

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ СТОЛИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ
БОРИСА ГРІНЧЕНКА
ФАКУЛЬТЕТ СУСПІЛЬНО-ГУМАНІТАРНИХ НАУК
КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Галузь знань: 03 Гуманітарні науки

Спеціальність: 033 Філософія

Рівень вищої освіти: перший (бакалаврський)

ДИПЛОМНА РОБОТА НА ТЕМУ:

**Концепт «кінець історії» у філософсько-історичних моделях історичного
оптимізму та песимізму**

Студента 4 курсу

ФІЛБ-1-21-4.0д групи

Прищепи Дмитра Олександровича

Науковий керівник:

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

та релігієзнавства

Омельченко Юрій Васильович

Роботу захищено « » 2025 р.

Оцінка

Київ – 2025 р.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
Розділ I. Кінець історії» як мета прогресу	
1.1. Просвітницька модель історичного процесу.....	7
1.2. Гегелівська, позитивістська та марксистська моделі прогресу.....	11
Висновок до 1 розділу.....	16
Розділ II. Критика прогресистської моделі історії у філософії історії консерватизму і традиціоналізму	
2.1. Критика прогресистського оптимізму у класичному консерватизмі...18	
2.2. Історичний песимізм проти історичного оптимізму у філософії історії першої половини ХХ ст.....	23
Висновок до 2 розділу.....	29
Розділ III. Варіації концепту «кінця історії» у філософії історії другої половини ХХ століття	
3.1. Історичний оптимізм у концепції деідеологізації, технократизму та проєкті «кінця історії» Ф. Фукуями.....	31
3.2. Історичний скептицизм у неоконсервативній філософії історії.....	33
Висновок до 3 розділу.....	41
ВИСНОВКИ.....	44
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	47

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Проблема осмислення історичного процесу, його спрямованості та кінцевої мети є однією з фундаментальних у філософії історії. Концепт «кінця історії» привертав увагу мислителів різних епох, породжуючи протилежні філософсько-історичні моделі інтерпретації – історичного оптимізму та песимізму.

Історичний оптимізм як філософсько-історична позиція характеризується вірою в прогресивний розвиток людства, постійне вдосконалення соціальних інститутів. Представники цієї течії (Вольтер, Ж.-А. Кондорсе, І. Кант, Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс, О. Конт, А. Кожев, Ф. Фукуяма, Р. Арон та інші) розглядають історію як лінійний процес, спрямований до певної мети – «кінця історії».

Історичний песимізм виділяється скептичним ставленням до ідеї прогресу та можливості досягнення ідеального суспільного устрою. Представники цієї моделі (Т. Гоббс, Е. Берк, Ж. де Местр, Новалис, Ф. фон Савіні, О. Шпенглер, Л. Клагес, Е. Юнгер, П. Бьюкенен, Л. Штраус, Д. Медоуз, Д. Форрестер, Р. Хайльбронер та інші) часто вдаються до циклічних або регресивних моделей історії, акцентуючи увагу на неминучості занепаду цивілізацій, невідворотності соціальних катастроф, принциповій обмеженості людської раціональності та морального вдосконалення.

Особливої актуальності ця проблематика набуває в сучасну епоху глобальних криз, геополітичних трансформацій і культурних викликів, коли питання про долю цивілізації та спрямованість історичного розвитку постають з новою гостротою. Філософське переосмислення концепту «кінця історії» у різних моделях історичного процесу дозволяє глибше зрозуміти не лише теоретичні конструкції минулого, але й осмислити сучасні соціально-політичні реалії та можливі сценарії майбутнього розвитку людства.

Стан розробки проблеми. Проблематика «кінця історії» у контексті протистояння оптимістичних і песимістичних моделей історичного процесу

досліджувалась багатьма вченими. У західній філософській традиції ці питання розглядалися у працях А. Тоффлера, В.Д. Хансона, Р. Кімбала, К. Поппера, Р. Арона, Ф. Фукуями, С. Гантінгтона, І. Валлерстайна та інших. Серед вітчизняних дослідників варто відзначити праці С. Кримського, М. Поповича, К. Кислюка, А. Карася, В. Табачковського, які аналізували різні аспекти філософії історії та проблематику історичного прогресу.

Дослідження концепту «кінця історії» у просвітницькій та гегелівській традиціях здійснювали Е. Кассіер, Г. Гадамер, К. Левіт, А. Кожев, Й. Ріттер. Критику прогресистських моделей історії в консерватизмі та традиціоналізмі аналізували К. Мангейм, М. Оукшот, Р. Скрутон, Р. Нісбет. Сучасні варіації концепту «кінця історії» досліджували З. Бауман, У. Бек, Е. Гідденс, Ж. Дерріда, П. Козловський.

Незважаючи на значний обсяг досліджень, комплексний аналіз концепту «кінця історії» у контексті протистояння моделей історичного оптимізму та песимізму залишається недостатньо розробленим, що й зумовлює актуальність даного дослідження.

Метою дослідження є філософсько-історичний аналіз концепту «кінця історії» у моделях історичного оптимізму та песимізму.

Для досягнення поставленої мети дослідження були сформульовані наступні **завдання**:

1. Розкрити зміст концепту «кінця історії» у прогресистських моделях Просвітництва та гегелівській філософії історії;
2. Проаналізувати критику прогресистської моделі історії у філософії консерватизму та традиціоналізму;
3. Дослідити трансформацію концепту «кінця історії» у філософсько-історичних концепціях ХХ століття;
4. Виявити особливості інтерпретації «кінця історії» у сучасних оптимістичних та песимістичних моделях історичного процесу.

Об'єктом дослідження є концепт «кінця історії» у філософії історії.

Предмет дослідження – філософсько-історичні моделі історичного оптимізму та песимізму у контексті осмислення концепту «кінця історії».

Методи дослідження. В межах дослідження був використаний комплекс загальнонаукових та філософських методів, серед яких: діалектично-історичний (для відстеження еволюції концепту «кінця історії» у різних філософсько-історичних традиціях), герменевтичний (для інтерпретації текстів філософів різних епох та напрямків), критичний метод (виявлення достовірності у сучасно-історичному контексті); історико-філософський, включаючи компаративістику, контент-аналіз та текстологічний аналіз (для виявлення змісту обраних творів та для порівняння оптимістичних та песимістичних моделей історичного процесу), системний (для цілісного аналізу концепту «кінця історії» у взаємозв'язку з іншими філософськими ідеями), аксіологічний (для виявлення ціннісних основ різних філософсько-історичних моделей), історично-культурологічний підхід (уможливив інтерпретацію розуміння історичного оптимізму та песимізму в межах як різних культур, так і однієї, але в різні часові періоди).

Теоретичне значення дослідження полягає у систематизації та поглибленні знань про концепт «кінця історії» у різних філософсько-історичних традиціях, що сприяє розвитку сучасної філософії історії та соціальної філософії. Результати дослідження можуть слугувати теоретичною основою для подальших наукових розвідок у галузі філософії історії, політичної філософії та культурології.

Інформаційною базою дослідження є філософські праці представників різних філософсько-історичних традицій, в яких розкривається концепт «кінця історії» в моделях історичного оптимізму та песимізму: твори просвітників, німецьких класичних філософів, марксистів, позитивістів, представників консервативної думки, філософів «консервативної революції» та сучасних мислителів.

Новизна отриманих результатів полягає у комплексному філософському аналізі концепту «кінця історії» у контексті протистояння

моделей історичного оптимізму та песимізму. Здійснено систематизацію філософсько-історичних концепцій за критерієм їхнього ставлення до ідеї прогресу та «кінця історії».

Структура роботи: вступ, три розділи з підрозділами та висновками до кожного з них, загальні висновки, список використаних джерел.

Ключові терміни: кінець історії, історичний оптимізм, історичний песимізм, прогрес, циклізм, Просвітництво, гегельянство, консерватизм, традиціоналізм, деідеологізація, технократизм, консервативна революція, неоконсерватизм, неореакція, трампізм.

Розділ I. «Кінець історії» як мета прогресу

1.1. Просвітницька модель історичного процесу

Ідеї представників інтелектуального руху Просвітництва сприяли формуванню принципів прав людини та кардинальним змінам у розумінні ролі освіти і науки. Набуває сили таке явище, як прогресизм, тобто віра в існування певного напрямку постійного вдосконалення соціального, політичного, наукового та історичного розвитку суспільства. У контексті філософії історії прогресизму, історія має напрямок до досконалого суспільного устрою.

Теорії прогресу були висунуті Вольтером, Анн-Робер-Жаком Тюрго, Антуаном Ніколя Кондорсе та іншими. Відбувся фундаментальний зсув від теологічного до раціонального розуміння історії, що заклало основи для майбутніх концепцій «кінця історії». Просвітники створили одну з перших масштабних моделей історичного оптимізму, де фінальною точкою історії мало стати суспільство, побудоване на принципах розуму.

Одним із родоначальників просвітницької концепції історичного прогресу є Вольтер [1]. Він виступав проти тиранії та безправ'я, яке властиве абсолютним монархіям, підкреслював необхідність впровадження принципів конституційного правління. Вольтер мав оптимістичний погляд на майбутнє. Раціональне мислення, з точки зору Вольтера, відіграє головну роль в історичному процесі. Коли розум досягає успіхів у пізнанні природи — це породжує можливість практичної реалізації знань у житті людини та обумовлює подальший прогрес [1, с. 9 – 60.]. Згідно з його поглядами, історія повинна базуватися на фактах і відокремлювати правду від міфів. Вольтер підкреслював необхідність вивчення національних особливостей, звичаїв, законів, економіки та культури народів, як ключового аспекту розуміння історії [2, с. 5 – 30.].

Особливо показовою в контексті історичного оптимізму є позиція Вольтера, який розглядав історичний процес як неухильний рух до

досконалості під впливом людського розуму. Його філософсько-історична модель передбачала поступове удосконалення суспільства через раціональне пізнання та практичне застосування знань. Це була одна з перших світських концепцій прогресивного розвитку, яка імпліцитно містила оптимістичну ідею про можливе досягнення «кінця історії» у вигляді раціонально організованого суспільства.

Праця іншого просвітника А. Н. Кондорсе «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» дає опис десяти стадій Універсальної Історії людини, остання ера якої — її ще належить досягти — визначається рівністю можливостей, раціональністю, демократією, свободою та загальним рівнем ерудованості суспільства. Ідеальна форма устрою суспільств для А. Н. Кондорсе є цивілізація прогресу [3]. Філософ розглядав історію крізь призму десяти епох, з яких шість стосувалися здебільше європейської історії, яку він поділив на три періоди: стародавній, середньовічний і «шляхетний» новий час. Він вважав сучасне йому суспільство дев'ятим етапом, а майбутнє найдосконаліше «царство розуму» — десятим.

Головнішим є останній розділ твору, присвячений прийдешній епосі, що фактично являє собою утопічний образ майбутнього суспільства, побудованого на догматі розуму. Його бачення десятої епохи як «царства розуму» являло собою модель завершення історичного процесу у вигляді досконалого суспільства, заснованого на принципах раціональності. Це є класичним прикладом історичного оптимізму, де «кінець історії» постає не як катастрофа, а як досягнення людством найвищої точки свого розвитку.

