой половины

---

[1] Арьес Ф. Человек перед лицом смерти . – М., 1992. – С.474.

[2] Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер.и вступ.ст.С.Н.Зенкина. - М. : Добросвет, 2000. – С. 294-295.

[3] Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц.- М., Касталь, 1996. – С. 241.

20 века является «смягчение» этого образа. В отличие от дискурсов, транслирующих традиционные образы смерти, как, например в «Песне о Роланде», акцентирующих внимание на самом моменте смерти, сказочные сюжеты, адресованные детям, как правило обходят этот момент стороной. Тот же принцип «дистанцирование» детей от умирающего, похорон, траурных ритуалов замечают исследователи ив других сферах культуры[1].

Одной из универсальных моделей смерти, отмеченной нами в литературных сказках, является хорошо разработанный образ смерти в рамках христианской культуры. Его следы присутствуют не только в сказках 19 века, но и в целом раде произведений 20. Непротиворечивый в чистом виде, он создает различную степень убедительности, будучи включенным в синкретические образы смерти в качестве одного из составных элементов, как мы это видим у Ле Гуин, Линдгрен, Стиана Холе.

Вторая половина 20 века демонстрирует нам большее разнообразие образов смерти, присутствующих в авторских сказках, – от обращения к античным традициям до индивидуально-авторского понимания, содержащего лишь отдельные мотивы стандартных для социума образов смерти. Такая ярко выраженная индивидуализация предполагает конструирование модели, которая представляется более убедительной и желательной конкретному автору. И здесь к началу нового века обнаруживается тенденция размывания, противоречивости образа смерти, заметная, кстати, не только в литературной сказке, но и во многих произведениях массового искусства (например в х/ф «Пираты Карибского моря: На краю света», «Горец 5 – Источник» и др.)

Современные примеры обращения к образу смерти в сказочных повествованиях обнаруживают общую для культуры в целом тенденцию к игнорированию смерти. Тенденция эта, отмечаемая рядом исследователей в различных областях европейской культуры с середины 20 века, продолжает свое развитие. Современную ситуацию я бы обозначила как «дезориентация в смерти», при которой не просто происходит «уход от темы смерти», а очевидное присутствие вопросов, связанных со смертью, сопровождается отсутствием убедительных ответов. С одной стороны, это продолжение «замалчивания смерти», поскольку именно «вытеснение» проблемы чревато ее неразрешимостью. Но с другой, это иная ситуация, чем просто отказ от темы, это обращение к ней и неспособность не только сформулировать внятный вопрос, но дать какой-либо ответ.

Здесь я не берусь указать причину этой ситуации. Возможно, она является симптом того, что современная культура, с прочно утвердившейся установкой на толерантность и релятивизм, постепенно утрачивает мировоззренческую целостность и на индивидуальном уровне. Можно предположить, что несколько мировоззренческих установок, функционирующих в обществе на основе равноправия, могут на индивидуальном уровне обеспечивать свободный выбор одной из них (или сочетание элементов нескольких) при сохранении общей целостности картины мира. Тогда как неопределенное множество актуальных и

[1] Арьес Ф. Человек перед лицом смерти . – М., 1992. – С.443-457.

возможных мировоззренческих позиций в обществе чревато для индивидуального мировоззрения потерей целостности и функциональности.

Фантастические произведения последних лет позволяют, на наш взгляд, говорить о формирующейся мифологеме «уничтожения страны мертвых», которая отчетливо характеризует те трансформации, которые претерпевает восприятие смерти в современной культуре.

Сюжет последней книги уже анализируемого нами цикла Урсулы Ле Гуин о Земноморье «На иных ветрах» (2001 г.), по словам автора, неожиданной для нее самой и отстоящей от основной серии почти на 30 лет, строится вокруг выяснения природы страны мертвых, причины такой ее непривлекательности. В ходе случайных совпадений и целенаправленных поисков становится ясным, что страна мертвых создана магами, не желающими безвозвратно исчезнуть. Посредством сверхъестественных сил волшебники «отгораживают» особое место, предназначенное для жизни после смерти. Однако, задуманная как своеобразный Эдем, страна мертвых не может сохранить своей идеальной природы, так как онтологически чужда Земноморью. *«Но когда стена была построена и наложена была сеть заклятий, ветер в отгороженном пространстве вдруг дуть перестал. И море куда-то ушло. И пересохли ручьи. И горы, из-за которых вставало солнце, превратились в черные горы вечной ночи. Так что те, кто умирал, приходили в темную, страшную, иссушенную безводьем страну»*[1]. Эдем становится Аидом. Счастливая развязка включает уничтожение псевдобытия страны мертвых, с тем чтобы люди вернулись в единый природный цикл круговорота жизни.

В фантастической серии Сергея Лукьяненко о вечном противостоянии сил добра и зла, воплотившихся в Дозорах, тема смерти поднимается в завершающем серию «Последнем дозоре» (2005 г.). Как и у Ле Гуин, повествование строится вокруг выяснения природы мира мертвых, в варианте Лукьяненко, шестого уровня сумрака. Как и в повествовании о Земноморье, выясняется искусственное происхождение этой территории. Хотя вариант страны мертвых для «иных» внешне гораздо привлекательнее Аида – *«День. Солнце и белые пушинки облаков в синем небе. Зеленая трава на поляне. Щебет птиц в ветвях»*[2], – её мертвые жители не могут не ощущать суррогатности своего существования. *«Травяной сок был горьким… вот только немножко недостаточно горьким. Я прищурился и посмотрел на солнце. Солнце сияло в небе, но его свет не ослеплял. Хлопнул в ладоши – звук был самую малость приглушен. Я вдохнул полной грудью – воздух был свеж… и все же в нем чего-то не хватало. Оставалась легкая затхлость, будто в покинутой квартире …»*[3]. Помноженное на вечность, такое псевдобытие становится невыносимым, и только уничтожение шестого уровня сумрака приносит его обитателям избавление и надежду на возврат к жизни в какой-то из ее форм.

---

[1] Ле Гуин У. Сказания Земноморья: Фантастические произведения / Пер. с англ. И.Тогоевой. – М.: Эксмо, – С.616.

[2] Лукьяненко С. Последний дозор. – М.: АСТ. – 2006. – С.295.

[3] Там же. С.296.

Первое, что обращает на себя внимание в этих произведениях, – это концептуальный отказ от посмертного бытия. Идея продолжения существования после смерти в рассматриваемых произведениях однозначно маркируется как ложная. Страна мертвых, привлекательная как замысел, воплотившись, приобретает отталкивающие черты. Жизнь после смерти становится ловушкой, из которой мертвых могут освободить только живые. На место псевдобытия посмертного существования рассматриваемая мифологема возводит подлинное и окончательное небытие. Неявно присутствующая в рассматриваемых текстах тема перерождения, на наш взгляд, указывает не столько на наличие мотива реинкарнации, сколько на утверждение торжества жизни вообще над индивидуальным небытием.

Второй чертой рассматриваемого образа смерти является его подчеркнутая внеэтичность и внеиерархичность. Страна смерти в описании Ле Гуин и Лукьяненко не знает деления жителей на «хороших» и «плохих» «светлых» и «темных». Это территория – только для «своих», круг которых включает у Ле Гуин всех жителей центрального Земноморья, но не каргадскиех жителей, и только «иных» у Лукьяненко. Мир по ту сторону жизни оказывается, в то же время и по ту сторону добра и зла. Если внеэтичность страны мертвых подчеркивает отказ от христианского подхода к смерти, то отсутствие в стране мертвых владыки, стража, иерархии мертвых указывает на отличие разбираемого образа от образов смерти в традиционных обществах, в том числе общества Античности, языческой Европы, Востока.

Возможно, что здесь мы имеем дело с одной из сторон «изгнания смерти», о котором писали М.Фуко и Ж. Бодрийяр. Однако мы склонны считать, что рассмотренная мифологема несет черты складывающегося в современной культуре нового образа смерти.

4.3. Влияние восприятия смерти на представления о будущем

Зависимость социальных ожиданий определенного человека от окружающего его общества очевидна, как и тот факт, что образ будущего этого общества функционирует на базе представлений будущего отдельными людьми. Однако нельзя столь же однозначно сказать, насколько социальные ожидания конкретного человека найдут выражение в обобщенном образе будущего его времени. Неясно и то, от чего именно зависят субъективные социальные ожидания, каково их отношение и место в образе будущего общества.

