
*С.Л. Йосипенко,
кандидат філософських наук,
докторант Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

ТЕОЛОГО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМА В РАННЬОМОДЕРНІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ. СТАТТЯ СЪОМА: СВЯЩЕННА ІСТОРІЯ ТА ІСТОРИЧНИЙ ЧАС

Поява у релігійних дискурсах та дискусіях ранньомодерного періоду історичних аргументів, які апелюють до секулярного історичного часу, створює можливість переходу від витлумачення фактів, подій і суджень лише в контексті універсальної позачасової доктрини до їх розгляду відповідно з ще одним критерієм: їхнього взаємного розташування в часі. Самі по собі “позначки історичності” не були чимось принципово новим, адже середньовічна християнська доктрина передбачала цілком виразну прив’язку до часу “острівного” типу, часу священної історії, де події набували цінності залежно від їхньої близькості до моменту Одкровення. Для того, щоб стати елементом модерної історичної свідомості, розгляд фактів, подій і суджень повинен був відбуватись в контексті абстрактного історичного часу, де кількісні параметри часу позбавляються і якісного забарвлення часу теології історії, і зв’язку з природними циклами. З цього погляду становлення модерної історичної свідомості передбачає, передусім, перегляд прийнятого у християнському розумінні історії зв’язку “хронософії” й “історіософії”, розуміння часу та розуміння смислу взаємного розташування подій. Їхній подальший розвиток як взаємопов’язаних, але різних реєстрів створює умови для поєднання в модерній історичній свідомості, де історія, в розумінні історії світу, історії-становлення, яка для християнської доктрини була суто трансцендентною і розгорталась у вимірі вічності, набуває непозбутніх рис історичності, тобто зв’язку з часом-тут, земним часом.

Можна твердити, що історія в сучасному її розумінні зародилась саме в описаний спосіб, якщо взяти при цьому до уваги інший елемент її становлення. Поряд з історією в глобальному розумінні, яку зазвичай називають філософією історії, або у випадку християнської доктрини – теологією історії, яка осягає історію світу в цілому, тобто всі події світу з погляду вічності, існує також історія у “вужчому” розумінні, історія реального часу – хроніки, анали, історії війн і панувань, що не могли бути тотожними філософії історії в межах домодерного періоду історичності. Зміна статусу цієї історії у сфері культури є одним із найважливіших зрушень в становленні модерної історичної свідомості, першим сигналом чого є конституювання в добу відродження історіографічних практик, які змінюють сам характер професії історика: якщо хронікер фіксував події як такі, історію, яку він просто бачив, то історик наділяється функцією її відтворювати та витлумачувати. На цю зміну в західному християнському світі вказує, зокрема, Кшиштоф Помян: “Великий розрив існує між світом, де функціонують позначки історичності “я бачив” та “я чув від людини, що заслуговує довіри і яка сама бачила, що я розповідаю”, та світом, де такими позначками є “я констатую на основі вивчення джерел”... Другий тип є типом історії, який починається в Італії XV ст., щоб утвердитись та розгорнутись впродовж наступних століть в різних європейських країнах” [9, 154]. Проте для утвердження останнього типу історії необхідні як достатній масив документів різноманітного походження, так і їхня оцінка як документів, чинних не лише в легендарному, а й в історичному розумінні, що передбачає встановлення співрозмірності історичної цінності накопичених знань про історію та культурні здобутки різних часів та народів, і створює основу, на якій різні історіографічні стратегії намагаються відтворити образ історії, який відповідав би одночасно і якійсь філософії історії, і вимогам історичної хронології, передбачених певним режимом історичності.