З самого початку свого дослідження А. Н. Кондорсе зазначає, що розвиток розуму людства має свої загальні закономірності, аналогічні тим, які спостерігаються у розвитку індивідуальних здібностей. На його погляд, науковий розум є результатом природної історії, генези та розвитку індивідуального розвитку. Для розуму немає жодних авторитетів. Розум може сприйматися як незалежна сутність, яка не підпорядковується та не детермінована Богом. Історію людства можна трактувати як послідовність

подій, спрямованих на поліпшення умов життя та соціального організму. Його погляд на мету історії був пов'язаний із вірою у досягнення прогресу: «...Розум вивчає природу та досвід історії для того, щоб уміти передбачити хід подій і направляти його до бажаної мети. Він прагне усунути перешкоди, що заважають суспільству рухатися вперед, і намагається прискорити власний прогрес шляхом удосконалення логіки і тренування розуму...» [4].

Значний внесок у розвиток оптимістичного погляду на історичний процес зробив також німецький філософ історії Йоганн Готфрід Гердер. У праці «Ідеї до філософії історії людства» він представив концепцію органічного розвитку людства, де кожна культура робить свій унікальний внесок у загальний прогрес [5]. При цьому Й. Г. Гердер вважав, що кінцевою метою історичного процесу є досягнення стану гуманності та розквіту людської культури. Він відносив до таких потенційно в майбутньому розвинутих культур і Україну, описуючи у «Щоденнику моєї подорожі в 1769 році» гарний клімат нашої країни та географічне положення тощо [6].

Інший німецький філософ цієї доби Готхольд Ефраїм Лессінг у праці «Виховання людського роду» запропонував розглядати історію як процес поступового морального та інтелектуального дорослішання людства [7]. Він порівнював історичний розвиток з індивідуальним розвитком людини, де людство проходить через різні стадії «дорослішання» до досягнення повної моральної зрілості.

Майже паралельно ідеї прогресизму знайшли своє відображення у німецькій класичній філософії. Історична концепція І. Канта викладена в книзі «Ідея Універсальної Історії з космополітичної точки зору» [8]. Ця робота пропонує оригінальну версію завершення історичного процесу, яка поєднує елементи як оптимістичного, так і критичного погляду на історію, в якій на людство чекатиме фінал — торжество духу і свободи. На відміну від чистого оптимізму ранніх просвітників, І. Кант розвиває більш складну модель історичного руху, не намагаючись ідеалізувати людську природу. За І. Кантом, людська історія — безперервний ланцюг жорстоких варварських

війн, філософ не намагався прикрасити або детермінувати з позиції праведності людські звірства. При цьому І. Кант у свої моделі історичного оптимізму ставив питання, чи немає в історії людства якогось регулярного всеосяжного руху, в якому можна виявити повільну та прогресивну довготривалу тенденцію до досягнення громадянського суспільства свободи — вічного миру держав.

Він стверджує, що розум розвивається в результаті процесу накопичення [9, с. 472.]. Завдяки науці та мистецтву людство зуміло досягти високого ступеня культури, але моральної досконалості йому ще доведеться досягти. І. Кант припустив, що історія має кінцеву таємну мету, передбачувану сучасними можливостями людини, яка надає сенсу всім складним процесам історії. Як такий, кінцевий пункт — здійснення людської свободи, легітимізація держави із цілком справедливим громадянським устроєм. Досягти цього можна через моральне вдосконалення особистості. Досягнення високоморального громадянського устрою у суспільстві та його універсалізація на весь навколишній світ (той самий космополітизм) є, за І. Кантом, критерієм прогресу в історії. При цьому він стримано ставиться до технологічного прогресу, оскільки той не допомагає моральному розвитку людини і може мати згубне наповнення для людського суспільства. Один із головних процесів, який допоможе становленню нової завершальної цивілізації вічного миру, — культура виховання (освіта людства).

Якщо людство обере неправильну кінцеву мету (антиморальну) відбудеться стагнація та руйнація, тобто кінець світу у класичному розумінні. З питання моралі як визначального фактору людських дій і починається нарис І. Канта. Історія — це низка проявів людських дій які, є підлеглими світу природи. Навіть якщо в історії людства існує загальний процес, людина не може його вловити, а тільки не усвідомлено його виконувати (план природи розвивається в історії) [8, с. 3.]. Найбільша проблема для людського роду, вирішення якої природа змушує досягти людину, — загальне універсальне управління громадянським суспільством. Людина володіє

свободою, щоб існувати зі свободою інших — тільки в ній найвищий задум природи, а саме розвиток усіх її здібностей. [8 , с. 5–16.]. Ще І. Кант виділяв певний чинник «антисупільної супільності» (*ungesellige Geselligkeit des Menschen*), який веде до амбіцій «володіння».

У контексті дискусії про моделі історичного оптимізму та песимізму, позиція І. Канта являє собою складний синтез. Його модель «кінця історії» зберігає оптимістичну віру в можливість досягнення ідеального супільного устрою, але доповнює її критичним усвідомленням можливості негативного результату та складності морального вдосконалення людства.

Просвітницький історичний оптимізм заклав теоретичні основи для подальшого розвитку концепцій «кінця історії», включаючи більш пізні теорії від Г. В. Ф. Гегеля до Ф. Фукуями. Прогресистське розуміння історії, характерне для цього періоду, створило парадигму, в якій історичний процес розглядається як цілеспрямований рух до визначеної мети — досконалого супільного устрою, що можна інтерпретувати як своєрідний «кінець історії». Ці мислителі, отже, хоч і мали різні підходи, але розділяли віру в те, що історія рухається до певного ідеального стану.

1.2. Гегелівська, позитивістська та марксистська моделі прогресу

Свою модель прогресу висунув інший представник німецької класичної філософії Г. В. Ф. Гегель. Власні філософські тези він формулює у роботах «Феноменологія духу», «Філософія права» та у виданому посмертно збірнику «Лекції з філософії історії». На основі своєї діалектики Г. В. Ф. Гегель обґрунтовує формування етапів свідомості, роль праці у супільстві, пізнання історичного розвитку. Фундаментальна відмінність людини від тварини — її надіндивідуальний потяг Духу. Г. В. Ф. Гегель визначив «кінець історії» як суцільне царство розповсюдження справжньої істинності — торжество Духу — визначного кінця діалектики абсолютного знання, що знаходить свої фундаментальні прояви в державі та громадському супільстві. Тобто,

прогресистська модель Г. В. Ф. Гегеля представлена в якості діалектичного процесу становлення Духу та досягнення свободи [10].

На противагу просвітникам, які засуджували війни, «кінець історії» Г. В. Ф. Гегеля не заперечує продовження війн. Вони є частиною випробування громадянської гідності, якщо суверенітет держави було порушено. «Це визначення, яким інтерес і право одиничного встановлені як зникаючий момент, водночас і позитивне, до того ж не випадкової й мінливої, а в собі й для себе суцільної індивідуальності. Тому це відношення з його визнанням — її субстанційний обов'язок — обов'язок ціною небезпек і жертв ціною своєї власності й життя і, тим більше, ціною своїх поглядів і всього того, що складає життя, зберегти цю субстанційну індивідуальність, незалежність і суверенітет держави» [11, с. 282.].

Держава, набуваючи форми абсолютного цілого і як зразок моральності та свободи, має кінцеву владу над усім індивідуальним та суспільним, за рахунок діалектичних циклів рушія пізнання стає наявним буттям. Держава як рефлексований в себе дійсний Дух, дозволяє кожній своїй частині надавати власне для себе буття. Але вона також вимагає, щоб індивідуальні чутливі потяги відповідали обов'язку моралі. Громадянин має зобов'язання перед державою, свобода пов'язана з необхідністю їх виконання. Всесвітня історія як ідеалістичне становлення (прогрес) свідомості, Духу, свободи, безпосередньо впливає на історію суверенних держав, а саме на державне формування. Всесвітня історія має диференціацію на чотири царства: східне, римське, грецьке та німецьке. Тільки німецький світ досяг повної свободи. Відповідно, за Г. В. Ф. Гегелем, розумною державою є прообраз тогочасної Пруссії. Така періодизація відображає його історичний оптимізм, але водночас містить елементи національної винятковості. Таким чином Г. В. Ф. Гегель ідеалізує конституційну монархію та ідейну національну винятковість німецької традиції, в якій настає «кінець історії».

Отже, особливістю гегелівської моделі є те, що вона поєднує елементи історичного оптимізму (віра в прогрес і досягнення абсолютної свободи) з

авторитарними тенденціями, де індивідуальна свобода підпорядковується державі як втіленню абсолютного Духу. Ця амбівалентність зробила значний вплив на подальший розвиток філософсько-історичних концепцій, як оптимістичних, так і песимістичних.

У цьому контексті згадаємо послідовника гегелівської моделі А. Кожева, який у 1930-х роках XX століття осучаснив підходи німецького класика та виклав авторську версію «кінця історії». Визначення історичного рушія А. Кожев синтезує з відомої опозиції свідомості Г. В. Ф. Гегеля – пана і раба. Пан і раб невпинно знаходяться у боротьбі за визнання. Якщо людина породжується у боротьбі, яка закінчується у взаємовідносинах пана та раба, тоді ми повинні розглядати універсальну історію як взаємодію панування і рабства, а діалектика історії є діалектикою пана і раба [12, с. 9].

Людина протягом всієї історії шукала визнання, вступаючи в криваві битви за престиж (коли пан шукає визнання серед інших панів). Тобто, саме відносини пана і раба рухають хід історії. Пан, як володар, який досяг мети, знаходиться в аморфному стані, а раб, навпаки, жадає звільнитися — саме його праця реалізує суспільний історичний прогрес. Раб знаходить в праці свою людяність, своє творення історії трудівника-раба. А. Кожев стверджує, що страх смерті необхідний для подальшого розвитку раба, і не тому, що раб біжить від нього, але тому, що цей страх відкриває рабові його власну нікчемність по суті, той факт, що він є істотою, яка не має постійної ідентичності, або що має таку, яку зведе час у небуття. Раб повинен подолати своє рабство для досягнення суцільної людської свободи [12, с. 9 – 70].

Принципи, які супроводжували «кінець історії», були народжені Французькою революцією. Постреволюційна держава — Імперія Наполеона — завершує історичну лінію людства як універсальна однорідна держава. А. Кожев проводить паралель з Г. В. Ф. Гегелем, підкреслюючи кінець діалектичного розвитку Духу та приходу до абсолютного знання. Дух робить вирішальний ривок уперед, набуваючи нової форми, наближається нова епоха [12]. У суспільстві цей конфлікт було вирішено — історія закінчилася.

Все це може мати філософську концептуальну спроможність тільки за умов, що бажання визнання вичерпує людські амбіції. Щоб ця теза мала істинне знання, вона повинна виходити з абсолютно істинного знання людини.