Здесь мы хотели бы проследить взаимовлияние субъективных ожиданий конкретного автора, и в первую очередь их социальной составляющей, и образа будущего. В качестве примера для анализа мы возьмем проект будущего, разрабатываемый Н.Ф. Федоровым, к отдельным аспектам творчества которого мы уже обращались выше. Этот пример представляется нам удачным по целому ряду причин. Федорова называют среди ученых – основателей космизма, направления, создавшего один из самых востребованных образов будущего 20

века, связанный с освоением космоса. В то же время идеи Федорова ни при его жизни, ни после не имели широкого распространения и прямых последователей. Интерес к мыслителю обозначился в последней четверти 20 века, когда все его идеи стали восприниматься как чисто интеллектуальные упражнения, хотя сам Федоров теоретиком себя не считал, заботясь единственно о практическом воплощении своего «дела». Соединив в одном проекте установки христианства и научные открытия своего времени, взгляд на человека как этап эволюции и идеи поклонения предкам, Федоров полагал возможным воплотить его в жизнь, исходя из уверенности, что открывшаяся перспектива борьбы со смертью перевернет все мировоззренческие установки и социальные стереотипы современности

В творческом наследии Федорова можно различить картины ближайшей и более отдаленной перспективы, притом что сам автор делает акцент на будущем не столь отдаленном. Все свои надежды Федоров связывает с ключевым для судеб человечества проектом «общего дела». Этот проект, называемый так же регуляцией природы, включает в себя преобразования природы внешней и природы внутренней – мира и самого человека. Оценивая настоящее состояние природного мира как стихийное, бессмысленное, Федоров надеется, что регуляция его в соответствии с составленным человеком планом, позволит избежать в будущем стихийных бедствий, неурожая, голода. Переустройство природы должно будет начаться с управления погодой, устранений засух и наводнений, смерчей и ураганов, града и землетрясений и закончиться заменой использования твердого топлива солнечным светом как основным источником энергии.

Хотя Федорова относят к первым адептам идеи коэволюции человека и природы, на наш взгляд, его позиция гораздо ближе эпохе Просвещения, нежели нашей современности. Взгляд Федорова на природу предполагает рассмотрение ее как сырьевой базы, материала для творческой деятельности человека, чье знание оказывается силой планомерного изменения природы в собственных интересах. Федоров подчеркивает, что преобразование требуется природе не для того, чтобы удовлетворить стремление человека к удобствам жизни, а в силу несовершенства, неразумности самой природы. В его размышлениях сохраняется новоевропейская установка на то, что мерой целесообразности природы служит человек.

Русскому мыслителю, как и его европейским коллегам 17 – 18 веков в корне чужда как античная идея космической гармонии, так и средневековая вера в целесообразность природы. В.Е. Львов, размышляя о творческом феномене Федорова в книге «Загадочный старик», писал: «Природа в его, Федорова, представлении полностью лишена той изначальной целесообразности, которая является необходимым звеном всякой теологии»[1]. Федоров сам признает, что он далек от «языческого удивления пред красотою и величием космоса»[2], в движении звезд и планет он видит лишь замедленное

[1] Львов В.Е. Загадочный старик. – Л.: Сов. писатель, 1977. – С. 178.
[2] Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. Том I. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – С.263.

падение космических тел[1]. Многие исследователи отмечали отрицательное отношение Федорова к природе. «В природе Федоров не видит и не признает никакого смысла, ни целей, ни красоты», – пишет Г.В. Флоровский[2]. Причиной такой установки в восприятии природы служит неизменность природного цикла чередования рождения и смерти. Мыслитель убежден, что согласиться со смертью невозможно – ее необходимо преодолеть, потому невозможно принять природу с ее законами – их требуется изменить. Эта идея задает направление для понимания необходимых преобразований человеческой природы.

Регулирование внутренней природы человека коснется в будущем двух сторон его жизни – рождения и смерти. Главной целью этого регулирования выступает победа над смертью путем отыскания возможности физического воскрешения мертвых. Основной принцип воскрешения, по Федорову, связан с собиранием частиц, которые при жизни образовывали тела людей. Признавая сутью смерти «разложение и рассеяние вещества»[3], мыслитель с оптимизмом говорил о том, что это рассеяние «не может выступить за пределы конечного пространства»[4], а, следовательно, является процессом обратимым. Вся деятельность людей в ближайшем будущем должна состоять в собирании вместе родственных частиц, родство которых и друг с другом, и частицами, входящими в еще живые тела, заключается в вибрациях определенного типа. Отыскание и соединение таких частиц Федоров считает возможным благодаря «химическими лучами». Мыслитель представляет себе воскрешение как процесс обратный гниению, вполне физический, а не мистический. «Приходится напомнить кому следует, – пишет Федоров, – что организм – машина и что сознание относится к нему, как желчь к печени; соберите машину – и сознание возвратится к ней!»[5]

Большинство исследователей творчества Федорова обращали внимание на его чрезвычайно специфическую трактовку воскресения и сходились во мнении, что, несмотря на обращение автора к авторитету писания, его идеи в корне расходятся с христианским пониманием этого акта. Наиболее последовательно с позиции ортодоксального православия рассматривал концепцию общего дела Г.В. Флоровский, отмечавший, что «словесно Федоров как будто в церковности и в православии. Но это только условный исторический язык… Божественному действию он противопоставляет человеческое… Он благодати противопоставляет труд»[6]. Указывая на значительную долю эклектики в мировоззрении Федорова, Н.О. Лосский замечал смешение в его взглядах «глубоко религиозной метафизики… с натуралистическим реализмом (например, в учении о методах воскрешения наших предков)[7]. Современный исследователь философии Федорова О.А.

---

[1] Федоров Н.Ф. Сочинения./Сост., вступ. статья и прим. С.Г.Семеновой. – М.: «Раритет», 1994. – С. 279.
[2] Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж, 1937. – С.320.
[3] Федоров Н.Ф. Сочинения./Сост., вступ. статья и прим. С.Г.Семеновой. – М.: «Раритет», 1994. – С.73.
[4] Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х томах. Том IV. – М.: «Традиция», 1999. – С.264.
[5] Федоров Н.Ф. Сочинения./Сост., вступ. статья и прим. С.Г.Семеновой. – М.: «Раритет», 1994. – С.73.
[6] Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж, 1937. – С.323,326.
[7] Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 109.

Степанова считает, что «Федоров фактически создает этику дарвинизма… Мотивы же христианства автор вводит только для обоснования возможности бессмертия»[1].

Такая интерпретация воскресения напрямую вытекает из трактовки смерти Федоровым. Степанова верно указывает отличительную черту анализируемого подхода: «Ни в одной этической системе, кроме Федоровской, – пишет она, – смерть не рассматривается как высшее вселенское зло»[2]. Устойчивая понятийная комбинация «общие всем людям бедствия – голод, язвы и смерть», которую использует Федоров, говоря о смерти, позволяет признать, что явление это не рассматривается мыслителем как неизбежное. Ставя смерть в один ряд с голодом и болезнями, он подчеркивает необходимость правильного к ней отношения – борьбы, борьбы того же порядка, что и преодоление прочих несовершенств человеческой жизни.

Как мы видим, восприятие смерти Федоровым весьма специфично, оно соединяет позитивизм, материализм в варианте Молешетта со стремлением к выходу за рамки природной закономерности. Смерть видится мыслителю, с одной стороны, результатом поломки телесной машины, с другой, обнаруживает тягу к чуду воскрешения. Семенова находит в этом результат действий травматического комплекса незаконнорожденности, усиленного ранним столкновением со смертью близких людей, комплекса, который мыслителю удается преодолеть, разработав «уникально созидательный, религиозно-пророческий выход»[3]. Мы хотели бы здесь указать еще на два фактора, безусловно, влияющих на рассматриваемый образ смерти. Во-первых, это актуализация темы смерти на фоне поднимающихся декадентских течений современной Федорову культуры. В отличие от романтизации смерти культурой 18 – началом 19 вв., декадентские тенденции выразились в гипертрофировании таких черт образа смерти, как распад, разложение, гниение, и сказались на формировании своеобразного «культа смерти». Критикуя современное ему отношении к смерти, Федоров достаточно очевидно разделяет эти его тенденции.

Вторым фактором, нашедшим отражение во взглядах Федорова на смерть, является завершающийся кризис христианского мировоззрения, обнаруживающий себя как в распространении позитивистско-материалистических установок, так и в религиозных поисках в области «обновления» и «дополнения» традиционного христианства. Н.А. Бердяев, сам склонный к расширенному, неортодоксальному пониманию христианства, признает основной заслугой Федорова «его истолкование Апокалипсиса, гениальное и единственное в истории христианства, и его «проект» воскрешения мертвых», видя в них новый шаг и дальнейшее развитие исторического христианства. Оба философа понимают воскресение как

---

[1] Степанова О.А. Воскрешение – дело Божественное, дело человеческое в философии Н.Ф. Федорова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2008. – № 74-1. – С.462.
[2] Там же.
[3] Семенова С.Г. Философия воскрешения Н.Ф. Федорова // Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. Том I. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – С. 7.

всеохватывающий процесс. Для Федорова смерть – не момент обновления, переход к более совершенной жизни, не подведение итогов жизни и уж тем более не суд над моральным состоянием человека, для него смерть – это ужас прекращения личного бытия, пример абсолютного зла. Потому отрицание смерти означает и отрицание моральной оценки умерших. Дело воскрешения предков всеобще не только для сынов-воскрешающих, но и для отцов-воскрешаемых, по отношению к которым Федоров не допускает какого-либо морального различения. Таким образом, ключевым для понимания будущего Федоровым является его представление о смерти, при всей своей оригинальности ясно обнаруживающее специфические черты своего времени.

