

УДК 130.2:141.3

DOI: 10.24919/2522-4700.34.120331

Мар'яна ГАЛУЩАК

orcid.org/0000-0002-5088-8701

ПОСТМОДЕРНА ПАРАДИГМА «КІНЦЯ ІСТОРІЇ»

У статті аналізується поняття «кінець історії», яке активізує есхатологічну проблематику у її антропологічному аспекті, тим самим актуалізується проблема смислових запитувань. Зосереджується увага на постмодерністському відчутті вичерпаності самої історії, «проговореності» усіх смислів, ідей і цінностей, що призвело до асистемності, адогматичності, варіативності у всіх сферах науки, культури, мистецтва. Саме в цьому аспекті історія постає позбавленою будь-якого смислу.

***Ключові слова:** «кінець історії», постісторія, ризома, дискурс, есхатологія, парадигма, метанарація.*

Мар'яна ГАЛУЩАК

ПОСТМОДЕРНАЯ ПАРАДИГМА «КОНЦА ИСТОРИИ»

В статье анализируется понятие «конца истории», активизирующее эсхатологическую проблематику в ее антропологическом аспекте, тем самым актуализируется проблема смысловых вопрошаний. Внимание сосредотачивается на постмодерном ощущении опустошенности самой истории, «проговоренности» всех смыслов, идей и ценностей, что и привело к асистемности, адогматичности, вариативности во всех сферах науки, культуры, искусства. Именно в этом аспекте история выступает лишенной любого смысла.

***Ключевые слова:** «конец истории», постистория, ризома, дискурс, эсхатология, парадигма, метанарация.*

Постановка проблеми. У філософії ХХ – ХХІ ст. активно осмислюється питання «кінця історії», яке стає епіцентром фі-

лософських розмислів сучасних інтелектуалів, зокрема доволі часто оперують цим поняттям представники філософії постмодернізму (Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Дерріда, М. Фуко, Ж. Дельоз), які, не будучи його винахідниками, все ж залучають його й актуалізують у побудові своїх концептів. Проблема «кінця історії» є доволі симптоматичною для нашого часу, бо, як зауважує А. Ахутін, «розмови про кінець – симптом того, що аксіоматична природа метафізичних начал потрапляє у фокус уваги» [1, с. 55 – 56].

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Актуальність цієї тематики представлена також у працях таких відомих західних мислителів, як С. Хантінгтон, Д. Белл, Р. Бультман, А. Тойнбі, Б. Гройс, М. Еліаде, Р. Колінгвуд, Х. Яннарас, Ф. Фукуяма; в українській філософській думці означеної проблематики торкаються С. Кримський, В. Петрушенко, В. Лімонченко, П. Кравченко, А. Мельник та інші, бо, врешті, історичний час та його тривалість тісно пов'язані з людиною, без якої історія як така неможлива і одночасно поза історією людина втрачає значну частину себе. Більшість дослідників звертають увагу на прискорення темпів соціальних змін як підставу для виникнення бажання «зупинити історію» і розглядають дискурс «кінця історії» з підстав соціально-філософського пізнання, проте антропному виміру есхатологізму приділено значно менше уваги.

Мета статті – розглянути «кінець історії» як прояв установки свідомості, орієнтованої на споживання, що закриває горизонти відкритості і блокує можливості смислотворення, з іншого боку зосередити увагу на тому, що «кінець історії» постає граничною імманентизацією світу, що обумовлює повернення до міфу як синкретично-безсуб'єктної форми свідомості; **предметом** розгляду буде аналіз поглядів представників філософії постмодернізму, які відкидають традиційне лінійно-поступальне трактування історії.