Соціальна метаморфоза індивіда породила зовсім нового універсального громадянина гомогенної (егалітарної) Держави. Хоча часи першої імперії Франції швидко закінчилися, принципи свободи та рівності були перенесені на всю Європу арміями Наполеона. Наприклад, таким існуючим втіленням моделі принципів Французької революції для А. Кожева були держави післявоєнної західної Європи. Друга частина «кінця історії» втілюється в культурі та розвитку конс'юмеризму США, економічної моделі суспільства споживання.

Для А. Кожева одна з найвизначніших ідей філософії Г. В. Ф. Гегеля – розкриття діалектики історичного буття, що людське буття у своїй всезагальності може бути тільки історично кінцевим: «Так само і свідомість між універсальним Духом і своєю одиничністю, або чуттєвою свідомістю, має за середній термін систему форм свідомості як життя Духу, що упорядковує себе в ціле, — систему, яку розглядають у цьому томі і яка має своє об'єктивне існування як світова історія» [10, с. 210.]. Г. В. Ф. Гегель оголосив мету людської історії як вирішення нескінченної та неминучої колізії панства та рабства, поступове перетворення рабського буття для іншого в інтеграцію цього вільного самопізнання до абсолютної держави.

На відміну від гегелівського метафізичного розуміння «кінця історії», А. Кожев пропонує більш конкретну соціально-політичну інтерпретацію. Він вважає, що «кінець історії» настає тоді, коли досягається універсальне визнання через створення егалітарної держави, де долається фундаментальний конфлікт між паном і рабом.

Важливо відзначити, що інтерпретація А. Кожева зберігає оптимістичний характер, властивий гегелівській філософії, але переносить акцент з метафізичного на соціально-політичний аспект. «Кінець історії» в його розумінні — це не припинення історичних подій, а досягнення певної

соціально-політичної форми, яка забезпечує універсальне визнання та рівність. А. Кожев підкреслює, що людське буття може бути лише історично кінцевим, і ця кінцевість реалізується через поступову трансформацію «рабського буття для іншого» в інтегроване вільне самопізнання в рамках універсальної держави. Така інтерпретація значно вплинула на подальший розвиток концепції «кінця історії», особливо на роботи більш пізніх мислителів, зокрема Ф. Фукуями.

Діалектичну модель Г. В. Ф. Гегеля для свого історичного прогресизму також запозичив К. Маркс. Відштовхуючись від матеріалістичного підходу, він тлумачить історичний процес як шлях матеріального виробництва. Філософ виділяє 6 «суспільно-економічних формацій»: первіснообщинна, азійська, антична, феодальна, капіталістична, його утопічна формація яка остаточно вписує Маркса в оптимістичний дискурс — комуністична (кінцева). Кожна формація відповідає певному розвитку продуктивних сил та суспільно виробничих відносин в економічному бутті. Різниця між ними відображає, як саме будуть реалізовані ті чи інші інтереси певних соціальних прошарків в управлінні суспільною власністю, а головне фактом володіння інфраструктурою матеріального виробництва — засобами виробництва. Тобто є ті, кого експлуатують, та експлуатовані, власники засобів виробництва та підлеглі. Таку фундаментальну руйнівну протилежність класів Маркс вирішує в останній комуністичній економічній формації.

На буржуазній суспільній формації закінчується історія суспільства (чи передісторія) та починається комунізм як вища ступінь розвитку людства — нова історія (ліквідація приватної власності, зникнення державного апарату, суспільство без класової боротьби, вирішення проблеми праці) [13].

У той час як гегелівська традиція, включаючи її переосмислення А. Кожевим, розглядала історичний процес крізь призму діалектики та метафізики Духу, позитивістська модель запропонувала принципово інший підхід до розуміння історичного прогресу. Якщо Г. В. Ф. Гегель та його послідовники шукали сенс історії у розвитку Абсолютного Духу та боротьбі

за визнання, то позитивісти прагнули створити «наукову» модель історичного розвитку, засновану на емпіричних спостереженнях та раціональному аналізі соціальних процесів.

Особливе значення у формуванні позитивістської концепції прогресу відіграли праці Огюста Конта, який спробував перевести філософію історії на рейки строгої науки, зокрема у своїй роботі «Дух позитивної філософії» [14]. На відміну від побудов німецької класичної філософії, позитивістська модель робила акцент на виявленні конкретних законів суспільного розвитку, які можна було б верифікувати за допомогою наукових методів. Під впливом механістичних концепцій, зокрема теорії соціальної еволюції Герберта Спенсера, суспільний розвиток розглядається як рух від простого до складного, що неминуче веде до вдосконалення суспільства.

Такий перехід від метафізичного до наукового розуміння історичного процесу знаменував собою важливий етап у розвитку філософії історії, відкриваючи нові перспективи для осмислення природи історичного прогресу та його закономірностей.

Висновок до Розділу I

У першому розділі було розглянуто концепції «кінця історії» в контексті історичного оптимізму, представлені в просвітницькій, гегелівській (та пізніших її інтерпретаціях) і позитивістській традиціях. Ці моделі об'єднує спільна віра в прогресивний розвиток людства та досягнення певного ідеального стану суспільства. Просвітницька модель, представлена працями Вольтера, А. Н. Кондорсе та І. Канта, базувалася на вірі в силу людського розуму і раціональності. Для них «кінець історії» уявлявся як досягнення досконалого суспільного устрою, заснованого на принципах розуму, рівності та свободи. Особливо показовою є модель І. Канта, яка поєднує оптимістичну віру в прогрес із критичним усвідомленням складності морального вдосконалення людства.

Гегелівська традиція, розвинена далі А. Кожевим, представила більш складну діалектичну модель історичного розвитку. Якщо Г. В. Ф. Гегель

бачив «кінець історії» як досягнення абсолютної свободи в рамках держави, то А. Кожев переосмислив це як досягнення універсального визнання через створення егалітарного суспільства. Марксистська інтерпретація трансформувала цю модель у матеріалістичному ключі, представляючи комунізм як кінцеву стадію історичного розвитку.

Позитивістська модель, відображена у роботах О. Конта та Г. Спенсера, запропонувала науковий підхід до розуміння історичного прогресу, намагаючись синтезувати конкретні закони суспільного розвитку. Знаменуючи собою перехід від метафізичного до емпіричного осмислення історичного процесу.

Таким чином, розглянуті моделі, попри різні підходи та акценти, демонструють спільну віру в можливість досягнення певного ідеального стану суспільства як завершення історичного процесу, що характеризує їх як варіації історичного оптимізму.

Розділ II. Критика прогресистської моделі історії у філософії історії консерватизму і традиціоналізму

2.1. Критика прогресистського оптимізму у класичному консерватизмі

Якщо перший розділ був присвячений представникам філософії Нового часу та їхньому оптимістичному баченню історичного процесу, то другий зосереджується на протилежній стороні цього дискурсу. А саме — на критичному погляді консерваторів і представників філософії традиціоналізму на прогресистську модель історичного розвитку, яка у них тісно пов'язана з ліберальним світоглядом. Важливо розглянути цю критику, оскільки вона виявляє суттєві проблеми та обмеження прогресистського розуміння історії, пропонуючи альтернативне бачення історичного процесу.

Консервативна думка, що сформувалася як реакція на радикальні зміни, пов'язані з Просвітництвом та Французькою революцією, поставила під сумнів саму можливість безперервного прогресу і досягнення утопічного «кінця історії», наголошуючи на важливості збереження традиційних цінностей та інституцій.

Осмислюючи початки консервативної філософії, не можна оминати постать Томаса Гоббса. Цей видатний англійський філософ не був традиційним консерватором, проте створив фундаментальне теоретичне підґрунтя для консервативного тлумачення держави та суспільного устрою. Його визначна праця «Левіафан», написана у 1651 році, народилася в епіцентрі бурхливих подій Англійської революції, коли країну роздирала громадянська війна між прихильниками короля та парламенту [15]. Трагічні події того часу — кривава міжусобиця, страта Карла I у 1649 році та наступний період хаосу — сформували у Т. Гоббса песимістичне бачення людської природи та переконання у потребі міцної централізованої влади як гаранта суспільного ладу. Революційні заворушення лише підтвердили його песимістичну позицію стосовно людського буття, а саме теорію про

«природний стан» людства як «війну всіх проти всіх» і необхідність суспільної угоди, за якою влада передається правителю задля забезпечення миру та стабільності.

Суть теорії абсолютизму Т. Гоббса полягає в обранні суверена, який керуватиме живим державним механізмом. Воля суверена — абсолютна. Держава необхідна, щоб тримати під контролем людину, оскільки від народження вона зла тварина, яка думає лише про власний інтерес. Таким чином, відносимо цього філософа до песимістичної позиції. Його концепція суверена з абсолютною владою стала важливим теоретичним підґрунтям для подальшої консервативної критики прогресистської моделі.

Взагалі, питання сутності людської природи саме по собі є достатньо широкою темою у філософському дискурсі того часу. Так, прямий ідеологічний опонент Т. Гоббса Джон Локк уважав, що людина має природний стан чистого листа (*tabula rasa*) і сама по собі не є злою. Відома праця Дж. Локка «Два трактати про правління» висвітлює правове походження влади уряду [16, с. 238-255]. Він не висловлював прямі доктрини про історичний прогрес, його ідеї радше створили фундамент для розуміння того, як правильна організація суспільства може сприяти поліпшенню умов життя та історичному розвитку. Для Дж. Локка рушійними силами розвитку є індивідуальні свободи та права людей. Його концепція громадського договору вказує на те, що люди формують уряд для захисту своїх природних прав, таких як життя, свобода і власність (без якої, за Дж. Локком, людина не може досягти добробуту) [16, с. 171-186.]. Легітимність монарха ґрунтується на згоді народу та його підтримці. На думку філософа, монарх має обов'язок служити благополуччю суспільства, а його влада повинна бути обмежена конституцією.

Важливою постаттю у консервативній традиції є Е. Берк. Він проводить дистинкцію між англійським Просвітництвом і європейським. Найпопулярніша робота Е. Берка, в якій він представив свої аргументи проти Великої Французької революції — «Міркування про революцію у Франції»

[17]. Філософ протиставляє «Славну революцію» «Великій Французькій революції», висміює яacobінців та інститути, що формуються у Франції, наприклад національне зібрання, яке, з його точки зору, має мінімальне представництво аристократії і переростає у плутократію жалюгідних чиновників [17, с. 88-316.]. Е. Берк рішуче відкидав механістичний погляд прогресистів на суспільство як на простий механізм, де можна довільно розібрати і зібрати заново за якимись раціональними кресленнями. Натомість він наполягав на органічному розумінні соціуму — як живої системи, що подібно до природного організму формувалася впродовж багатьох поколінь через тонке переплетіння традицій, неписаних правил та еволюційних змін.

Ідеологічний співзасновник європейського консерватизму Жозеф де Местр виступив із більш радикальних консервативно-теократичних позицій, які місцями переходять до ультрамонтанства. Тобто ідеології домінування авторитету Папи Римського над усіма національними церквами Європи. Головні філософ описав у памфлеті «Роздуми про Францію» [18].

