

---

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

**ТЕОЛОГО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМА  
В РАННЬОМОДЕРНІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ.  
СТАТТЯ ШОСТА: “СТАРЕ” І “НОВЕ” ЯК РЕЛІГІЙНА ПРОБЛЕМА**

З аналізу історичної проблематики ранньомодерний період можна визначити як період боротьби “старого” та “нового”, звісно, за умови, що йдеться не про зіткнення старих і нових цінностей чи історичних ідентичностей в межах схеми історичного поступу. Таке визначення виходить з протилежного – саме в тодішніх явних чи неявних протистояннях різнорідних партій прихильників “старого” і “нового” кристалізувались ті настанови щодо історії, які уможливили конституювання історичних цінностей та ідентичностей в межах звичної сьогодні схеми їх сприйняття, де “старе” і “нове” асоціюється відповідно з тим, що належить минулому, та з тим, що визначає майбутнє, хоча сам домодерний режим історичності зовсім не передбачав ні проектування майбутнього, ні реконструкції минулого. Прикладом складності і неоднозначності ранньомодерних настанов щодо історії можуть служити суперечки “старих і нових”, Anciens et Modernes, від кого, власне, і походить вживана сьогодні система категорій. Ці симптоматичні для ранньомодерного періоду дискусії, які в деяких європейських країнах інституювалися не лише як релігійні, а і як світські дискусії в галузі високої культури, дають змогу простежити оформлення проблематики, розвиток якої стимулював становлення модерної історичної свідомості. На думку Поля Азара, загальним тлом цих явних чи неявних дискусій була “криза європейської свідомості” на зламі XVII та XVIII століть, коли перед філософською, теологічною і науковою думкою, що претендувала на всеосяжність, тотальність і беззаперечність, постали дилеми руху й нерухомості, єдності й різноманітності. Адже саме в той момент, коли “після Ренесансу та Реформи, цих великих авантур, прийшла доба заспокоєння, і політику, релігію, суспільство, мистецтво намагаються оберігати від безконечних дискусій та від незадоволеної критики”, вони піддаються найбільшій спокусі “шукати поза замкнутою системою, яка визнається блискучою, нового досвіду, здатного поставити все під сумнів” [7, 5]. Цим пафосним напруженням між рухом і стабільністю, різноманіттям гетеродоксії та визначеністю одноманітності пронизана французька суперечка Старих і Нових, найвидатнішими представниками яких були відповідно Ніколя Буало та Шарль Перо. Привід цієї дискусії, як зауважує Марк Фумаролі, був незрівнянно незначнішим за її справжні ставки: “Якщо безпосереднім предметом суперечки було, насправді, мистецтво добре хвалити Людовіка XIV, то її глибші причини мають зовсім інше значення; вони стосуються самої динаміки передпросвітництва та просвітництва, ефекти якої Поль Азар блискуче констатує, не вказуючи на їхній рушійний принцип” [6, 75].

Дилеми руху й нерухомості, єдності й різноманітності стають визначальними теолого-політичними проблемами пізнього середньовіччя та раннього модерну. В добу середньовіччя історією par excellence була священна історія, джерелом та двигуном якої був Бог, а людство – лише предметом реалізації її земної, тимчасової, частини. Саме через це ніхто не ставив під сумнів священну історію, ніхто не міряв її земними, хронологічними рамками, адже земний і небесний порядки мислились нерозривно, що забезпечувало, у свою чергу, єдність різних порядків релігії та різних порядків історії. Через це не поставала проблема і історичних змін, оскільки “середньовіччя приймало майже як догму вищість “старих” над “новими”, виходячи з переконання, що час є суто руйнівною силою, і що світ розвивається від молодості, що збігається з часом творення, до