Виклад основного матеріалу дослідження. М. Еліаде, зіставляючи архаїчну та історичну людину, звертає увагу на такий смисловий вимір ритуалу, як потреба зупинити історію й захиститись від неї [15, с. 93 – 94], у давніх міфологіях наявна достатньо виразна есхатологічна складова, але передчуття кінця має зміст не стільки катастрофічного кінцевого знищення, скільки потреби зупинки як звершення. Цей вимір есхатологізму розкри-

вається при аналітиці Еклезіасту: текст розгорнутий як скарги на повтори усього у космосі, тяглість й постійне повернення оцінюються як нестерпний абсурд і кризь це проступає вимога світового смислу. Виняткова історичність християнства обумовлена переривом нескінченної тяглості й можливістю вистрибнути з космічних перевтілень повтору й ствердити радикальну онтологічну новизну. Б. Гройс акцентує цей смисл, говорячи, що християнство споконвічно постмодерне [8, с. 158], але, на наш погляд, це засвідчує дещо інше, а саме, що постмодерне мислення певною мірою постає компенсацією тих смислових вимірів, які були втрачені *секулярним* модерном – зупинка історії є аналогом реалізованого трансцендування, або виходом на вимір смислу, що експліковано *несекулярним* модерном: «Історія має сенс тому, що вона скінчиться. Сенс історії не може бути іманентним, він лежить за межами історії. Прогрес, який має звичай жертвувати всякими живими людськими поколіннями і всякою живою людською особистістю в ім'я майбутньої досконалості, перетворюється на вампіра, прийнятний лише в тому випадку, якщо буде кінець історії» [2, с. 256]. Отже, можна стверджувати, що активізація есхатологічної проблематики у її антропологічному аспекті прочитується як проблематизація смислових запитувань, або увага до сконцентрованого у історії досвіду людськості.

За словами С. Кримського, історія постає драмою, «в якій раціональне невіддільне від нераціонального, свідоме від несвідомого, стихійне – від керованого, конструктивне – від деструктивного» [11, с. 94], М. Бердяєв говорить про історію як розпізнавання у феноменальності подій долі людини, що передбачає ідею історичного здійснення, перспективу кінця. Дещо перефразовуючи, можна сказати, що історії (В. Петрушенко говорить про час [13]) немає там, де немає безперервної тяглості, але немає і там, де немає мінливості та перервності. Для свідомості, конституїваної динамічністю й мінливістю, перервність стає акцентуваною і домінантою розуміння історії стає «кінець», есхатологізм стає парадигмою сучасного історичного мислення. Антиномічна подвійність історії як єдності наступності й тяглості, атомарності й перервності зсувається у бік останнього.

У дискурсі «кінця історії» можна розрізнити принаймні два смисли – кінець історії як науки, що у іншому варіанті іме-

нується як усунення метанаративів, і кінець історії як деякої буттєвої ситуації людини, коли можливості виникнення докорінно нового блокуються. Домінуючими чинниками сучасності, постають технічний прогрес і глобалізація, які діють як сили, що уніфікують основні сфери соціального та суспільного життя, надаючи їм одноманітного характеру, орієнтованого на комфорт і зручність. Наш час стурбований тим, що людське життя все більше втрачає свою неповторність, унікальність і несхожість, адже в основі лежить одна модель споживання і типу життя. Люди купують одні й ті ж речі, дивляться одні й ті ж фільми, ходять до мережі одних й тих самих ресторанів. Все підпорядковується системі масового споживання. В історика правомірно виникає запитання – чи можливо сьогодні говорити про історичний розвиток і, відповідно, у зв'язку з цим, постає питання чи потрібний, в цьому новому універсальному і глобальному світі подій, вчений історик і чи не краще його замінити на «ведучого світської хроніки або експерта в області міжнародних фінансів», бо за твердженням Х. Уайта, сьогодні історики дійшли висновку, «що для досягнення власне історіологічного розуміння історичного феномену треба писати скоріше “літературно”, ніж “науково”. Це значить повернення до метафори, фігурації, побудови сюжету, відмови від буквральності, концептуалізації та доказу як компонентів власне історикографічного дискурсу» [18, с. 10]. Це дає підстави кваліфікувати постмодерністські намагання заперечити класичну гносеологічну парадигму як умовні та штучні, що не усуває значущості проблеми вироблення такої гносеологічної парадигми, яка б виразно засвідчувала специфіку гуманітарного дискурсу. Несприйняття сцієнтистськи орієнтованою думкою критичного потенціалу постмодерної думки виявляє зневажливу зверхність природничих наук до «неточної» і наративної гуманітарної парадигми. Отже, «кінець історії» як зняряддевий арсенал постмодерної свідомості є риторичною фігурою, що не слугує логічному обґрунтуванню, а діє як емоційний жест, деяка мізансцена сучасного суспільства спектаклю.

