

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Соколов А.В. Прогрессивизм как вариация эсхатологического мифа // Философская мысль. 2025. № 3. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.3.72675 EDN: YCDLHW URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=72675](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72675)

## Прогрессивизм как вариация эсхатологического мифа

Соколов Артемий Вячеславович

ORCID: 0009-0003-9657-4139

аспирант; департамент философии; Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина

644109, Россия, Омская область, г. Омск, ул. Молодова, 25/4, -

✉ arthemius.sokolov@gmail.com



[Статья из рубрики "Философия религии"](#)

**DOI:**

10.25136/2409-8728.2025.3.72675

**EDN:**

YCDLHW

**Дата направления статьи в редакцию:**

11-12-2024

**Аннотация:** В статье исследуется прогрессивизм, являющийся, по сути, научной установкой, как продолжение эсхатологической традиции, сформированной в рамках европейского рационализма. Анализируется, каким именно образом идеи линейного прогресса, сформулированные в эпоху Просвещения, стали секуляризованной версией религиозных эсхатологических концепций. Рассматривается, как модерн, несмотря на свою рационалистическую установку и критерии научности, сам является развитием апокалиптических мотивов спасения, в форме науки и технологического развития. В ходе работы проводится сравнительный анализ научного рационализма и эсхатологического мифа, который выявляет их структурные сходства. Также в качестве противоположной к "эсхатологическому", рассматривается и миф "палингенетический" как контрастный элемент, позволяющий глубже осмыслить особенности эсхатологической модели. Объектом исследования является прогрессивизм и его "tempоральная парадигма" как часть традиции европейского научного рационализма. Предметом же я хочу заявить "эсхатологию" как корень этого самого прогрессивизма.

Я использую в статье следующие научные методы: метатеория и философия науки, исторический метод, а также эволюционизм как научный метод. Научная новизна данной

статьи заключается в анализе взаимосвязи между "мифом" и "температуральной парадигмой" современной науки, которая (температуральная парадигма) не является, вопреки логике рационализма, "отвлеченной точкой отсчёта". Миф здесь рассматривается как реальная чувственная действительность, формирующая восприятие реальности, в том числе и ученого и науки в целом. Статья утверждает, что даже в условиях рационализма и прогрессивизма эсхатологические концепции сохраняют свою мифологическую структуру, поднимая вопросы о действительной сущности и направленности науки и возможности ее освобождения от мифа. В этом контексте исследование предлагает новую перспективу на понимание научных и мифологических категорий, подчеркивая их роль в упорядочении хаоса окружающего мира и в формировании культурной идентичности.

### **Ключевые слова:**

Эсхатология, эсхатологический миф, Палингенезис, Палингенетический миф, Европоцентризм, религиозный архетип, Темпоральная парадигма, Палингенезис в философии, Эсхатология в философии, европейский рационализм

Генезис исходных положений современной науки от авраамической "эсхатологии" подчеркивался уже не раз даже в самых явных формах, например, статья "Эсхатологический исток современной техники" профессора А.Н. Павленко<sup>[1]</sup> демонстрирует удивительно схожий объект рассмотрения, однако отличается подходом к изучению — я стремлюсь говорить не об одном понятии, но о "диаде" противоположных, рассматривая в качестве таковых эсхатологию и палингенезис. Однако, поговорим обо всём по порядку.

Если какие-то научные термины и формируют — даже не просто описывают или диагностируют — оптику эпохи, то одним из самых важных терминов стал древнегреческий термин "история" ( $\text{Ιστορία}$ ). Термин этот, несмотря на древнегреческое происхождение, стал обозначать привычную нам отрасль научных знаний (а не просто свод текстов) именно в Эпоху Просвещения. Именно в эту эпоху родилось и было отрефлексировано само понятие "истории" не только как целостной науки, но и как нового взгляда на мир, неведомого доныне — как взгляда, где мир приобретает направление движения. Довольно красочно об этом говорит немецкий историк и философ Рейнхард Козеллек, рассказывая, как немецкий философ Фридрих Шлегель, увидев картину "Битва Александра" Альбрехта Альтдорфера (в масштабах истории, в общем-то, написанную не слишком много времени назад, от эпохи, собственно, Шлегеля — менее трёх столетий, в 1529 году), философ испытал "безграничное изумление" при виде "этого чуда". Он описал работу Альтдорфера как "величайший подвиг рыцарского века", и явно отделил ее и от Античности (которую, собственно, и изображала картина), и своего времени. Таким образом, Шлегель, как замечает Козеллек, при рассмотрении этой картины, замечает в ней новое, специфическое временное измерение, отсутствующее у самого Альтдорфера. <sup>[2, С. 4]</sup> Сам же Альтдорфер писал скорее сюжет вне пространства и времени — нечто вечное, что могло произойти как тысячу лет назад, так буквально вчера.

Таким образом, в эти почти три века между этой картиной и философом-романтиком, случилось что-то важное. Что-то, что открыло новое, "эсхатологическое измерение" во всем наблюдаемом мире. И это "что-то" — Эпоха Просвещения. Естественно, не как

некое предсказанное событие, тот самый Эсхатон, о котором говорит Козеллек, а как результаты суммы факторов, приведших к этому.

Первым таким фактором была Реформация, разрушившая традицию “интегративной эсхатологии” прежней церкви [\[2, С. 8\]](#), примирявшей разрыв времен через сакральное единство прошлого, настоящего и будущего. Вместо этого возникла секуляризованная концепция истории, где будущее стало объектом проектирования, а прошлое — ресурсом для его создания.

Вторым — “секулярная приватизация”, присвоение светской властью себе права судить ереси. “L’heresie n’est plus aujourd’hui en la Religion; elle est en l’Estat” (“Нет больше ереси в религии; теперь она в государстве) — подтверждает свою мысль Козеллек цитатой французского юриста и политика времен “религиозной гражданской войны” при Реформации. [\[2, С. 8\]](#). Соответственно, признание “ересей” делами подсудными для светского суда, низводит их до “суждения о конечных вещах”, как подобает политикам и юристам, а не о “вечных”, как то подобает теологам.

И, наконец, третьим (не в изложении самого Козеллека, а лишь в рамках использования его текста в этой статье) фактором становится Утопия, которые, пусть и в критическом смысле (в том смысле, что приводимый Козеллеком Лоренц фон Штейн критикует это как явление), но образуют новый тип философии истории — тот самый “утопический”. [\[2, с. 59\]](#). Что, естественно, есть ни что иное, как “прогрессивистский”, потому как даже основным объектом критики фон Штейном такого подхода становится абсолютизация какого-либо фактора и таким образом получающаяся “линейность” исторического процесса. То есть даже критика фон Штейна не отрицает факта появления “нового временного измерения”, а лишь “ослабляет ошейник” жесткого однофакторного детерминизма — в виде “многовариантности”. Которая, впрочем, не в меньшей степени принципиально отрицает концепцию “кругового”, “повторяющегося” времени.

Таким образом ключевым моментом Просвещения становится уже отрефлексированный отказ от имманентной огромному пласту предшествующего дискурса логики “зацикленного”, “повторяющегося” времени — и именно этот переход и является ключевым в формировании европейского рационализма. Это был уже второй переход (скажу, немного забегая вперед, подробнее разберем в историческом экскурсе), первый же был между первыми формами религии и примерно до античной философии, которая подготовила почву для “эсхатологии”.

И только после этого второго перехода, после того, как Просвещение сменило темпоральную парадигму на прогрессивизм — только в этот момент наука и философия смогли посмотреть на прошлую, циклическую темпоральную парадигму “со стороны”. И, согласно логике “Дао де дзин” (“Постигнешь добро — породишь зло” [\[3, с. 4\]](#)) — в предыдущих воззрениях и был обнаружен “палингенезис” как основание прошлой темпоральной парадигмы.