старості та смерті” [9, 157], відтак все нове було безумовно гіршим старого. Криза середньовічної історичної свідомості – виникнення відчуття тривалості земної історії, розрив безпосереднього зв’язку земної та небесної історії – ставить питання про значення тих змін, які відбулись на землі, а отже, і про змінюваність (реформабельність) земного аспекту релігії. Проблема старого і нового виникає, таким чином, з самої можливості змін релігії (це слово вживається тут в його сучасному розумінні), можливості того, що релігія може бути оцінена, доповнена, змінена людьми в цьому світі, що її певний аспект є справою світу цього і розуму людського, де розум може бути суддею у справах віри; ця думка стає чи не найвагомішою підставою гетеродоксії – зміни обряду і культу знаходять обґрунтування віровченням і навпаки. Звідси постають і ті релігійні розмежування, які згодом починають використовуватись в сучасному мисленні відповідно до логіки ідентичностей, оскільки в релігійній полеміці проблема старого і нового поступово переформулюється у догматичні класифікації, те, що є новим щодо обраної точки відліку, стає неприйнятним. Таким чином, статус нового, мінливого потрапляє в залежність від можливості прийняття множинності якщо не істини, то щонайменше її проявів, шляхом релятивізації історичних даних чи традицій, які стають точками відліку. Саме ці радикальні і ключові питання історичної проблематики доби, які лежать в основі релігійного протистояння “старого” і “нового”, викликають появу численних нових релігійних рухів, які декларували повернення до витоків віри, до “старої” віри тощо. Ці рухи, які сьогодні сприймаються як зародки нових релігійних ідентичностей, з погляду “дієвців” того часу осмислювались саме в термінах старого і нового, де нове щодо витоків віри могло набувати статусу старого, а повернення старого – статусу нового. Протистояння старого і нового апелює, таким чином, у релігійній галузі – до проблеми підстав чи потреб зміни релігійного status quo, про які пафосно запитує у віршованій передмові до свого “Апокризису” полеміст кінця XVI ст. Христофор Філалет: “По что новых вещей вьдѣти желаете, нову вещь, меня имья, презираете?”.

Прикладом того, як у релігійних дискусіях задіюються історичні аргументи та настанови є “Розгляд розкольницької бринської віри” Данила Туптала. Ключовими словами першої частини цього трактату – “Про віру” – є “зміни”, “старе”, “нове”, а вся друга половина цієї частини присвячена з’ясуванню того, яка віра може вважатись старою, а яка – новою. Полеміка Данила Туптала зі старовірами демонструє розбіжність як їхнього розуміння релігії, так і їхнього розуміння історії, а відмінність настанов щодо них зумовлена розумінням зв’язку віри та традиції. Для Данила розрізнення віри і релігійного обряду пов’язане з історією, тривалість якої і визначає їхнє співвідношення. Він розрізняє сталість церковних обрядів та єдність віри (релігії), постулюючи принципову можливість зміни перших на фоні неможливості зміни віри: “Лгутъ оубо брынскіи оучители, и аки пси на церковь Христову лають, глаголюще: аки бы премененными вь новыхъ книгахъ некими реченьями, пременили веру” [2, 15], підкреслюючи, що літургічні зміни (зміни обряду, звичаю) ще не означають змін віри (релігії): “Ино бо суть обыкновенія исправляемая и пременяемая, а ино Вера вь церкви Христовой пребывающа” [2, 13]. Така можливість спирається на певну множинність можливостей вираження та тлумачення віри, закладену ще в Євангеліях: “Аще пременениемъ старыхъ некихъ речений вь новыхъ книгахъ веру пременили, оубо по вашему мненію глаголати бы, яко и Святія Евангелісты, несогласно некая реченія и деянія написавшіи, премененну между собою сотворили Веру” [2, 14].

Відтак якщо опоненти Данила Туптала вважають нововведеннями будь-які зміни, які відбуваються в часі, безвідносно до минулої історії, то він вважає нововведеннями лише ті зміни, які не мають історичних підстав, які постали на основі хибного розуміння зв’язку віри та історії релігії, тому для перших категорія “старого” відсилає до минулого, яке вони вважають незмінним і єдиним минулим, що було, а для Данила минуле має тривалість, його можна описувати і рубрикувати, позиціонувати в цьому минулому час-модель, де перебувають джерела віри – час, який є точкою відліку, на відміну від часу, який пролягає

між сьогоднішнім та часом заснування. Історична “безграмотність” сучасників обурювала і турбувала Туптала, боротьба з нею стає одним з основних мотивів для написання ним (паралельно до “Розгляду”) окремої праці, “Літописця”, про яку він повідомляє в листі до Стефана Яворського: “Еще же и сего ради (если бы то дело имело совершиться, и произыйти в чтение людем посполитым) Священную историю вкратце рассказать желаю. Помню же в нашей малороссийской стороне трудно о Библии славенский, велми мало, где обретаются и купити насилу достанет, и редко хто от духовного чина ведает порядок историй быблийных, что когда деялося ... и для того хотел бым, аще бы поспешил Господь вашими святыми молитвами вкратце быблийную историю подати таковым в ведение, книжкою не зело великою, мерною, чтоб могл всяк недорого купити, и латво о всех, яже в Библиах, уведати историях, каковым идут порядком” [5, 135–136].

