

УДК 2-11+008:[17.023.36+05.334+2-175.27]

Анатолій Щедрін

**Неоесхатологія в універсумі культури
“Цивілізації ризику”:
філософсько-релігієзнавчі,
культурологічні виміри**

Розглянуто взаємопов’язані кризові явища в універсумі культури, що виникли на початку ХХІ століття, досліджено їх морфологію, соціокультурні підстави формування та відтворення. Обґрунтовується, що всі вони є проявом глибокої соціокультурної трансформації техногенної цивілізації, “ядром” якої є техніко-технологічний комплекс. Його зміст і контексти функціонування генерують широкий спектр небезпек. В умовах соціокультурної трансформації з невизначеними кінцевими параметрами техногенна цивілізація стає “цивілізацією ризику”, в якому діяльність суб’єктів різного рівня набуває ризикогенного характеру. Буття в ситуації ризику актуалізує у свідомості суб’єктів різного рівня есхатологічні, апокаліпсичні сюжети і ідеї доктринальної есхатології, які трансформуються в “неоесхатологічні” форми. Виявлення й аналіз конкретних аспектів взаємодії технології й релігії в універсумі культури дозволяє істотно розширити можливості досліджень в сфері релігієзнавства, соціальної філософії, культурології, антропології, комунікативістики.

Ключові слова: релігія, культура, ризик, техногенна цивілізація, “цивілізація ризику”, релігійна картина світу, есхатологія, нео-есхатологія, апокаліптика

Anatoliy Tshedrin

**Neo-eschatology in the universe of culture of the “Civilization of risk”:
philosophical, cultural and religious studies**

The interrelated crisis phenomena in the universe of culture that arose in the beginning of the 21st century, their morphology, socio-cultural foundations of formation and reproduction are studied. It is proved that all of them are a manifestation of a profound socio-cultural transformation of the technogenic civilization, the “core” of which is a technical and technological complex. Its content and operation contexts generate a wide range of risks. In conditions of socio-cultural transformation with uncertain final parameters technogenic

4.2. Концептуальні імперативи релігії

civilization becomes a “civilization of risk”, in which the activity of subjects of different levels becomes that of a hazardous character. Being in a situation of risk actualizes in the minds of subjects of different levels eschatological, apocalyptic stories and ideas of doctrinal eschatology, which are transformed into “neo-eschatological” forms. The identification and analysis of specific aspects of the interaction of technology and religion in the universe of culture makes it possible to substantially expand the possibilities of research in the field of religious studies, social philosophy, cultural studies, anthropology and communicativistics.

Keywords: religion, culture, risk, technogenic civilization, “civilization of risk”, religious picture of the world, eschatology, neo-eschatology, apocalyptic

Ситуація, що виникла в універсумі культури на початку ХХІ ст., характеризується стрімким зростанням цілої низки взаємопов’язаних кризових явищ. При всій розмаїтості морфології їх поєднує загальна підстава. Всі вони є проявом чергової глибокої соціокультурної трансформації, яку переживає сьгодні людство. У порівнянні з попередніми епохами цей украй хворобливий процес, що супроводжується наростанням конфліктів, катастроф, потрясінь різного масштабу тощо, які є константою аналогічних епох минулого, має свої особливості, неповторні риси. Насамперед, криза розгортається як криза техногенної цивілізації. Її соціальний розвиток є соціотехнічним своїм змістом, а його “ядром” є техніко-технологічний комплекс. Не тільки його функціонування саме по собі, але і його контексти (соціальні, економічні, політичні, релігійні, екологічні, культурні й тощо) генерують широкий спектр небезпек, ризиків. Останні чітко, наочно і трагічно виявляють тенденцію до неухильного розширення; соціальний розвиток набуває нової якості – сучасне суспільство визначається як суспільство ризику, в якому діяльність суб’єктів різного рівня набуває, по суті, ризикогенного характеру. Дегуманізований науково-технічний прогрес перетворює ризик в органічний, невід’ємний елемент соціокультурного простору; він маркірує проблемні поля, служить

індикатором тих крапок уразливості, які загрожують безпеці суспільства [1, с. 73–75.]. Розрив між зростаючою могутністю технології, з одного боку, і знанням про її можливі впливи на людські спільноти, з іншого, веде до прогресуючої ризиконасиченості соціуму. Ця ситуація не тільки актуалізує у свідомості суб'єктів різного рівня, у масових і індивідуальних очікуваннях, есхатологічні мотиви традиційно-доктринальних релігій. В універсумі культури відбувається трансформація сюжетів і ідей доктринальної есхатології в “неоесхатологічні” форми, які мають різну предметну підставу.

Метою дослідження є розгляд взаємозв'язку між традиційними есхатологічними уявленнями й формами відображення ризикогенної діяльності в контексті релігійної картини світу, їх наступність з нетрадиційними, позадоктринальними неоесхатологічними концепціями і образами в культурному універсумі “цивілізації ризику”.