Історія як пізнавальна парадигма завжди містить у своїй основі розповідь, до чого підводить не тільки етимологія (дієслівна форма «історєйв»), вказує на знання, що отримане шляхом розпитування. П. Рікер трактує історичний час як певне уявле-

ння, яке залежить від тих нарративних структур, які були накладені на наш досвід, тобто «прямо чи безпосередньо, історія – це історія людей, носіїв, дійових осіб і жертв тих сил, установ, функцій, структур, у які вони включені. В кінцевому результаті, історія не може повністю відділитися від розповіді, тому що вона не може відірватися від дії, де є дійові особи, цілі, обставини, взаємодії і бажані чи не бажані результати» [14]. Інакше кажучи, історія не має наукового статусу в класичному розумінні, бо історична реальність є завжди не підтверджуваною, оскільки її уже немає, а дається вона завжди опосередковано, через історичний дискурс, а це, за словами П. Рікера, значить, що історія тісно пов'язана з вимислом, відповідно, історик постає реконструктором минулого, «вибудовує інтриги, які документи або підтверджують, або заперечують, але ніколи в собі не містять» [14]. Варіативність і зміна опізнаються як духовне спустошення, що руйнує можливості майбутнього. У результаті цієї ситуації виникає дестабілізація соціально-історичних зв'язків, руйнується цілісність, створюється глобальна погранична ситуація, яка ставить під питання людське існування у цьому світі. «Кінець історії» в антропологічному вимірі забарвлене катастрофічними настроями, прихованою, але неодмінною складовою яких є звуження смислових горизонтів вимірами споживання.

Особливої популярності роздуми у світлі «кінця історії» набули з середини ХХ ст., і загострились на початку ХХІ ст., актуалізуючи проблему «кінця історії» як специфічної буттєвої ситуації людини. Однією з причин цього постає втрата здатності бачення цілісності історичного процесу нашим сучасником, який опізнає себе як індивідуалізована особа, зачинена у межах свого кінцевого життя – «кінець історії» співвіднесений зі знаменною для ХХ ст. серією смерті Бога, людини, творчості (автора). Показово, що у праці Ж. Бодрійяра з красномовною назвою «В тіні тисячоліття, або призупинення Року 2000» йдеться не стільки про близький кінець світу, а радше, про соціальне «випарування» історії. І це не смерть, а тільки байдужість, яка гірша смерті, тому що вона не примушує просуватися вперед, а віщує лише застій: «кінець часу – більше не символічне завершення історії, але ознака втоми, зворотного відліку. Ми більше не живемо відповідно до проєктивного бачення прогресу чи виробництва. Оста-

ння ілюзія історії зникла, оскільки історія тепер звернулася до зворотнього числового відліку (так само як остання ілюзія людства зникла тоді, коли людина звернулася до генетичної викладки). <...> Більше немає майбутнього, яке перед нами, а тільки неможливість досягти його і заглянути по той бік кінця» [5]. Мова не стільки про катастрофічність, скільки про застій.

Основні питання сьогоденного історичного дискурсу – «що значить мислити історично і які унікальні характеристики власне історичного методу дослідження» [18, с. 22] – звучать доволі традиційно, все ж сьгоднішні відповіді на них, за словами Х. Уайта, менш самовпевнені та інколи викликають сумнів щодо можливості на них відповісти. Тобто, якщо досить довгий час «історія» розглядалась як особливий тип існування, «історична свідомість» – як особливий тип думки, а «історичне знання» – як автономна сфера в спектрі гуманітарних та природничих наук, то основні європейські мислителі ХХ ст., починаючи від Валері і Гайдегера до Сартра, Леві-Строса і Мішеля Фуко, виказували серйозні сумніви в цінності специфічно «історичної» свідомості, підкреслюючи фіктивний характер історичних реконструкцій, тим самим заперечуючи претензію історії на місце серед наук [18, с. 22]. Будь-хто може вбачати в історії будь-який свій смисл, але однаково він не буде до кінця достовірним з низки об'єктивних причин. Відповідно, історія постає великою метанарацією, яка за своєю суттю мало чим відрізняється від літературного твору, бо історик, так само як і літератор, не зберігає об'єктивності у своїй розповіді, адже історія хаотична, без певної форми, тому, надаючи їй форми, історик це робить відповідно до тієї системи цінностей, які переважають у суспільстві. Отже, історія постає предметом маніпулювання всією людською і суспільною свідомістю.