Термин “палингенезис” (или, в другой версии, “палингенезия”), давший свое имя “палингенетическому мифу”, происходит из греческого языка — от др.-греч. πάλιν — снова и γένεσις — становление, рождение. Это понятие использовалось для обозначения возрождения, повторного рождения или цикла обновления. В античной философии и религиозных представлениях палингенезис ассоциировался с идеями вечного возвращения, перерождения души или обновления космоса. Например, стоики использовали этот термин для описания циклической природы вселенной, где космос

уничтожается и восстанавливается заново через космический огонь (экпирорисис).

Согласно концепции "палингнезиса", цивилизации, общества или отдельные люди проходят через смерть и рождаются в новой форме. Это повторяющийся процесс, в котором нет и не может быть абсолютного финала. такие мифы лежат в основе множества древних культур: культ финикийского бога Адониса, миф об Осирисе из египетской мифологии, который снова воскресает после битвы с Сетом, Персефона, которая каждую весну возвращается из царства мрачного бога Аида и "призывает с собой" весну, даже бог Тор из скандинавской мифологии, который воскресает после Рагнарёка, чтобы править "новым-старым" миром. [\[4, С. 632\]](#).

Прежде чем мы перейдем к описанию контекстуально противоположного "палингнезису" понятия эсхатологии, нам необходимо выяснить исторические предпосылки. Что представлял из себя контекст, в котором естественным образом сложились "палингнетическое", "циклическое" мироощущение, и, самое важное, как стала возможна эсхатология.

Эсхатология как мировоззрение стала возможной в момент распада традиционной общины, и, как следствие, распада колективистского мировоззрения. Если "палингнетическое" мышление основано на бесконечном воспроизведении модели мира в виде, как можно было бы сказать сейчас, флорариума за стеклом с замкнутой экосистемой, то эсхатология отражает путь индивидуальный - это путь конкретного существа от рождения до смерти.

Эта закрытость "палингнетической" системы обусловлена не только повторяемостью обрядов и ритуалов, но и глубоко укорененной в коллективном сознании верой в неизменность основ мироздания. Мир традиционной общины представляет собой пространство, где каждое событие уже однажды произошло и лишь заново воспроизводится в новых поколениях. Любое действие, от земледельческих работ до брачных союзов, вписано в сакральный цикл и имеет точное место в череде повторяющихся времен года, фаз жизни и космических ритмов. Механизмы традиции работали не только на уровне символов и мифа, но и в повседневных социальных практиках. Общество, основанное на том, что мы сейчас можем определить как "палингнетическая" темпоральная парадигма, прежде всего стремится к сохранению себя в том виде, в каком оно существует, поскольку именно его неизменность гарантирует стабильность. Ритуалы и праздники не просто отмечают переходы из одной фазы в другую, но буквально закрепляют мир в его вечном возвращении: новый урожай должен быть связан с жертвоприношением, рождение ребенка — с посвящением его духам предков, брак — с воссоединением родов. Любая личная судьба не является уникальной — это лишь еще один повтор великого цикла, в котором главное не индивидуальность, а сохранение структуры.

Эмпирически такое мироощущение подкрепляется самой природой человеческого опыта. До возникновения сложных государств и индустриального общества мир каждого человека действительно был ограничен его общиной, и внутри нее жизнь была относительно предсказуемой. Смена поколений, одни и те же поля, одни и те же ремесла, передаваемые от отца к сыну, — всё это укрепляло веру в то, что настоящее всегда будет копией прошлого. Даже смерть не рассматривалась как разрыв, но как естественное возвращение в круг предков, где личность сохраняется внутри рода.

Однако по мере разрушения традиционной общины и роста социальных изменений воспроизводимость мира начинает нарушаться. Появляются индивидуальные судьбы,

которые уже не вписываются в единую сакральную структуру. Человек оказывается перед лицом новых обстоятельств, не имея для них мифологического или ритуального ответа. Именно в этот момент становится возможным эсхатологическое мировоззрение, где судьба человека перестает быть частью циклического мироздания. Если раньше цикл был бесконечен, то в момент распада традиционной общины каждый остался наедине со своей смертностью - и именно это принципиально новое ощущение "конечности" и породило "эсхатологию". И теперь мы можем уже более подробно рассказать о ней.

Слово "эсхатология" (εσχατολογία) также греческое. Оно было образовано от двух греческих слов: ἕσχατος — «конечный, последний» + λόγος «слово; знание». По другой версии греческое слово eschatos означает «вершина» или «бездна». [\[5, С. 8\]](#).

Именно творение богом мира ex nihilo — "из ничего" — как качественно новая идея Библии — и провозгласила, собственно то, что мир имеет начало во времени, и, таким образом, имеет и конец [\[5, С. 20\]](#). Языческое круговое время "разомкнулось" - как индивидуальное бытие, так и история (в нашем современном смысле) обрели эсхатологическое измерение [\[5, С. 20\]](#).

Как формальное понятие, эсхатология является дисциплиной теологии, занимающейся вопросами конца мира и человечества. Она фокусируется на идее финального события, завершающего историю: Страшный Суд, воскресение мертвых, Апокалипсис или Апокатастасис (теория, развиваемая одним из отцов Церкви - Оригеном, согласно которой все грешники и даже бесы при конце света будут прощены) [\[5, С. 139\]](#). Сценарииев "конца времен" довольно много, и они часто включают в себя концепцию "судного дня". Впрочем, совсем не обязательно Апокалипсис и Конец истории в этом представлении означает нечто страшное: он, как правило, знаменует собой наступление царства небесного "уже здесь", "возвращение в потерянный рай". В широком смысле "эсхатология" является как раз характеристикой мироощущения человека, "вырванного" из привычной коллективистской традиции, человека индивидуального. Строительство дома уже не воспроизводит буквально мифы о космогонии, циклы посевов и сбора урожая больше не требуют буквальной жертвы, и, самое важное - начинают происходить события, которые вообще не имеют буквального отражения в мифах, а прежние боги все еще похожи на предков, но уже не похожи на современников.

Мир начинает творится "в первый раз", он наполняется индивидуальным смыслом, для человека появляется выбор. Философия начинается с критики мифологии - а становится новым, уже формально-абстрактным "мифотворчеством". Естественным образом "Афины" идут навстречу "Иерусалиму", формализуя и закрепляя свод христианской "эсхатологии" - не столько как конкретной дисциплины теологии, сколько в широком смысле - как новый тип мировоззрения, воцарившийся на излете Античности.

Тут стоит остановиться и отрефлексировать возникшее противоречие — началом и временем расцвета "эсхатологии" (как части корпуса дисциплин теологии и в более широком смысле как мироощущение эпохи) явно принято считать позднюю Античность (например, формирование платонизма) и все Средние века — я же заявляю, что "эсхатологическая" темпоральная парадигма была принята лишь в эпоху Просвещения. Однако это противоречие лишь кажущееся — эсхатология даже в Средние века представляла собой суждения не о "вещах конечных", а о "сущностях предвечных" (или запредельных, трансцендентных). "Эсхатология" не отражала материальный мир, а касалась высших, недоступных эмпирическому познанию истин. До Реформации существовало жесткое разделение между божественным порядком и материальным

миром, но “секулярная приватизация” Реформации сделала божественные законы применимыми к светским институтам, а эпоха Просвещения же полностью “расколдовала” эсхатологию, сделав ее основанием новой темпоральной парадигмы — прогрессивизма.

Важным моментом в этом “расколдовывании” является появление третьего Града, помимо Афин (философского пути) и Иерусалима (богословского) - Вавилона. Третий Град связан с идеей спасения собственными человеческими руками, т.е. этот путь спасения принципиально “имманентный” [\[5, С. 76\]](#). Вавилон - это и есть тот самый “Город Солнца” Кампанеллы, “Утопия” Мора, и радикальных социально-политических проектов XX века. Несмотря на то, что есть антисциентистский соблазн объявить проявлением “мифа” саму науку и научное знание (что, в широком смысле, было бы, как минимум, обоснованно), ведь великие планы по переустройству мира прекрасно адаптировались в современности под план продаж тех или иных устройств, этот мир преобразующих. Однако нет, речь идет не о самой науке, а лишь о тех или иных интенциях, а выражением интенции в данном случае является идеология. “Расколдованный” миф и есть идеология - препарированная и выхолощенная, но не лишенная своего изначального импульса и направления взгляда или движения.