З цією метою усі події різних історій-оповідей розміщуються в єдиний історичний простір, де філософія історії наділяється часовим виміром, інвестуючи натомість історію філософсько-історичним смислом та надаючи їй, як осмисленому становленню, хронологічних параметрів. У тривалій перспективі цей процес означає одночасно як секуляризацію теології історії, так і “теологізацію” історіографічних практик. Ів-Шарль Зарка підкреслює, що саме такими шляхами відбувається конституювання модерної історичної свідомості, яке передбачає “одночасно два різних, але корелятивних рівні: рівень історіографії та рівень історичності. Вона формувалась саме на перехресті цих двох вимірів” [10, 58]. Якщо на рівні історіографії цей процес включає згадані зміни історіографічних практик та зміни самого статусу історії, то секуляризація теології історії, яка є корелятом цих змін на рівні історичності, на нашу думку, передбачає ряд послідовних демаршів, найпершим серед яких слід вважати спроби надання священній історії конкретних хронологічних вимірів або, інакше кажучи, встановлення взаємного історичного позиціонування фактів священної та “зовнішньої” історій, уможливленого новою історіографією та новим розумінням статусу історії.

Схематично описані вище процеси безпосередньо зачіпають центральну проблему теології історії – есхатологічні переживання, які є чи не найзначнішим чинником християнського сприйняття часу. Напруження цих переживань завжди було пов'язане з активним очікуванням вже визначеного в принципі майбутнього, а також з персоналізацією цього майбутнього, певного для всіх і непевного для кожного окремо взятого. Це відрізняє час християнства від часу юдаїзму або часу Старого заповіту, який пролягає між минулим, яке є відомим, та майбутнім, яке є визначеним і який потрібно лише чекати, бо між ними, тобто в теперішньому, нічого не може відбутись. Водночас в християнстві вирішальна подія майбутнього – пришествя Христа – вже відбулася, і вже вирішила майбутнє людства. Проте вирішила не до кінця, адже очікується друге пришествя, і переживання теперішнього часу пов'язане саме з цим другим пришествям, воно є приготуванням для нього. Таким чином, християнське розуміння часу орієнтоване на минуле, в якому вже здійснилось головне: пришествя Христа на землю та спасіння людини; разом з тим, час християнства відкритий також у майбутнє, оскільки очікується останній суд, який відкриває для людини можливість вічності. Завдяки цьому теперішній час у християнстві наділяється власною цінністю: він, хоча і визначається минулим, але є важливим з огляду на його завершення у майбутньому; більше того, теперішнє в цій часовій схемі стає тривалим, і цю довгу тривалість підкреслює існування церкви та встановлення церковної традиції. Ці дві позиції – передвизначеність майбутнього і його розігрування в теперішньому персональної дії та спільної долі стають ставкою есхатологічних дискусій, які загострюються в післяреформаційну добу.

Есхатологічні переживання перебувають в центрі уваги різного роду ересей, сект, течій, які в ранньомодерний час починають загрожувати не лише існуванню церкви, а й становленню держав модерного типу. Через це боротьба з апокаліптичними очікуваннями була одним з головних напрямів творчих зусиль українських церковних інтелектуалів, рекрутованих для служіння в петровській Росії. Навколоесхатологічна дискусія є однією з провідних теолого-політичних проблем в буквальному розумінні цього слову, оскільки безпосередньо стосується земного існування християнської спільноти, зачіпаючи, таким чином, теолого-політичні прерогативи як церкви, так і держави. Як зазначає Райнгардт Козеллек, “генеза абсолютистської держави супроводжується постійною боротьбою з релігійними та політичними провидіннями всілякого гатунку. Держава виборює для себе монополію на опанування майбутнього, придушуючи апокаліптичні й астрологічні його тлумачення. Тим самим вона перебирає на себе, звичайно ж, з антицерковною метою, завдання старої церкви. “... Завдяки жорсткій політиці поступово вдалося вилучити тверді релігійні сподівання й очікування майбутнього, що буйно розрослися після розпаду церкви, зі сфери формування політичної волі та ухвалення політичних рішень” [3, 32].