Сьогодні концепція «кінця історії» в основному представлена двома основними поглядами, які мають в своїй основі чітке обґрунтування означеної проблематики. До першої групи теоретиків належать О. Кожев і Ф. Фукуяма, які в основу своїх міркувань покладають філософію Гегеля; історія тут у багатьох своїх аспектах розуміється як певна ідеологія, а «кінець історії» значною мірою віщує «кінець ідеології». Друга група представлена зазвичай теоретиками філософії постмодерну, які визначають сьо-

годнішню фазу історичного як таку, що існує поза межами історії в її класичному розумінні (Ж. Бодрійяр, М. Фуко, Г. Дебор, Дж. Ваттімо), де єдиною ідеологією постає неприйняття будь-яких ідеологій і відмова від них, тут людина досягає своєї вершини і відмовляється рухатися далі, вона вибирає пасивність та задоволення. За словами О. Геніса, яскравим прикладом такого споживацького типу культури постає сьогоднішня Америка, де світовий Дух більше не реалізовує себе, тому історія з необхідністю досягає свого «завершення» [7]. Така людина намагається жити у своє задоволення, відпочиваючи від постійних пошуків Духу, від постійного втомливого творення історії, яке виснажує і не дає «жити на свою користь», саме цим обумовлене нехтування проблемами відчуження, розгляд яких для середини століття обов'язково супроводжував антропологічні дослідження.

Події початку ХХІ ст., пов'язані з активізацією ісламу та ситуацією постсекулярності, засвідчують, вважає Д. Белл вичерпання парадигми кінця історії як кінця ідеології, тепер знову починається історія, яка характеризується формуванням і становленням *ethnie* («людей, що об'єднані емоційними зв'язками й мовою, чий глибинні інстинкти штовхають їх до самоствердження як спільноти») і «конфліктами у середині країн і народів» [3].

«Кінець історії» постає стійкою міфологемою ХХ – ХХІ ст., що засвідчує перехід від циклічного трактування історії і соціального часу (де теперішнє визначається минулим) до векторного (де теперішнє визначається майбутнім). За словами Ю. Габермаса, історія до середини 1980-х рр. поступово увійшла «в той кристалічний стан, котрий відомий як *постісторія*, якщо використовувати визначення, дане А. Геленом для того дивного відчуття, коли “*все змінюється, але нічого не рухається далі*”. Але нові проблеми зсувають старі перспективи, і, що важливіше, відкриваються нові перспективи майбутнього, виникають нові точки зору, що відновлюють нашу здатність до розуміння альтернативних напрямів дії» [6, с. 15]. Особливістю постісторичних процесів є те, що «кінець історії» перестає бути деяким бажаним станом, а, навпаки, становить загрозу, особливою недовірою користуються тут автоматизм технічного, наукового та економічного розвитку, а також ті політичні інститути, які не змогли повністю відповісти на вимоги, які ставляться цим розвитком. Відповідно, «кінець іс-

торії» тут постає в «культурній кристалізації», в такій, що загрожує, або уже в такій, яка відбулася, закостенілості всього культурного та суспільного життя [17]. Як риторично висловлюється К. Фридрих: «Друга версія “кінця історії” одягнена у задирилий одяг “постісторії”» [17]. Кінець осмислюється у своїх негативних конотаціях: цілісність усувається як невинувата й ефемерна, творення нового заміщується повтором й репродукцією, на місце особистісної ролі у історії стають анонімні сили влади.