В представление о будущем Федоров включает идеи дальнейшей эволюции человеческого рода. Эта эволюция будет идти в сторону рационализации функционирования организма, которое в конечном итоге должно получить полностью сознательный, подчиненный воле характер. «Питание этого организма есть сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани, – пишет Федоров. – Органами его сделаются и те способы аэро- и эфиронавтические, с помощью коих он будет перемещаться и добывать себе в пространстве вселенной материалы для построения своего организма»[1]. В отдаленном будущем Федоров полагает возможным приспособление человека к любым условиям существования, освоения способов передвижения в любых средах (океанских глубинах, небесных просторах, даже космическом вакууме).

Эти размышления Федорова несут на себе следы естественнонаучного эволюционизма, набирающего силу именно в 60-е – 70-е гг. 19 века. По существу Федоров выступает единомышленником биолога К. Линнея, анатома П.Кашпера, археолога Буше де Перта, обосновывающих, каждый в своей области, происхождение человека путем эволюции из природной среды. Без сомнения, знакомый с дискуссией Т. Хаксли, Р. Оуэна, Ч. Дарвина о возможности совершенствования видов животных и превращении высших приматов в род Homo sapiens, наш автор продолжает эту эволюционную линию следующим этапом – человеком, победившим смерть.

Вдоль этой линии рассматривают эволюцию человеческого рода и такие мыслители, как К.Э. Циолковский, П. Тейяр-де-Шарден, наши современники Г.Р. Успенский, С.Г. Семенова, Ю.А. Фомин. Так, конечной точкой эволюции человека Циолковский признает переход его в состояние энергетического сгустка, способного переноситься в любую точку вселенной. Успенский видит в будущем симбиоз человека с различными информационными системами, отодвигание и стирание за счет генотехнологий и киборгизации биологического предела жизни. Исследовательница творчества Федорова и, как видно, его последовательница Семенова надеется на превращение людей в автотрофные бессмертные «центры концентрации лучистой энергии». Подобное же видится в конце человеческой эволюции и Фомину, надеющемуся

[1] Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. Том I. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – С.281.

на потомков в виде разумных автотрофных шаров без органов дыхания и пищеварения, но ставших частями Абсолюта. Заметим, что с Федоровым эти концепции роднит также связь эволюции человека с освоением космического пространства, о которой речь у нас пойдет далее.

Особенностью Федоровской трактовки темы эволюции является сочетание победы над смертью с утверждением неизменной сущности человека в этих условиях. Очевидным представляется, что бессмертный человек не может сохранить мировоззренческой идентичности с современным видом. Федоров же настаивает на том, что при всех эволюционных изменениях речь будет идти именно о человеке, а не новой форме жизни. Неубедительность этих утверждений особенно наглядна, если учесть еще один параметр изменений – репродуктивную стерильность будущего человека.

Важнейшей стороной эволюции человека, по мнению Федорова, станет прекращение его репродуктивной функции. Философ крайне отрицательно относится ко всему, что связано с продолжением рода. «Половой акт есть преступление (грех для признающих греховность), грех против самого знания и самого искусства, – пишет Федоров. – Человек в этом акте является орудием слепой силы; он не знает и не управляет ни тем, что предшествовало этому акту, ни тем, что последовало за ним»[1]. Акт рождения приравнивается мыслителем к убийству родителей. «У низших животных, – пишет Федоров, – это наглядно, очевидно: внутри клеточки появляются зародыши новых клеточек; вырастая, эти последние разрывают материнскую клеточку и выходят на свет. Здесь очевидно, что рождение детей есть вместе с тем смерть матери»[2]. Любовь между полами и любовь к детям как репродуктивные стимулы отрицаются и подлежат преобразованию в побуждении к регенерации – отцелюбию. Сознательное использование эротической силы («положительное целомудрие») позволит успешно решать основную задачу – воскрешение отцов. Вместе с достижением первых успехов в деле воскрешения Федоровым планируется полное прекращение деторождения, тогда предки начнут занимать место потомков.

Очевидно, что столь кардинальные изменения человеческой природы не могут обойтись без социальных изменений, многие из которых должны стать условием осуществления общего дела. В современной ему общественной жизни Федоров видит следы подсознательного согласия на смерть, искажающие все социальные отношения. Мыслитель находит этот порок в науке, принижающей свое достоинство изобретением временных удобств для временных людей; в разобщенности городской и сельской жизни; системе образования, направленной на культивирование соревновательности, уничтожающей человеческую солидарность; взаимной вражде между людьми, доходящей до братоубийства. Условием общего дела Федоров полагает отказ от эгоизма и его социальных последствий – роскоши, сословной и классовой борьбы, войн. Философ не видит в таком отказе ничего сложного, так как сама мысль о

[1] Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х томах. Том IV. – М.: «Традиция», 1999. – С.155-156.
[2] Федоров Н.Ф. Сочинения./Сост., вступ. статья и прим. С.Г.Семеновой. – М.: «Раритет», 1994. – С. 101

возможности преодоления смерти изменит мировоззренческие приоритеты всех живущих. Федоров, например, уверен, что, получив возможность использовать средства ведения войны в целях регуляции природы, люди не смогут устоять перед такой возможностью и вовсе прекратят вражду. Достаточно «вменить войскам в обязанность все применяемое ныне к войне применять также и к управлению силами природы», как «военное дело само собою обратилось бы в общее дело всего человеческого рода»[1].

Важнейшей предпосылкой регуляции природы выступает стирание различий между городом и деревней. Современный город, сосредоточив в себе интеллектуалов и плоды их труда, использует все на бесполезные продукты роскоши, тогда как в деревне, лишенной помощи со стороны завоеваний человеческого разума, продолжают создаваться все необходимые для жизни людей продукты. Будущее общество положит конец такой дихотомии и направит научную деятельность к подлинной цели – регуляции стихии природных процессов. Общество будущего Федоров видит свободным от всяческого «украшательства», производства любых неутилитарных и непригодных делу воскрешения вещей и изобретений. Это будет абсолютно прагматическое общество, прагматика которого направится на торжество жизни и восстановление памяти умерших поколений.

Автора «общего дела» меньше всего заботит внешняя привлекательность создаваемой им картины будущего, достаточным оправданием для нее мыслитель считает победу над смертью. Так рождается декадентская по существу идея сосредоточить всю общественную жизнь на кладбищах, объединенных с музеями, библиотеками, научно-исследовательскими институтами. Кладбища, по мысли философа, уже в ближайшее время должны стать местом памяти и преклонения перед ушедшими поколениями, местом исследования праха умерших с целью его преобразования в живые тела, местом соединения города и деревни. Вокруг этих очагов будет сосредоточена вся жизнь общества, пока не осуществиться полное воскрешение всех мертвых. «Нужно центр общества перенести на кладбище, – пишет Федоров в "Записке от неученых к ученым", – т.е. кладбище сделать местом собрания и безвозмездного попечения той части города или вообще местности, которая на нем хоронит своих умерших. И науке нужно будет тогда сделать выбор между выставкой и кладбищем, между комфортом и призывом всех к труду… Перенести школы к могилам отцов, к их общему памятнику, музею – значит пересоздать школы… Такое перенесение школ будет поворотом от города к полю…, кладбищенский музей будет расти, а запустением будут поражены жилища роскоши, которые будут превращаться в службы музея»[2].

Отказ от роскоши, войны, социального противостояния, сближение городской и сельской жизни – вечные темы социальных утопий. Но утопия Федорова не социальна по существу, она биологична, ее цель преодоление смерти. Социальные аспекты будущего очень мало интересуют автора, ему

[1] Там же. С.39.
[2] Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. Том I. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – С.74.

представляется, что, решив проблемы воскрешения, человечество тем самым решит и весь комплекс социальных проблем. Федоров игнорирует, а може,т и не замечает целый ряд вопросов, неизбежно возникающих перед его обществом будущего. Первый из них связан с онтоантропной позицией автора, предполагающей формирование общества на принципе «признания без исключения»[1]. Будущее, в варианте Федорова, не знает различий между праведниками и грешниками, героями и мерзавцами, альтруистами и эгоистами. Все без исключения жившие люди должны получить воскрешение и найти место в обществе будущего. При этом автор обходит молчанием вопрос о том, потребуется ли вновь вернувшимся к жизни поколениям перевоспитание и обучение, или же сам факт воскрешения чудесным образом повлияет на их мировоззренческие установки. Очевидно, что философ, мечтающий о всеобщем воскрешении, мало задумывался о том, какие формы приобретет общество, состоящее из всех когда-либо живших представителей человеческого рода. Его не заботило, на каких принципах может быть организована жизнь социума, объединившего людей из различных эпох, с самыми разными мировоззренческими установками, людей, значительная часть которых при жизни отличалась девиантным поведением.

Уместным здесь представляется и вопрос О.А. Степановой: «Что последует за той чертой, когда будет воскрешен последний умерший и исчезнет дело, объединявшее людей, будет ли это застывшая на века гармония любви, или лишенное объединяющей цели человечество вновь скатится к вражде, но только уже к бесконечной вражде бессмертных индивидов?»[2]. Конечно, Федоров далек от мысли о возможности регрессивных тенденций в победившем смерть человечестве, однако, его описание отдаленного будущего теряет убедительность по мере удаления от точки окончательной победы над смертью, как если бы автор постепенно утрачивал интерес к дальнейшей судьбе бессмертного человечества. Трудно не согласиться с А.В. Каримовым, замечающим, что отдаленное будущее «имеет весьма неопределенные очертания, например, неясно, будет ли этот мир существовать в пространстве и во времени, будет ли в этом мире вообще что-либо кроме объединенного человечества? Или же объединенное человечество фактически станет божеством, и преобразование мира означает просто его уничтожение, растворение в человеке?»[3]. Не исключено, что воскрешение как объединительный социальный момент сменится другой общей для всего человечества целью, но, в отличие от первой, Федоров ее четко не обозначает.