В “Розгляді...” Данила Туптала (Димитрія Ростовського) розгляд есхатологічних очікувань та передбачень опонентів є однією з центральних тем, якій присвячені окремі розділи, де він не просто нагадує і коментує церковні догмати, а й детально аналізує дискутовані питання, зокрема “О времени лютом и человецех лютыхъ” та “О вѣре на земле”. Поза суто релігійною дискусією довкола тлумачення часу і можливості кінця світу одним з найважливіших моментів цих розділів є зв’язок історичного часу та подій, що в ньому відбуваються, а також характер життя людини в теперішньому часі, його зводимість чи незводимість до есхатологічних передвизначень та приготувань. Можливість такого розуміння якості часу перебуває в центрі релігійної полеміки, де апокаліптичне переживання часу, “псування часу” стикається з його секулярним (і звичним для нас сьогодні) розумінням. Данило наполягає, всупереч уявленням старовірів, що “не время делает человеком злыхъ, но человецы делают время зло и люто. ... Коеждо оубо время Богом созданое добро есть, ниже вредить кого, человецы же зли, во время жизни своая злая творяще, времени доброму хулу наносятъ, як злыхъ ради дель ихъ и времени нарицаему быти злымъ и лютымъ временемъ” [1, ЧВ], підкреслюючи, що ті зміни, які відбуваються впродовж часу, є не ознакою апокаліптичного “псування” часів, а наслідком дій людських. Цим самим закладаються основи висновку, який, звичайно, не переноситься церковним апологетом у галузь філософії історії: за власне теперішнє відповідає сама людина, вона може не лише оцінювати хід минулої історії, а й творити її, а отже, історія відбувається не на небі, а на землі; водночас значення цієї тези цілком залежить від перспективи, в якій вона розміщується.

Виступ проти “часів злих” Данила Туптала є не лише відповіддю на есхатологічні надуживання, а й спробою реабілітувати суто християнське розуміння часу, яке включає також і певне продовжене та напружене переживання сучасності всупереч есхатологічному очікуванню, що заперечує значення теперішнього і знецінює будь-яке автономне чи земне людське майбутнє. Реабілітація теперішнього необхідна також і з погляду реабілітації в очах опонентів всього того, що було створено впродовж цього “теперішнього” ортодоксальною теологією історії – церковною традицією, яка не просто сягнула надзвичайної тривалості, а й пережила впродовж цього часу чимало земних пертурбацій. Події церковної історії, на відміну від історії священної, описаної в книгах старого і нового заповіту, стають настільки референтними, що критерії цієї історії, зокрема хронологічні, починають застосовуватись і до більш віддаленого минулого – 6000 років від створення світу перестає бути риторичною фразою, на цій хронологічній основі намагаються послідовно розмістити всі описані священною історією події, які стають завдяки цьому такими самими подіями минулого, як і події вчорашнього сьогоднішнього. Новизна цього демаршу полягає в тому, що минуле, священну історію можна вимірювати тими самими мірками, що й теперішнє, а це створює умови для урівнювання минулого і майбутнього в одній історичній перспективі становлення. І це один з тих способів, у який “опозиція між минулим і майбутнім... приходиться на зміну опозиції між потойбічним та поцейбічним. Цей процес можна й справді описати як секуляризацію, однак коректнішим позначенням був би термін “надання часового виміру” (Verzeitlichung)” [4, 208]. Зрештою, повноцінний розвиток цих проців, конституювання інтелектуальних умов яких тут аналізується, і які призводять до становлення колективної історичної свідомості, відбудеться пізніше, вже на зламі XVIII–XIX ст.