Сама проблема взаємозв'язку феноменів ризику, ризикогенної діяльності і неоесхатологічних концепцій в універсумі культури є міждисциплінарною, кластерною за своєю онтологічною, гносеологічною, соціокультурною природою. Джерелами дослідження проблеми є публікації в засобах масової інформації (друкованих, електронних, Мережі, онтологія якої суттєво переформатувала соціокомунікативний простір техногенної цивілізації), що знаходяться в діапазоні “наукові – науково-популярні – паранаукові – антинаукові – антинауково-алармістські”. Окрім того, чуттєво-образні відображення проблематики, яка є метою дослідження, є художні твори (літературні, кінематографічні). Феномен ризику як предмет дослідження представлений у психології й соціології; у соціальній філософії була сформульована концепція “цивілізації ризику” (У. Бек; Г. Бехманн), техногенної цивілізації (В. Стьопін), філософсько-релігієзнавчі, природничонаукові, культурологічні концепції, що відбивають різні варіанти есхатології (С. Аверинцев; А. Азімов; М. Бердяєв; С. Булгаков;

4.2. Концептуальні імперативи релігії

І. Желтікова, Д. Гусєв; С. Лем; М. Федоров; Ф. Фукуяма; С. Хан-тінгтон; В. Шестаков і ін.), які склалися в універсумі культури. Методологічне значення щодо вивчення проблемного поля, яке утворюється взаємодією ризикології та есхатології, мають праці філософів та релігієзнавців різних часів і напрямів (М. Колодного, М. Мамардашвілі, К. Маркса, П. Флоренського).

Еволюція ставлення до ризиків в універсумі культури. У дослідженнях проблематики ризиків можна виділити певні методологічні підходи, які з тим або іншим ступенем виразності проявлялися в універсумі культури, у різних культурних практиках минулого і сьогодення: “пророцький”; емпіричний; філософський; науковий; техніко-технологічний [2–5]. Прив’язка зазначених підходів до проблематики ризику до того або іншого етапу розвитку культури може бути лише умовною, – насамперед тому, що досягнення нового розуміння проблеми, застосування нової методології не виключає колишніх підходів і методів.

Сам по собі світ “першої природи”, зовнішній світ, як відзначає Н. Луман, не знає ніякого ризику [6]. Йому невідомі ані розрізнення, ні очікування, ані оцінки, ані ймовірності, – якщо мова не ведеться про власні результати систем, що спостерігають, у навколишньому світі інших систем більш високого порядку. Онтологічна включеність людини в світ активує й численні “ризикогенні” фактори, перетворює феномен ризику у важливий фактор антропосоціогенезу, пояснює його парадокси, – зокрема, наявність більш прогресивних рис у ранніх форм у порівнянні з більш пізніми (Цю обставину переконливо показано у фантастичному оповіданні К. Буличова “Білий олень, червоний олень” [7, с. 862–871]).

Присутність феномена ризику в життєво-практичному світі людини далеко не відразу знаходить свої семантичні еквіваленти; їм передують образна і епічна форми. Насамперед тому, що ризик пов’язаний з дією, тобто ризик може виникнути тільки там, де є діяльність. Ця остання має емоційний еквівалент – надію, тобто

той, хто залучений у діяльність, передбачає можливі наслідки. (Тому в універсумі культури вимірами ризикогенної діяльності є не тільки есхатологія, але й утопія [8, с. 6, 9–20.]). Діяльність окремої людини, окремої особистості, суб'єктів більш високого онтологічного рівня здійснюються, виходячи з якоїсь певної *мети*. Тому у випадку рефлексії над феноменом ризику основою є уявлення про цілепокладання й цілездійснення.

Формування рефлексивних підходів над тріадою, що описує людську діяльність – “ціль – засіб – результат” – було вкрай повільним процесом, що пробивався через образні, дологічні форми експлікації в культурі (рок, фатум, доля тощо). Величезні за значимістю для подальшого розвитку людства технологічні досягнення архаїки, супроводжувалися формуванням *ментальних технологій*, які виявилися затребуваними при есхатологічному осмисленні реалій “ризикогенного” суспільства. У контексті неklasичної філософії Модерну К. Маркс відзначав: “Технологія розкриває активне ставлення людини до природи, безпосередній процес виробництва її життя, а разом з тим і його суспільних умов життя й духовних уявлень, що виникають із них”. Еволюційна парадигма у філософії й релігієзнавстві, таким чином, уможлиблювала вирішення проблеми виведення “з наявних відносин реального життя... відповідні їм релігійні форми” [9, с. 383].

“Вписування” людиносурмірного технологічного комплексу, що складався протягом сотень тисяч років, у принципово не-людиносурмірний світ велетенських мас, енергій, швидкостей тощо вимагало створення широкого спектру певних ментальних технологій, важливих для розуміння зв'язки “ризикологія – есхатологія”. “Технологічне розширення” людини, “органопроєкція” її органів на світ “першої природи” від доби Архаїки веде до зростання обсягу “неорганічного тіла” людства, до поступового утворення *техносфери*, світу “другої природи”. “Знаряддя розширюють сферу нашої діяльності і нашого чуття тим, що

4.2. Концептуальні імперативи релігії

вони продовжують наше тіло” [10, с. 402]. Водночас, як віддзеркалення цього процесу формується “машина міфотворчості”, – своєрідний *perpetuum mobile* культуротворчих процесів наступних епох. (“Міф не уявлення, а заповнення й відбудова людиною себе в бутті, у якому для нього немає природних підстав, – підкреслював М. К. Мамардашвілі. – І тому на місці відсутніх підстав і з’являються певні “машини” культури, які здобули назву міфів” [11, с. 19.]).