Ж. де Местр розглядав Велику Французьку революцію як надзвичайно складне та глибоко провіденційне явище, що має сакральний зміст. На відміну від просвітницьких раціоналістів, які сприймали революцію як торжество розуму та прогресу, Ж. де Местр убачав у ній божественний план покарання та очищення суспільства. Він принципово заперечував прогресистську модель історії, стверджуючи, що історичний процес не є лінійним рухом до постійного вдосконалення, а являє собою складну систему божественного провидіння та органічного розвитку суспільства, де кожен інститут має своє глибинне вкорінення в історичній традиції.

Революція, на його думку, постає не випадковим соціальним катаклізмом, а метафізичним актом божественного провидіння, що має глибокий морально-духовний зміст. Варто розуміти, що для Ж. Местра Франція має месіанське значення у долі людства. Аналогічно Е. Берку він вважав, що абстрактні раціоналістичні конструкції є ілюзорними та небезпечними, оскільки не враховують органічну природу соціальних

зв'язків, сформованих століттями традицій, звичаїв та релігійних практик. Критика штучного конструювання громадських інститутів ґрунтувалася на абстрактних принципах рівності та свободи. Ж. де Местр стверджував, що писана конституція є лише порожнім папером, позбавленим справжньої легітимності. У його роботі багато місця присвячено розбору першої та другої конституцій революційної Франції та її творцям [18, с. 91 – 131.]. Також, вочевидь, для Ж. де Местра монархія є найкращою формою правління, а будь-яка республіка рано чи пізно переросте в першу. США він також розглядав як частковий успіх республіки, але зазначив що цей експеримент має пройти випробування часом.

Підводячи підсумки, провіденційність історії, за де Ж. де Местром, проявляється не в торжестві людського розуму, а в містичній логіці божественного плану, який перевершує будь-які раціональні схеми і людські очікування. Революція у цій перспективі постає не як прогресивний акт звільнення, а як трагічний момент випробування та морального очищення суспільства.

У Німеччині яскравим представником консерватизму був визначний діяч інтелектуального руху романтиків Новаліс (Фрідріх фон Гарденберг). Його консерватизм базувався на естетичних та містичних засадах. У своєму есе «Християнство або Європа» він критикує раціоналізм та бездуховне механістичне розуміння світу [19]. Зосереджуючись на науковому методі та розумі, людина втрачає зв'язок з поетичним та духовним світом. Новаліс стає на захист Середньовіччя, як і Е. Берк не може змиритися із завершенням епохи лицарства. Проте важливо відзначити, що критика Новаліса не була спрямована на захист конкретних політичних чи соціальних інститутів, як у Е. Берка, або релігійного авторитету, як у Ж. де Местра. Його турбувало передусім відновлення поетично-містичного виміру життя, втраченого в епоху Просвітництва. Саме тому консерватизм Новаліса мав принципово інший характер, аніж класичний політичний консерватизм [20].

Важливим етапом у розвитку консервативної критики прогресизму стало відродження циклічного розуміння історичного процесу в ХІХ столітті, насамперед завдяки діяльності Німецької історичної школи економіки. Це відродження було своєрідною реакцією на універсалістські претензії класичної політекономії та її прогресистське бачення економічного розвитку.

Фрідріх Ліст, якого вважають ідейним попередником цієї школи, у своїй праці «Національна система політекономії» заклав фундаментальний принцип врахування національної специфіки в економічному розвитку [21]. Він наголошував, що кожне суспільство проходить власні етапи розвитку і спроби універсалізації економічних законів не враховують цієї фундаментальної особливості історичного процесу.

Цю критику універсалізму розвинули представники Німецької історичної школи — Вільгельм Рошер, Бруно Гільдебранд та Карл Кніс. Вони наполягали на необхідності врахування історичного контексту, національних традицій та культурних особливостей при аналізі економічних процесів. Така позиція прямо суперечила прогресистській вірі в універсальні закони суспільного розвитку та єдиний шлях прогресу для всіх народів.

Німецька історична школа, очолювана Фрідріхом Карлом фон Савіньї, розвинула органічну теорію суспільного розвитку, яка підкреслювала циклічність історичних процесів. Його теорія представляє собою глибоку альтернативу прогресистському розумінню історії, поєднуючи органічне бачення суспільного розвитку з циклічним розумінням історичного процесу. За Ф. фон Савіньї, право розвивається не лінійно до якогось універсального ідеалу, а відповідно до внутрішньої необхідності кожного народу, виражаючи його особливий «народний дух» (Volksgeist).

Ф. фон Савіньї розробив триетапну модель розвитку права, яка демонструє циклічний характер історичного процесу. На першому етапі воно існує у формі природного права, виявляючись у звичаях і традиціях. Другий етап характеризується раціоналізацією права, коли те стає об'єктом свідомого осмислення. На третьому етапі право перетворюється на складну наукову

систему, що потребує професійних юристів. Важливо, що цей процес, за Ф. фон Савінії, не є універсальним для всіх народів, а має специфічний характер для кожної національної спільноти.

У своїй пізній праці «Система сучасного римського права» він суттєво поглибив розуміння історичного процесу [22]. Філософ визнав, що в історії кожного народу можуть бути періоди, коли органічний розвиток права на основі «народного духу» переривається. Це важливе доповнення до його теорії підкреслює циклічний характер історичного розвитку, де періоди органічного росту можуть змінюватися періодами застою або кризи. Така концепція прямо суперечить прогресистській вірі в неухильний поступальний розвиток суспільства.

Таким чином, консервативна критика прогресистського оптимізму, особливо в інтерпретації Ф. фон Савінії, не просто заперечувала можливість універсального прогресу та «кінця історії», але ще пропонувала більш складнішу модель історичного розвитку, яка враховувала як органічність суспільних змін, так і циклічність історичного процесу. Ця перспектива відкрила шлях для більш диференційованого розуміння історичної динаміки, яке визнає як закономірності розвитку, так і можливість криз та відхилень від органічного шляху розвитку.

2.2. Історичний песимізм проти історичного оптимізму у філософії історії першої половини ХХ ст.

Перша половина ХХ ст. — найтрагічніший період європейської історії. Поразка Німеччини у Першій світовій війні і Версальський договір призвели до глибокої національної травми та реваншистських ідей. Яскравим проявом цієї тенденції в інтелектуальному середовищі став рух «консервативної революції», який мав дуже широке коло симпатиків. Серед філософів, які співчували цьому рухові, Освальд Шпенглер. Він, утім, не поділяв радикалізму багатьох «консервативних революціонерів», що зрештою привело його до світоглядного конфлікту з нацистами.

У праці «Занепад Європи» О. Шпенглер пропонує морфологічно-методологічний підхід, яким руйнує попереднє історико-академічне розуміння історії: «стародавній світ — Середньовіччя — Новий час» [23]. Розуміння статичних (мертвих) форм досягається через математичні закони, тоді як осягнення живих форм можливе лише шляхом аналогії, — саме так, за О. Шпенглером, визначається полярність та періодичність світу (історії).

Філософ запропонував принципово новий підхід до розуміння історичного процесу, замість прогресистської віри в єдиний вектор розвитку людства розробив концепцію множинності культурних світів: античного, західного, індійського, вавилонського, китайського, єгипетського та мексиканського (майя). Кожен із цих світів проходить власний органічний цикл розвитку, не підпорядковуючись жодній універсальній схемі прогресу.

О. Шпенглер мотивує «занепад Європи» наступним чином: остання місія західноєвропейської культури — осягнути загибель фаустівського духу, руйнування духовно-культурних початків цивілізаційним рухом до тоталітарного бездуховного споживаючого цезаризму. Принципово важливо, що цей занепад, за О. Шпенглером, не є просто черговою кризою перед новим підйомом — це остаточний і незворотний процес.

У контексті критики історичного оптимізму важливим є шпенглерівське розрізнення культури і цивілізації. Цивілізація, за його концепцією, не вершина прогресу, а навпаки — симптом занепаду, кінцева стадія вмирання культури. Коли мета культури досягнута, то, за О. Шпенглером, вона перетворюється на форму статичної цивілізації. Отже, цивілізація — кінцевий етап кожної реалізованої культури та знесилення центральної рушійної душі культури. Криза кожної культури настає тоді, коли вона вичерпає свої духовні можливості та поступово скочуватиметься до первісного стану. Такий сенс усіх історичних епох культурних занепадів, остаточних зникнень культури.

Дана позиція являє собою радикальну антитезу прогресистському оптимізму XIX століття з його вірою в нескінченне вдосконалення людства.

Методологічно О. Шпенглер протиставляє математичному закону, придатному для пізнання мертвих форм, метод аналогії як засіб розуміння живих форм культурно-історичного процесу. Це також можна розглядати як частину його критики механістичного світогляду прогресизму, який намагався застосувати методи природничих наук до історії.

На відміну від культурно-історичного підходу О. Шпенглера Мартін Гайдеггер розвинув онтологічну критику прогресистського оптимізму та технічної цивілізації. Його внесок полягає передусім у фундаментальному переосмисленні самої сутності історичного буття та викритті метафізичних засад прогресистського мислення. Найбільш репрезентативною в цьому плані є його праця «Питання про техніку» [24, с. 5 – 37.].

Сучасна епоха, представлена у формі «забуття буття» (*Seinsvergessenheit*), технічна раціональність, інструментальний розум знищує буття сакрального відношення людини та світу. В контексті критики історичного оптимізму важливе місце займає поняття «постав» (*Gestell*). «Постав» — спосіб розкриття сущого, в якому людина розглядається як ресурс або засіб для досягнення цілей. І не тільки людина, а взагалі будь-що, лише матеріал, котрий потрібно використати. Технічний прогрес замість звільнення людини навпаки підкорює її суб'єктність та перетворює на об'єкт технічного маніпулювання.

М. Гайдеггер не заперечує техніку як таку, він убачає проблему не в ній, а в метафізичному способі мислення, що бере початок ще в античності і досягає свого апогею в сучасну епоху. Мислення, яке орієнтоване на експлуатацію сущого, а не на більш свідоме осмислення буття. Гайдеггерівська критика прогресизму відрізняється тим, що виходить за межі простого протиставлення культури і цивілізації. Замість цього він пропонує радикальне переосмислення всієї західної метафізичної традиції та її ролі у формуванні сучасної технічної цивілізації. Якщо О. Шпенглер пророкував занепад західної культури через вичерпання її духовного потенціалу, то М. Гайдеггер вказував на більш глибинну кризу — кризу самого способу буття

людини в світі технічної цивілізації. Проблема не просто в занепаді певної культури, а в самій сутності того шляху, яким пішла західна цивілізація – шляху знищення справжнього фізичного та метафізичного буття (у М. Гайдеггера як такої рестрикції між цими станами немає).

Важливими для розуміння напрямів критики прогресистського оптимізму є погляди «консервативного революціонера» А. Меллера ван ден Брюка. Його ідеї являють собою особливу спробу подолання історичного песимізму через переосмислення самої природи історичного процесу. На відміну від радикального песимізму О. Шпенглера, який бачив у майбутньому лише занепад європейської культури, А. Меллер ван ден Брюк розвиває складнішу діалектику історичного розвитку, де сама криза сучасності розглядається як потенційна точка оновлення. Його історіософська концепція будується на складному переплетенні ідей спадкоємності та оновлення. «Третій рейх» у його розумінні виступає не як утопічний проект майбутнього чи просте повернення до минулого, а як спроба синтезу історичної традиції та нових політичних форм. При цьому принципово важливо, що таке бачення суттєво відрізняється від пізнішої нацистської інтерпретації. А. Меллер ван ден Брюк розглядає «Третій рейх» передусім як духовно-культурну категорію.