“Секуляризація” сприйняття часу, яка відбувається в процесі цієї дискусії, ще зовсім не означає секуляризації теології історії (хоча сама собою і створює таку можливість), яка наразі залишається незачепленою – в межах релігійної свідомості вона не стосується світу цього; натомість завдяки цій “секуляризації часу” відбувається спроба звільнення людини і, зокрема, моральних норм від орієнтації на “вічно минуле”, і їхня прив’язка до теперішнього часу. Така секуляризація означає скоріше “історизацію” дій людини, які повинні оцінюватись не лише з погляду вічності, а з й погляду сьогоднішнього, саме з погляду сьогоднішнього часу і саме в сьогоднішньому часі. Це секуляризація у буквальному

розумінні цього слова – народження можливості світської історії (в значенні історії, що твориться людьми), яка з огляду на ще не скасовану дійсність історії священної не зачіпає філософії історії, не передбачає жодного автономного стану людства, залишаючись кількісною історією як такою; проте вона створює умови для подальшого заповнення цієї невизначеності земної історії філософіями історії, які вже в якості секуляризованих теологій історії оцінюватимуть якість часу, значення доби і їхнє спрямування, тобто смисл історії.

Надання часового виміру історії пов'язане ще з одним, в буквальному розумінні слова, викликом часу – зіткненням астрономічного, календарного часу, який стає все більш чинним і переконливим, про що свідчить, зокрема, григоріанська календарна реформа, та часу священної історії; їхнє примирення та взаємне позиціонування стає одним з головних завдань церковних апологетів. Проблематичність точного історичного позиціонування подій церковної історії є одним з наслідків і свідчень тривалості церковної традиції та її зумовленості діями людей, покликаних її підтримувати. Як зауважує Данило Туптало в “Літописі...” з приводу різночитань хронології, “мнится убо zde некоему погрешению изъ древле от пишущихъ и преписующихъ быти прежде даже не бысть типографское художество” [2, 62]. Проте позиціонування історичних подій в часі містить і проблему глобального, філософсько-історичного масштабу: все минуле, включно зі священною історією, повинно мати чіткі часові рамки і відповідати певній хронології; ці спроби впорядкувати час релігії відповідно до квантитивного часу інструменталізують вже не “якісні”, а “кількісні” характеристики часу. В процесі цієї інструменталізації звільнення історичного часу від будь-якої прив'язки до подій відбувається шляхом обрахування кількісного часу як такого. Як зазначає Р.Козеллек, “до XVII століття в основу черговості та кількісних обрахунків історичних подій були покладені природні часові категорії: кругообіг зірок та природно зумовлена зміна правителів і династій” [3, 66]. І саме в межах цього “природного”, а не абстрактного часу, реалізується стратегія дослідження, прийнята в “Літописі...”: його автор відтворює роки, а не події, констатує, наприклад, що “отъ самага начала бытія міра до Рождества Христова, по Библияхъ лета исчитати зело неудобно, замолчанным сущим летамъ на многихъ местехъ, а инде несогласующимъ, яко же въ Хронологіи сей показася” [2, 75], натомість наповнюючи “порожні” роки, в які не було вартих уваги подій, повчаннями: “в первой и другой тысяще лет, в которых мало зело обретається историй, коих лет не хотя праздно переминути, наполнилем отчасти нравоучениями” [7, 137]. Таке ставлення до часу призводить до кризи традиційних настанов ранньомодерного періоду, симптомом і підтвердженням чого є головний сюжет хронологічних досліджень XVII ст. [8] – розміщення всіх відомих подій священної та профанної історії, зокрема, співіснування різних правлячих династій в різних країнах, у єдиному просторі часу, який вважався безсумнівним.

Через це проблема, яка виникла під час роботи над “Літописом...” як суто технічна – неузгодженість різних хронологій і, що найголовніше, неузгодженість світських (язичницьких чи зовнішніх) історій зі священною історією (яка, звісно, залишалася поза сумнівом), стає чи не головним предметом дослідницьких зусиль автора. У Данила немає сумнівів ні щодо переконливості порядку священної історії, ні щодо того, що вона витримає випробування хронологічними розумуваннями, він навіть переконаний, що розвиток історичних досліджень посприє усуненню багатьох забобонів і не перешкоджатиме істинній вірі: “Того мне и хотелось показати, же неправое у наших держиться леточисление, чого до тых час не хотят увидети и познати. Помню колісь в Преображенском Талицкий спорил преосвященству вашему о летах, твердячи же отцы святыи так положили. Если святыи отцы, а чему ж они не согласуют с Библиями? Могли ли быти противни отцы святыи Sacrae Scripturae?” [7, 133], пише він Стефану Яворському у відповідь на звинувачення у сприянні еретикам. Він навіть вважає за можливе розв'язати найбільшу головоломку, на яку він натикається: “Но сіе удивительнейше есть, яко въ самыхъ Божественнаго писанія Библиах несогласное обретається леточисление” [2, 61],