Згідно з Л. Леві-Брюлем, “міфи, похоронні обряди, аграрні звичаї, симпатична магія не здаються породженими потребою в раціональному поясненні: вони є відповіддю на потреби, на колективні почуття, набагато більше владні, могутні й глибокі в первісних суспільствах, ніж зазначена вище потреба раціонального пояснення” [12, с. 48.]. Таким чином, міфо-релігійні образи діяльності виникають як відображення, відбиття онтологічної екстравертності людини, як осмислення реальних практичних потреб історичних суб’єктів різного рівня, як “технології надприродного”, які мають помітну “далекодію” в універсумі культури.

Есхатологічні образи й концепції в універсумі культури. Есхатологія (від грець. *ἔσχατος* – останній, кінцевий) як вчення про кінцеві долі людини й світу – важлива “несуча конструкція” інтегральної міфо-релігійної картини світу, є сполучною ланкою культурних універсумів доби Архаїки й цивілізації. Як і у випадку ризикології, в осмисленні цього феномена має місце певний “семантичний розрив”. Перші варіанти есхатологічних уявлень, які формуються ще в міфологічних системах Архаїки, сягають своїми коріннями в біоморфні уявлення про світ людей, що живуть родовим ладом. Концептуальне оформлення есхатології в більш загальному значенні як рефлексії про кінець світу і цілі історії відбувається порівняно пізно, – у богослов’ї цією категорією почали користуватися лише в XIX ст. [13, р. 261–265; 269.].

Підставою феномена есхатології є життєво-практичний світ людини. Неминуче усвідомлення людиною обмеженості

свого буття в цьому світі, яке є важливою реперною крапкою, екзистенціальною константою в процесі соціалізації, тягне міркування про посмертну долю одиничної людської душі. “Індивідуальна есхатологія” – невід’ємний елемент антропологічної характеристики людини як родової істоти – співвідноситься з есхатологією універсальною. При цьому ступінь і модальність цього співвіднесення в універсумі культури є динамічною. Так, у класичній полісній грецькій релігії, її закритих містеріальних співтовариствах, вона витісняється на периферію, у культурний андеграунд і є предметом наставляння “посвячених”. В юдео-християнській релігійній картині світу (далі – РКС) есхатологія входить у її сенсоутворююче “ядро”. З розмиканням циклічного часу в лінійний час християнської РКС есхатологія є джерелом відчуття надії (важливого елемента й для розвинутої ризикології), яка пов’язується із знаходженням сенсу історичного існування, здійсненням людиною свого призначення у світі.

В есхатологіях, де вирішується екзистенціальна за своїм змістом проблема динамічного сполучення індивідуального і універсального, не можуть не бути поставленими й фундаментальними питаннями про співвідношення сакрального й секулярного, божественного й людського. Саме постановка цих питань і строкаті відповіді на них стануть тією світоглядною “матрицею”, що зробить можливою взаємодію “ризик-домінанти” і есхатологічної домінанти на певному етапі становлення техногенної цивілізації. Вже у приєрках Античності в юдаїзмі й християнстві визначаються основні теми релігійного вчення про “кінець світу”, до числа найбільш детально розроблених з яких ставляться ідеї “кінця історії”. (Порівн. із Френсисом Фукуямой), воскресіння мертвих і особливо Страшний суд. Крім Апокаліпсиса Іоанна, есхатологічні ідеї християнства відбиваються й в інших текстах Нового Заповіту (Мф., 24, 25; Мк., 13; Лк., 21; 2 Петро, 3; 2 Тім., 4 і ін.), а також в апокрифічних джерелах, – зокрема з бібліотеки Наг-Хаммаді. Апокаліпсичні уявлення християнської РКС “легі-

4.2. Концептуальні імперативи релігії

тимізують” очікування “кінця світу” в культурному універсумі майбутнього; вони є спонукальною силою щодо пошуків ознак цієї події серед феноменів культури кризового суспільства.

“*Ризик-домінанта*” у культурному універсумі Стародавнього світу. В міру подолання презентизму міфологічної картини світу, в міру набуття культурою історичного часу, що має три виміри (минуле – сьогодення – майбутнє), незмінним супутником людства стає не тільки невизначеність, непевність у майбутньому, але й *жах* перед ним.

Цивілізації Стародавнього світу використовували для роботи в ситуаціях невизначеності, ризику своєрідні соціальні технології; останні докорінно відрізняються від сучасних, виниклих в умовах техногенної цивілізації (хоча останні не витісняють перші). Можливо, саме тому в їх семантичному полі не було поняття, яким позначають те, що сьогодні йменується *ризиком*. Ці технології знайшли відображення в РКС, створених у різний час, в контекстах різних культурних традицій. Пророки й ворожбити пропонували емпіричні рішення, які в подальшому розвитку людства вплинули на ухвалення надзвичайно важливих рішень. Уже в Старому Заповіті був описаний (змодельований?) епізод історії Стародавнього Єгипту (Бут., 40:21-23; 41:1-5). Фараонові приснилося, що сім худих корів пожирають сім жирних корів. Потім йому приснилося, що сім слабких колосків поглинають сім здорових колосків. Фараон призвав пророка Йосипа й наказав пояснити зміст снів. Йосип, дотримуючись канонів онейрокритики (культурної практики, яка набула назву від однойменної роботи Овейрокритіка Артемідора Далдіанського), розповсюдженої в цьому регіоні Стародавнього світу, витлумачив сон на підставі підходів, які через кілька тисячоріч одержать назву *ризик-менеджменту*. Сім родючих років зміняться сьома голодними роками, стверджував пророк. І, таким чином, щоб уникнути ризику голоду, фараон, за порадою мудреця, наказав відкладати у врожайні роки п'яту частину врожаю. Єгиптові