Питання старої і нової віри переноситься, таким чином, зі сфери можливості/неможливості змін в галузь церковної історії, яка все більше набирає обрисів історичності, де слід чітко позиціонувати історичні прецеденти та історичні моделі: “Приложимъ же простейшихъ ради рещи и сіе: од насъ въ Россіи то вера старая, юже святыи великій князь Владиміръ крещися в Херсоне, от Греков пріяты, и в Россію принесе, і тою Россійскія страны просвети, и оутвердися церковь Россійская в оныхъ догматахъ православныхъ и преданіяхъ церковныхъ, Владиміромъ от Грекъ принесенныхъ: и даже доселе въ техъ пребываетъ, то старая вера” [2, 19 зв]. Отже, якщо з погляду старовірів будь-яка зміна є нововведенням, то, з погляду Туптала, нововведенням є лише безпрецедентні зміни, введення речей, які раніше не існували, такого нового, яке твориться сьогодні, не було визначенням раніше. Відтак у випадку старовірів йдеться не стільки про зацикленість на історичному минулому, скільки про заперечення історії взагалі, історії, впродовж якої обряди і звичаї можуть змінюватися. На обертання цієї настанови внаслідок ігнорування історії як такої вказує Данило, наполягаючи, що “стара” віра його опонентів є насправді “новою”: “Все оубо те ихъ разногласныя веры, не суть ли новыя веры, кои прежде не бывали... несть оубо брынская вера, несть старая вера, но новая вера, новая хімера” [2, 27 зв]. Таким чином, сам Данило Туптало позиціонує себе як прихильника старої віри (в її модерному і неприйнятному для опонентів варіанті), в тому розумінні, що була, є і може бути лише одна віра, представлена (в певних межах, звичайно) по-різному в різні часи і у різних народів.

Для того, щоб вийти за межі небезпечної дилеми змінюваності та незмінності релігії, слід було прийняти, оцінити та впорядкувати все створене людством за його історію – саме статус створеного людьми, створеного поза задумом божим, на власний розсуд і власними силами, стає приводом для суперечки “старих і нових”, де, в кінцевому підсумку, йдеться про привілеювання тих чи інших історичних змін, про можливість чи неможливість наслідування в сьогоднішні різним моделям минулого. Як підкреслює М.Фумаролі, “старі є старими, оскільки вони визнають авторитет за майстрами, за моделями, за прикладами, оскільки ці майстри, ці моделі та ці приклади є посередниками істини, що долає час, а не тому, що вони наділені ефемерним престижем минулого. Для Старих, які є прямими спадкоємцями гуманістичного Ренесансу, середньовічне минуле, наприклад, жодним чином не було привабливим. Давні не захищають античність в цілому, як часову, стабільну, ідеально та однозначно привабливу цілісність, утопію, що перебуває у віддаленому минулому. ... Вони відбирають те, що можна назвати “класичними моментами” [6, 82]. Через це було б помилковим вважати всіх прихильників старовини ранньомодерного часу “пасеїстами”, які дивляться лише у минуле, а прихильників новизни – “модерністами”, які марять майбутнім. Назагал обидві партії тодішніх дискусій були пасеїстами в сучасному розумінні, всюди в цій суперечці йдеться про вибір минулого, безпосереднього чи віддаленого, на яке слід спиратись. Так само було б недоречним ототожнювати різні партії “старих”, поширюючи на всіх одні й ті самі принципи – наприклад, російських старовірів та французьких Anciennes, чи загалом ототожнювати їхніх опонентів, оскільки особливість тієї чи іншої позиції залежить від

всього комплексу обраних культурних, історичних та релігійних настанов і, ще більше, від культурного контексту позиціонування в цілому. Водночас, безпосереднє минуле привілювалось “новими” саме завдяки його часовій вищості, відповідно до відомої формули Йоанна Солсберійського про “карликів, що стоять на плечах гігантів”, і це привілювання було важливим кроком в обертанні вищезгаданої середньовічної схеми “вищості старих над новими”.