пропонуючи для неї різні вирішення, наприклад: “ведети буди, яко лета ... инако числяться по летописцов мненію, инакоже по разуменію толкователей Божественнаго писанія” [2, 63]; відтак відповідно до вимог жанру та вимог власних переконань він констатує: “въ таковыхъ убо недоуменныхъ вещехъ, аки въ Лабиринте, како возможно обрести по Библии лѣтамъ путь правый и известный... обаче Хронографовъ Русскихъ и Римскихъ разумение, и численіе летъ оныхъ предложимъ” [2, 75].

Цим самим в галузі священної історії встановлюються критерії теперішнього часу, що в певному відношенні урівнює їх в історичній перспективі, тоді як в традиційному для християнства режимі історичності теперішнє належало історії лише умовно, воно було теперішнім-тут, поцейбічним, порівняно з “високими” часами – минулим, майбутнім та вічністю священної історії. Наділення історичною цінністю минулого як священної, так і профанної історії, дало змогу не лише прийняти в межах християнського сприйняття часу античний принцип *historia magistra vitae*, оскільки “... уявлення античної доби про покликання історіографії залишалися сумісними з християнським історичним досвідом, горизонти якого були окреслені очікуванням спасіння”, а й, як підкреслює далі Райнгардт Козеллек, посилити його: “після того, як розвіялися сподівання кінця світу, стара історія з новою силою заявила про себе як про наставницю” [3, 49]. Відтак священна історія в межах релігійної культури здобула новий/старий статус наставниці життя.

Подібна функція історії культивується вченим середовищем того часу. Зокрема, Теофан Прокопович у своєму курсі поетики так описує ремесло історика: “Історик слідує природному порядку речей і висловлює спочатку те, що здійснювалося раніше, а потім те, що відбувалося пізніше... Головна ж відмінність між поетом і істориком, за спостереженням Арістотеля, полягає в тому, що він розповідає про дійсну подію, яка відбулася” [5, 401–402]. Відтак у Прокоповича роль наставниці життя приписується історії скоріше у другорядному розумінні – історик переказує історію, якою вона була, він не моралізує, його функція – точна передача подій, а не повчання, остання закріплена за поетами та філософами: “... Мета поета не передавати нащадкам пам’ять про діяння, як у історика, а вчити людей, якими вони мають бути в тій або іншій ситуації в житті, це роблять також і політичні філософи” [5, 407]. Прокопович залишається вірним цьому розумінню і у власних історичних розслідуваннях. В “Розгляді історичному...” він одразу ставить собі за мету не витлумачення можливих значень слова понтіфекс у різних історичних контекстах, а пряме з’ясування “історичної істини”, підкреслюючи, що найважливішим в даному випадку є “протолковати, какою чинь, и равно, или разностепенны былъ римскихъ Понтіфексовъ, и кое ихъ дело” [6, 2].