Среди наиболее прописанных черт отдаленного будущего человечества выделяется идея управления движением космических тел и выход человека за

---

[1] Девятинин П.Г. Онтоантропный принцип «признания без исключения» в философском наследии Н.Ф. Федорова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2007. – Т. 19, № 45. – С. 73-77.

[2] Степанова О.А. Воскрешение – дело Божественное, дело человеческое в философии Н.Ф. Федорова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2008. – № 74-1. – С.464.

[3] Каримов А.В. Философ бессмертия // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2005. – №1 (37). – С. 14.

границы земли, освоение им всего космического пространства. Однако автору «общего дела» не удается убедительно обосновать смысл этой космической эпопеи.

Федорову кажется, что космос обнаруживает тенденцию к энтропии[1], и философ предлагает вступить в борьбу с возможной в крайне отдаленном будущем гибелью. Только человеческое сознание способно противостоять этой силе, стать «разумом и душою всех миров вселенной»[2]. Федоров убежден, что человечество, собственными силами достигшее бессмертия, сможет задать позитивное направление космическим процессам. Однако автору трудно представить и ясно обозначить, в чем собственно должно состоять это «позитивное направление» космических процессов. «Земля станет первою звездою на небе, движимою не слепою силою падения, а разумом, восстановляющим и предупреждающим падение и смерть»,– пишет Федоров, очевидно, надеясь на отыскание качественно иных форм движения небесных тел[3]. Достаточно туманно автор высказывается об освоении новых источников энергии, служащих силой переустройства вселенной под управлением разума: «Земля, а затем и другие планеты… под управлением разумных существ создадут из той же космической пыли и метеоритов проводники силы к солнцу и от него получат силу свободного полета»[4]. Федоров предвидит превращение Земли в огромный космический корабль, на котором «человечество должно быть не праздным пассажиром, а прислугою, экипажем»[5], направляющим движение этого космического тела. Однако здесь фантазия Федорова подходит к своим границам, и нам остается только догадываться какова цель этого космического полета, какова новая цель победившего смерть человечества.

На наш взгляд, появление в образе будущего Федорова темы освоения космоса заслуживает отдельного рассмотрения. Идея космических путешествий и возможности заселения других планет известна европейской мысли с XV века. В связи с ней можно вспомнить философские трактаты Джордано Бруно о множественности Вселенных и миров, сочинения Сирано де Бержерака, Э. Распэ о путешествиях на Луну, с описанием тамошнего социального устройства. Однако активное включение космоса в образ будущего отчетливо начинает прослеживаться только с середины 19 века. В это время в литературе обозначаются два направления, связанные с описанием космоса. Истоки одного из них можно найти в творчестве Г. Уэллса, определив его специфику как расширение поля «необитаемых земель», на которых разворачиваются приключения героев. Для Г. Уэллса, как и для А.Н. Толстого и других представителей этого направления, космос привлекателен в качестве арены природных испытаний и социальных экспериментов. Второе направление, представителем которого является Ж. Верн, тяготеет к наукообразному рассмотрению космоса с позиции отыскания реальных возможностей его

[1] Федоров Н.Ф. Сочинения./Сост., вступ. статья и прим. С.Г.Семеновой. – М.: «Раритет», 1994. – С.279.
[2] Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. Том I. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – С.422.
[3] Федоров Н.Ф. Сочинения./Сост., вступ. статья и прим. С.Г.Семеновой. – М.: «Раритет», 1994. – С.381.
[4] Федоров Н.Ф. Сочинения./Сост., вступ. статья и прим. С.Г.Семеновой. – М.: «Раритет», 1994. – С.276-277.
[5] Там же. С.69.

освоения, магистральной в этом плане выступает линия технического завоевания космического пространства. Соответственно научные проекты, связанные с космосом, могут быть рассмотрены как практическая разработка этого направления мысли. Примечательным нам представляется то, что у Федорова отчетливо просматриваются зачатки обоих этих направлений.

Отмечая заметный след, который накладывает на сочинения Федорова стиль мышления эпохи, А.Я. Кожурин пишет: «Он также некритически убежден во всемогуществе науки и обосновывающего ее безличного разума, в их способности решить все человеческие проблемы»[1]. Наука для Федорова, как и для Ж. Верна, не ограничивается исследованием природного мира и его приспособлением к нуждам человека, она выступает самим фактом своего существования, силой социальной нормализации. Надеясь на безграничные возможности науки, Федоров в то же время выступает сторонником, так сказать, «естественного» завоевания космоса, не путем создания сложных машин, обеспечивающих жизнедеятельность человека в чуждой ему среде, а посредствам изменения природы самого человека и космоса. Близкие к этим идеи мы встречаем в работах Циолковского, Вернадского, Тейяра-де-Шардена. С другой стороны, обнаруженная нами у Федорова трудность целеполагания применительно к человечеству, бороздящему просторы вселенной, встает и перед советскими фантастами от Казанцева до Стругацких, переносящими действия своих романов в светлое будущее.

Здесь мы хотели бы указать на национальную специфику, отчетливо прослеживающуюся в размышлениях Федорова о космосе. Русские мыслители, будь то ученые или литераторы, планирующие внеземное существование человечества в подавляющем большинстве видели будущее свободным от наиболее острых социальных проблем настоящего. Можно сказать, что Федоров начинает космическую утопию, продолжение которой мы находим в теоретических разработках С. П. Королёва, М. К. Тихонравова, Б.И. Кузниченко, научной фантастике А.Толстого, А. Беляева, А.Казанцева, В.Обручева, Г.Гуревича, Г.Ясного и др. Показательна разница в отношении к космическому будущему, которая прослеживается в развитии русской и англо-американской научно-фантастической литературы, говоря обобщенно – это разница утопии и антиутопии.

При всей очевидной связи идей Федорова с образами космического будущего более позднего времени хотелось бы напомнить, что большинство исследователей сходятся во мнении, что, хотя и можно говорить о некотором влиянии взглядов философа на Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, «философия общего дела» не оказала сколько-нибудь значительного воздействия на широкий круг современников и ближайших потомков мыслителя. Проект воскрешения отцов так и не вышел за рамки узкого круга почитателей мыслителя и не имеет аналога в последующей истории философии. Созвучными времени оказались идеи, находящиеся на периферии внимания

[1] Кожурин А.Я. Тема «сверхчеловека» в контексте философских исканий XIX – начала XX века // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2005. – № 10. – С. 104.

самого Федорова, – регуляции природы, коэволюции, творческого освоение космоса, того, что стали ожидать от будущего в начале нового века.

Проанализировав представления о будущем Н.Ф.Федорова, мы рискнем сделать несколько общих замечаний о природе социальных ожиданий в их отношении к образу будущего конкретного общества. Во-первых, мы установили значительную коррелированность индивидуальных представлений о будущем с восприятием смерти этим автором. Под восприятием смерти здесь подразумевается не столько представления о возрастной границе смерти, факторах, влияющих на ее наступление, возможности воздействия на эти факторы, а в первую очередь представления о послесмертном бытии – загробном существовании, воскрешении, сохранении в памяти потомков, жизни самих этих потомков. Восприятие смерти определяет степень заинтересованности человека в будущем, которая, как правило, убывает по мере удаления от предполагаемых им границ собственной жизни и жизни ближайших потомков. Индивидуальный ракурс обращения к будущему, таким образом, находится в зависимости от отношения человека к тем, кого он оставляет после себя. Выстраивая для будущего цепочку обратной преемственности поколений – отцы, деды, прадеды, прапрадеды и т.д., Федоров доводит этот ряд до первопредка, которым и ограничивается будущее, вызывающее у него интерес. Чем удаленнее от процесса воссоздания предков будущее, тем туманнее его описание Федоровым, тем меньшую заинтересованность он проявляет к образу и целям жизни этого человечества.

Во-вторых, анализ картин будущего, запечатленных в «философии общего дела», обнаружил наличие устойчивых идей в представлениях о будущем, которые на индивидуальном уровне претерпевают некоторые модификации. К таким идеям можно отнести идеи природной эволюции и традиционно христианскую концепцию воскресения, которые философу удалось скомбинировать; социально-утопические образы справедливого бесконфликтного общества, дополняющие биологическую утопию победы над смертью; идеи регуляции погоды и покорения космоса, которые Федоров разрабатывает одними из первых.

В своем исследовании мы отметили наличие связи между социальными ожиданиями конкретного автора и образом будущего, занявшим одно из ключевых мест спустя недолгое время после его смерти, причем прямое заимствование в нашем случае представляется маловероятным. Это наводит на мысль, что социальные ожидания на индивидуальном уровне могут не только отражать надежды бытующие в обществе, но и работать с некоторым опережением, совпадая с представлениями будущего более позднего времени. Картина космического будущего, создаваемая Федоровым, позволяет предположить наличие национальной специфики в устойчивых образах будущего, характерных для ряда обществ определенного времени.