Далее — пару слов, собственно, о “мифе”, а именно — почему я использую понятие “миф” в данном контексте. В основном — по причине сложившейся научной традиции. Термин “миф” в контексте использования его в паре с “палингнестический”, или шире — в традиции классической науки (т.е. уже в “эсхатологической” темпоральной парадигме) имеет смысл “слова-маркера”, которым должно обозначаться что-то вненаучное и иррациональное. То есть в каком-то смысле, “миф” здесь употребляется если не как “пропагандистское клише”, то как минимум как термин, имеющий вполне определенное значение “находящийся за пределами научного знания”.

В таком контексте “палингнестический миф” и рассматривает британский профессор Роджер Гриффин - как понятие, являющееся “родовой характеристикой” фашизма - в широком смысле. Этот миф, по Гриффину, лежит в основе социально-политического феномена, и он основан на восстановлении, ре-интерпретации и наполнении новыми смыслами мифологических сюжетов, с общим сюжетом возрождения и восстановления [\[4, С. 22\]](#). Палингнестический миф говорит о “возрождении нации” и предлагает однозначные ценности для мобилизации общества вокруг них. Как правило, этот миф рассматривается им в двух контекстах: 1) как архетипы, образы и ассоциации либо некие другие объекты, к которым обращаются деятели в своих “политических литургиях”; 2) как их конкретное применение в политических целях, то есть сами эти “ритуально-политические действия”.

В этом контексте обычно “палингнестический миф” воспринимается как инструментальный конструкт [\[4, С. 177\]](#) для эксплуатации неких структур (архетипов, коллективного бессознательного, и т.д. [\[4, С. 121\]](#)) в политических целях, и конкретно: в радикальных политических идеологиях, прежде всего фашизма и, по некоторым классификациям, тоталитарного коммунизма. Как правило, секулярными политическими религиями являются тоталитарные идеологии: фашизм, национал-социализм, различные виды коммунистических режимов, но при этом остальные политические доктрины (такие, например, как либеральная) рассматриваются исключительно как “не имеющие до-логического” и иррационального компонента. Во многом, конечно, из-за того, что они инструментально не обращаются к архетипам и не копируют (хотя бы в явном виде) религиозные практики.

Однако попробуем здесь остановиться и посмотреть на само понятие “палингнезиский миф” под другой оптикой. Мирча Элиаде в своем труде “Миф о вечном возвращении” конечно, не называет термина “палингнезис”, но вполне определенно говорит как раз о нем. Ключевыми характеристиками “мифа о вечном возвращении”, по Элиаде, являются: повторяемость сюжетов, ситуаций, архетипов (которые, как бы сказал платоник, являются “планами” реальных объектов или ситуаций) и их ролей [\[6, С. 29\]](#), причем согласно его теории, этот миф вполне успешно сохраняется как в самом историческом процессе, так и формирует многие философские вопросы (например, роли личности в истории или вообще антиисторичность самого человеческого восприятия) [\[6, С. 93\]](#). Тут стоит уточнить, эти взгляды Элиаде вполне в русле всей его концепции, которая в каком-то смысле увлечена этим “мифом о вечном возвращении” и иногда почти абсолютизирует всю культуру как производное от этого мифа. Потому если для Гриффина этот миф — инструментальный конструкт, тематика политической мессы, то для Элиаде, несмотря на то, что он описывает практически тот же самый мотив, это часть глубинной сакральной структуры в человеке.

Речь у Элиаде идет, так или иначе, о том, что первичен не сам “миф”, который и находит символическое его применение как инструмент политических ритуалов и действий (на чем настаивает Р. Гриффин), а присутствие в культуре неких онтологических установок, которые и проводят “конструирование” реальности согласно ним — то есть, если мы отбросим термин “миф” (в том значении, который подразумевает Гриффин), то речь тут, скорее о темпоральной парадигме.

А так как контекстуальной антитезой к “палингнезису” является “эсхатология”, то и эти две темпоральные парадигмы я условно назову “палингнезис” (“палингнезиская”) и “эсхатология” (“эсхатологическая”). В наиболее абстрактном виде они представляют собой два типа “интенций”, противоположных методов мироощущения, философствования и практики.

Ранее я упомянул, что переходов темпоральной парадигмы было два. Проследим подробнее этот процесс, как они проявлялись в исторической ретроспективе — от анимизма до постколониальных исследований. Пусть и такой экскурс будет во многом условным — потому как мы сравниваем множество совершенно различных концепций и/или верований, да и во многом однобоким (что неизбежно при любой классификации), тем не менее, он может “подсветить” то, что при использовании традиционных научных подходов ускользает из нашего внимания.

Первобытные формы религии — анимизм, шаманизм, тотемизм и магия — представляют собой типы мировоззрения, в которых абсолютно доминирует восприятие мира как циклического, бесконечно возобновляемого процесса. Связано это главным образом с тем, что циклы природы — это главное, что видит человек того времени, а они демонстрируют исключительную повторяемость. В этих ранних системах мышления центральное место занимает идея повторения и возвращения, выраженная через ритуалы, мифы и символы.

Философия изначально возникла как рефлексия над мифологией, о чем свидетельствует то, что многие боги античности стали философскими категориями. Например, римский куль Термина, божества границ, находит отражение в рассуждениях о пределе и границах. Платон сохраняет элементы “палингнезиса”, например, представление о метемпсихозе — круговороте душ. Однако он предлагает нечто принципиально новое: движение души к миру высших сущностей. Это уже не циклический процесс, а линейное восхождение к истине. Также нельзя не признать, что Платон в своей “Политике” первым

систематически описал и изложил циклическую концепцию времени [5. С. 18]. Аристотель, хотя и переосмысляет учение Платона, сохраняет его эсхатологический мотив: он выстраивает иерархию бытия, где человек занимает высшую ступень. В этом взгляде ощущается влияние платонизма: духовное оказывается венцом мироздания, проходя путь через все уровни существующего — от неживой природы до разумных существ. Стоики развивают концепцию вечного возвращения. Они описывают мир как череду циклов, где космос гибнет и возрождается в огне. Эпикур развивает те же идеи цикличности в материалистическом ключе - в виде утверждений о неизменности материи.

Сам переход от "мифа" к философии ознаменовал собой первый "переход" темпоральной парадигмы (второй, как я писал выше, случился в эпоху Просвещения), и заключался этот переход в том, что "палингенетическая" темпоральная парадигма стала катехизисом к практической и научной деятельности, к инструментальному освоению мира. "Эсхатология" же становится формой постижения трансцендентного, высшего мира - но и она после "секулярной приватизации" Реформации станет основой прогрессивизма эпохи Просвещения - и это событие станет вторым переходом темпоральной парадигмы.

Средневековье оформляет эсхатологию как богословскую дисциплину и в согласии с ней образует свою мировоззренческую парадигму. Одной из ключевых концепций средневекового мышления является учение Августина о двух градах — Граде Божьем и граде земном. Град Божий воплощает вечную истину и божественный порядок, тогда как град земной связан с преходящим, человеческим миром. Эсхатология становится точкой их пересечения — не только в линейном времени, сколько в сакральном пространстве, где земное и небесное сходятся в судьбе души и истории мира. Т.е. несмотря на "эсхатологию", времени для средневекового человека и даже мыслителя - фактически нет. Библейские события не просто "были", они "есть", и будут происходить завтра, они больше не "отрицают мифологию", они, в каком-то смысле, занимают ее место. Более того, сама смерть не властна над христианами и не абсолютна, ибо Иисус Христос подарил всем "жизнь вечную" - и аналоги этого "спасения" в той или иной форме есть во всех авраамических религиях. Восприятие же эсхатологии как темпоральной парадигмы Средних веков, по моему мнению, является современным искажением постпросвещенного научного мышления - и примеры, показывающие восприятие времени "до" нам это наглядно демонстрируют, та же самая разница в восприятии между Альтдорфером (творцом) и Шлегелем (созерцателем, притом спустя почти три столетия) одной и той же картины.