Говорячи про постісторію, яка репрезентується філософією постмодернізму, треба зазначити, що постмодернізм не прагне створити єдину універсальну теорію або єдиний погляд на історію, адже в центрі уваги опис одиницьностей, множинностей, які не мають одного конституювального смислу та певної цілеспрямованості, всезагальність як така відкидається. Для нас постмодернізм у цьому сенсі цікавий насамперед тим, що намагається осмислити ситуацію «fin de siecle» («кінця віків»), яка характеризується сумнівами у нерухомій основі світу і культури, все більшим переконанням в ілюзорності всього того, що нас оточує, врешті решт, ілюзорною постає і ситуація вибору, в якій постійно перебуває людина, можливість вибору – це «лише перевага гіршого перед ще гіршим». З цієї екзистенційної ситуації і впливає песимізм, знайома нам уже «втрата суб'єкта», невгамовна і постійна гра всього з усім і у всьому – зі стилями, смислами, культурами та історією різних епох, нівелювання будь-яких меж між усім структурним, оформленим, визначеним. Це і дає підставу говорити про парадигму «постісторії» як кризову свідомість, потенціал якої визначається її негативною програмою – релятивізм і сумнів зберігають можливості відкритості, які усуваються фукуямівським трактуванням «кінця історії». Установки постмодернізму щодо історії найвиразніше засвідчують його софістичний характер – не у смислі безпідставних хитрощів і маніпуляцій думки, а згадуючи ту роль, яку виконували софісти у Давній Греції, підкреслюючи ту визначальну роль, яку відіграють у суспільстві інтереси й установки свідомості.

Відправною точкою катастрофи, яка спіткала західну цивілізацію, прийнято вважати епоху Просвітництва, яка сформулювала таке світовідчуття, що керувало речами так, як «диктатор своїми підданими». Це значить, що річ мала вагу настільки,

наскільки нею можна було маніпулювати. Реальність, за словами О. Геніса, постмодерністи схильні тлумачити як «плід колективної уяви», тобто «перед кожним з них – нас – стоїть завдання скласти із міради окремих фактів картину, вибудувати окремі, ніби і не зв'язані між собою елементи в сюжет» [7], в цьому і полягає сьогоденний смисл та розуміння історії. Провал проекту сучасності, в основі якого була *ідея* звільнення, свободи, засвідчив свою неспроможність, недієздатність, бо сучасний проект вимагає сили і вміння, якого позбавлений сучасний суб'єкт [12, с. 46]. Сучасний суб'єкт прикладом Освенцима довів помилковість твердження – що все дійсне – розумне і що розумне – дійсне. Наша сучасність, виходячи із попереднього історичного досвіду, по суті має «поставити хрест на однодумстві (рос. – *единодушии*) і знайти інший модус мислення і дії – або потонути в невиліковній меланхолії, знемагаючи за цим втраченим «об'єктом» (або неможливому суб'єкту) – свободному людству» [12, с. 43].

Характерне постмодерністське відчуття вичерпаності самої історії, «проговореності» усіх смислів, ідей і цінностей призвело до асистемності, адогматичності, варіативності у всіх сферах науки, культури, мистецтва. Саме в цьому аспекті історія постає позбавленою будь-якого смислу і втрачає лінійний напрям свого розгортання. Час постає маятником, який постійно коливається і, втрачаючи свої модуси, постає «минулотеперішнім», де все переплітається з усім. Панівним в історії стає випадок, а задум і закономірність втрачають своє провідне становище, на зміну традиції і вкоріненості пропонується різомі і «перетинання поверхонь», де «різома – це антигенеалогія, це короткочасна пам'ять або анти-пам'ять. На противагу центрованим системам з ієрархічною комунікацією і наперед встановленими зв'язками, різомі є а-центрованою, неієрархізованою і не-означаючою системою – без Генерала, без організаторської пам'яті або центрального автомату, унікально визначувана лише циркуляцією станів» [9, с. 38]. Відповідно, уся попередня історія, за визначенням Ж. Бодрійяра, міфологічна, вона відсилає в минуле без будь-якої претензії виходу в практику і являється нам тільки для того, щоб дещо позначати, а її неструктурованість та позафункціональність є свідченням повного відречення від первинних функцій (структурувати реальність), натомість вона (історія) виконує спе-