Критикуючи віру в прогрес, філософ розробляє концепцію «консервативного націоналізму», який протистоїть як ліберальному космополітизму, так і агресивному шовінізму. Його консерватизм має динамічний характер, він спрямований не на реставрацію минулого, а на творче перетворення сьогодення на основі традиційних цінностей. Таке бачення історії можна охарактеризувати як своєрідний трагічний оптимізм — визнаючи глибину кризи сучасної цивілізації, А. Меллер ван ден Брюк все ж вірить у можливість її подолання через відродження справжніх національних цінностей. Ця позиція суттєво відрізняється як від фаталістичного песимізму О. Шпенглера, так і від фундаментальної критики сучасності у М.

Гайдеггера, представляючи собою спробу знайти «третій шлях» між сліпою вірою в прогрес і повним запереченням сучасності.

Ще один філософ, пов'язаний із консервативним рухом, Людвіг Клагес підійшов до критики прогресистського мислення та сучасної технічної цивілізації з позицій більш радикального песимізму. Його дихотомія — «духу» (Geist) і «душі» (Seele). Європейська цивілізація посилювала раціоналістичну основу «духу» за рахунок відчуження «душі». Саме так виглядає трагедія західної культури. У своїй головній праці «Дух як противник душі» дається розгорнута критика раціоналістичної традиції [26]. Панування «духу» призводить до відчуження людини від її справжнього буття, «душі». Тобто, прогрес постає, з цієї точки зору, не як розвиток, а як деградація — ентропія справжнього світу.

На відміну від інших представників консервативного світогляду, Л. Клагес доводить критику модерну до крайньої межі — він не шукає шляхів оновлення чи синтезу традиції з сучасністю, а закликає до радикального розриву з усією раціоналістичною традицією західної думки. Його історичний песимізм має тотальний характер — він не бачить можливості подолання кризи в рамках існуючої цивілізації. Особливістю позиції Л. Клагеса є те, що його критика спрямована не лише проти модерної технічної цивілізації, але й проти християнства та платонізму, які він вважає джерелами відчуження від життя. Тут його позиція перетинається з Ф. Ніцше, чії ідеї справили значний вплив на «консервативних революціонерів». У контексті дискусії про історичний оптимізм і песимізм позиція Л. Клагеса представляє найбільш радикальну форму песимістичного світогляду, який не залишає місця для надії на історичне оновлення чи подолання кризи. Його філософія життя переростає в тотальне заперечення історичного розвитку як такого.

В цілому представники «консервативної революції» мають певну амбівалентність, переплетення песимістичних та оптимістичних мотивів. Це яскраво проявляється у філософських працях Ернста Юнгера. У нього

технічна цивілізація постає як невідворотна доля сучасності, яка однак надає можливість нового типу людського існування. Новий антропологічний тип — «Робітник». Він здатний не просто пристосуватися до технічного світу, але й опанувати його. Це не просто пролетар, а новий тип людини, що втілює принцип тотальної мобілізації всіх життєвих сил [28]. При цьому Е. Юнгер не впадає в технократичний оптимізм. Його візія майбутнього має виразно героїчний характер — він бачить в технічній цивілізації плато для нового типу героїзму, що поєднує органічний та механічний початок.

Саме ця здатність знайти героїчне в технічній реальності відрізняє позицію Е. Юнгера від традиційної критики сучасності консервативними мислителями. Його філософія представляє спробу знайти позитивний сенс у тих процесах, які інші консерватори того часу сприймали негативно.

В українській філософській традиції першої половини ХХ ст. близькими до «консервативних революціонерів» були ідеї Дмитра Донцова. У своїх працях, особливо в «Націоналізмі», він розвиває своєрідну діалектику історичного процесу, де песимістична діагностика сучасності поєднується з вірою в можливість національного відродження [29]. Д. Донцов різко критикує прогресистський оптимізм та раціоналізм [29, с. 339.]. Він убачає в раціоналістичному гуманізмі та демократичному провансальстві джерело національної слабкості. У його інтерпретації «провансальство» — інфантильна світська українська інтелігенція ХІХ століття, яка затьмарила себе вірою в прогрес, раціональність та загальнолюдські цінності, що стало однією з причин ослаблення національного духу.

Песимізм Д. Донцова щодо сучасного стану української нації не переростає у безперспективний фаталізм. Його бачення історії має волюнтаристський елемент — він вірить у можливість подолання кризи через формування нового типу української людини [29, с. 301 – 330.]. Цей «новий тип» характеризується тим, що Д. Донцов називає «чинним націоналізмом» — активною, вольовою позицією щодо історичної дійсності. У цьому сенсі його позиція близька до юнгерівської ідеї нового антропологічного типу. Д.

Донцов шукає шляхи перетворення песимістичної діагностики сучасності на джерело нової історичної енергії. Його критика «провансальства» спрямована не просто на заперечення, а на подолання того, що він вважає історичною слабкістю української нації.

Висновок до 2 розділу

У другому розділі розглянуто критику прогресистської моделі історії з позицій консерватизму і традиціоналізму. На протиположному до оптимістичного бачення історичного процесу, представники консервативної думки запропонували альтернативне розуміння історичного розвитку, яке підкреслює важливість традицій та органічного розвитку суспільства.

Класичний консерватизм, представлений працями Е. Берка та Ж. де Местра, сформувався як реакція на радикальні зміни, покликані Просвітництвом та Французькою революцією. Е. Берк протиставив механістичному розумінню суспільства органічну концепцію соціального розвитку, наголошуючи на важливості поступових змін та збереження традицій. Ж. де Местр розвинув теологічну критику революції, розглядаючи її як прояв божественного провидіння та покарання за відхід від традиційних цінностей.

Своєю чергою Німецька історична школа, зокрема через праці Ф. фон Савіньї, розвинула циклічне розуміння історичного процесу, протиставляючи його лінійній прогресистській моделі. Їхня критика універсалізму та наголос на національній специфіці розвитку стали важливим внеском у переосмислення історичного процесу.

Консервативна філософія першої половини ХХ століття представила найбільш радикальну критику прогресистського оптимізму. До неї відноситься морфологічна теорія культури О. Шпенглера, яка заперечувала єдиний вектор історичного розвитку, онтологічна критика технічної цивілізації з її дегуманізуючим характером М. Гайдеггера, концепція нового антропологічного типу як відповіді на виклики технічної епохи Е. Юнгера та

інші. Разом із тим консервативна критика не просто заперечувала прогресистський оптимізм, а запропонувала більш складне та нюансоване розуміння історичного процесу, яке враховує як циклічність розвитку, так і значення традицій та національної специфіки в історичному поступі.

Розділ III. Варіації концепту «кінця історії» у філософії історії другої половини XX століття

3.1. Історичний оптимізм у концепціях деідеологізації, технократизму та проєкті «кінця історії» Ф. Фукуяма.

Світові війни значно похитнули віру у невинний прогрес, проте у другій половині XX століття та на початку XXI століття історичний оптимізм приймає нове обличчя. Одним із проявів цих змін у філософії історії є деідеологізація, поєднана з технократичним оптимізмом.

Ідеї А. Кожева мали достатньо сильний вплив на американського філософа Ф. Фукуяму, який вибудував концепцію «кінця історії». Його головна праця — «Кінець історії та остання людина» — досі одне з найпопулярніших філософських есе [30]. У ньому автор аналізує події XX століття, особливу увагу приділяє диктатурам. Усі вони зазнають краху або ж частково користуються благами ліберальної економіки (ринкова економіка), розуміючи свою неспроможність до подальшої конкуренції (Китай тощо). Ф. Фукуяма наголошує, що ліберальна демократія — остання логічна ланка у процесі завершення економічного та політичного устрою людства, «кінець історії». Вона поступово інтегрується у всі держави світу, принаймні як найкращий спосіб росту матеріального економічного розвитку.

Жага визнання та свободи тут знаходить своє онтологічне продовження як певного рушія історії. Вперше вона була описана в «Державі» Платона при розподілі трьох частин Душі: λογιστικόν — вища і розумна частина душі, ἐπιθυμητικόν — нижча і пристрасна частина душі, τριτοιδές — нейтральна і виконавча частина душі (духовна). Переважна частина дій людини може бути описана, використовуючи перші дві частини (розумної та пристрасної), — пристрасна частина спонукає бажання володіти чимось, шукати щось за межами свого буття. Розум раціоналізує цей процес для втілення його в дійсність. Але крім того, як описує Ф. Фукуяма, люди знаходяться у пошуку визнання своїх індивідуальних рис, ідеалів, політичних амбіцій чи взагалі

матеріальних об'єктів. Індивід потребує визнання своїх принципів, які ніби входять у його генетичний код, який повинні визнавати та враховувати інші. Схильність відчуття такої екзистенції самооцінки виходить із третьої частини Душі (τριοιδέες), яку Ф. Фукуяма називає «тімос» (thymos, духовність) [30, с. XVI – XX.]. Визнання та характерні емоції, пов'язані з цією жагою (гнів, сором, гордість) — дуже важливі фактори для визначення оптимального політичного устрою. Саме боротьба за визнання та свободу наводить міст між ліберальною економікою та ліберальною політикою. Спираючись на «Вступ до читання Гегеля» А. Кожева, діалектика пана та раба у боротьбі за визнання, приймаючи цю інтерпретацію, Ф. Фукуяма розвиває думку про те, що ліберальна демократія є кінцевою точкою цієї діалектики, де досягається універсальне взаємне визнання [12].

Раціональність, пристрасті, бажання — цього достатньо, щоб обумовити процес індустріальних революцій чи взагалі детермінувати економічний процес зародження капіталістичних-ринкових відносин. Але це, на думку Ф. Фукуями, не пояснює універсальних переваг та прагнення світу до ліберальної демократії, тому що саме «тімос» жадає свободи визнання у демократично-ліберальному суспільстві. Якби людині було достатньо перших двох частин душі, суспільство влаштовувало б життя у таких ринково орієнтованих автократіях як Північна Корея. Проте цього не сталося.

Тоталітаризм майже все XX століття не давав повернутися до спроби створення універсальної історії. Але падіння тоталітарних диктатур наблизив людство до цього. В «кінці історії», — пише Ф. Фукуяма, — у ліберальній демократії не залишилося конкурентів. Тут він спирається на теорію деідеологізації — футурологічну концепцію, яка стверджує, що кінець ідеологічного протистояння призведе до завершення воєн і великих конфліктів. Хоча в минулому люди відкинули демократії, тепер світ досяг консенсусу визнання ліберальної демократії. Її встановлення, зазначає Ф. Фукуяма, має бути у вищій мірі легітимним, у цій державі суспільство обмірковує конституцію, основні закони, управління суспільним життям.