Отже, зафіксуємо загальний зв'язок релігійних і культурних настанов з певним сприйняттям часу, де минуле й теперішнє ще не розділені як минуле, що закінчилось, з одного боку, і теперішнє, яке саме відбувається, – з іншого. Ці часові виміри залишаються для обох партій нашої дискусії однаково чинними; тим більше, що у них відсутній такий вимір, як майбутнє, яке може міститися в зародковому стані в теперішньому і якоюсь мірою визначатися ним, залишаючись в принципі непередбачуваним і невідомим. Таким чином, минуле і теперішнє тут ще співіснують в межах одного часового виміру, і суперечка “старих і нових” зводиться лише до вибору моделі в минулому, відповідно до якої повинно відбуватись теперішнє. Але сама ця суперечка, яка передбачає рефлексію щодо історії, створює можливість для розрізнення, якщо не теперішнього і минулого, то щонайменше – різних минулих, і ставить питання щодо способів оцінки різних моделей, питання про те, хто здатен і повинен оцінювати та за якими критеріями. М.Фумаролі так формулює цю проблему щодо французької суперечки Старих і Нових: “Питання полягає в тому, щоб знати, чи сучасна громадська думка, без пам'яті чи з короткою пам'яттю, здатна чи ні вирішувати справи розуму краще, ніж сенат учених, в діалозі з античними авторитетами, і який аж дотепер (під назвою університету, римської курії чи республіки учених) був наділений цією духовною владою. Поза імітацією античних моделей та поетикою похвали, якнайкраще пристосованої до величі короля, французька суперечка, яка мала аналоги в усіх європейських столицях, стосувалася найсуттєвішої проблеми: хто вирішує щодо істини в останній інстанції? [6, 75]. Звідси залишається лише один крок до такого розуміння теперішнього, яке більшою мірою залежить від діяльності людини, що обирає минулі моделі, ніж від самих минулих моделей, і далі – до майбутнього, яке твориться сьогодні, і саме тут варто шукати той перехід, який, за словами Райнгардта Козеллека, відбувається в змінах історичних настанов “від есхатології, яка вчила тому, що світовій історії колись настане кінець... до поступального розвитку, покликаного реалізувати церковні постулати аж до прийдешнього звільнення від будь-якого панування в реальному світі людини” [4, 207].

Для розв'язання дилем старого і нового, для протистояння спробам таких “повернень до джерел”, які підривали самі основи релігії, що склалась впродовж півтора тисячоліть, необхідно було з'ясувати деякі, на перший погляд, “технічні”, другорядні проблеми, поставлені реальністю глобальних соціальних та релігійних змін і потребою участі у цих змінах – реформою. Історіографічні техніки та інструменти, які були цінним здобутком доби і спочатку були покликані лише аналізувати та порівнювати моделі минулого, стануть одним з каналів становлення історичної свідомості. На думку Кшиштофа Помяна, саме церковна історія стає привілейованим місцем згаданого вище переходу: “історія, що обслуговувала релігійну контроверзу, як з боку католиків, так і з боку протестантів, повинна була включати результати пошуків, вдаватись до переконання противників та бути надзвичайно уважною до відповідності даним джерелам, бо критики цього не пробачали. Звідси виникнення величезних in-folio, написаних для читачів, які шукатимуть там не приємні та розважальні повідомлення, що було характерним для читачів гуманістичних історій, а аргументи, здатні бути використовуваними в контроверзах тією чи іншою стороною. Саме тут існує атмосфера, за якої починають звертатись до позначок історичності, які ми використовуємо і сьогодні в наших працях: до приміток в кінці сторінки, що дають змогу віднайти згаданий текст, до цитат в лапках, відсилань до оригінальних документів” [9, 161]. Тут також відбувається радикальна зміна ставлення до писемних релігійних джерел – з “творів”, які вивчаються відповідно до

усталених екзегетичних практик, вони перетворюються на “документи”, які уміщаються в історичну перспективу і піддаються критичному аналізу.