цифічну функцію – позначає час [4, с. 82], виходить, що, будучи мінімально функціональною, вона – максимально значима, що є ознакою дуальності свідомості. Ця дуальність свідомості, речей, вчинків утворює анахронічний вимір, де системність дає збій [4, с. 90 – 91]. Специфікою анахронічності є те, що вона послаблює історичність, дає шанс випадковому і одиничному, «свідомість буржуазної культури, де успішно викорінилося покоління предків і об'єктивна пам'ять клану або великої сім'ї, в результаті прирікає себе до терміну життя біологічного виду», у Ж. Дерріда усю дотеперішню історію, можна визначити як метафізичну, «історія і знання, *istoria* і *episteme* завжди визначались як обхідний (рос. – *окольный*) шлях, метою якого постає постійне відтворення присвоєння присутності» [10, с. 223], відповідно, історія має бути переглянута, деконструйована, лінійність усієї попередньої історії значно обмежує і збіднює реальність, нехтуючи одиничними подіями, які не вписуються у загальний логічний ланцюг історичного розгортання, а установка на інтерпретаційну плюральність наративної історії, якою користується постмодерн, надає рівноцінності кожній події.

Відмова від лінійного розгортання подій, які рухаються шляхом від минулого до майбутнього, де одна подія впливає з іншої, змінюється у постмодерні установкою на інтерпретаційну плюральність наративної історії. Для М. Фуко: «У людини немає більше історії; точніше, оскільки вона говорить, трудиться і живе, буття її виявляється сплетінням багатьох історій, які їй чужі й непідвладні» [16, с. 467]. Тобто, якщо модерн належав у історичному плані до епохи «великих нарацій», то епоха постмодерну постає добою не стільки наративного типу, скільки – «епохою» коментарів, коментарів коментарів, які розраховані за своєю специфікою на подієвість, де подія постає феноменом, який визначається особливим статусом – статусом ефекту.

Заперечуючи історію як розповідь про те, як минуле перетікає у сучасність, намагаючись відділити минуле від теперішнього, М. Фуко прагне розірвати, на перший погляд, легку, безпечну близькість, яку історики вбачають у зв'язку минулого і теперішнього. Виступаючи порушником будь-якої цілісності і формуючи власний підхід, він не намагається захопити цілий історичний момент, на місце «глобальної історії» він хоче поставити

«звичайну історію», «ціллію якої був би опис окремих частин практики, гра їх відношень, форми їх залежності» [19, с. 84]. Відповідно, дискурс про «кінець історії» («кінець суб'єкта», «кінець авторства»), встановив пост-модерну культурну практику, яка, оперуючи цитатами і репродукціями, розуміється як примусова і водночас критична.

Висновки. Протягом тривалого історичного часу європейська культура надавала перевагу постійному руху, невпинному становленню, фактору новизни, прогресу думки та науки, які розвивалися за раціонально встановленими законами та вимогами, конституюючи та легітимуючи знання у суспільно-історичних формах. «Історія будувалась як розповідь про нове, творче, інновативне, подієве. Ця розповідь регулювалася з середини лініями, які фіксували певне розуміння того, що є людина» [8, с. 158]. З одного боку опозиції розміщувалося людське, неповторне, індивідуальне, творче, «історичне», а з іншого – масове, машинне, повторюване, репродуктивне, «неісторичне». Перше належало до буржуазної культури нового часу, а друге належить, вважає Б. Гройс, аристократичному ідеалу, який характеризується повторюваністю і репродукуванням певних форм життя і культури, але сьогодні ця повторюваність та репродукування набрали найбільш вульгарних форм, які не впускають у себе навіть можливості нового творення, йде постійна трансляція одного і того ж (серійність та серіальність) у найрізноманітніших конфігураціях і формах, що, в результаті, відбивається на загальному духовному стані суспільства, веде до незворотних змін свідомості, яка перебуває у розслабленому стані, здатна сприймати нескінченні розповіді, історії, при умові якщо вони не змушують замислюватися, аналізувати, чи хоч якось порушити тиху статистику думки, яка перестає бути зверненою до глибин мислення, перестає, врешті, бути необхідністю. За словами Б. Гройса, «наступ «пост-історії» означає заміну продукції репродукцією. «Власне, людина припиняє бути суб'єктом і стає матеріальним носієм культурного репродукування – подібно до паперу або до інших медіальних носіїв» [8, с. 156]. Виходить, що історія все-таки дійшла свого завершення в класичному її значенні, натомість виникли нові процеси і події, але що власне в них історичного? Це ще залишилося прояснити у неодноразовій проговореності, у діало-

гах теперішнього з минулим, теперішнього з майбутнім, минулого з майбутнім, а все це відкриває перед нами нові горизонти і перспективи.