Отже, під загальним визначенням щодо історії як *magistra vitae* співвіснують різні стратегії її використання. Т.Прокопович просто звертається до історії, щоб знайти в ній (в уже написаній кимось історії) потрібну модель, що характерно для гуманістичних студій доби, які, на думку К.Помяна, керуються наступною логікою: “якщо давні автори залишили нам в усіх галузях моделі та приклади, слід прийняти, що їхня історія була так чи інакше написана ними, причому в дефінітивній формі; тут нічого додати і нічого виправити. ... Ця ідея історії викарбувала в XVI–XVIII ст. численні *artes historicae* які, слідує в цьому пункті прикладові античності, тлумачили історію як галузь риторики, літературного та ораторського мистецтва” [9, 159–160]. Стратегія Данила Туптала в “Літописі...” є складнішою. Передусім, це стратегія повчальна і риторична, невід’ємна від ролі Святого Письма в християнській культурі, і водночас позначена впливом “зовнішніх” письменників, які використовують писані кимось історії як повчальні моделі. Саме з такою метою Туптало компілює свій “Літопис”: “Чесо ради подобаетъ кому читати и вѣдати Божественное писаніе и яже въ немъ исторію, и прочая ово учительскія, ово историческая книги? Триехъ ради винь: 1) познанія ради Бога, 2) управління ради себе самага, 3) наставленія ради ближняго” [2, VII–IX] – пише він у передмові. Проте непридатність і, можливо, неприродність такого використання священної історії саме у статусі історії, а не зібрання повчальних оповідань, демонструє оцінка рівня виконання

цього задуму в “Літописі...”, який автор визнає еkleктичним, позаяк у ньому “и история, и будто толкованийца некая (ex Cornelio et aliis) зредка месцами, и инде нравоченийца...” [Цит. за: 7, 137].

Відтак, хронологічне впорядкування священної історії, яке на рівні декларацій спрямоване лише на успішне виконання повчальної стратегії використання історії, стає самодостатньою метою, оскільки саме суперечності різних історичних джерел стають перешкодою для використання у повчанні та, більше того, провокують непотрібні розбіжності та дискусії. Через це взаємне позиціонування та узгодження фактів, подій та суджень священної історії стає цінним саме по собі (за умови, звичайно, що при цьому не ставиться під сумнів авторитет церковної традиції), як можна переконатись на прикладі “Літопису...”, де хронологічні підрахунки, які по-справжньому захоплюють автора, виводять його за межі декларованого завдання цього твору. Історична хронологія перестає бути другорядною і технічною проблемою, яка важлива лише як спосіб викладу історії, де вона є основою, на яку нанизуються повчання; її вага збільшується також з огляду на те значення, яке хронологічні проблеми чи хронософія в цілому мали в навколоапокаліптичних дискусіях. Відтак описана вище стратегія історіографії, черпаючи з минулого моделі для повчання та наслідування, починає вимагати, щоб останні були історично достовірними. Таким чином, інструменталізація релігійних проблем історії та часу складним і непрямим шляхом веде до появи історичної свідомості, особливістю якої, як підкреслює Ів-Шарль Зарка, є “історизація водночас усіх знань та норм, цінностей та способів життя. Самосвідомість людей Нового часу характеризує те, що усі галузі знання та існування виявляються так чи інакше позначені історичністю (що не означає, що все залежить від історії чи зводиться до неї). Таке значення історичного, перетворення всього, що могло розцінюватись перед тим як неісторичне, є ознакою модерної історичної свідомості” [10, 57–58], основні історичні настанови якої були сформовані в межах релігійної думки ранньомодерного періоду.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Димитрій Ростовскій*. Розыск о раскольничей брынской вере. – М., 1755.
2. *Димитрій Ростовскій*. Летопись... сказующая вкратце деяния от начала міробытія до Рождества Христова... – М., 1784.
3. *Козеллек Р.* Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу. – К., 2005.
4. *Козеллек Р.* Часові пласти. Дослідження з теорії історії. – К., 2006.
5. *Прокопович Ф.* Сочинения. – М.-Л., 1961.
6. *Прокопович Ф.* Розыск історическій... – СПб., 1721.
7. *Федотова М.А.* Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского: исследования и тексты. – М., 2005.
8. *Hazard P.* La crise de la conscience européenne, 1680–1715. – Paris, 1985.
9. *Pomian K.* Le passif, de la foi a la connaissance // Le Dibat. – 1984. – № 24.
10. *Zarka Y.C.* Figures du pouvoir. Etudes de philosophie politique de Machiaves a Foucault. – Paris, 2001.