вдалося уникнути великого голоду, а ситуацію, описану в Старому Заповіті, можна розглядати як досить удалий приклад використання резервів, що є одним зі способів зниження ризиків. Однак осмислення цього ризикогенного фактора соціального розвитку перебуває ще на периферії функціонуючої РКС.

Ідеї керування ризиком перебували в основі *астрології* – культурної практики, яка на тисячоріччя пережила цивілізацію, що її породила [14]. Удалим прикладом першого систематизованого посібника із прогнозування діяльності людини в умовах невизначеності й ризик-менеджменту можна вважати стародавню китайську “Книгу змін” (І цзин) – своєрідну “Біблію Сходу”. У ній була розроблена нумерологічна методологія проорокування майбутнього, заснована на використанні числових комплексів і просторових структур, зв’язаних між собою [15, с. 18–30.]. Протягом тисячоліть вона була основою для приймання важливих рішень, що визначали долі окремих людей і Китаю в цілому. Цю технологію можна вважати першим прообразом розгорнутої системи ризик-менеджменту, з помітною далекодією в універсумі культури. Нумерологічна ворожильна практика, що генетично сходила до архаїчної культури, виходить за межі безпосереднього рішення проблеми власне проорокування майбутнього¹. Вона трансформується в один із двох напрямків розвитку методології пізнання в Стародавньому Китаї. Формально-універсальний характер нумерологічної методології створював їй певні переваги в порівнянні із протологічною традицією, внаслідок чого остання поступово зникає, що створює надалі неабиякі труднощі для розвитку природничо-наукового пізнання світу.

Власні, докладно розроблені методики ризик-менеджменту на основі гадання – *дивінації* (гаруспіції, ауспіції), – виникають у Стародавньому Римі. В універсумі культури вони впливають навіть на віддалені від релігії культурні практики, сфери суспільно-політичної діяльності. І тим самим вони стають предметом філософської рефлексії, – зокрема, у Цицерона (Д, II, 15-17, 20-22; II, 9), який обґрунтовує неможливість і марність

4.2. Концептуальні імперативи релігії

дивінації. [16, с. 255–257, 258–261, 250.]. Міркування Цицерона закріплювали філософські підходи до аналізу проблеми ризику в контексті діючої РКС, які набудуть подальшого розвитку в наступні епохи.

Есхатологія, апокаліптика та “ризик-домінанта” в культурному універсумі Середніх віків та Відродження. Протягом цілих епох люди переважно довірялися релігійним “технологіям” долання ризику. Навіть в епоху нехристиянської античності, з рефлексивним відношенням до реальності (у тому числі і соціальної), ще немає повністю розвиненого усвідомлення того, що у випадку ризику ведеться мова про рішення людей. Ідея *гріха* – поводження всупереч релігійним приписам – багато в чому є функціональним еквівалентом ідеї ризику, оскільки саме перебування в гріху пояснює нещастя, що відбуваються в особистому, соціальному й соціетальному житті.

Досвід свідчив, що відзначені “технології”, запропоновані в контексті РКС, не могли бути повністю надійними в силу гріховності людини, яка особливо наочно проявляється в перехідні епохи. Але, у всякому разі, вони давали якусь гарантію, що рішення людей не збудять гніву богів і інших сакральних сил; додатковим страхуванням для людей були несанкціоновані контакти з таємничими приреченнями долі, що лежали поза площиною світоглядних домінант традиційних РКС.

Апокаліптика перехідної, суперечливої епохи становлення нової цивілізації знайшла образне відбиття у творчості нідерландського живописця Ієронімуса Босха (1450–1516), що виходило за межі іконописної традиції. Епоха І. Босха була відзначена катастрофічним розширенням насильства й жорстокості. Європу охопили війни, які супроводжувалися загибеллю людей, масові страти, катування, мародерство; ціна людського життя стрімко падала; цілі села, міста й навіть країни вимирали від голоду й епідемій. Саме майбутнє (аналог образу пост-глобалізованого світу в універсумі посмодернової культури)

бачилося, як настання кінця часів, біблійного Апокаліпсису з торжествуючим Сатаною.

Творчість І. Босха пронизує передбачення катастрофи, що насувається на людство, – у цьому, очевидно, полягають джерела його моторошного, песимістичного бачення світу. Образи художника наповнені різноманітними символами, зміст яких втрачений наприкінці ХХ ст., але був зрозумілий на рубежі XV–XVI ст. На виставлені в церкві на загальний огляд картинах він зображував гурти дивовижних створінь: фантастичних істот із сімейства лускатих, плазуючих, ракоподібних – іншими, оточеними всілякими предметами реального й зрозумілого світу. У багатьох його картинах докладно зображуються садистські сцени, мучення грішників, усілякі катування [18].