Література

1. Ахутин А.В. Античные начала философии / А.В. Ахутин. – СПб. : Наука, 2007. – 784 с. – (Слово о сущем).
2. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря / Н.А. Бердяев. – М. : Республика, 1995. – С. 164–288. – (Мыслители XX века).
3. Белл Д. Возобновление истории в новом столетии / Д. Белл // Вопросы философии. – 2002. – № 5. – С. 13–25.
4. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр. С. Зенкин]. – М. : Рудомино, 2001. – 218 с.
5. Бодрийяр Ж. В тени Тысячелетия, или приостановка Года 2000 [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр. – Режим доступа : <http://www.litmir.net/br/?b=106882>.
6. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Ю. Габермас ; [пер. з нім. В.М. Куплін]. – К. : Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
7. Генис А. Вавилонская башня : Искусство настоящего времени [Электронный ресурс] / А. Генис // Иностранная литература. – 1996. – № 9. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/inostran/1996/9/genis.html>.
8. Гройс Б. Философ после конца истории / Б. Гройс // Ускользающий контекст. Русская философия в постсоветских условиях. – М. : Ad Marginem, 2002. – С. 147–160.
9. Делез Ж. Ризома / Жиль Делез, Феликс Гваттари ; [пер. с франц. Я.И. Свирский] // Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато : Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – С. 6–45.
10. Деррида Ж. Конец книги и начало письма / Ж. Деррида ; [пер. с франц. Е.А. Найман] // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск : Водолей, 1998. – С. 218–224.
11. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
12. Лиотар Ж.-Ф. Послание о всеобщей истории / Ж.-Ф. Лиотар ; [пер. с фр. А.В. Гараджа] // Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей : Письма: 1982–1985 / Ж.-Ф. Лиотар. – М. : Рос. гос. гуманит. ун.-т, 2008. – С. 39–58.

13. Петрушенко В.Л. Лекции о сущности истории / В.Л. Петрушенко // Петрушенко В.Л. Иов, или о человеческом самостоянии (исследования, размышления, эссе) / В.Л. Петрушенко. – Львов : Новый свет – 2000, 2008. – С. 74–114.

14. Рикер П. Что меня занимает последние 30 лет [Электронный ресурс] / П. Рикер // Историко-философский ежегодник '90. – М. : Наука, 1991. – С. 296–316. – Режим доступа : <http://abuss.narod.ru/Biblio/ricoeur.htm>.

15. Элиаде М. Космос и история / М. Элиаде ; [пер. с фр. и англ. А.А. Васильева, В.Р. Рокитянский, Е.Г. Борисова]. – М. : Прогресс, 1987. – 312 с.

16. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; [пер. с фр. В.П. Визгин, Н.С. Автономова]. – М. : Прогресс, 1977. – 408 с.

17. Фридрих Кл. О функциях одной мыслительной фигуры / Кл. Фридрих // Вопросы философии. – 1994. – № 7–8. – С. 50–58.

18. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Х. Уайт ; [пер. с англ. Е.Г. Трубина и В.В. Харитонова]. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.

19. Шмаков В.С. М. Фуко: история – знание/власть / В.С. Шмаков // Гуманитарные науки в Сибири. – 1998. – № 1. – С. 83–87.

References

1. Akhutin, A.V. (2007). *Antichnye nachala filosofii [Ancient principles of philosophy]*. Saint Petersburg: Nauka [in Russian].

2. Berdiaev, N.A. (1995). Opyt eskhatalogicheskoi metafiziki. Tvorchestvo i obektivatsiia [The experience of eschatological metaphysics. Creativity and objectification]. In N.A. Berdiaev, *Tcarstvo Dukha i tcarstvo kesaria – The kingdom of the Spirit and the kingdom of Caesar* (pp. 164–288). Moscow: Respublika [in Russian].

3. Bell, D. (2002). Vozobnovlenie istorii v novom stoletii [The resumption of history in the new century]. *Voprosy filosofii – Questions of philosophy*, 5, 13–25 [in Russian].