Тобто держава, яка як найкраще розуміє раціональні бажання та елементи визнання [30, с. 143 –199.].

Одним із провідних представників теорії деідеологізації був французький філософ Реймон Арон, який мав значний вплив на формування ідей Ф. Фукуями. Він, як представник технооптимістів, вважав, що технологічний розвиток здатний подолати ідеологічні суперечності та сприяти формуванню раціональних суспільних відносин, щось подібне ми вже бачили у прогресистів просвітництва. У своїй фундаментальній праці «Демократія і тоталітаризм» Р. Арон розкриває сутнісні відмінності демократичного та тоталітарного режимів [31]. Тепер людство, беручи на озброєння науково-емпіричний метод технократичного підходу, раціоналізує управління державою. Процеси індустріалізації поступово зближують будь-які політичні системи. Тому розвиток технологій зможе перетворити закрите суспільство на відкрите. З розвитком індустріального суспільства з'являється нова аристократія, але її мотиви не боротьба за престиж, це деідеологізована технократична еліта, яка керується лише ефективним управлінням. Раціональна технократія у поєднанні з демократичними інститутами створює ідеальну модель суспільного благоустрою людства, що забезпечує прогрес.

Технооптимізм справедливо піддавався критиці за футурологічність. Так, польський письменник-фантаст і філософ С. Лем у своєму есе «Сума технології» не обмежується вірою в прогресивну роль технологій [32], а розглядає їх як силу, спроможну як сприяти розвитку людства, так і створювати нові форми контролю та маніпуляцій, ставлячи складні етичні та екзистенційні питання.

3.2. Історичний скептицизм у неоконсервативній філософії історії

Сучасний неоконсерватизм має мало спільного з тим напрямом консервативної думки, який аналізувався у другому розділі. На відміну від традиційних консерваторів, неоконсерватори більш оптимістично ставляться до можливості соціальних змін через державну політику, менше зосереджені

на збереженні традицій і більше підтримують активне втручання у справи інших країн. То ж оскільки предметом цього підрозділу нашої роботи є саме історичний скептицизм у неоконсервативній думці, важливо зауважити на неоднорідності поглядів філософів, які симпатизують цьому напрямку.

Для кращого розуміння проблеми звернемося до американського філософа Семюеля Гантінгтона, найбільш відомого роботою «Конфлікт цивілізацій». У його доробку є стаття «Консерватизм як ідеологія», спираючись на яку буде надана орієнтовна дефініція для консервативних течій XX–XXI століть [33]. Отже, згідно з його позицією, існує три підходи до розуміння консерватизму. Перша — аристократична теорія, яка розглядає цю ідеологію як специфічний історичний феномен, що сформувався як відповідь привілейованих верств суспільства на революційні потрясіння кінця XVIII століття. Згідно з цим тлумаченням, консерватизм виник як захисна реакція представників земельної знаті та аристократії на докорінні суспільно-політичні зміни, спричинені Французькою революцією та зміцненням позицій торгово-промислового класу. Ця інтерпретація консерватизму пов'язує його витоки з діяльністю Е. Берка та Ж. де Местра.

Другий підхід — автономний. Грубо кажучи, якщо ти маєш певний набір «істинних» цінностей, будь ти представником буржуазії, аристократії, пролетаріату, ти можеш бути консерватором. Третій підхід — ситуаційний. Відповідно до ситуаційної концепції, консерватизм постає не як стала доктрина, а радше як реактивна ідеологічна формація, що активізується за певних історичних обставин. Вона з'являється тоді, коли традиційні суспільні структури та інституції опиняються під серйозною загрозою радикальних змін або руйнування. Сутність цього підходу полягає в тому, що консервативна ідеологія не прив'язана до конкретного історичного періоду чи соціального класу, а виникає в різних суспільствах і епохах як механізм обґрунтування та захисту діючого соціального устрою. Ключовою особливістю є те, що консерватизм може виправдовувати різноманітні форми суспільної організації — його визначальною характеристикою є не зміст

цінностей, які він захищає, а саме функція збереження існуючої системи перед обличчям значних викликів. Історичний скептицизм у неоконсервативній філософії історії відноситься саме до останнього типу, включаючи членів Римського клубу, «нових правих», палеоконсерваторів, неоконсерваторів, неореакцію та трампізм.

Історичний песимізм знайшов своє яскраве втілення у працях членів Римського клубу та їхніх послідовників. Для прикладу візьмемо відому доповідь Денніса Медоуза, Донелли Медоуз, Йоргена Рандерса «Межі зростання» [34]. Вони наголошують на проблемі забруднення навколишнього середовища і виснаження земних ресурсів. Таким чином критикують технооптимістичну віру у відсутність обмеження у науково-технічному прогресі. Модель «Меж зростання» передбачає, що без змін у глобальній економічній системі людство неминуче зіткнеться з колапсом вже протягом ХХІ століття. Загалом фаталізм щодо обмеженості ресурсів Землі — спільна риса Римського клубу,

Так, Джей Форрестер, американський науковець та інженер, розробив авторську методологію прогнозування кризи, яка чекає людство при збереженні наявних тенденцій економічного зростання. Його праця «Світова динаміка» має наступний висновок — нескінченне економічне зростання в умовах обмежених ресурсів неможливе. Дж. Форрестер робить достатньо репрезентативну викладку своєї моделі, наприклад графік «кризи забруднення», де видно взаємозв'язок між зростанням населення, капітальними інвестиціями, якістю життя, природними ресурсами та забрудненням. Населення та капітальні інвестиції зростають до певного моменту, після чого настає колапс унаслідок забруднення, яке призводить до підвищення смертності, зниження народжуваності та падіння виробництва продуктів харчування [35, с. 10 –11.]. Дж. Форрестер прогнозує, що до 2030 року населення планети може знизитися до однієї шостої від свого найвищого рівня, що становитиме глобальну катастрофу. Ці песимістичні прогнози поки не підтверджуються.

Ще один представник Римського клубу, Роберт Хайльбронер у своїй праці «Погляд у майбутнє людства» поширював критику сучасних економічних систем та капіталізму загалом [36]. Критикуючи лінійний прогресизм, він пропонував більш циклічну модель історичного розвитку. Сучасна капіталістична система нехтує довгостроковим плануванням на користь максимізації прибутку, то ж щоб подолати майбутню кризу економічні системи мають враховувати обмеження ресурсів та інші екологічні фактори. Якщо не подолати дефекти, в майбутньому це призведе до ескалації конфліктів між державами за природні ресурси та до екологічних катастроф.

Р. Хайльбронер поєднував економічний аналіз із глибокою моральною критикою сучасного споживацького суспільства. Він закликав до переосмислення самих основ економічної системи та до створення нового широкого аналізу, який буде методологічного об'єднувати економічний, екологічних, політичний, а головне синергетично-історичний підхід дослідження прикладів у минулому.

Продовжуючи досліджувати відтінки неоконсерватизму, варто зупинитися на засновнику руху «Нові праві» Алену де Бенуа. Його концепція археофутуризму, що пропонує поєднання архаїчних цінностей (повернення до витоків) із технологічним майбутнім, чітко відображає скептичне ставлення до ідеї лінійного прогресу. Рух «Нових правих» на відміну від традиційних правих, відкидає ідею національної держави, вважаючи її застарілою. Замість цього пропагується концепцію «Великих геополітичних просторів» — федеративних об'єднань різних етнічних груп на основі спільного культурного коріння. Ключова ідея — створення «Федеральної імперії» зі збереженням етнокультурної різноманітності всередині неї [37].

Однією з найбільш репрезентативних праць А. де Бенуа для теми цього розділу є «Погляд справа: антологія критики сучасних ідей» [38]. У ній автор розгортає знайомий нам дискурс консервативної критики ліберальної ідеї історичного прогресу. В іншій праці «Проти лібералізму» він детально

аналізує обмеження лінійних прогресистських наративів і пропонує альтернативне бачення історичного процесу, яке включає елементи циклічності та нелінійності [39]. Також А. де Бенуа виступає проти глобалізму, який руйнує культурне різноманіття та етнокультурну ідентичність. Важливим є і його обґрунтування необхідності повернення до традиційних форм соціальної організації з елементами ієрархії.

Ще одне помітне місце серед консервативних критиків прогресистської концепції історії посідає американець Патрік Дж. Б'юкенен, політик та публіцист, один із ключових представників палеоконсерватизму. Він розгортає фундаментальну критику глобалізму та ліберального прогресизму. П. Б'юкенен стверджує, що сучасний Захід переживає глибоку кризу, зумовлену відмовою від традиційних цінностей, християнської моралі та національної ідентичності. Його *magnum opus* «Смерть Заходу». З назви вже зрозуміло, що це опозиція відносно до ліберально-прогресистських догматів [40]. Він розглядає історію не як лінійний рух до глобалізованого світу без кордонів, а як циклічний процес підйому та занепаду цивілізацій. Одним із головних критеріїв занепаду західної цивілізації є сучасні демографічні процеси. Він вважає, що низька народжуваність, масова імміграція та мультикультуралізм підривають культурну однорідність і соціальну згуртованість, необхідні для сталого розвитку суспільства.

Для вирішення цієї проблеми П. Б'юкенен пропонує повернення до традиційних цінностей та базованого на них ієрархічно організованого суспільства. В цілому у палеоконсерватизмі більше уваги приділяється збереженню традиційних та етнокультурних цінностей, сімейних структур тощо. Палеоконсерватори радикальніші у своєму традиціоналізмі, аніж помірковані консерватори, також мають спільні риси антиглобалізму та економічного протекціонізму.

Вагоме місце у неоконсерватизмі належить американському політичному філософу Лео Штраусу, хоча він сам термін «неоконсерватизм» не використовував. У книзі «Лібералізм давній і сучасний» Л. Штраус

простежив трансформацію ліберальної думки та висловив занепокоєння щодо тенденцій сучасного лібералізму [41]. Слідуючи цьому головному наративу, філософ зі скепсисом ставиться до історичного прогресу та формулює власне бачення історії як боротьби між просвіченими захисниками істини та силами релятивізму і нігілізму. Неоконсервативна філософія історії Л. Штрауса поєднує скептицизм щодо прогресистських наративів із переконанням у необхідності активно захищати певні абсолютні цінності в ієрархічно організованому суспільстві. Це створює своєрідний консервативний історизм, який заперечує невідворотність прогресу, але вірить у можливість цілеспрямованого історичного розвитку під керівництвом просвіченої еліти. Інтелектуальна меритократія потребувала керівництва освіченої еліти, яка розуміє вищі істини, недоступні масам. Ця ідея природної ієрархії суспільства пізніше стала важливим аспектом неоконсервативної політичної філософії.

Л. Штраус наголошує на існуванні вічних і незмінних істин, доступних через ретельне вивчення класичних текстів. У своїй фундаментальній праці «Місто і людина» через аналіз творів Аристотеля, Платона та Фукідіда він демонструє, як класична політична філософія може стати джерелом вічних істин для розуміння й вирішення сучасних політичних проблем [42].