Історичне позиціонування джерел релігії, встановлення статусу і можливих меж її змін впродовж історії передбачає також введення в питання історичності та реформабельності релігії людського чинника. “Ментальність реформ”, якщо прийняти за основу цей вираз, полягає у відкритті чи усвідомленні того, що певні речі змінювались в історії – через необхідність розв’язання проблем життя у світі, заснування і слідування певним традиціям, але часто і самі собою, через недосконалість людини, способів передачі знання, розуміння, сприйняття тощо; натомість реформа, яку належить здійснити у відповідь на ці зміни, повинна спиратись на свідоме бажання змін, що передбачає покладання в основу реформи певної моделі вже створеної минулим. Відтак прихильники реформи постають водночас як захисники традиції в межах домодерного режиму історичності, де просування в майбутнє означає реалізацію передбаченого минулим, оскільки в межах традиційного християнського сприйняття часу майбутнє як таке можливе лише в сакральному сенсі: є лише одна подія майбутнього, вже визначена минулим, добре відома і очікувана – друге пришествя, кінець світу, який означає також кінець власне людської історії. Для того щоб звільнити майбутнє в сучасному розумінні – як невідомого, але бажаного прийдешнього, яке буде відмінним від теперішнього, слід позбутися відомого майбутнього, що відкриває можливість вільного становлення: “Лише після втрати відчуття постійної присутності християнських очікувань кінця світу з’явилась можливість осмислення часу, що був необмеженим і відкритим для нового” [3, 317], – підкреслює Р.Козеллек. І це стосується не лише галузі осмислення історії, а й галузі історичної дії: “Доки християнське вчення про останні події – за спрощеною оцінкою десь до середини XVII століття – остаточно обмежувало горизонт очікувань, майбутнє зберігало свій обов’язковий зворотний зв’язок із минулим. Біблійні одкровення та їх церковне адміністрування зумовили схрещення напруги між досвідом та очікуванням таким чином, що між ними не могло існувати розриву. ... Очікування, що вели за рамки всього попереднього досвіду, не співвідносилися із цим світом. Вони були спрямовані у так зване потойбіччя і збагачені апокаліптичними видіннями кінця світу в цілому” [3, 361]. Тому релігійна дискусія щодо старого і нового, яка мала на меті дисоціацію різних моделей минулого, створює щонайменше абстрактні умови можливості для звільнення майбутнього у його власному сенсі, передбаченому вже модерним режимом історичності.

Ці констатації не мають на меті довести, що модерний режим історичності встановлюється вже в кінці XVII ст., його як інтелектуальне, так і соціальне становлення відбувається значно пізніше, проте можна твердити, що умови для цього становлення у сфері релігійної думки чи історіографії виробляються значно раніше – внаслідок ранньомодерної кризи історичних настанов у сфері культури, де постає питання осмислення та впорядкування всього того, що людство накопичило впродовж своєї історії. Впорядкування артефактів минулого потужно стимулює відчуття історії, де час набуває обрисів реальності, симптомом чого стає, з іншого боку, поява годинників і все більше застосування точних вимірів часу в соціальних практиках. Все це призводить не просто до зміни ставлення до часу, а й до зміни розуміння самої природи часу разом з освоєнням часу людиною в усіх аспектах. В галузі історії освоєння часу передбачає щонайменше два демарші: з одного боку, утверджується “фізичне розуміння часу” як однорідного і всепротяжного, відтак постає проблема стикування з цим фізичним часом як подій, описаних священною історією, так і всього різноманіття створеного людством, та втискування в єдині хронологічні рамки часу численних історій в межах однієї історії людства; з іншого, – відбувається становлення розуміння історії, яка робиться людьми на землі, сьогодні, а не в минулому, і означає, в кінцевому підсумку, не лише присвоєння, а й секуляризацію історичного часу.

## ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Поняття режиму історичності запропоноване Франсуа Артогом у книзі “Режими історичності, презантизм та досвід часу” [8]. Режим історичності – це спосіб, у який суспільство артикулює своє минуле, майбутнє та теперішнє. Відповідно, історичні настанови пов’язані з певним режимом історичності, а модерна історична свідомість є продуктом модерного режиму історичності, який Ф.Артог протиставляє, зокрема, традиційному християнському режимові історичності. Гіпотеза, покладена в основу нашого дослідження, полягає в тому, що переартикуляція часових вимірів у ранньомодерну добу відбувається в тому числі шляхом розв’язання релігійних та історіографічних проблем, контекст яких передбачає не зміну режиму історичності, а лише послідовне застосування його історичних настанов.
2. *Димитрій Ростовскій*. Розыск о раскольничей брынской вере. – М., 1755.
3. *Козеллек Р.* Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу. – К., 2005.
4. *Козеллек Р.* Часові пласти. Дослідження з теорії історії. – К., 2006.
5. *Федотова М.А.* Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского: исследования и тексты. – М., 2005.
6. *Fumaroli M.* La querelle des Anciens et de Modernes. Sans vainqueurs ni vaincus // *Le Dйbat*. – 1999. – № 104.
7. *Hazard P.* La crise de la conscience europйenne, 1680–1715. – Paris, 1985.
8. *Hartog F.* Rйgimes d’historicitй, прйsentisme et expйriences du temps. – Paris, 2003.
9. *Pomian K.* Le passй, de la foi a la connaissance // *Le Dйbat*. – 1984. – № 24.