4. Bodriiia, Zh. (2001). *Sistema veshchei [System of things]*. (S. Zenkin, Trans.). Moscow: Rudomino [in Russian].

5. Bodriiia, Zh. (n.d.). *V teni Tysiacheletii, ili priostanovka Goda 2000 [In the shadow of the Millennium, or the suspension of the Year 2000]*. Retrieved from <http://www.litmir.net/br/?b=106882> [in Russian].

6. Habermas, Yu. (2001). *Filosofskiyi diskurs Modernu [Philosophical discourse of Modern]*. (V.M. Kuplin, Trans.). Kyiv: Chetverta khvyliia [in Ukrainian].

7. Genis, A. (1996). Vavilonskaia bashnia: Iskusstvo nastoiashchego vremeni [Tower of Babel: The Art of the Present Time]. *Inostrannaia literatura – Foreign literature*, 9. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/inostran/1996/9/genis.html> [in Russian].

8. Grois, B. (2002). Filosof posle kontca istorii [Philosopher after the end of history]. *Uskolzaiushchii kontekst. Russkaia filosofiiia v post-sovetskikh usloviakh – The escaping context. Russian philosophy in post-Soviet conditions* (pp. 147–160). Moscow: Ad Marginem [in Russian].

9. Delez, Zh. (2010). Rizoma [Rhizome]. (Ia.I. Svirskii, Trans.). In Zh. Delez, F. Gvattari, *Tysiacha plato: Kapitalizm i schizofrenia – Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (pp. 6–45). Ekaterinburg: U-Faktoriia; Moscow: Astrel [in Russian].

10. Derrida, Zh. (1998). Konets knigi i nachalo pisma [The end of the book and the beginning of the letter]. (E.A. Naiman, Trans.). *Intentsionalnost i tekstualnost. Filosofskaia mysl Francii XX veka – Intentionality and textuality. Philosophical Thought in France of the 20th Century* (pp. 218–224). Tomsk: Vodolei [in Russian].

11. Krymskyi, S.B. (2003). *Zapyty filosofskykh smysliv [To wash down philosophical senses]*. Kyiv: Vyd. PARAPAN [in Ukrainian].

12. Liotar, Zh.-F. (2008). Poslanie o vseobshchei istorii [Message about the universal history]. (A.V. Garadzh, Trans.). In Zh.-F. Liotar, *Postmodern v izlozhenii dlia detei: Pisma: 1982–1985 – Postmodern in the exposition for children: Letters: 1982–1985* (pp. 39–58). Moscow: Ros. gos. gumanit. un.-t [in Russian].

13. Petrushenko, V.L. (2008). Lektcii o sushchnosti istorii [Lectures on the nature of history]. In V.L. Petrushenko, *Iov, ili o chelovecheskom samostoianii (issledovaniia, razmyshleniia, esse) – Iov, or about the human selfstanding (researches, reflections, essay)* (pp. 74–114). Lvov: Novyi svit – 2000 [in Russian].

14. Riker, P. (1991). Chto menia zanimaet poslednie 30 let [What has taken me the last 30 years]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik '90 – Historical and Philosophical Yearbook '90* (pp. 296–316). Moscow: Nauka. Retrieved from <http://abuss.narod.ru/Biblio/ricoeur.htm> [in Russian].

15. Eliade, M. (1987). *Kosmos i istoriia [Space and history]*. (A.A. Vasileva, V.R. Rokitianskii, E.G. Borisova, Trans.). Moscow: Progress [in Russian].

16. Fuko, M. (1977). *Slova i veshchi. Arkheologiia gumanitarnykh nauk [Words and things. Archeology of the Humanities]*. (V.P. Vizgin, N.S. Avtonomova, Trans.). Moscow: Progress [in Russian].

17. Fridrikh, Kl. (1994). O funktsiakh odnoi myslitelnoi figury [On the functions of one cogitative figure]. *Voprosy filosofii – Questions of philosophy*, 7–8, 50–58 [in Russian].

18. Uait, Kh. (2002). *Metaistoriia: Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka [Metahistory: Historical imagination in Europe of the XIX century]*. (E.G. Trubina, V.V. Kharitonova, Trans.). Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta [in Russian].

19. Shmakov, V.S. (1998). M. Fuko: istoriia – znanie/vlast [Foucault: history – knowledge/power]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri – The humanities in Siberia, 1*, 83–87 [in Russian].

Стаття надійшла до редакції 26.08.17.