Особливе місце у створених ним образах апокаліптики перехідної епохи належить триптиху “Сад земних насолод” (приблизно в 1510–1515 рр.). Крізь зовні гармонійний і спокійний світ, зображений художником, проступають *смертні гріхи*; серед них – яйце, символ алхімії, літаючі чудовиська – посланці диявола тощо. В останній частині триптиха І. Босх визначив найвитонченіші й найжорстокіші катування для грішників. Художній світ І. Босха, забутий більше пізніми сучасниками, не випадково був перевідкритий у ХХ ст.; на зламі епох у його здобутках побачили геніальність і пророчу сутність; світ його образів виявився співзвучним не тільки суттю зображеного, образною формою “освоєння” реалій кризового суспільства, але й образотворчою формою.

Драматичні реалії перехідної епохи, де ризики буття сягали критичних меж, її апокаліптика відбилася також і у творчості видатного німецького художника А. Дюрера (1472–1528). У напружено-експресивних формах Апокаліпсису, його фантастичних образах А. Дюрер виразив глибокий конфлікт епохи старої й нової, тієї, що надходить, очікування історичних змін і неминучий жах перед ними. П’ятнадцять гравюр цієї серії,

4.2. Концептуальні імперативи релігії

їхній образний лад ілюструє страшні пророцтва Іоанна. Містика біблійних есхатологічних пророцтв виступає для нього, як і для наших численних сучасників, своєрідною призмою для сприйняття плинних подій; художня “оптика” підсилює трагічний пафос загибелі звичного, обжитого світу, ураженого гріхом, вселяє жах перед прийдешнім торжеством зла.

Особисті, соціальні й соціетальні катастрофи, якими наповнений період тривалого переходу від Середньовіччя до раннього Нового часу, інтенсивно виникаючі форми їх соціокультурного освоєння, дають дедалі більше підстав для початку розмови про власне феномен ризику на новому, науково-теоретичному рівні.

“Ризик-домінанта” в культурному універсумі: від Відродження до Просвітництва. Етимологія терміна “ризик”, що виявляє й соціокультурні виміри феномена, досліджена Н. Луманом [19, с. 140–143]. Саме походження слова “ризик” невідоме, хоча не виключено, що воно має арабське походження і є наслідком крос-культурних зв’язків.

Хоча у Європі слово “ризик” зустрічається вже в середньовічних джерелах, але поширюється лише з початком друкарства як нової комунікативної технології, – насамперед в Італії й Іспанії. Воно з’являється спочатку відносно рідко й у напроцуд різних предметних сферах. Раннім випадком планомірного контролю ризику стає морське страхування. Приблизно з 1500 р., у добу Великих географічних відкриттів, із зміною хронотопу буття європейської цивілізації слово “ризик” починає зустрічатися частіше. Не в останню чергу тому, що мова в той час наповнює слово новим змістом, – для позначення небезпеки, дерзання, випадку, щастя, мужності, страху, авантюри тощо. Це нове слово, а згодом міждисциплінарну науково-філософську категорію, починають уживати, щоби позначити проблемну ситуацію, яка не може бути досить чітко виражена словами, що вже є в семантичному полі культури.

Появу світу, у якому ризик і розрахунок ризику відтискують

фортуна фактично у всіх сферах людської діяльності, передбачає Нікколо Макіавеллі (1469–1527). “Ризик-домінанта”, яка починає формуватися в універсумі культури нової епохи, передбачала, що “деяких вигід можна досягти, – Н. Луман, – тільки поставивши щось на карту” [19, с. 142]. У часи Н. Макіавеллі все-таки, мабуть, ще не було загального поняття для позначення ризику; воно стійко закріпилося в європейському соціокультурному просторі приблизно через сторіччя. Поняття ризику стає центральним у суспільстві, що перебуває в стані глибокої соціокультурної трансформації, яке прощається з минулим, із традиційними способами діяльності, яке відкривається для незвіданого майбутнього.

Зближенню “ризик-домінанти” та есхатологічних, апокаліптичних світоглядних концептів у універсумі культури сприяли природні катастрофи. Зокрема, в 1755 р. катастрофічний землетрус у столиці Португалії Лісабоні уніс із собою близько 100 000 життів. Французький філософ Вольтер відгукнувся на цю подію “Поемою про загибель Лісабону”, де відкинув теодицею Г. В. Ляйбніца з її принципом “все іде до найкращого в цьому найкращому із можливих світів” [20, с. 710–719]. В зв’язку з цією подією Жан-Жак Руссо вперше в історії поклав відповідальність за надзвичайно великі жертви не на Бога, а на самих людей, на те, яке рішення вони приймали. Зокрема, його питання торкалося доцільності 20 000 шести- і семиповерхових будинків на території з підвищеною сейсмічністю. Розпочата дискусія, у якій брали участь багато політиків і вчених того часу, заклала основи майбутньої ризикології – науки про безпеку й ризики.