Учні Л. Штрауса, включаючи таких впливових фігур як Ірвінг Крістол, Аллан Блум та Пол Вулфовіц, адаптували його філософію для формування неоконсервативної політичної програми. Вони перейняли його скептицизм щодо соціальної інженерії без ієрархії та прогресивних реформ. У зовнішній політиці неоконсерватори, натхненні Л. Штраусом, розвинули доктрину активного просування американських цінностей за кордоном, вбачаючи в США нового «благородного» лідера, покликаного захищати моральні істини в релятивістському світі. Ця позиція часто виправдовувала інтервенціоністську зовнішню політику.

В Європі одним із апологетів неоконсервативної думки був Герд-Клаус Кальтенбруннер. Його критика історичного оптимізму дещо відрізняється від

інших неоконсервативних мислителів. Як і Л. Штраус, Г.-К. Кальтенбруннер розвивав культурний песимізм, що ґрунтувався на ідеях про кризу європейської цивілізації та необхідності збереження культурної спадщини перед загрозою модернізації та глобалізації. У найвідомішій своїй праці «Реконструкція консерватизму» філософ переосмислював консерватизм як динамічний інтелектуальний напрямок, здатний до адаптації та оновлення для того, щоб протистояти викликам ХХ ст. [43]. Також Г.-К. Кальтенбруннер підтримує думку щодо обмеження розвитку людського розуму, відповідно неможливість створення досконалого суспільства через соціальну інженерію. Намагаючись віднайти баланс між збереженням традиційних цінностей та необхідністю адаптації, він акцентує на тому, що справжній консерватизм не є реакційним, а скоріше рефлексивним — здатним критично аналізувати як минуле, так і сучасні тенденції розвитку.

Повертаючись знову до філософської футурології, варто згадати Даніела Белла, чиї ідеї суттєво вплинули на формування неоконсервативної думки. У праці «Прихід постіндустріального суспільства» він аналізує наслідки індустріалізації, зокрема, трансформацію соціальних структур та економічних систем. Беллівська критика історичного оптимізму ґрунтувалася на виявленні внутрішніх суперечностей сучасності [44]. Він вказував, що технологічний і економічний розвиток не обов'язково призводять до культурного і морального прогресу. Навпаки, цінності сучасного суспільства (самовираження індивідуалізму, автономія, свобода, боротьба за престиж), що з'являються в розвинутих суспільствах, можуть підривати самі основи, на яких побудовано економічну систему. Тобто існує напруга між економічною раціональністю капіталізму та культурними цінностями.

Д. Белл бачив, що постіндустріальне суспільство породжує культуру, яка розмиває саму основу капіталістичної системи. Модерністська культура з її наголосом на самовираженні, гедонізмі та відмові від традицій підриває протестантську етику праці, ощадливості та відстроченого задоволення, які історично живили капіталістичне підприємництво. Оскільки людина — не

машина, яка відштовхується тільки від ефективності, так звані модерністські цінності тотального консюмеризму здатні насправді ослаблювати економічну продуктивність і соціальну згуртованість. Цей ефект переслідуватиме людство усюди. На відміну від індустріального суспільства, де ключовими ресурсами були сировина та енергія, у постіндустріальному суспільстві головним ресурсом стає теоретичне знання. Д. Белл стверджував, що «кодіфікація теоретичного знання» стає основою інновацій та політичних рішень. Протиріччя, які Д. Белл виявив у постіндустріальному суспільстві, створило плідний ґрунт для розвитку різних форм консервативної критики сучасності, однією з найрадикальніших серед яких стала неореакція.

Неореакція значно розширила беллівську критику, перетворивши її на фундаментальне заперечення всієї траєкторії розвитку західних суспільств. Якщо Д. Белл вказував на суперечності та проблеми, залишаючись у рамках ліберально-демократичної парадигми, то неореакціонери, як-от Кертіс Ярвін (Менціус Молдбаг) та Нік Ленд, пішли значно далі, стверджуючи, що сама ця парадигма є помилковою. На їхню думку гедоністичні та експресивні цінності — це не просто побічний ефект розвитку, а результат цілеспрямованого ідеологічного проєкту, яким керує те, що вони називають «Катедралом» — симбіоз академічних інституцій, медіа, прогресивних політичних сил [45]. Цей проєкт, на думку неореакціонерів, свідомо підриває традиційні ієрархії, необхідні для ефективного функціонування суспільства.

Останнім в нашому аналізі буде трампізм, який можна розглядати як крайній вияв консервативного популізму, що виник як безпосередня реакція на системні протиріччя, описані теоретиками вище. Постать Дональда Трампа огорнута значною кількістю міфів, аналіз яких не є предметом нашого дослідження. Сам же цей напрямок акумулював основні тези історичного песимізму: заперечення прогресистської парадигми, критику «глобалістського» істеблішменту, ностальгію за втратою національної ідентичності та прагнення повернутися до «традиційних цінностей». На відміну від академічних теоретизувань, трампізм запропонував емоційно

заряджену, максимально спрощену формулу «повернення величі» — свого роду політичний археофутуризм у дії.

Ідеологічно трампізм пропонував жорсткий економічний націоналізм, протекціонізм замість глобалізації, стратегію з харизматичним лідерством, що свідомо руйнувала усталені політичні конвенції. Найголовніше, трампізм продемонстрував, як теоретичні конструкції неоконсерваторів та неореакціонерів можуть трансформуватися в реальну політичну стратегію. Дехто вбачає у постаті Д. Трампа «гейм-чейнджер», який втілює нові очікування християнської правниці на відродження традиційних цінностей. Відбувається поєднання релігійних очікувань з політичною боротьбою за культурний і соціальний простір, де християнський консерватизм дедалі більше переплітається з політичною боротьбою [46]. Електоральний капітал трампізму найрізноманітніший: консерватори бачать у ньому рятівника «білого підкласу», представником якого є віце-президент Джей Ді Венс, судячи з його помпезної автобіографії «Гілбільська елегія», а середній клас та крупний бізнес вбачають у трампізмі силу, яка виступає за зниження податків та за реанімацію промисловості. [47]

Тобто, трампізм постає як практична реалізація концепцій історичного песимізму в політичній площині. Він демонструє радикальну трансформацію теоретичних конструктів неоконсервативної філософії історії від абстрактних академічних дискусій до конкретної політичної стратегії деконструкції прогресистської парадигми. Феномен переходу від критичної рефлексії неоконсервативних мислителів до безпосередньої політичної дії, де теоретичний песимізм трансформується в політичну волю.

Висновок до 3 розділу

Третій розділ розглядає сучасні трансформації концепту «кінця історії» через протиставлення історичного оптимізму та скептицизму у філософії історії XX-XXI століть. Цей розділ демонструє, як змінилися уявлення про історичний розвиток у постмодерну епоху.

Історичний оптимізм, представлений концепціями деідеологізації, технократизму та «кінця історії», постає як трансформована версія прогресистських ідей. Ф. Фукуяма, спираючись на інтерпретацію Г. В. Ф. Гегеля А. Кожевим, розвиває ідею про ліберальну демократію як кінцеву точку історичного розвитку, де досягається універсальне взаємне визнання. Його концепція ґрунтується на понятті «тімос» (жага визнання), яке пояснює прагнення людства до ліберально-демократичного устрою.

На погляд Р. Арона, технологічний розвиток здатен подолати будь-які ідеологічні суперечності які можуть встати на шляху людської цивілізації, та сприяти формуванню раціональних суспільних відносин. Але такий надмірний технічний оптимізм викликає свою критику, зокрема С. Лема, який розглядає технології як силу, що може створювати нові форми контролю та породжувати складні етичні питання.

Неоконсервативна філософія історії протиставляє історичному оптимізму скептичне бачення прогресу. Особливістю сучасного консерватизму, як підкреслюється у розділі, є його ситуаційний характер — він виникає як реакція на загрози усталеним суспільним структурам. Історичний песимізм, зокрема, проявляється у працях представників Римського клубу (Д. Медоуз, Дж. Форрестер, Р. Хайльбронер), які критикують ідею необмеженого економічного зростання та прогнозують глобальні кризи у ХХІ столітті.

«Нові праві» розвивають концепцію археофутуризму, що поєднує архаїчні цінності з технологічним майбутнім, відкидаючи ідею національної держави на користь «Федеральної імперії». Палеоконсерватизм П. Б'юкенена підкреслює демографічну кризу західної цивілізації та необхідність повернення до традиційних цінностей.

Л. Штраус, як інтелектуальний батько неоконсерватизму, формулює візію історії як боротьби між захисниками істини та силами релятивізму, наголошуючи на необхідності ієрархічно організованого суспільства під керівництвом просвіченої еліти. Д. Белл аналізує внутрішні суперечності

постіндустріального суспільства, вказуючи на напругу між економічною раціональністю капіталізму та культурними цінностями пізнього модерну.

Найрадикальнішим проявом консервативної критики стає неореакція або «темне просвітництво» (К. Ярвін, Н. Ленд), яка розглядає сучасні прогресивні цінності як результат цілеспрямованого ідеологічного проєкту «Катедралу». Трампізм постає як практична реалізація історичного скептицизму в політиці через поєднання економічного націоналізму, протекціонізму та апеляції до традиційних цінностей.

Таким чином, третій розділ демонструє, як концепт «кінця історії» трансформувався у сучасному філософському дискурсі, розкриваючи складну діалектику історичного оптимізму та скептицизму в умовах глобалізованого світу та технологічних викликів XXI століття. Зокрема, відкидаються оптимістичні прогресистські теорії історії та на противагу цьому висувається необхідність збереження або відновлення певних форм суспільної ієрархії. У розглянутих теоріях поділяється думку, що сучасна ліберальна демократія не є кінцевою точкою історичного розвитку і що майбутнє повинно включати елементи традиційних ієрархічних структур.

ВИСНОВКИ

Метою дослідження був аналіз концепту «кінець історії» у контексті філософсько-історичних моделей історичного оптимізму та песимізму, його трансформацій та інтерпретацій від епохи Просвітництва до сучасності. Для досягнення цієї мети проаналізовано прогресистські концепції «кінця історії» в просвітницькій, гегелівській і позитивістській традиціях; досліджено критику прогресистської моделі історії в консервативній та традиціоналістській філософії; розглянуто сучасні варіації концепту «кінця історії» у філософії історії XX-XXI століть.

Зокрема, досліджено вплив ідей Вольтера, А. Н. Кондорсе, І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, А. Кожева, О. Конта, Г. Спенсера на формування оптимістичних моделей історії; проаналізовано критику цих моделей у концепціях Е. Берка, Ж. де Местра, Ф. К. фон Савіньї, О. Шпенглера, М. Гайдеггера, Е. Юнгера, Д. Донцова в рамках консервативної та традиціоналістської думки; розглянуто сучасні інтерпретації Ф. Фукуями, Р. Арона, Д. Медоуза, Й. Рандерса, Дж. Форрестера, Р. Хайльбронера, А. де Бенуа, П. Б'юкенена, Л. Штрауса, Д. Белла, К. Ярвіна та Н. Ленда.