Возрождение возвращает взгляд к «граду земному» и его обитателям — обычным людям. Этот сдвиг ведет к секуляризации власти: примерно в это время Реформация приводит к «секулярной приватизации», передавая право суда над ересью светским властям. В этом, несомненно, есть и политическое измерение - единая религия позволяла как собирать воедино различные группы под единой властью, так и разъединять их в случае религиозных расколов и ересей. Однако так или иначе, мирской порядок приобретает религиозную значимость, а религиозный — политическую, они взаимообуславливают друг друга. На этом фоне утопия Томаса Мора становится первой ласточкой нового перехода: мир уже мыслится не просто как данность, но как проект, который можно изменить. И притом изменить не руками Бога, а руками человеческими. Так темпоральная парадигма движется к эсхатологии — время в "граде земном" приобретает направление и смысл.

Эпоха Просвещения доводит эсхатологический нарратив до логического завершения: Вольтер, Руссо и Дидро формируют идею поступательного развития общества, в котором

знание ведет к рациональному преобразованию.

Немецкая классическая философия знаменует собой важный этап в развитии "эсхатологии" как системного мировоззрения, где идея линейного прогресса через разум и диалектику приобретает фундаментальное значение. Однако "палингениетические" элементы не исчезают, а интегрируются в концепции, создавая синтез, который по-своему определяет облик всей европейской философии.

И. Кант, продолжая идеи Просвещения, развивает их в рамках своей философии истории и нравственного закона. Он придерживается, условно, линии "эсхатологии" — его идея "вечного мира" предполагает линейное развитие человечества к высшей цели через установлению универсального нравственного порядка. Гегель же создает одну из самых мощных практических в неизменном виде "эсхатологических" концепций прогресса. Его диалектика представляет собой линейное движение духа через последовательные этапы самопознания и развития. История, по Гегелю, движется к своей конечной цели — Абсолютной идее, которая реализуется через сознание и общественные структуры. Такая формализация "сакрального времени" и суждение "одной меркой" о вещах конечных и бесконечных, уже практически с неизбежностью ведет к материалистической трактовке, которая и была осуществлена Марксом.

Марксизм даже обостряет прогрессивистский мотив гегельянства — история здесь не просто имеет смысл и предназначение, но и обретает конкретную материальную волю как "совокупность экономических интересов" и "контроль за средствами производства". История неизбежно идет к новому "потерянному раю" — коммунизму. Впрочем, и сам Маркс не скрывал, что утопический социализм — это один из важнейших источников его философии, а посему можно с уверенностью сказать, что эсхатологическая темпоральная парадигма является такой же неотъемлемой чертой марксизма, как и он сам — продуктом Просвещения.

Позитивизм Огюста Конта, особенно в его поздний период "позитивной религии", демонстрирует своеобразную секулярную вариацию эсхатологии, заменяя христианское представление о конце времен на концепцию прогрессивного развития человечества. Он утверждал, что его "позитивная религия" является естественным продолжением католической традиции, но уже без сверхъестественного измерения. "Позитивная церковь" Конта должна была организовывать общество на основе культа Человечества, где исторический процесс рассматривался как поступательное движение от теологического к научному знанию. Таким образом, несмотря на отказ от традиционной религиозности, Конт сохраняет эсхатологический характер мышления, представляя будущее как неизбежное приближение к совершенному социальному порядку, что в конечном счете делает его учение своеобразной рационалистической версией милленаризма.

XX век сильно подорвал, если не сказать разрушил, веру в прогресс — две ужасные катастрофы в виде I и II Мировых войн показали, что научный и технический прорыв совсем не обязательно ведёт к процветанию, а автомобильный конвейер на заводе Форда легким движением руки становится конвейером смерти от Вердена до Бухенвальда. Идея линейного движения к светлому будущему дала трещину, уступая место тревоге, сомнению и поиску нового смысла. Так и возникает экзистенциализм — не столько как идейное направление, сколько как психотерапевтическая саморефлексия культуры. Цикл замкнулся — человек, до этого опьяненный "ренессансом колLECTивизма" тоталитарных идеологий, "расколдованных" мифов о прекрасном будущем или славном прошлом, теперь в тяжёлом мировоззренческом "похмелье", он ощущает кризис, он

снова остался наедине с тем, что лично он одинок и конечен, а ориентиров больше нет – самые прекрасные идеи обернулись массовыми убийствами, масштабов которых не знала прежняя история. Мир вокруг потерял всякий смысл. Хайдеггер говорит о «бытии-к-смерти» как о главном горизонте существования, Кьеркегор видит в страхе перед Абсолютом путь к подлинной вере, а Сартр утверждает, что смысл должен создаваться самим человеком. Но даже этот поиск истины оказывается хрупким. Впоследствии постмодернизм (в лице Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Деррида и Ж. Бодрийяра) радикализирует сомнение, отвергая любые универсальные нарративы. История больше не воспринимается как движение вперёд – остаются лишь разрозненные тексты, игра интерпретаций и вечный пересмотр самого понятия реальности.

Кроме экзистенциализма и постмодернизма явно стоит пару слов сказать и о Франкфуртской школе, представленной Хоркхаймером, Адорно и Маркузе. Они предлагают глубокую критику прогрессивизма как концепции постоянного поступательного развития, утверждая, что вера в неизбежный прогресс и рациональность модерна привела к дегуманизации и тоталитаризму. Их анализ культуры и социальных систем демонстрирует возврат к идее цикличности: общественные проблемы повторяются, даже несмотря на научно-технический прогресс.

Современность, несмотря на кризис прогрессистских нарративов, демонстрирует возрождение "эсхатологии". Либеральная идея "Конца истории", сформулированная Фрэнсисом Фукуямой, постулирующая линейный прогресс к универсальному либерально-демократическому порядку, как раз и есть "новая версия" рационалистической эсхатологии. Она предполагает, что человечество достигло (или почти достигло) конца своего исторического пути.

Однако одновременно с этим возникает новая критика "европоцентричного" рационализма и линейного прогресса. Постколониальные исследования, такие как работы Саида, Бхабхи и Гаятри Чакраворти Спивак, показывают, что идеи прогресса и универсальных ценностей являются продуктом колониального мышления, игнорирующего разнообразие культур и истории. Эти исследования акцентируют внимание на локальных циклических нарративах, которые отражают культурные особенности и сопротивляются линейной "эсхатологии". Таким образом, сейчас в научном мейнстриме мы видим post-colonial studies как конкретное проявление "палингениетической" линии, рационализацией "палингениетического" мифа, и политические учения о прогрессе (например, либеральная версия прогресса, идея "Конца истории" у Фукуямы) как проявление уже мифа "эсхатологического".

При этом наш экскурс в историю идейного противостояния "палингениетической" и "эсхатологической" темпоральных парадигм, или, если угодно, вариаций "мифа", явно будет неполон, если мы не коснемся французской школы мысли XX-XXI веков, которая демонстрирует оригинальный подход к указанной проблеме – причем как взгляда не только изнутри "мифологии" (через изучение языка, как, например, Ж. Дюмезиль), но и вообще в рамках теологических изысканий, которые также поднимают всеобщие философские вопросы (например, книга французского теолога С. Бретона "Слово и крест" имеет следующий подзаголовок: "Перспективы континентальной философии").

Современным исследователем А.И. Зыгмонтом приводится такая оценка французской философии XX-XXI вв., как имеющей вполне определенный топос (т.е. некое "общее место") связки насилия и сакрального, будь то насилие как акт перехода из профанного мира в сакральный, фактора социального единения или же символику жертвоприношения, наиболее целостно объединяющего в себе эту связку. [\[7, С. 8\]](#).

Получилось так, что именно французская философия одна из немногих, которая смогла целостно и последовательно отрефлексировать этот травматичный опыт XX века в оригинальной форме, в том числе - и по теме этой статьи.