Таким образом, обобщенный образ будущего конкретного общества формируется не только самими социальными ожиданиями отдельных авторов, но обнаруживает зависимость от конкретно-исторического восприятия смерти,

преломившегося в индивидуальном мировоззрении. Поэтому для исследования обобщенного образа будущего общества определенного времени необходимо выделять общие моменты в социальных ожиданиях его современников и, возможно, немного более ранних поколений.

Заключение

В заключении этой книги мы попытаемся обрисовать две возможные тенденции будущего – позитивную, касающуюся изменений в области самосознания западного человека, и негативную, относящуюся к преобладанию катастрофических и финалистских мотивов. Эсхатология как учение о конце мира, имеющая два психологически выраженных полюса – полюс страха и полюс надежды, в самосознании современного западного человека приобретает характер исключительно страха будущего, острого, хотя часто неосознаваемого. В чем причина такого негативного характера развития самосознания современного человека? Каковы возможные пути возвращения к надежде на будущее? Нужна ли нам сегодня эта надежда? Ответы на эти вопросы и определят, какая из двух тенденций будущего – позитивная либо негативная, возобладает.

Как в любом оптимистическом прогнозировании, здесь сочетается постулирование желательного вектора изменений с выделением тех тенденций настоящего, которые позволяют надеяться на осуществление будущих преобразований именно в заданном направлении. Отмечая негативные тенденции развития, мы исходили из высокого деструктивного потенциала эсхатологических ожиданий, переведенных в социально-историческую плоскость либо в виде исторической программы построения светлого будущего на земле, какой-либо версии земного «царства Божия», либо в виде инструмента манипуляции массовым сознанием. Замена эсхатологического ожидания как интимного, экзистенциального мироощущения человека, связанного с чувством непрочности его бытия, обостренно проявляющего сущностные основания личности, эсхатологией как социально-исторической программой уродует и социальную реальность, и человека. В случае преобладания деструктивных черт перспектива картины будущего вырисовывается безрадостная. Это перспектива углубления антропологического кризиса, размывания человечности, сведения всего многообразия форм существования личности к кономическому потреблению и развлечению. Парадоксально, но крайний эсхатологизм, исключающий надежду на обретение смысла личного и мирового бытия, смыкается с крайним консьюмеризмом, сводящим весь диапазон проявлений человеческой сущности к функционированию человека только как потребителя. Можно ли будет считать такой финал эсхатологией своего рода? Не исключено, что развитие идет сегодня в таком направлении, и выхода из антропологической катастрофы пока нет.

Человек, отказываясь от надежды на будущее, от позитивного полюса эсхатологических ожиданий, часто приходит к отказу от сознательного отношения к будущему вообще: «после нас хоть потоп», и в крайней форме – к страху перед будущим, футурофобии. Убежденность в неизбежности конца света, уверенность в преходящем характере земной жизни в таком случае обернется отказом от активного участия в социальной и культурно-исторической деятельности, утратой человеком собственной сущности. Ожидаемый конец света воспринимается как данность и определяет поведение человека в настоящем. Характер такого влияния можно оценить как крайне деструктивный. Однако феномен эсхатологических

ожиданий носит слишком сложный и многоаспектный характер, чтобы можно было рассматривать рефлексию проблемы конца мира и человека только в таком ключе. Но и игнорировать существенную социальную и психологическую опасность деструктивной эсхатологии также было бы некорректно. В социальном смысле эсхатологические идеи часто используются новыми религиозными движениями и сектами с целью манипуляции сознанием своих адептов. Феномен массовых эсхатологических движений в частности исследовал М. Элиаде. Не только религиозные, но и вполне светские радикальные и экстремистские течения также используют лозунги о близости последних времен, обосновывая ими необходимость в «сильной власти» или революционном перевороте во имя очередной иллюзорной картины светлого будущего. В психологическом аспекте страх конца света может в крайнем своем выражении привести к развитию суицидальных наклонностей. Впрочем, оснований для проявления эсхатологического страха перед будущим 20 век предоставил более чем достаточно. В главе третьей мы уже привели обзор основных эсхатологических сюжетов, которые прочно заняли место в массовом сознании современного человека. Среди них доминируют осознание угрозы неконтролируемого развития техносферы и подавления сущности человека: пессимизм относительно перспектив длительного и устойчивого существования высокоразвитой техногенной цивилизации, так как ее краткосрочность обусловлена возрастанием количества техногенных рисков, их остротой, ростом вероятности глобального уничтожения в результате техногенной катастрофы. Страхами размывания личностной, видовой и гендерной идентичности человека, его биологической природы вследствие прогресса биомедицинских технологий, которые наделятся апокалиптическими чертами. Ожидание эсхатологического будущего сковывает волю человека, скрывает возможность иного проявления эсхатологических ожиданий, связанных с надеждой на будущее.

Необходимость изменения самосознания европейского человека начала осознаваться в середине 20 века. Проект установления универсальной структуры миропостижения структуралистов или поиск базисного порядка мира Фуко, деконструкция Деррида или шизоанализ Делеза и Гватарри одной из своих целей имели разрушение традиционных для европейского мышления границ субъекта. Мы исходим из того, что самоощущение человека западной цивилизации основывается на локализации собственного Я, на его противопоставлении всему прочему миру. Эта доминирующая тенденция практически вытеснила к началу 20 века другие модели самосознания.

Большинство проблем, обсуждаемых современной гуманитаристикой, вытекает из специфики такого самоощущения. Только противопоставляя себя всем другим и всему другому, только воспринимая себя как самодостаточную и самоценную монаду, возможно ставить проблему коммуникации – готовности открыть окна своего Я навстречу другому, толерантности, готовности дать право на существование другим монадам, говорить о множественности языков описания, герменевтических моделях интерпретации, рассматривать вопросы биоэтики и экологии. Однако такое состояние нашего Я нельзя признать ни окончательным, ни

инвариантным человеческой природе. Более того, в самой европейской культуре вызревает ощущение тупиковости пути дальнейшей атомизации личности и связи этого самоощущения с кризисными тенденциями в культуре. Проблемы, которые в современной философии получили название «потери укорененности», «смерти автора», «смерти субъекта», «вытеснения жизненного мира системой» уходят своими корнями в специфику самоощущения человека через противопоставление себя миру.

Какую же модель самоощущения человека можно считать альтернативой господствующей сегодня? Здесь мы беремся указать отдельные ее черты, намеки на которые находим в некоторых тенденциях современной культуры. Мы не утверждаем, что эти черты присутствуют в явлениях текущей жизни или находятся в каузальной связи с событиями сегодняшнего дня, однако полагаем, что современное состояние европейской культуры и место в ней человека позволяют предположить появление и проявление черт, о которых разговор пойдет ниже.

Первой чертой нового самоощущения человека мы назовем «возвращение укорененности». Хайдеггеровское понятие «укорененность» призвано обозначить ощущение связи человека с почвой, в которую уходят корни его рода, этноса, культуры, языка [11]. Укорененность – это дополнение личного самосознания осознанием истории своего народа, ощущением причастности к онтологии мира, которое дает понимание неслучайности собственного бытия. Говоря о потере укорененности, Хайдеггер рефлексирует распад национальной самоидентичности человека, состояние его бесприютности. С позиции национального самосознания потеря укорененности означает ослабление «горизонтальных» связей личности в масштабах родной культуры, нивелирование самоощущения через отождествление со своей нацией, культурой, языком. Однако этот процесс может быть истолкован и иначе, как начало самоотождествления человека с более широкими общностями. Постулируя «возвращение укорененности», мы интерпретируем отрефлексированный Хайдеггером процесс как этап смены самоидентификации.

Этим новым масштабом, в который будет вписывать себя человек будущего, как мы полагаем, выступит вся планета Земля. Тенденции космополитизма, идущие от античных киников, через утверждение свободы индивида Г. Лессингом, И. В. Гёте, Ф. Шиллером, И. Кантом, заняли достойные позиции в самоидентификации человека 20 века. Сегодня прогресс средств передвижения и распространения информации, система мировой экономики и распространения мировых новостей – все те процессы, которые традиционно связывают с глобализаций, дают человеку, сопряженному с этим уровнем современной цивилизации, ощущение ответственности за «судьбу мира». Субъективность такого ощущения ни в коей мере не влияет на изменение самого самоощущения человека как гражданина мира.

Различные экологические движения, набирающие обороты с середины 20 века, свидетельствуют о формировании новой стороны человеческого самосознания – осознания связи с планетой как сложной экосистемой, в которой человек занимает хотя и главное, но не исключительное место. Необходимость защиты природы от человека: лесов от вырубания, рыб и животных от истребления, воды и воздуха от загрязнения – осознавалась не только в связи с небывалым

прогрессом промышленной деятельность, но и освобождением самого человека от векового страха перед природой. Для того чтобы оценить красоту природного равновесия, его хрупкость, потребовался «взгляд со стороны», взгляд горожанина, лишенного исходной связи с «родной почвой».