Доба Просвітництва підняла важливі питання щодо реалізації “ризик-домінанти”, актуальність яких була не тільки не втрачена, а зросла у наступні часи. Приблизно в той же час Лісабонської катастрофи почалося теоретичне осмислення ризику в економіці. Англійський економіст (і водночас пред-

4.2. Концептуальні імперативи релігії

ставник блискучої Шотландської філософської школи) Адам Сміт (1723–1790) в “Дослідженнях про природу й причини багатства народів” стверджував, що одержання прибутку завжди пов’язане з ризиком. Стійкому розвитку глобалізованого суспільства неабиякі загрози створює фінансова “бульбашка”, яка є джерелом невпевненості, фобій, фактором відтворення і живлення апокаліпсичних, неоесхатологічних світоглядних домінант сьогодення.

Техногенна цивілізація як “цивілізація ризику”: світоглядні виміри. У другій половині ХІХ – початку ХХ ст. у зв’язку з накопиченням знань про імовірнісний характер низки суспільних, технічних і природних процесів ризик попадає в поле зору й інших наук, – насамперед, прикладної математичної статистики. У другій половині ХХ ст. проблема ризику привертає увагу ще більш широкого кола наукових дисциплін. За оцінкою В. Зубкова, всього в дослідження різних аспектів ризику виявилися залученими понад двадцять наукових дисциплін, що само по собі є переконливим свідченням про ступінь поширеності феномена ризику в сучасному суспільстві [3, с. 13].

Ризикові ситуації стають іманентними для людини й самої архітектоніки універсуму культури, що тягне за собою зміни у визначенні оцінок й сприйняття тих або інших соціальних норм і цінностей, які детермінують соціальну поведінку; відповідно міняється й розуміння, і сприйняття ризиків, помітно посилюється “ризик-домінанта” світоглядної свідомості. Специфіку суспільств модерну британський соціолог Е. Гідденс вбачав у особливому статусі ризику, – останній складається не просто за рахунок збільшення “ризиконасиченості” соціуму [21, с. 119.] Відбулося, насамперед, те, що розуміння ризику і його оцінок перетворилися у властивість, притаманну не тільки експертному середовищу, окремим субкультурам, а масовій свідомості плинного часу.

Техногенна цивілізація не залишає видів діяльності, вільних від ризику. З одного боку, не існує абсолютної безпеки, з

іншого, – не можна уникнути ризику, бо саме він супроводжує прийняття будь-яких рішень. Саме тому Н. Луман стверджує, що “сучасне ризик-орієнтоване суспільство – це продукт не тільки усвідомлення наслідків наукових і технологічних досягнень. Його насіння присутні в самому розширенні дослідницьких можливостей і самого знання” [19, с. 140].

Небезпечна реальність техногенної цивілізації, збільшення обсягів ризику як її сутнісна риса знаходять віддзеркалення у есхатологічних, неоесхатологічних побудовах з яскраво вираженими апокаліпсичними настановами. Морфологія цих форм є строкатою за змістом і світоглядною спрямованістю, – збільшення сект, адепти яких у тій або іншій формі готуються до неминучого “кінця світу” (легітимізованого традиційно-доктринальними релігіями); регулярні і безапеляційні повідомлення ЗМІ про конкретні дати його настання; широко анонсується діяльність “пророків”, астрологів, ворожок й екстрасенсів, які вдало сполучають телевізійні “битви” з широкою комерційною діяльністю. Але неоесхатологія, апокаліптика в умовах посилення “ризик-домінанти” стає невід’ємним елементом індивідуалізованих, “особистісних” РКС, що відтворюються у контексті постмодерної релігійності.

Есхатологічні, неоесхатологічні орієнтації стають притаманними не тільки маргіналам культури. Ці настрої стають стійкими для художньо-літературного, кінематографічного, музичного співтовариства. Тому в універсумі культури активно відбувається інверсія утопії, – жанр *антиутопії* знаходить відгук і розуміння в масового читача, глядача. Відбувається не просто повернення до образного ряду І. Босха, А. Дюрера та інших “митців апокаліптики” доби Відродження, про які мовилося раніше; відбувається естетизація розпаду, смерті, руйнування у сучасних “творців культури”. Послаблення раціоналістичних засад розвитку техногенної цивілізації, що само по собі є ризиком, має наслідком включення постмодерної науки до загальної есхатологічної

4.2. Концептуальні імперативи релігії

“медійної лихоманки”. Нехтування істиною, спокуса здобути хоча б короточасну популярність, стати “каліфом на годину”, спонукає до підкидування в масову свідомість інформації про можливе зіткнення із черговим астероїдом або кометою, про перспективу зсуву магнітних полюсів з катастрофічними наслідками для планети, про діри в атмосфері, перетворення Сонця в Нову й тому подібних фактах і “фактах”.