И первым, кого мы рассмотрим в этой традиции, будет филолог, близкий друг и коллега М. Элиаде (концепции "вечного возвращения" которого я уже коснулся в этой статье) Жорж Дюмезиль. Он, занимаясь исследованием индоевропейской мифологии, показал, что основные структуры сакрального времени (то, что я рассматриваю здесь как "temporальные парадигмы", "эсхатологическая" либо "палингнезическая"), формировали не только древние религиозные системы, но и продолжают оставаться мировоззренческим фундаментом современных идеологий и вообще фундаментом общественной структуры. В своей работе "Верховные боги индоевропейцев" он выделил трехфункциональную схему общества, где повторяющиеся циклы социальных и политических изменений воспроизводят архетипическую схему, известную еще индоевропейским цивилизациям. Схема эта относительно проста: создание вертикальных иерархий и символических смыслов - от социальной стратификации - варн или каст и тройного членения мира по вертикали (небо, атмосфера, земля) до иерархии основных цветов (белый, красный, черный) или нравственных ценностей. [\[8, С. 29\]](#). Именно через этот повторяющийся процесс, по Дюмезилю, сохраняется связь между мифом и реальностью, а значит, и влияние сакрального на политическое. Концепция Дюмезиля, таким образом, "палингнезична" - его "сакральное время" - то, что постоянно повторяется. Социальная иерархия, символически заданная при помощи мифа - это то, что постоянно воспроизводится на практике.

Любопытным фактом (хотя и придавать ему излишнее значение я бы тоже не стал) является также и то, что Дюмезиля неоднократно обвиняли в симпатиях к ультраправым и даже называли "крипто-фашистом" [\[9\]](#). Однако это лишь "симптоматично", когда мы говорим о склонных к "палингнезису" концепциях, не более.

Далее мы перейдем к обзору проблематики статьи непосредственно в теологическом ключе, а именно - изнутри теологии. Почему это особенно интересно - потому что (забегая немного вперед), именно тут "Иерусалим идет навстречу Афинам", а не наоборот, как в большинстве рассматриваемых примеров - а также как они со своих трансцендентных высот взирают на "Вавилон".

Первым рассматриваемым теологом, осмыслившим эсхатологию в рамках официальной церковной мысли, является Жан Даниэлу (1905–1974), французский кардинал. Его работа "Таинство будущего" раскрывает эсхатологическое измерение христианской истории (а, в отличие от того же П. де Лобье, работы которого мы разберем следующим, он разбирает почти исключительно христианскую эсхатологию и экзегетику), анализируя, как Ветхий и Новый Заветы соединяются в пророческом видении конечного спасения.

Для Даниэлу эсхатология - это динамическое развитие Божьего замысла, проходящее через несколько ключевых этапов: от обетов, данных Адаму и Аврааму, через пророчества Ветхого Завета, к их осуществлению во Христе. Он рассматривает историю как последовательное приближение человечества к "восстановлению" райского состояния, которое найдет свое окончательное воплощение в Небесном Иерусалиме. Так, согласно Даниэлу, Церковь осмысливается как "новая Ева", которая украшается для своего символического "Жениха" (Христа), подобно тому, как рай был приготовлен для человека. В этом видится восстановление первоначального состояния творения, где "...не будет уже ни плача, ни боли, ни смерти, ибо прежнее прошло" [\[10, С. 31\]](#).

Важным аспектом эсхатологии является представление о новом имени, которое получает человек, входя в новое бытие. Даниэлу подчеркивает, что дарование имени всегда означало вхождение в новую реальность, а в эсхатологическом смысле оно связано с окончательным преображением человека и его усыновлением Богом [10, С. 25]. В этом смысле можно провести аналогию между дарованием нового имени и рождением индивидуализма (о его роли в формировании эсхатологии как способа мышления я говорил ранее). В традиционных обществах, где человек существовал прежде всего как часть рода и общины, имя было не столько индивидуальным, сколько родовым или функциональным: оно обозначало место человека в иерархии, его связь с предками, его роль в циклическом воспроизведении мира. Когда библейская традиция вводит концепцию смены имени как символа нового пути, это уже означает нечто большее, чем просто изменение статуса внутри общины. Это знак радикального разрыва с прежним укладом и выхода в новое, линейное измерение истории, где человек становится не просто носителем наследственной судьбы, а субъектом персонального призыва.

Само же историческое развитие человечества, согласно Даниэлу, подчинено Божественному порядку, в котором сотворенные вещи проходят путь от несовершенства к полноте. Этот процесс он объясняет через учение Иринея Лионского: Бог мог создать человека совершенным сразу, но намеренно допустил постепенное развитие, потому что "в порядке сотворенных вещей заложены начало, развитие, завершение" [10, С. 46]. Это резко контрастирует и с античными, и с возрожденческими установками, где человек (как часть общины) мыслится уже как "завершенный проект", как некий микрокосм, повторяющий макрокосм (как в виде формальных обрядов, так и естественным образом, в виде жизненных и хозяйственных циклов).

Даниэлу также рассматривает эсхатологическую типологию как способ восприятия истории. По его мнению, Ветхий Завет предсказывает Новозаветные события, а само существование Церкви уже является реализацией эсхатологических прообразов. Например, история потопа у Ноя предвосхищает будущее очищение мира, а пророчества о конце времен находят свою первую реализацию во Христе [10, С. 90-91].

В конечном итоге, Даниэлу показывает, что эсхатология — это не просто представление о будущем, а способ восприятия всей истории. Она формирует представление о мире, в котором конечная цель уже известна, а путь к ней проходит через знаки, оставленные Богом в истории человечества [10, С. 255]. Будущее мыслится им как ключевой элемент христианского мировоззрения, он связывает его с эсхатологическим замыслом Бога, а история — это не просто течение времени, а процесс приближения к порядку творения, в котором человек обретает утраченный рай. Отсюда и символизм недели как обозначенного плана, где шестой день — последний день "мирской" жизни, а в седьмой день будет "восстановление рая" [10, С. 255].

Следующим — и в хронологическом, и в логическом порядке, является французский католический священник и философ Патрик де Лобье (1935-2016), — знаковая фигура всего дискурса, посвященного "эсхатологии". Рассмотрим его концепцию во всей целостности, главным образом мы ознакомимся с его трудом "Эсхатология" (и дальше немного коснемся "Во имя цивилизации любви").

В "Эсхатологии" он рассматривает ощущение времени как центральную структуру мышления, которая в разные эпохи приобретала различные формы, а, собственно, эсхатологию как центральную сложившуюся. Лобье проводит целый экскурс по эсхатологии — отproto-эсхатологии Платона через Апокалипсис Иоанна Богослова,

иудейскую, христианскую и исламскую традиции до светских миллениаристских культов и идеологий. В первую очередь он отмечает, что еще до античной философии (но в ней была систематически изложена и отрефлексирована) присутствовало ощущение времени как нескончаемого цикла, где золотой век одновременно является и прошлым, и будущим, а "история" (не совсем в нашем современном понимании) повторяется через обновление и гибель мировых порядков [5, С. 18]. В такой системе "начало" и "конец" - условны - это просто произвольная точка на круге, на которой мы сейчас находимся.

С приходом христианства эсхатология приобретает линейный характер. Миллениаристские ожидания, основанные на Апокалипсисе, становятся фундаментом христианской исторической мысли. Эти идеи о скором конце времен и установлении сверхъестественного царства претерпевают множество толкований — от буквального ожидания конца мира до духовного понимания Царства Божьего как внутреннего состояния верующего [5, С. 22-24]. Однако Просвещение приводит к секуляризации эсхатологии, трансформируя ее в концепцию прогресса. По Лобье, место религиозного представления о спасении заняла идея чисто человеческого будущего, освобожденного от божественного вмешательства [5, С. 96]. В XX веке тоталитарные идеологии — коммунизм и нацизм — попытались реализовать новые миллениаристские конструкции, подменяя религиозное ожидание конца истории политическим проектом "освобождения" человечества [5, С. 97]. Таким образом, эсхатология не исчезает в модерности, а лишь меняет свою форму, оставаясь базовым элементом мировоззрения.