Международные соглашения и мероприятия по охране окружающей среды несравненно эффективней частных гражданских инициатив, но именно последние свидетельствуют о вхождении природного мира в сферу индивидуального самоощущения. Если государственные и межгосударственные усилия по предотвращению выброса радиоактивных и высокотоксичных отходов в окружающую среду, введение запрета на использование в производстве хлор- и бромсодержащих фреонов, понижение токсичности автомобильных выхлопных газов можно рассматривать как проявление разумного эгоизма и заботу о выживании, то движение знаменитостей против использования натурального меха и кожи, центры и ассоциации за права животных, такие как Animal Compassion, Центр защиты прав животных «Вита», Фонд защиты тропических лесов, основанный в 1989 году бельгийским кинорежиссёром Жан-Пьером Дютилье и музыкантом Стингом, и многие другие свидетельствуют об изменении ощущения человеком мира и себя в нем. Как писал основатель Джерсейского Треста охраны диких животных Джеральд Даррелл: «Лично я не захотел бы жить в мире без птиц, без лесов, без животных – всяких, малых и больших. Да человек попросту и не смог бы жить в таком мире!»[386].

Второй чертой будущего самоощущения человека мы назовем ослабление ощущения самотождественности в пользу возникновения много-тождественности. Начало этого процесса мы усматриваем в процессе формирования у человека вариативных «игровых личностей». Постулируя данную тенденцию, мы обращаем внимание на то, что современному человеку свойственно такое самовыражение, как создание «ненастоящих вариантов себя», такого себя, каким человек хотел бы быть; считает, что мог бы быть; себя, которым интересно было бы быть; и себя, просто отличного от себя настоящего. Процесс создания игровых личностей только на первый взгляд имеет параллели с выработкой идеала, идеала в социальном или индивидуальном масштабе. Если ведущим мотивом формирования идеала выступает образ должного состояния мира, социума и человека, то игровая личность строится из ощущения множества возможностей для самореализации.

Конечно, размышления об «игровых личностях» функционирующих в современной культуре в первую очередь касаются присутствия человека в виртуальной реальности, создаваемой при помощи ПК и системы Интернет, реальности, отличающейся анонимностью. Псевдонимы, Ники, аватары, юзерпики приносят ощущение абсолютной свободы самопрезентации. Онлайн игры, дискуссии на форумах, интернет дневники, именные сайты, сетевые публикации дают человеку не только широкие возможности проявить себя, но и проявить себя в качестве кого-то иного. Однако виртуальная реальность – это хотя и самая яркая, но далеко не единственная сфера присутствия игровых личностей. Досуговая жизнь в современном мире в большинстве своем может быть оценена как жизнь игровых

[386] Даррелл Дж. Поместье-зверинец. – М.: Армада, 1996. – С.488.

личностей. Офисный клерк играет по вечерам в байкера, домохозяйка осваивает танцы гетер, бизнесмен в отпуске превращается в морского волка, преподаватели в летнике каникулы играют в первооткрывателей джунглей. К этому можно добавить различные виды девиантного поведения, от традиционных лже-личностей мошенников до поклонников пластической хирургии и трансвеститов.

В отличие от классических увлечений типа хобби, данные примеры обнаруживают выход человека (на какое-то время) в принципиально иное социальное измерение, с характерными для личности, но новым для данного индивидуума, набором социальных качеств, образов действий, стереотипов поведения, а часто и других мыслительных приемов и способов коммуникации. Подобные вторые, третьи, четвертые личности мы обозначаем как «игровые» не в силу их «неподлинности», ведь в них человек стремится выразить свою другую самость, принадлежащую ему не в меньшей степени чем «основное» Я. «Игровыми» данные личности являются с позиции их дополнительности, необязательности для функционирования в социуме.

Корни этого процесса можно найти в карнавальных практиках, в детских играх в любимых героев книг и фильмов, в театре и др. Почему же мы говорим о присутствии «игровых личностей» как качественно новом процессе, отличном от социальных ролей? Главное отличие социальных ролей от игровых личностей – в восприятии тех и других со стороны их носителя. Сколько бы социальных ролей не выполнял человек, все их он соотносит с собой. Это с позиции общества водитель и отец, присяжный заседатель и кредитор – различные социальные субъекты, человек как носитель этих ролей ощущает себя в равной степени всеми ими. В основе социальной роли лежит отождествление себя со своей деятельностью. Самосознание с позиции игровой личности строится через отождествление себя со своими желаниями и возможностями. Ведущая, то есть социально значимая личность, в такой ситуации часто оказывается не приоритетной для ее носителя. Возможно, поэтому человек готов быть не только самим собой, но и собой иным, и иными.

На наш взгляд, такое положение дел указывает на готовность человека в будущем отказаться от самоощущения атомарной личности в пользу возможности проявления вариативных позиций в системе Я – общество. Не закрытость в себе личности-монады, а направленность на постоянные метаморфозы, на осваивание все новых социальных позиций – вот один из векторов будущего самоощущения. Это ощущение многотождественности подразумевает отсутствие замкнутости границ Я, стремление человека открывать все новые социальные возможности. Это самоутверждение не путем навязывания своего Я другим, а обретение других Я, своей самости.

Третье направление возможных изменений в самоощущении человека мы связываем с коллективной самореализацией объективно необусловленных групп. До недавнего времени социальные группы, в которые был включен человек, группы, обеспечивающие его социализацию и определяющие место в обществе, формировались в результате объективных процессов в сферах экономики, политики, духовной жизни. Семья, друзья, коллеги по работе, соседи – эти группы

задавали структуру социальных взаимосвязей личности и сами в свою очередь были жестко детерминированы территориальным и временным единством, этической и правовой системой, образовательными и экономическими показателями. Процесс коллективной самореализации был обусловлен ограниченностью сил отдельного субъекта и его потребности в сотрудничестве. Современный мир инициирует возникновение сообществ нового типа, которые, не отрицая традиционные социальные группы, начинают функционировать как бы на их фоне, образуя параллельный слой несоциальных взаимодействий.

Первым на изменение характера групп общения обратил внимание Жорж Батай, указывая на произвольный и независимый от объективных параметров характер человеческих сообществ[387]. Продолжая его мысль, Морис Бланшо противопоставил сообщества, существующие в основном посредством письма и, в значительной степени, случайно, социальным группам. «Сообщество не является редуцированной формой общества, равным образом, оно не стремится к общностному слиянию, – пишет Бланшо. – В противоположность любой социальной ячейке, оно чурается производства и не ставит перед собою никаких производственных целей»[388]. Примечательно, что и Батай, и Бланшо размышляют хотя и о произвольно возникающих, но существующих в реальности сообществах. Еще отчетливее обнаруженная ими тенденция заявляет о себе в быстро множащихся сегодня виртуальных сообществах.

Виртуальная реальность и виртуальное общение в последнее время активно исследуются психологами, социологами и социальными философами. Изменения, фиксируемые этими исследователями, затрагивают сам принцип социальных взаимодействий. Отличительные черты уже существующих виртуальных сообществ связаны с состоянием постоянной их нестабильности. Непрерывное пребывание как бы в точке бифуркации порождает их положительные и отрицательные стороны. Существуя по принципу самоорганизации, такие сообщества в любой из моментов имеют бесконечное множество аттракторов. Осуществление конкретной ветви развития в этой ситуации осуществляется не путем взаимоисключения, а по принципу дополнения. Случайность возникновения и развития виртуальных сообществ сочетается со случайностью и непостоянностью его членов. Если социальные отношения любого реального общества образуют определенную структуру, свойственную своему времени и культуре, то виртуальные сообщества – это возникающие и гибнущие ячейки полиморфной структуры. Виртуальное сообщество видится нам как один из путей сомоотождествления игровой личности. При всей необязательности существования конкретных виртуальных сообществ их появление как нового социального феномена нельзя отнести к случайностям. Основным фактором, инициирующим этот процесс, можно считать стремление современного человека уйти от жестко детерминированной жизни социума, в котором, по выражению Хабермаса, «жизненный мир» стремительно поглощается «системой»[389]. Попытка

[387] Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. – М.: Ладомир, 2006. – 742 с.
[388] Бланшо М. Неописуемое сообщество. /Пер. с фр. Ю.Стефанова. – М.: МФФ, 1998. – С.9.
[389] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – М.: Наука, 2006. – 384с.

самореализации в этой ситуации выводит человека из принятых рамок социальных отношений.

Описанные тенденции позволяют нам предположить появление в скором времени виртуального неперсонального субъекта как самостоятельного участника социальных отношений. Виртуальный неперсональный субъект, как и уже существующие виртуальные сообщества, возникает в результате случайного аккумулирования интересов и устремлений определенного количества пользователей, представляющих в виртуальной реальности одну из игровых личностей. Отличает его от немотивированно объединенных сообществ направленность на совершение определенных социальных актов. Политические или экологические, культурные или социальные, экономические, просветительские, религиозные, протестные действия такого субъекта будут сочетать стихийность и организованность, случайность и заданность цели. Виртуальный неперсональный субъект можно охарактеризовать как своеобразную противоположность коллективной исторической личности русских религиозных философов (Л.П.Карсавина, Н.С.Трубецкого). Коллективная личность мыслилась сверхличностью вбирающей в себя конкретные личности, объединяющей их общим мировоззрением, единой волей, целью и, главное, осознанием своего единства. Виртуальный субъект не поглощает собой единичные личности, не мыслится как надперсональное единство, он является более или менее кратким соединением совпадающих во времени устремлений. Не являясь коллективной личностью, такой субъект служит условием отхода от личного самоощущения и образующих его членов.