Існуючі ризики різноманітні, їх можна класифікувати за різними підставами: за джерелом виникнення, за об’єктами впливу, за ступенем впливу тощо. Особливої уваги заслуговують багатовимірні *соціальні ризики*, які є індикатором суперечностей глибинної трансформації суспільства, соціальної напруженості в суспільстві, з нею пов’язаної. Суб’єктами ризику можуть виступати всі актори соціальної дійсності: індивіди, соціальні групи й інститути, врешті-решт, людство в цілому. Соціальний ризик являє собою небезпеку, потенційну погрозу, що виникає й проявляється в рамках соціальної сфери. Розширення дослідницьких можливостей самого знання, яке відбувається в розвитку техногенної цивілізації, її перетворення у відкриту систему, що взаємодіє із Всесвітом, з іншими носіями розуму в ньому. В другій половині ХХ ст. проблема буття “Інших” трансформувалася в конкретно-наукову форму – проблему пошуку позаземних цивілізацій і встановлення зв’язку з ними (проблема “СЕТІ – SETI”; від Communication with – зв’язок з ... до Search for... – пошук , Extraterrestrial Intelligence – позаземний розум). Проблема “СЕТІ–SETI”, яка багато в чому визначила культурний ландшафт епохи пізнього Модерну, виявляється вкрай ризиконасиченою. Її джерелом є як невизначеність суб’єкта діалогу на “іншому кінці дроту”, так і сама доброякісність потенційно отриманого мессіджу від “Інших” [22]. Подальша, законодавчо не унормована “МЕТІ-програма” (від англ. Messaging to Extra-Terrestrial Intelligence – послання позаземному розуму), праця астрономів щодо відправлення сигналів “Іншим” – також перетворюється на джерело ризиків для

людства, цілої низки “МЕТІ-фобій”, які активно функціонують в соціокомунікативному просторі сьогодення [23].

Характерно, що зміни орієнтації на апокаліптику, есхатологічні мотиви в зв’язку з проблемою Контакту з “Іншими”, зазнає творчість письменників, які працювали в гуманістичній парадигмі щодо цієї проблеми, – зокрема Артура Кларка (1917–2008). У фантастичному романі “Сонячна буря” (у співавторстві із Стівеном Бакстером) цивілізація Землі, планети Сонячної системи, що колонізуються людством, стають об’єктом атаки “Інших”. Знаряддям її проведення, зброєю надзвичайної потужності стає Сонце, сонячна буря, яка повинна випалити вщент можливих конкурентів, що розселилися на Землі та Сонячній системі. Якщо таємничий Моноліт з “Космічної Одисеї. 2001 рік” стає спонукальною силою антропосоціогенезу на Землі, а його втручання в еволюцію австралопітеків – відправною точкою землян на шляху до космічної цивілізації, то “Першонароджені”, які активували некротичну активність Сонця, міркують інакше. Доля людей у “природному доборі” і “міжвидовій конкуренції” цивілізацій у боротьбі за ресурси Всесвіту вирішується штучним сонячним спалахом, – саме тоді, коли людина вийде за межі Землі [24].

Протягом тисячоліть люди створювали, розширювали, вдосконалювали особливе середовище існування – техносферу – з метою підвищення безпеки, створення економічного благополуччя. Техносфера як продовження “неорганічного тіла” людини не могла не відбити той стан антропої катастрофи, у яку потрапляє суспільство доби соціокультурних трансформацій. Її “онтологічна екстравертність” не могла не позначитися численними резонансними техногенними катастрофами. Їх кількість та “дисперсна розподіленість” в соціокультурному просторі, ризикогенний фон, який вони утворюють, фобії, у яких вони відбиваються, не можуть не мати подовження, – у зростанні неоесхатологічних, апокаліпсичних настроїв в культурному універсумі, їх поліморфізму.

4.2. Концептуальні імперативи релігії

Але виявилось, що техносфера як глобалізована система розвивається за своїми, іноді не зовсім зрозумілими, законами, прояви яких є нерідко несподіваними й непередбаченими. Техносфера із захисника сама перетворилася в небезпеку, вона починає дедалі активніше керуватися *штучним інтелектом*. Паралельно цьому, як відображення зазначеного процесу зміни субстратних засад земної цивілізації, є намагання *сакралізації штучного інтелекту*. Одним із місць реалізації цієї тенденції стає Силіконова долина, з якою зв'язуються важливі прориви в ІТ-технологіях. Саме тут колишній інженер Google і Uber Ентоні Левандовські декларував створення “бога” на засадах штучного інтелекту. Поклоніння йому, на думку творця вчення, “поліпшує людське суспільство“. Для цього він разом з послідовниками створив релігійний рух “Шлях майбутнього”. Причому божество буде являти собою “всемогутнього бога”, що буде відповідати на будь-які запити віруючих. Але головна відмінність від “Бога в Біблії” криється в етичній площині. Адепти “Шляху майбутнього” віряють, що їх “бог” буде по-справжньому добрим, не буде насити різні нещастя на людей [25].

Висновки. Взаємопов'язані кризові явища в універсумі культури, що виникли на початку ХХІ ст., мають строкату морфологію, попри яку спостерігаються їх спільні соціокультурні підстави формування та відтворення. Всі вони є проявом глибокої соціокультурної трансформації техногенної цивілізації. Її розвиток є соціотехнічним за своїм змістом, а його “ядром” є техніко-технологічний комплекс. Його зміст і контексти функціонування генерують широкий спектр небезпек, ризиків. В умовах глибинної соціокультурної трансформації з невизначеними кінцевими параметрами техногенна цивілізація стає “цивілізацією ризику”, в якому діяльність суб'єктів різного рівня набуває ризикогенного характеру. Буття в ситуації ризику, невизначеності, небезпеки актуалізує у свідомості суб'єктів різного рівня, у масових і індивідуальних очікуваннях, есхатологічні, апокаліпсичні мотиви. В універсумі культури відбувається трансформація сюжетів і ідей

доктринальної есхатології в “неоесхатологічні” форми, які мають різну предметну підставу. Однією з суттєвих умов зазначеного процесу є індивідуалізація РКС. Виявлення й аналіз конкретних аспектів взаємодії технології й релігії в універсумі культури дозволяє істотно розширити можливості досліджень в сфері релігієзнавства, соціальної філософії, культурології, ризикології, антропології, комунікативістики.