Более того, де Лобье, в своем интервью от 2016 года (оно посвящено другой его работе, "Во имя Цивилизации Любви") говорит о том, что социальное учение христианства, формировавшееся на протяжении 2000 лет — от греческих отцов Церкви, латинских богословов, схоластов и пап — существует не просто так, а должно находить свое воплощение в истории. Христианство, по его словам, обладает гением воплощения, а значит, его принципы должны реализовываться в конкретных исторических формах, а не оставаться лишь ожиданием Небесного Царства [11]. Важным моментом является и то, что Лобье принципиально разделяет "идеологии" (символический "Вавилон", социально-политические эксперименты XX века) и "воплощение христианства в истории". Подразумевается, что истинное "воплощение христианства в истории" должно произойти если не в форме прежней Церкви, но точно не в секулярной.

Наконец, последний - не столько хронологически - его концепция появилась чуть раньше, чем у Лобье, сколько по смыслу - он больше говорит о проявлениях именно секуляризованной эсхатологии - в нашем небольшом обзоре французской теологии нашего века и предыдущего, Станислас Бретон (1912-2005), парижский священник-пассеонист, в своей книге "Слово и крест" рассматривает диалектику откровения, которая постоянно преобразует религиозную истину в новых исторических контекстах. Он утверждает, что даже процессы демифологизации в христианстве лишь освобождают его глубинную суть от временных форм, ведь вера требует 'демифологизации' в силу необходимости, присущей ее развитию. Проще говоря, это вопрос самокритики (подобно тому, как европоцентричный рационализм сам порождает пост-колониальный подход), которая отделяет изначальное ядро от множества оболочек (образов или концепций), последовательно покрывающих его от эпохи к эпохе. Таким образом, сам по себе мифологический пласт, по Брентону, никогда не устраняется полностью, а исходные интенции, с тем или иным акцентом, продолжаются в новой интерпретации [12, С. 52].

Христианская эсхатология, по Брентону, основана на идее справедливости, где Христос

отождествляется с бедными и униженными: "Я был наг, я был голоден, я был жаждущим, я был в темнице" (Матф. 10:9) (цит. по Бретону). Это восприятие конца времен как момента установления справедливости и освобождения угнетенных имеет глубокие параллели с марксистским идеалом универсального равенства [\[12, С. 136\]](#). Подобно тому, как христианство обещает эсхатологическое царство, в котором социальная несправедливость будет искуплена, марксизм предлагает революционный мотив, в котором классовое угнетение будет устранено. Схожесть не ограничивается лишь вопросом социальной справедливости. Бретон указывает, что и христианство, и подлинный марксизм призывают к отказу от собственности и к критическому отстранению от господствующего порядка. В этом смысле марксистская критика частной собственности аналогична христианскому понятию кенозиса — самоотречения ради высшей истины. Как христианство требует от верующего внутреннего отказа от мирских благ ради грядущего Царства, так и марксизм призывает отказаться от частной собственности на средства производства ради построения бесклассового общества [\[12, С. 137\]](#).

Однако Бретон подчеркивает и различия между этими системами. Оба подхода, по его мнению, объединяет то, что Эрнст Блох называл "принципом надежды" (*principe-re-préférence*), то есть утопической устремленностью в будущее. Но если марксизм остается в пределах исторического материализма, рассматривая революцию как неизбежный этап экономического развития, то христианская эсхатология выходит за рамки этого детерминизма. Пророческое измерение христианства предполагает вмешательство трансцендентного, а не механистическую логику исторического прогресса. Тем самым, хотя марксизм и христианство имеют схожие эсхатологические ожидания, их онтологические основания различны: первое основано на имманентном, второе — на трансцендентном. Они вообще не взаимозаменяемы, они, скорее "действуют параллельно" друг другу [\[12, С. 137\]](#). Иными словами, Бретон не делает разницы между "Афинами" и "Вавилоном" — разницы, которая, например, для П. де Лобье была определяющей, а, скорее даже пытается объединить по критерию "надежды" (и по моральным основаниям, например, по состраданию к человеку) религию, философию и идеологию.

Таким образом, теологические концепции XX-XXI веков, несмотря на свою направленность на исследование сакрального, по сути раскрывают ту же проблему, что и философские подходы к "температуральным парадигмам": сакральное время не исчезает с приходом модерна (и даже с его уходом и возникновением постmodерна), а принимает новые формы. Взгляд на историю через призму секулярных эсхатологических структур, катастрофизма и обратной сакрализации подтверждает, что эсхатология и палингенезис остаются неотъемлемыми "полюсами" не только религиозного сознания, но и мифическим "ядром", интенцией любой теории и культурного явления.

Несмотря на то, что здесь Бретон, по пути из "Иерусалима", по сути, "на ощупь", но все же приходит к тем же самим "Афинам", откуда символически "вышел" ему навстречу упоминаемый им немецкий философ Эрнст Блох. В таком свете мы уже который раз видим практически идентичный тезис, о влиянии библейской (преимущественно) традиции, на европейскую культуру, задающей ей "эсхатологический", "прогрессивистский" вектор развития, четко обозначенную интенцию. В таком свете интересно посмотреть на вопрос шире — ведь ни авраамические религии не ограничиваются ветвями христианства, ни Европа и ее культурное наследие не ограничивается географической Европой.

Обратимся к концепции современного австралийского ученого Кристофера Уоткина из его труду "Библейская критическая теория", где он много говорит о корнях "европейской" культуры восприятия, обусловленного во многом библейской концепцией. Тут стоит для точности сказать: не столько географической Европы, сколько стран, принадлежащих к той же культурной традиции, тут можем посчитать и Европа, и обе Америки, и Австралия, и многие другие части мира, созданные выходцами из Европы или испытавшие их определяющее влияние (например, арабский мир) и несущие в себе ее культурное наследие.

Одним из ключевых для его концепции "имплицитной индоктринации" является понятие "360-градусного катехизиса", который не только обуславливает не только взгляд на реальность, но и мотивацию к действию в виде непосредственного преобразования действительности. [\[13, С. 67-68\]](#) Однако тот же Кристофер Уоткин признает, что по этому критерию иррациональными являются в том числе и критическая теория франкфуртской школы (т.н. Культурный марксизм), постколониальная, феминистская, психоаналитическая теории. И даже более того: он делает вывод, что в целом существует некое ядро формирующее "социальные практики", которое делает это не просто теорией, но способом видеть мир. Это ядро, по Уоткину, состоит из 6 компонентов: время/пространство, язык и его нарративы, объекты (понимается скорее как материальные условия существования), поведение, социальные отношения, структура реальности. [\[13, С. 29\]](#). Во многом это продолжение постмодернистского метанarrатива о том, что любой взгляд является пристрастным и чем-то обусловленным (в данном случае не столь важно, материальными условиями существования или какими-то иными метафизическими конструктами). Важным здесь является не только то, что внимание обращено на анализ субъекта и его оптики и даже не на сам метод классификации, но и то, что в такой классификации онтологизируется (то есть придается всеобщий характер эссенциальной и несводимой к другим характеристикам) сама оптика, сам способ видеть мир. И в самом деле: люди, исповедуют ценность индивидуальной человеческой жизни, действуют совсем не так, как люди, для которых существуют некие другие коллективные сверхценности. Это также справедливо и о называемом им как критерии ощущении времени (производном от темпоральной парадигмы в культуре): люди и социальные общности, которые считают, что нет ничего нового, а история лишь повторение прошлых сюжетов, сложно находят общий язык с людьми, для которых прогресс объективен и убежденных, что "завтра будет то, чего не было вчера".

Таким образом, через онтологизацию (т.е. идентификации некой характеристики как сущностной) этого ценностного ядра как основы не только социальных практик и как "компас", но и как целостного "катехизиса", которая меняет даже оптику и способы интерпретации одних и тех же эмпирических фактов, мы приходим к итоговому выводу этой статьи: о принципиальной неискоренимости мифа. Наука может символически "победить" религию, но тогда, по "доброй традиции" О. Конта, она сама становится "светской религией", а ученые - "пророками Вавилона".