Таким образом, мы наметили три позитивные тенденции, которые могут определить путь самоидентификации человека будущего. Основной из них является тенденция многотождественности в осознании личного Я, при которой человек направлен не на утверждение своей самости, принципиальной отдельности от других, а на воплощение как можно большего числа своих способностей, стремление к реализации предельно большого количества доступных ему возможностей. Это путь осознания себя не тем, кто ты есть сейчас, или хочешь быть в будущем, а тем, кем ты можешь быть во всем многообразии этих возможностей. Вторая тенденция нового пути самоощущения человека связана с формированием виртуального неперсонального субъекта, который определяется выполняемой им функцией, конкретной направленностью и приемами деятельности и при этом не характеризуется ни объективной необходимостью возникновения, ни устойчивой самоидентичностью, ни стабильным составом входящих в него личностей. Конкретный человек может соотносить себя с такими неперсональным субъектом в одном из многих вариантов своих проявлений, не ощущая себя ни членом какой-то группы, ни изолированным субъектом деятельности. Наиболее устойчивым элементом нового самосознания должно стать ощущение связи человека с окружающей его планетарной системой, единства с другими формами жизни. Осознание общности судьбы человека и человечества в рамках общей экосистемы способно вывести самоощущение человека на принципиально иной путь развития.

Список литературы

1. Аверинцев С.С. «Эсхатология»// Новая философская энциклопедия, т. 4, М., 2001.
2. Аврелий Августин. Исповедь/ Пер. с латин. – М., 1992.
3. Аинса Ф. Реконструкция утопии: Эссе – М., 1999.
4. Антонян Ю.М. Исследование Апокалипсиса. – М., 2005.
5. Араб-Оглы Э.Я. Антиутопия. – М., 1989.
6. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М., 1992.
7. Астапов С.Н. Отрицательная диалектика русской религиозной философии первой половины XX века: монография. – Ростов н/Д, 2009.
8. Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. – М., 2010.
9. Барт Р. Мифологии. – М., 1996.
10. Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. – М., 2006.
11. Баталов Э.Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. – М., 1989.
12. Баталов Э.Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. – М., 1982
13. Беньямин В. Историко-философские тезисы. [Электронный ресурс]. / Режим доступа: http://www.left.ru/2001/7/benjamin.html
14. Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России. Сборник статей // Бердяев Н. А. Собрание сочинений Т. III.- Париж, 1989.
15. Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. - №61. - Окт. 1939 - март 1940. - С. 3-14.
16. Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.; Харьков, 2005.
17. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993.
18. Бердяев Н.А. Философия неравенства. – М., 2006.
19. Бестужев-Лада И.В. Окно в будущее: Современные проблемы социального прогнозирования. М., 1970.
20. Бланшо М. Неописуемое сообщество. – М., 1998.
21. Блох Э. Тюбенгенское введение в философию. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997.
22. Бодрийар Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург, 2000.
23. Бодрийяр Ж. В тени тысячелетия, или приостановка года 2000. [Электронный ресурс]. / Сайт «Археология будущего». – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/baudrill/shmill.html.
24. Бодрийяр Ж. Город и ненависть// Логос. – №9.
25. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М., 2000.
26. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть – М., 2000.
27. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – СПб., 1994.
28. Булгаков С. Апокалипсис Иоанна (опыт догматического толкования). – М., 1991.

29. Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. – СПб., 1997.
30. Булгаков С.Н. Невеста Агнца. – М., 2006.
31. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М., 1994.
32. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. – Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993.
33. Бычков В.В. Посткультура как апокалиптический символ // Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология. – М., 2008.
34. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. – М., 2004.
35. Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов начала XX в. // Вопросы философии, 1991. – № 8.
36. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. – М., 2004.
37. Валлерстайн И. Утопийское, или исторические возможности XXI века // Прогнозис. – 2006. – №1
38. Варава В.В. Метафизика смерти: опыт «апофатической рациональности» // Вопросы философии. – 2005. – № 12.
39. Вебер М. Основные социологические понятия. //Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. – М., 1996.
40. Гачева А.Г. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // А.Г. Гачева, О.А. Казнина, С.Г. Семенова. Философский контекст русской литературы 1920 – 1930-х годов. М., 2003.
41. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб., 2000.
42. Геллер М.Я., Некрич А.М. Утопия у власти: История Советского Союза с 1917 года до наших дней: в 3-х кн. – М., 1995.
43. Герцен А.И. О развитии революционных идей в России. VI. Московский панславизм и русский европеизм // Сочинения в двух томах. – М., – Т.2, 1986,
44. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. – М.; СПб., 2000.
45. Гулыга А. Русская идея и ее творцы. – М., – 2003.
46. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: «Книга», 1991.
47. Девятинин П.Г. Онтоантропный принцип «признания без исключения» в философском наследии Н.Ф. Федорова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2007. – Т. 19, № 45.
48. Демичев А.В. Дискурсы смерти: Введение в философскую танатологию. – СПб., 1997.
49. Джеймисон Ф. Постмодернизм или Логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодернизма: Сб. переводов и рефератов. – Минск, 1996.
50. Дзюба Е.В. Концепты жизни и смерти в поэзии М.И. Цветаевой. // Политическая лингвистика. – 2005. – № 15.
51. Доброва Е.В. Популярная история мифологии. – М., 2003.
52. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. – М., 1971–1990. – Т. 24.

53. Зандер Л.А. Бог и мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). – Париж, 1948.
54. Игнатов Г.Е. Социальная утопия как модель проективного сознания // Социология города – 2009. – №2.
55. Кавелин К.Д., Чичерин Б.Н. Письмо к издателю // Либерализм в России - РАН. Ин-т философии. – М., 1996.
56. Каримов А.В. Философ бессмертия // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2005. – №1 (37).
57. Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т.1.- М.. 1992.
58. Карякин Ю.Ф. Достоевский и Апокалипсис. – М., 2009.
59. Касториадис К. Воображаемое установление общества. – М., 2003.
60. Кацис Л.Ф. Русская эсхатология и русская литература. – М., 2000.
61. Кирвель Ч.С. Утопическое сознание: сущность, социально-политические функции. – Минск, 1989.
62. Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. – Т.2. – М., 1911.
63. Книга о Конце Мира / сост., предисл., вступит.ст. Р. Светлова, А. Рахманина. – СПб., 2009.
64. Князева Е.Н. Конструирование будущего. / [Электронный ресурс] Сайт ассоциации футурологов. Футурология. Прогностика. Моделирование будущего: http://futurologija.ru/bibl/knyazeva-e-n-konstruirovanie-budushhego/
65. Ковтун Н.В. Роман В.Ф. Обоевского «4338 год» и традиции интеллектуальной утопии в России // Известия томского политехнического университета. – 2004 – Т. 307 – № 5.
66. Кожурин А.Я. Тема «сверхчеловека» в контексте философских исканий XIX – начала XX века // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2005. – № 10.
67. Козырев А.П. Софиология // Русская философия: Словарь. – М., 1995.
68. Комаров Д.А. Культура смерти в русской деревне второй половины XIX - начала XX века. // Вестник Тверского государственного университета. Серия: История. – 2008. – № 3.
69. Космическая эра. Прогнозы на 2001 год. – М., 1970.
70. Кузнецов О.В. Проблема катастрофы в бытии культуры. – Екатеринбург, 1995.
71. Курашов В.И. Теоретическая и практическая философия в кратчайшем изложении: Учебное пособие. – Казань, 2003.
72. Лабрика Ж. Марксизм между наукой и утопией // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2004. – № 5.
73. Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2-х т. – М., 1965. – Т.2.
74. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.,1999.
75. Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1994.
76. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М., 2001.

77. Левкиевская Е.Е. Русская идея в контексте исторических мифологических моделей и механизмы их сакрализации // Мифы и мифология в современной России. – М., 2000.
78. Лезов С.В. История и герменевтика в изучении Нового Завета. – М., 1996.
79. Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. Том 1 – 4. – М., 1982.
80. Лем С. Фантастика и футурология: В 2 кн. – М., 2004.
81. Леонтович В.В. История либерализма в России. 1862–1914. – М., 1995.
82. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. // Леонтьев К.Н. Избранное. – М., 1993.
83. Лепешкин А.И. //Советское государство и право. –1962. – № 3.
84. Либерализм в России: сборник – М., 1996.
85. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. – М., 1998.
86. Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М., 2000.
87. Лосев А.Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре. // Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. и др. Античная литература: Учебник для высшей школы – М., 1997.
88. Львов В.Е. Загадочный старик. – Л., 1977.
89. Малахов В.С. Еще раз о конце истории // Вопросы философии. – 1994. - № 7.
90. Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М., 1998. .
91. Мамардашвили М.К. Мысль в культуре // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1992.
92. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // Необходимость себя: Введение в философию. – М., 1996.
93. Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит. – М., 1991.
94. Мартынов Д.Е. К рассмотрению семантической эволюции понятия «утопия» (XX в.) // Вопросы философии. – 2009. – №10.
95. Медведева Т.Б. Концепт утопия: современные исследования и многообразие интерпретаций // Гуманитарные и социально-экономические – 2009. – №2.
96. Меденица В. Тени забытых предков // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – С. 151–158.
97. Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. – М., 1998.
98. Мелетинский: Мифологическое мышление. Категории мифов. Культурология: классические труды, S. 21160 (vgl. Мелетинский Е. М.: От мифа к литературе, S. 29)
99. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. – М., 2006.
100. Мид М. Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями. // Мид М. Культура и мир детства. – М., 1983.
101. Мид М.Культура и мир детства. Избранные произведения. М., 1988.
102. Мильдон В.И. История и утопия как типы сознания // Вопросы философии – 2006 – № 1.
103. Миронюк М.Г. Мир политической науки. Учебник. В 2 кн. Кн. 2. Персоналии / Под общ.ред. А.Ю. Мельвиля. – М., 2005.