Проведене дослідження дало змогу зробити наступні висновки:

Концепт «кінця історії» в моделях історичного оптимізму розглядається як досягнення певного ідеального стану суспільства, що є логічним завершенням прогресивного розвитку людства. Просвітницька модель базується на вірі в силу людського розуму і раціональності, гегелівська традиція представляє діалектичну модель історичного розвитку з досягненням абсолютної свободи як кінцевої мети, а позитивістська пропонує науковий підхід до розуміння історичного прогресу. Всі ці концепції об'єднує спільна віра в можливість досягнення ідеального суспільного устрою.

Критика прогресистської моделі історії з позицій консерватизму і традиціоналізму пропонує альтернативне розуміння історичного розвитку, яке підкреслює важливість традицій та органічного розвитку суспільства.

Класичний консерватизм протиставляє механістичному розумінню суспільства органічну концепцію соціального розвитку, а Німецька історична школа розвиває циклічне розуміння історичного процесу. Філософія «консервативної революції» заперечує єдиний вектор історичного розвитку та пропонує більш складне й нюансоване розуміння історичного процесу, що враховує циклічність розвитку, значення традицій та національної специфіки.

Сучасні трансформації концепту «кінця історії» відображають складну діалектику історичного оптимізму та скептицизму в умовах глобалізованого світу та технологічних викликів другої половини XX століття і перших десятиліть XXI століття. Історичний оптимізм, представлений концепціями деідеологізації, технократизму та «кінця історії» Ф. Фукуями, постає як трансформована версія прогресистських ідей, де ліберальна демократія розглядається кінцевою точкою історичного розвитку. Натомість неоконсервативна філософія історії протиставляє історичному оптимізму скептичне бачення прогресу, відкидаючи оптимістичні прогресистські теорії та висуваючи необхідність збереження або відновлення певних форм суспільної ієрархії.

Аналіз різних філософсько-історичних моделей дозволяє стверджувати, що концепт «кінця історії» виступає як інструмент осмислення історичного процесу, що відображає фундаментальні суперечності між вірою в прогрес та скептичним ставленням до можливості досягнення ідеального суспільного устрою. Ця суперечність найяскравіше проявляється у протистоянні між ліберальними та консервативними інтерпретаціями історичного розвитку.

Особливістю сучасних дискусій навколо концепту «кінця історії» є їх контекстуалізація в рамках глобальних проблем сучасності — екологічної кризи, технологічних викликів, демографічних змін та культурних трансформацій. Критика ідеї необмеженого економічного зростання та прогнози глобальних криз у XXI столітті свідчать про зміщення акцентів у

розумінні історичного розвитку від оптимістичних прогнозів до більш обережних та скептичних оцінок.

Сучасний політичний контекст в Україні та в усьому світі дає нам беззаперечні емпіричні дані, які свідчать, що до оптимістичного «кінця історії» як мінімум дуже далеко, а як максимум — що історія сама по собі флюїдна та іноді взагалі може не мати певного напрямку, будь то оптимістичний або песимістичний прогноз. Хоча це звучить як релятивізм, все ж історія визнає об'єктивну силу протиборчих сторін, цій боротьбі, волі до влади, немає кінця, а відповідно і «кінця історії». Скоріше за все ми вступаємо у нову песимістичну фазу, історія розпочинає свій новий рух, який умоглядно сприймається в абстракціях лінійності, циклізму, оптимізму, песимізму тощо.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. de Voltaire. La Philosophie de l'histoire. Œuvres complètes de Voltaire, vol. 59, éd. par J. H. Brumfitt. Genève. 1969, p. 335.
2. de Voltaire. An Essay on Universal History, the Manners, and Spirit of Nations: From the Reign of Charlemagne to the Age of Lewis XIV. Vol. 1. Trad. de l'anglais par Mr. Nugent. Londres. 1925, p. 401.
3. Condorcet J. A. Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, suivie de Réflexions sur l'esclavage des nègres. Paris: Masson et fils. 1822, p. 448.
4. Огорокова В. В. Утопічні мотиви прогресистського підходу Ж. А. Кондорсе в праці «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» 1794 р. // Актуальні проблеми філософії та соціології: Науково-практичний журнал / Голов. ред. Д. В. Яковлев; відпов. секретар І. В. Шамша; Міністерство освіти і науки України; Національний університет «Одеська юридична академія», 2017. Вип. 16. С. 78-81.
5. Herder, Johann Gottfried. Idées sur la philosophie de l'humanité / Johann Gottfried Herder; trad. de l'allemand, introd. par Edgar Quinet. – Paris : F. G. Levrault, 1827. – Т. 1. – p. 376.
6. Herder, Johann Gottfried. Journal meiner Reise im Jahr 1769 / Johann Gottfried Herder; Hrsg. von Katharina Mommsen; Mitw. von Momme Mommsen. – Stuttgart : Reclam, Philipp, jun. GmbH, Verlag, 1986. – 312 S. – (Reclams Universal-Bibliothek)
7. Lessing, Gotthold Ephraim. The Education of the Human Race / Gotthold Ephraim Lessing; translated by F. W. Robertson, M.A. – 4th ed. – London : Kegan Paul, Trench & Co., 1 Paternoster Square, 1883. – p. 79. – (University of Toronto. Robarts Library Collection)
8. Immanuel Kant. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Erstdruck in: Berlinische Monatsschrift, S. 385-411, Berlin, November 1784. Neuausgabe, Göttingen 2019. LIWI Literatur- und Wissenschaftsverlag. 24 s.

9. Кант, Іммануїл. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. — К.: Юніверс, 2000. — 504 с.
10. Георг Вільгельм Фрідріх Гегель. Феноменологія духу / Пер. з нім. Петро Таращук Науковий редактор перекладу доктор філософських наук Юрій Кушаков — К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2004. — 548 с.
11. Гегель, Георг Вільгельм Фрідріх. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / Пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. — К.: Юніверс, 2000. — 336 с.
12. Alexander Kojève, Introduction to the reading of Hegel, Lectures on the Phenomenology of Spirit, assembled by Raymond Queneau, edited by Allan Bloom, Translated from the French by James H. Nichols Jr., Cornell University Press, Ithaca and London, 1980, p. 287.
13. Маркс К. До критики політичної економії. Передмова / Твори Маркс К., Енгельс Ф. 2-ге вид. К.: Держполітвидав УРСР, 1963. Т. 13. С. 5-9.
14. Comte, A. The Positive Philosophy of Auguste Comte / Auguste Comte ; freely translated and condensed by Harriet Martineau ; with an introduction by Frederic Harrison. Vol. 1. - London : George Bell & Sons, 1896. — p. 385.
15. Гоббс Т. Левіафан / Пер. з англ. — К.: Дух і Літера, 2000. — 606 с.
16. Локк Д. Два трактати про правління; пер. Павло Содомора — Київ: Наш Формат, 2020. — 312 с.
17. Burke E. Reflections on the Revolution in France. — London: Penguin Classics, 1982. — 416 p.
18. De Maistre, J. Considerations on France / Translated by Richard A. Lebrun. - Montreal and London: McGill-Queen's University Press, 1974. - 197 p.
19. Новалис, Християнство або Європа // Мислителі німецького романтизму. Пер. з німецької. Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець — ІваноФранківськ: Лілея-НВ, 2003, 588 с.
20. Carlyle, T. The French Revolution; a history / Thomas Carlyle. — New York : Thomas Nelson and Sons, 1902. — 880 p.

21. List F. The Natural System of Political Economy. London. 1983. p. 29.
22. Savigny, F. C. von: System des heutigen Römischen Rechts. Bd. 1. Berlin, 1840. p. 420.
23. Spengler O. The Decline Of The West Form And Actuality volume 1, Authorized translation with notes by Charles Francis Atkinson Copyright 1926, By Alfred A. Knopf, Inc. New York. p. 443.
24. Heidegger, M. Vorträge und Aufsätze. (F.-W. von Herrmann, Hrsg.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. 293 S.
25. Moeller van den Bruck. Das dritte Reich. 3. Aufl. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1931. 322 S.
26. Klages, L. Der Geist als Widersacher der Seele. 6. Aufl. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1981. 1478 S.
27. Юнгер, Е. В сталевих грозах / Пер. з нім. Ю. Прохаська. Чернівці: Книги — XXI, 2014. 324 с.
28. Jünger, E. Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt. Stuttgart: Klett-Cotta, 2014. 316 S.
29. Донцов, Д. Націоналізм. 3-тє вид., справл. автором. Лондон; Торонто: Українська Видавнича Спілка; Ліга Визволення України, 1966. 363 с.
30. Fukuyama F. The End of History and the Last Man. New York: The free Press, 1992, p. 418.
31. Aron, R. Democracy and totalitarianism (The Nature of human society series). London: Weidenfeld & Nicolson, Orion Publishing Group, Limited. xiv, 1968. p.262.
32. Лем С. Сума технології / Пер. з пол. А. Павлишина. — Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2024. — 260 с.
33. Samuel P. Huntington, “Conservatism As An Ideology”, The American Political Science Review, vol. 51 (June 1957), p. 454–473.
34. Медоуз Д., Рандерс Й., Медоуз Д. Межі зростання. 30 років потому. — Київ : Пабулум, 2018. — 464 с.

35. Forrester, Jay W. World Dynamics. Second Edition / Jay W. Forrester. — Cambridge, Massachusetts : Wright-Allen Press, Inc., 1973. — 144 p.
36. Heilbroner, Robert L. An inquiry into the human prospect. — New York : Norton, 1974. — 150 p.
37. Глушков В. О. Геополітичні погляди Алена де Бенуа // Актуальні проблеми політики. 2018. Вип. 61. С. 16-34.
38. de Benoist, Alain. Vu de Droite. Anthologie critique des idées contemporaines. Paris: Copernic, 1977. 626 p.
39. de Benoist, Alain. Contre le libéralisme: La société n'est pas un marché. Paris: Éditions du Rocher, 2019. 348 p.
40. Buchanan, P. J. The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization. New York: Thomas Dunne Books, 2001. 320 p.
41. Strauss, Leo. Liberalism Ancient and Modern. Foreword by Allan Bloom. Chicago: The University of Chicago Press, 1995. 283 p.
42. Strauss, Leo. The City And Man. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1963. 245 p.
43. Kaltenbrunner, Gerd-Klaus. Rekonstruktion des Konservatismus. Freiburg: Verlag Rombach, 1972. 614 S.
44. Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства / Даніел Белл ; пер. з англ. С. Кошарний // Сучасна зарубіжна соціальна філософія : хрестоматія. Київ : Либідь, 1996. С. 194–250.
45. Yarvin C. Unqualified Reservations: Volume I / Curtis Yarvin (aka Mencius Moldbug). – Passage Publishing, 2023. – 502 p.
46. Tyra A. Donald Trump jest mesjaszem: wierzy w to amerykańska protestancka prawica / Alexander Tyra // Klub Jagielloński. – 2025. – 13 безрез. – URL: <https://klubjagiellonski.pl/2025/03/13/donald-trump-jest-mesjaszem-wierzy-w-to-amerykanska-protestancka-prawica/>
47. Венс Дж. Д. Гілбільська елегія. Спогади про родину та культуру в стані кризи / пер. з англ. Тараса Цимбала. — Київ : Ніка-Центр, 2019. — 240 с.