Возможно, не все отдают себе отчет в этом (даже внутри самого научного сообщества), но эти две вариации "мифа" до сих пор создают реальность вокруг нас, являются тем самым "360-градусным катехизисом", который, конечно, не дает ответы на все вопросы, но точно дает ориентир - в какую сторону смотреть или в какую сторону идти. И если XX век был столкновением различных вариантов (чей "потерянный рай" лучше, и где "земля обетованная"), то XXI веку, судя по всему, суждено стать качественно новым витком противостояния двух мифов - эсхатологического и палингнестического.

Количество примеров этого противостояния “прогрессивистов” с “консерваторами” постоянно растет, но важно даже не это. Социально-политическое, а следом за ним и “сакральное” измерение приобретают прежде совершенно профанные вещи: например, концепция “глобального потепления”, которая абсолютно поляризует мир по принципу склонности к тому или иному “мифу”. Сама концепция без этой “мифической” составляющей вряд ли могла бы вызвать столько интереса, если бы не приобрела целый “шлейф” “сопутствующих” убеждений - буквально, это одна из самых политизированных тем современного дискурса, хотя не является непосредственно “политической”. По версии “прогрессивистов”, вмешательство человека в природные и экологические процессы достаточно велико, чтобы “так, как раньше” уже больше никогда не было, “консерваторы” же считают, что в целом мир неизменен и антропогенное влияние на планету относительно слабое, и даже при условном “ядерном апокалипсисе” планета за пару сотен лет способна восстановиться самостоительно.

Таким образом, любая такая вариация “мифа” содержит в себе “ temporальную парадигму” как часть “катехизиса” по преобразованию мира. Их нельзя признать тождественными, потому что у них есть следующее глобальное различие: “ temporальная парадигма” является инструментальным понятием для классификации и определения тех или иных научных концепций, а “миф” - согласно концепции А. Лосева, не является ни схемой, ни аллегорией [14, С. 70], ни построением отвлеченной метафизики [14, С. 62], но суть реальная чувственная действительность, миф и есть то, что он отражает [14, С. 74]. Т.е. “ temporальная парадигма” здесь - некое метафизическое измерение, отвлеченное “препарирование” мифа.

Потому-то тут так и важна логика самого мифа. Потому что “миф” до сих пор, вопреки убеждению классической науки, формирует реальность вокруг нас - лишенная символического (или сакрального) измерения пища становится то совокупностью жиров, белков и углеводов, то вообще скоплением молекул, имеющем смысл не больший, чем дорожная грязь, а “дом”, лишенный этого символическо-мифологического содержания становится искусственной “машиной для жилья”, схемой, механизмом. Ведь недаром даже фабричные изделия принято “украшать” - в некотором роде “сакрализовать” их. Например, радиоприемник, спроектированный известным дизайнером Виктором Папанеком для стран третьего мира (преимущественно Азии), изначально был чисто утилитарной вещью — жестяной банкой из-под сока с парафином и фитилем в качестве источника энергии. Однако даже этот серийный объект был переосмыслен местными жителями: в Индонезии его украшали цветным фетром, бумагой, стекляшками и ракушками, превращая безличный технический прибор в нечто уникальное, вписанное в их культурное пространство [15, С. 150].

“Эсхатология” в оболочке “рационализма” и “прогрессивизма” не так и не избавилась от своей фундаментальной структуры “мифа”. Она лишь обрела новую форму, сохранив ту же базовую установку: движение к конечной, высшей цели, будь то Царство Божие, коммунизм, либеральная демократия или технологическая сингулярность. Это, в свою очередь, поднимает множество вопросов - что тогда такое наука, и была ли первобытная наука менее “научной” чем нынешняя, возможна ли “чистая наука”, можно ли как-то “преодолеть” миф или такие попытки лишь заменяют один миф другим - однако все они вряд ли могут быть разрешены на нынешнем уровне развития науки и философии, тем более если сам поиск ответа будет вестись изнутри “европоцентричной парадигмы”, уже “пропитанной” своими эсхатологическими допущениями. Возможно, “палингенезия” и была “мифом” с самого начала - и это, в целом, справедливое суждение. Однако рационализм, выдвигающий такое суждение, совсем не избавился от корня “мифологии”

в себе самом. Возможно, сама попытка "преодолеть миф" — это не более чем очередной виток того же самого мифотворчества, повторяющийся в новых формах, но сохраняющий ту же фундаментальную логику "освоения" пространства вокруг, преобразования окружающего "хаоса" в "космос" упорядоченных явлений по заранее нам известной структуре, а уж будь это обряд освящения пространства, повторяющий миф о космогонии, или классификация окружающего мира по Аристотелевскому своду наук — довольно условный нюанс.

## **Библиография**

1. Павленко, А. Н. Эсхатологический исток современной техники / А. Н. Павленко // Человек. – 2009. – № 6. – С. 31-38. – EDN MUCIHZ.
2. Koselleck, R. Futures Past: On the Semantics of Historical Time. E-book, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1985. URL: <https://hdl.handle.net/2027/heb04876.0001.001>.
3. Лао-цзы. Дао Де Дзин / Лао-цзы. – М.: Вагриус, 2006. – 192 с.
4. Griffin, R. The Nature of Fascism. – 2nd edition. – Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, OX14 4RN: 1993. – 795 р.
5. Лобье, П. де. Эсхатология / П. де Лобье; Пер. с фр. Н. Зубкова. – М.: ООО "Издательство Астрель": ООО "Издательство ACT", 2004. – 158, [2] с. – (Cogito, ergo sum: "Университетская библиотека").
6. Элиаде, М. Избранные произведения // Миф о вечном возвращении. – М.: Научно-издательский центр "Ладомир", 2000. – 420 с.
7. Зыгмонт, А. И. Насилие и сакральное как топос французской мысли XX–XXI веков // Социология власти. – 2022. – Т. 34, № 3-4. – С. 8-28.
8. Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Т. В. Цивьян. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1986. – 234 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
9. Momigliano, A. Permesse per una discussione su Georges Dumézil // Opus. – 1983. – Т. 2. – С. 329-341.
10. Даниелу, Ж. Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / Пер. с фр. В. Н. Генке под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. – 448 с. с разд. пагин., указ. – (Б-ка сб-ка "Богословские труды").
11. Interview Don Patrick de Laubier // Youtube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=eU92yFrJMz4> (дата обращения: 01.03.2025).
12. Breton, S. The Word and the Cross. E-book, New York, N.Y.: Fordham University Press, 2002. – xxvii, 154 р.
13. Watkin, C. Biblical Critical Theory: How the Bible's Unfolding Story Makes Sense of Modern Life and Culture. – Grand Rapids: Zondervan, 2022. – xxiv + 648 р.
14. Лосев, А. Диалектика мифа / Алексей Лосев. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. – 320 с. – (Азбука классика. Non-Fiction).
15. Папанек, В. Дизайн для реального мира / Пер. с англ. – М.: Издатель Д. Аронов, 2004. – 416 с.; ил.