104. Мифология. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. – М., 1998.
105. Михайловский Н.К. Полное собрание сочинений. Изд. Пятое. – СПб, 1911. – Т.1.
106. Монтень М. Опыты. – М., 1992.
107. Мэн Фаньхун О воззрениях Л.Н. Толстого на смерть (на материале повести «Смерть Ивана Ильича») // Вопросы филологических наук. – 2004. – Т. 44. – № 4.
108. Неклесса А. Культура смерти// Азия и Африка сегодня. – 2006. – № 2. Новиковой Л.И., Сиземской И.Н. Идейные истоки русского либерализма / Общественные науки и современность. – 1993. – № 3.
109. Новейший философский словарь. Постмодернизм / Гл. науч. ред. и составитель А.А. Грицанов. – Мн., 2007.
110. Образ будущего в русской социально-экономической мысли конца XIX - начала XX века: Избранные произведения. – М., 1996.
111. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – М., 2008.
112. Осипова И.Д. Философия русского либерализма (XIX - начало XX в.). – СПб., 1996.
113. Паниотова Т.С. Рождение Утопии: латиноамериканский контекст // Вопросы философии – 2005 – №10.
114. Петрихин А.В. Антиутопия как способ осознания единства цели и различия путей ее достижения гуманизмом и утопией // Вестник воронежского государственного технического университета. – 2009. – Т.5. – №6.
115. Петрихин А.В., Курочкина Л.Я. Плюрализм трактовок феномена «Утопия» в контексте единой европейской утопической традиции // Вестник Воронежского государственного технического университета. – 2009. – Т5. – № 11.
116. Полак Ф. Образ будущего // Мир нашего завтра: Антология современной классической прогностики. – М., 2003..
117. Постникова Е.Г. Миф об идеальном русском государстве в «Помпадурах и помпадуршах» М.Е. Салтыкова-Щедрина // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2009. – №10.
118. Приленский В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. – М., 1994.
119. Пропп В.Я. Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки. – М., 1998.
120. Рабкина Н.В. Смерть как составная часть пейзажа войны// Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2008. – Т. 2. – № 1.
121. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. // Культурология XX век. Антология. – М., 1995.
122. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. – М., 2001.
123. С.Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. – Спб., - 2003.

124. Садовская И.Г. Мифология: Учебное пособие. – М., Ростов н/Д, 2006.
125. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М., 2000.
126. Сартр Ж.-П. Слова. – М., 2007.
127. Сафина А.М. Материк социального: утопия как репрезентационная структура // Ученные записки Казанского ун-та. Сер. Гуманит. науки. – 2010. – Т. 152, кн. 1.
128. Свентеховский А. История утопии. – Петербург, 1922.
129. Семенова С.Г. Философ будущего века – Николай Фёдоров. М., 2004.
130. Семенова С.Г. Философия воскрешения Н.Ф. Федорова // Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. Том I. – М., 1995.
131. Скоропанова И. С. Русская постмодернистская литература: Учеб. пособие. – М., 2001.
132. Смирнов А.В. Обзор памятников иудейской мессиологии/ Книга Еноха. Тайны Земли и Неба. – М., 2003.
133. Современная западная философия: Учебное пособие / В.Л. Абушенко, А.Ю. Бабайцев, И.М. Бобков, Е.Н. Вежновец и др.; Под общ. ред. Т.Г. Румянцевой. – Мн., 2009.
134. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч. в 2-х т. – Т. 1. М. – 1988.
135. Соловьев В.С. О законе исторического развития // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. – М., 1990. – Т.2.
136. Соловьева А.А. Загробный мир в представлениях пудожских детей. //Живая старина. – 2006. – № 2.
137. Сорокина А.А.О взаимосвязи представлений о смерти с типом культуры // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. – 2009. – № 1.
138. Степанова О.А. Воскрешение – дело Божественное, дело человеческое в философии Н.Ф. Федорова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2008. – № 74-1.
139. Струве П.Б. К характеристике нашего философского развития // "Проблемы идеализма" – М.,1902.
140. Суслов М.Д. Феномен империалистического утопизма 1880-1914 гг. // Вопросы философии – 2010 – №3.
141. Тарасенко В.В.Фразеологические репрезентации концептов «жизнь» и «смерть» в системе языка и их восприятие русскоязычными носителями.// Филология и человек. – 2008. – № 3.
142. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. – М., 1996.
143. Федоров Н.Ф. Сочинения./Сост., вступ. статья и прим. С.Г.Семеновой. – М., 1994.
144. Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. – Том IV. – М., 1999.
145. Федоров Н.Ф. Полное собрание сочинений: В 4 т. – М., 1995-1999.
146. Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. – Том I. – М., 1995.

147. Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Русская историософия: антология. – М., 2006.
148. Финогентов В.Н. Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры. – М., 2009.
149. Фишман Л.Г. «Утопия» ренессанса и «политический проект» постмодерна// Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2003. – № 4.
150. Флоровский Г. Эсхатология в святоотеческую эпоху / Макарий (Оксиюк), митрополит. Эсхатология Св. Григория Нисского. – М., 1999.
151. Фогт А. Социальные утопии. – М., 2007.
152. Франк С.Л. Свет во тьме. – Челябинск, 2011.
153. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М., 1996.
154. Фукуяма Ф. Конец истории ? // Вопросы философии. – 1990. – № 3.
155. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М., 2007.
156. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. – М., 2004.
157. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – М., 2006.
158. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М., 2003.
159. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 2006.
160. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003.
161. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т.: Т. 3. Т – Я. / Ред.кол.: С.С. Аверинцев (гл.ред.) и др. – М., 1995.
162. Чаадаев П.Я. Философические письма. // Полное собрание сочинений и избранные письма. Т.1.- М., 1991.
163. Четкова Е.Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия. – М., 1996.
164. Чичерин Б.Н. Задачи нового царствования // Тайный правитель России К.П. Победоносцев и его корреспонденты: письма и записки. – М., 2001. Чичерин Б.Н. Конституционный вопрос в России/URL: http://old-liberal.by.ru/source/c_kv.html
165. Чичерин Б.Н. Различные виды либерализма// Либерализм в России – РАН. Ин-т философии. – М., 1996.
166. Шадурский М. Литературная утопия от Мора до Хаксли: Проблемы жанровой поэтики и семиосферы. Обретение острова. – М., 2007.
167. Шацкий Е. Утопия и традиция. – М., 1990.
168. Шелохаев В.В. Русский либерализм как историографическая и историософская проблема // Русский либерализм: исторические судьбы и перспективы: Мат-лы международной научной конференции. – М, 1999;
169. Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: (очерки русской философии и культуры). Учеб.пособие. – М., 1995.

170. Шукшина Л.В. Влияние искусства на возникновение социальных иллюзий.// Регионология. – 2008. – №3.
171. Шукшина Л.В. Генезис социально-философского осмысления проблемы социальных иллюзий // Философия и проблемы гуманитарного знания. – 2009. – №2.
172. Шукшина Л.В. Социальные иллюзии как предмет философского анализа.// Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. – 2009 – №1.
173. Эко У. и Мартини К. М. Диалог о вере и неверии. – 2-е изд. – М., 2007.
174. Элиаде М. Аспекты мифа /Пер. с фр. В. Большакова. – М., 1996.
175. Элиаде М. История веры и религиозных идей. – М., 2002.
176. Элиаде М. Космос и история. – М., 1987.
177. Эткинд Т. Толкование путешествий. – Россия и Америка в травелогах и интертекстах. – М., 2001.
178. Ямпольский М. Смерть в кино.// Искусство кино. – 1991. – № 9.
179. Ямпольский М. Ткач и визионер: Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. – М.: «Новое литературное обозрение», 2007.

Ожидание будущего: утопия, эсхатология, танатология

Желтикова Инга Владиславовна
Гусев Дмитрий Владимирович

Монография

Подписано в печать…….2011г. Формат 60х80 1/16. Печать на ризографе. Бумага офсетная. Гарнитура Times. Объем 10.6 усл.авт.л. Тираж 1000 экз. Заказ №

Отпечатано с готового оригинала-макета на полиграфической базе редакционно-издательского отдела ФГБОУВПО «Орловский государственный университет»
302025, г. Орел ул. Комсомольская, 95. Тел./факс (4862) 74-45-08