1. Бехманн Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний / пер. с нем. А. Ю. Антоновского, Г. В. Гореховой, Д. В. Ефременко, В. В. Каганчук, С. В. Месяц. Москва: Логос, 2010. 248 с.

2. Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность / пер. с англ. С. П. Баньковской // Thesis. 1994. Вып. 5. С. 107–134.

3. Зубков В. И. Социологическая теория риска. Москва: РУДН, 2003. 230 с.

4. Риск в социальном пространстве / Ин-т социологии РАН; под ред. А. В. Мозговой. Москва, 2001. 346 с.

5. Яницкий О. Н. Социология риска. Москва: LVS, 2003. 192 с.

6. Луман Н. Общество, интеракция, социальная солидарность // Человек. 1996. № 3. С. 100–108.

7. Бульчев К. Последняя война: [романы, повести, рассказы] / [вступ. ст. М. Манакова, К. Ратникова]. Санкт-Петербург: Азбука, 2016. 1147 с., [2]. Серия: “Мир фантастики”.

8. Желтикова И. В., Гусев Д. В. Ожидание будущего: утопия, эсхатология, танатология: монография. Орел: Издательство ОГУ, 2011. 172 с.

9. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. Процесс производства капитала // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Москва: Политиздат, 1960. Т. 23. 907 с.

10. Флоренский П. А. Органопроекция: сочинения: в 4 т. Москва: Мысль, 2000. Т. 3. Кн. 1. С.402–420.

11. Мамардашвили М. К. Философские чтения. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2002. 832 с.

12. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / пер. с фр. Б. И. Шаревской. Москва: Академический проект, 2015. 430 с. Серия: “Философские технологии. Социокультурная антропология”.

4.2. Концептуальні імперативи релігії

13. Encyclopedia of science and religion / J. Wentzel Vrede van Huyssteen, editor in chief. 2nd ed. New York, by Macmillan Reference USA, 2003. 1050 p.

14. Щедрін А. Т. Астрологія як соціокультурний феномен: (витоки, еволюція, контексти) // *Культура України: зб. наук. пр. / Харк. держ. акад. культури*. Харків: ХДАК, 2009. Вип. 27. С. 84–94.

15. История китайской философии / пер. с кит. В. С. Таскина; под ред. М. Л. Титаренко. Москва: «Прогресс», 1989. 552 с.

16. Цицерон, Марк Туллий. Философские трактаты / пер. с лат. Москва: Наука, 1985. 383 с.

17. Карапетьянц А. М. Китайская цивилизация как альтернатива средиземноморской // *Общественные науки и современность*. 2000. № 1. С. 132–138.

18. Баттилотти Д. Босх. Мастера живописи / пер. с итал. Е. Сабашниковой, А. Сабашниковой. Москва: Белый Город, 1998. 62 с. Серия: “Мастера живописи”.

19. Луман Н. Понятие риска // *Thesis*. 1994. Вып. 5. С. 135–160.

20. Вольтер, Ф. М. Аруе, де. Философские сочинения / отв. ред., сост. и авт. вступ. ст. В. Н. Кузнецов; пер. с фр. С. Я. Шейнман-Топштейн. Москва: Наука, 1988. 751 с. Серия: “Памятники философской мысли”.

21. Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность / пер. с англ. С. П. Баньковской // *Thesis*. 1994. Вып. 5. С. 107–134.

22. Щедрин А. Т. Экокоммуникативная активность человечества в контексте философско-социологической рискологии // *Суспільні науки сьогодні: постулати минулого і сучасні теорії: зб. тез наук. робіт учасників міжнар. наук.-практ. конф., 6-7 листоп. 2015 р. Дніпропетровськ, 2015. С. 82–86.*

23. Кларк А., Бакстер С. Буря на Солнце / пер. с англ. О. Буйвола; предисл. Е. Лесовиковой; худож. А. Семякин. Харьков: Книжный Клуб “Клуб Семейного Досуга”; Белгород: ООО «Книжный клуб “Клуб семейного досуга”», 2012. 384 с.: ил.

24. Щедрин А. Т. Проблема “SETI – METI” как источник глобальных рисков (по материалам Всемирной Паутины) // *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна*. Харків, 2014. № 1092. Сер.: “Теорія культури та філософія науки”. С. 132–143.

25. Скрипунов А. Господь бот: инженер Google создал религию, расколовшую Силиконовую долину // *Сетевое издание “РИА Новости”*. Электрон. текст. дан. [Б.м.], 08.10.2017. URL: <https://ria.ru/religion/20171008/1506366213.html> (дата обращения: 08.10.2017).