## **Результаты процедуры рецензирования статьи**

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Представленный на рецензирование материал по целому ряду критериев не соответствует базовым требованиям, предъявляемым к научным публикациям. Его объём

составляет менее 0,3 а.л., что значительно меньше привычной журнальной статьи. В границах такого объёма могут быть представлены, например, тезисы научного сообщения, но не результаты самостоятельного исследования, которое должно содержать ссылки на состоявшиеся публикации по теме и их критику, аргументацию в защиту собственной позиции, другие обязательные элементы исследования и соответствующего ему научного аппарата. В библиографическом списке указаны всего три источника, что явно недостаточно даже для анализа «камерной» темы, тем более, сформулированное автором название статьи к числу «камерных» как раз и не относится. Следует признать, что название статьи сформулировано весьма интересно и многообещающе, однако, реальное содержание текста не только не раскрывает его, но и вряд ли вообще может быть признано, что оно ему соответствует. В самом деле, о чём реально говорит автор? – О том, что такое «палингенетический миф», о том, что думает о «корнях европейской культуры восприятия» заинтересовавший автора австралийский исследователь, снова о происхождении понятий «палингенезис» и «эсхатология», наконец, о «логике мифа» (сюжет, поистине «измученный» культурологией и религиоведением прошлого века)... А где же обещанный в названии «европейский универсализм»? Лишь в последнем абзаце текста появляется, по-видимому, принимаемый в качестве эквивалентного ему «европоцентричный рационализм», но что это? Автор сообщает, что этот «концепт» также представляет собой некое «иррациональное ценностное ядро» (прямое противоречие, выраженное в приставке «ир-», автора не смущает). Насколько рецензент может понять, единственный аргумент, который приводится в защиту того, что рационализм – это «иррациональное ценностное ядро», состоит в том, что, якобы, «в оптике рационализма» различаются «догматы» и «аксиомы», хотя, как утверждает автор, между ними и нет никаких различий, если рассматривать их только в качестве логико-методологических принципов содержательных теорий (последняя формулировка, впрочем, принадлежит рецензенту, автор формулирует свою позицию столь лаконично, что просто не представляется возможным вычленить соответствующую цитату). Вряд ли следует углубляться в обсуждение того, прав ли автор, указывая на «опровергнутые» наукой положения, которые оказались не «аксиомами», а именно «догматами», каждый из этих вопросов заслуживает самостоятельного исследования. Однако, даже если автор в некоторых из этих констатаций и прав, это обстоятельство не компенсирует отмеченные принципиальные недостатки статьи. Рецензент не отрицает, что избранная тема заслуживает дальнейших исследований, что автор проявляет значительную эрудицию, что, наконец, некоторые пункты текста выявляют его наблюдательность и способность давать меткие характеристики, и всё же в целом представленный материал в его сегодняшнем виде не соответствует ряду требований и поэтому не может быть опубликован в научном журнале.

## **Результаты процедуры повторного рецензирования статьи**

*В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.*

*Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).*

Разумеется, глубокая связь между библейской эсхатологией и европейскими учениями о прогрессе очевидна и много раз становилась предметом философских спекуляций и историко-генетических исследований. Кажется, по этой теме трудно написать что-то новое. Однако автору удается убедительно вписать эсхатологическую парадигму в современную жизнь в качестве одного из факторов возможно важнейшего раскола нашей цивилизации, породившего две «temporальные парадигмы», постоянно

борющеся между собой.

Согласно автору статьи, с одной стороны, мы имеем «расколдованную» в эпоху реформации и Просвещения эсхатологию, в которой мир мыслится не просто как данное, а как некоторый проект по его разумному изменению и совершенствованию. Такой подход характерен для демократического либерализма и рационального социализма. С другой стороны, мы имеем дело с т.н. «палингениетическим мифом», который основан «на восстановлении ре-интерпретации и наполнении новыми смыслами мифологических сюжетов, с общим сюжетом возрождения и восстановления». Такой подход многие авторы считают характерным для фашизма понимаемого в широком смысле слова. Секулярная эсхатология формируют идею поступательного развития, в котором знание ведёт к рациональному преобразованию общества. «Палингениетический миф» воспринимается как инструментальный конструкт для эксплуатации некоторых структур (архетипов, коллективного бессознательного, и т.д.) в политических идеологиях, которые призывают к возвращению в идеализированное прошлое, или, говоря точнее, к «второму рождению» этого прошлого, происходящего после периода ощущаемого упадка.

Автор достаточно интересно анализирует взаимодействие этих двух «temporalных парадигм» на современном материале. Безусловно важен, например, анализ с этой точки зрения таких процессов, как т.н. «постколониальный дискурс» или «проблема потепления» и т.п. Кроме того, анализируя современную «секулярную эсхатологию», автор приходит к выводу, что подчеркивая принципиальную до-логичность оснований науки, их неизбежную мировоззренческую и даже идеологическую составляющую и т.п., адепты прогресса и рационализма сами основывают свой прогрессизм ничуть ни на меньшем «мифе». Мы по-прежнему живем в совершенно мифологизированном мире, так что даже сама попытка «преодолеть миф» — это не более чем очередной виток того же самого мифотворчества, повторяющегося в новых формах.

Можно соглашаться, или не соглашаться с выводами автора статьи, но нельзя не признать, что его рассуждения ставят серьезные проблемы и стимулируют дальнейшее обсуждение.

На мой взгляд, статье не хватает отсылок к современных религиозных авторов, которые тоже обращаются к этим «temporalным парадигмам», но в теологическом ключе. Я, например, посоветовал автору статьи обратится к работам такого «ведущего эсхатолога» конца XX века, как Патри де Лобье. Здесь мы имеем дело т. с. с обратной сакрализации рассматриваемых проблем, что позволяет как раз по-новому взглянуть на некоторые проблемы.

В заключении хочу заметить, что, по-моему, статью хорошо бы еще раз вычитать, так как в ней встречаются повторяющиеся фразы.

## **Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи**

*В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.*

*Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).*

### **Рецензия**

на статью «Прогрессивизм как вариация эсхатологического мифа»

Предметом исследования представленной работы является анализ эсхатологии, которая является характеристикой мироощущения человека, «вырванного» из привычной коллективистской традиции, человека индивидуального. Согласно же концепции «палингениезиса», цивилизации, общества или отдельные люди проходят через смерть и рождаются в новой форме. Это повторяющийся процесс, в котором нет и не может быть

абсолютного финала. Такие мифы лежат в основе множества древних культур. Эсхатология как мировоззрение стала возможной в момент распада традиционной общины, и распада коллективистского мировоззрения. Если "палингениетическое" мышление основано на бесконечном воспроизведстве модели мира, то эсхатология отражает путь индивидуальный - это путь конкретного существа от рождения до смерти. Сопоставляя эсхатологию и палингнезис, эти два противоположных методов мироощущения, философствования и практики, автор анализирует их диалектическое противоречие.

Методология исследования включает такие общенакальные подходы, как дескриптивный метод, метод категоризации, метод анализа, наблюдения, синтеза.

Актуальность работы обусловлена тем, что "эсхатологическая" темпоральная парадигма, которая была принята лишь в эпоху Просвещения, стала основанием для новой темпоральной парадигмы – прогрессивизма. Но "Эсхатология" в оболочке "рационализма" и "прогрессивизма" не так и не избавилась от своей фундаментальной структуры "мифа". Исследование оснований эсхатологии и палингнезии приводит автора к выводу о том, что очередная попытка преодолеть миф является не более чем очередным видом того же самого мифотворчества, но повторяющийся в новых формах.

Научная новизна работы состоит в том, что автор обосновывает в контексте проблематики своей работы тезис о том, что ключевым моментом Просвещения становится уже отрефлексированный отказ от имманентной огромному пласту предшествующего дискурса логики "зацикленного", "повторяющегося" времени – и именно этот переход и является ключевым в формировании европейского рационализма.

Автор исследует эволюцию темпоральной парадигмы прогрессивизма и выявляет ее совпадение с парадигмой эсхатологии – эпоха Просвещения полностью "расколдовала" эсхатологию, сделав ее основанием новой темпоральной парадигмы – прогрессивизма. Автор анализирует теологические концепции XX-XXI веков, которые по сути раскрывают ту же проблему, что и философские подходы к "темпоральным парадигмам": сакральное время не исчезает с приходом модерна (и даже с его уходом и возникновением постмодерна), а принимает новые формы.

Исследование автором вопроса о темпоральных парадигмах мифа и европейского рационализма приводит его к выводу о том, что эсхатология и палингнезис остаются неотъемлемыми "полюсами" не только религиозного сознания, но и мифическим "ядром", интенцией любой теории и культурного явления.

Статья написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту. Библиография содержит 15 источников, в которых рассматриваются вопросы по теме статьи. В то же время в глаза бросается отсутствие новых работ по теме статьи.