

УДК 1 (091) "04/14" (092) Августин:276

РОЗУМІННЯ ІСТОРІЇ В ЕПОХУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Олег Поцюрко

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна, k_istfil@franko.lviv.ua*

Розглянуто рефлексію середньовічних мислителів щодо проблеми історії. Проаналізовано питання співвідношення світської та священної історій. Досліджено вплив античного розуміння проблеми історії на її розв'язання в епоху середньовіччя. Доведено важливість осмислення історії середньовічними мислителями для розвитку світової філософії.

Ключові слова: божественний промисел, метаісторія, есхатологія, хіліазм.

Серед філософських проблем, які ставили і намагалися вирішити середньовічні мислителі, на нашу думку, проблема історії є найменш дослідженою. Деякі філософи, зокрема В. Мотузова [3], Є. Сергійчик [4] та інші здебільшого намагалися висвітлити історію через окремих представників середньовічної філософської думки. Так, відомий дослідник філософії історії В. Лебедев [2] провів порівняльний аналіз античного та середньовічного розуміння історії. Тобто вони, фактично, осмислювали окремі аспекти історії і поверхневе співвідношення світської та священної історій.

Безперечним ядром соціокультурної матриці у середньовіччі була релігія, що і зумовило утвердження історіософема провіденціалізму. У зазначений період можна побачити чотири основні вияви розвитку цієї ідеї, які виражають сутність трьох напрямків християнства (православ'я, католицизм і протестантизм) та конфуціанства, що розвивалося в далекосхідній Азії.

“Світська історія” не розчиняється в “священній історії”, а постійно стикається, переплітається з нею. У віруючих немає сумніву в реальності існування та діяльності біблійних персонажів, чи то патріарха Авраама, чи царя Давида, чи Діви Марії, чи Євангелиста Матея. Але тільки у зв'язку із “сакральною” історією історія “профанна” (світська) трактувалася як така, що мала сенс, бо “двовимірність” історії – це прояв дії свободи волі людини, що призвела до гріхопадіння, яке спонукало Бога послати свого сина для спасіння людства.

Двовимірність історії породжувала проблему узгодження земного і небесного царства, індивідуального і соціального буття, що не могло не призвести до створення теїстичних концепцій історичного процесу. На відміну від міфологічного тлумачення історії, в якій доля

людини повністю залежить від волі духів та чисельних примх богів, сенс історії в християнстві знаходиться за межами земного життя, у сфері божественного, позачасового.

“Перша універсальна хронологія світової історії”, як стверджує Є. Сергейчик, “належить Євсевію Кесарійському (260–338), який розділив історію всіх народів на два основні періоди – “до народження Христа” і “після народження Христа”, вказавши при цьому на кульмінаційний момент всіх подій, що відбуваються – втілення Господа” [4, с. 73]. Однак він був схильним тісно пов’язувати успіхи християнства з успіхами Римської імперії, що врешті-решт призвело до повного отождолення “світу християнського” з “римським світом”. Так само свого часу святий Ієронім (IV ст.) розглядав Римську імперію як “священну”, кінець якої співпадає з “кінцем світу”.

Середньовічна парадигма божественного промислу сформувалася і включала у себе весь попередній здобуток історіософської думки. В рамках міфоепічної схеми ідея божественного промислу на протоісторіософському рівні характеризувалася міфологічним фаталізмом, який виключав будь-яке розуміння передвизначеності подій та свободу волі людини, що яскраво демонструвала сюжетна лінія шумеро-вавелонської міфології. Осмислення історії на філософському рівні, особливо в елініську епоху, пов’язане з виникненням і розвитком інтересу до життя окремої особи, що вносило суттєву корективу в фаталістичну картину світу. Тут вперше з’являється формула узгоджування волі людини з божественною волею. Історичні твори Полібія та Посідонія є підтвердженням цього. Героїчні особи (Ганібал, Сціпіон) у Полібія, Мудреці у Посідонія вже переставали бути сліпими та байдужими виконавцями божественного плану, тобто, раціонально осмисливши повеління долі, вони відтепер вважали, що можна узгоджувати власні бажання зі собою.

Водночас, прослідковується щоразу більше обмеження філософами та істориками античності фаталістичного детермінізму. Відтак людина починала відігравати вже більш значущу роль, маючи право на той чи інший вчинок, який вона могла здійснювати чи не здійснювати залежно від своєї моральної волі. Ще далі у цьому плані пішов Корнелій Тацит. У своїй шостій книзі “Аналів” він розвинув ідею про природні причини історичних подій, а також їхню залежність від розуміння

та моралі римлян. У подібний спосіб Тацит розвинув традицію, започатковану ще Фукидідом.

У теїстичних системах ступінь заданості передвизначеності також був різним: від фаталістичних крайнощів ісламу, де майже не допускалася свобода волі людини, до простого провидіння (Бог все передбачає, але не все передвизначає), на якому зосереджував свою увагу християнський богослов Іван Золотоустий (347–407). Водночас, теїстичне провидіння як осмислена й цілеспрямована на спасіння людини і світу дія принципово відрізнялася від язичного (античного), де проглядалася стихійність дій безлічі божественних та космічних сил, які часто ставали згубними для людини. Навіть фаталістична суворість ісламу пом'якшувалася тим, що однією з головних божественних чеснот тут виявляється милосердя. Аллах передусім – ар-Рахман, ар-Рахим-Милостивий, Милосердний, тому передвизначення не повинно лякати людину.

В античності сформувалася й ідея всесвітності (Полібій, Посідоній), але вона була лише тенденцією, тому що єдність світової історії обмежувалася Римською імперією. Все, що знаходилося поза її межами, до цієї єдності не відносилось, а розглядалося як існування варварів. У християнських мислителів обмеженість римської історії замінюється включенням у всесвітню історію всіх народів, незалежно від їхньої етнічної належності, лише за умови прийняття ними християнства. Сама історіософема провіденціалізму ставала універсальною. У ній інтегрувалися і теорія прогресу (регресу), і теорія віків, що яскраво виражені у філософських побудовах Аврелія Августина (354–430) і Йохима Флорського (1132–1202).

Особливу роль у формуванні цілісного історичного світогляду відіграла Вселенська церква з її універсалістськими характеристиками. Не випадково виникненню історіософії Августина передують “церковна історія” Євсея Кесарійського, а історіософії Йоахима Флорського – “церковні історії” Григорія Турського і Беди Високоповажного. Саме тому в християнській історіософії символічно трактується не тільки Священна історія, що міститься у біблійному каноні, але й церковна історія. Саме ж осмислення останньої привносило хіліастичні настрої у християнське, назагал есхатологічне, відчуття історії.

Першою систематизованою концепцією християнського божественного промислу став провіденціалізм Августина, який включав теологічну інтерпретацію історії. В його трактаті “Про Град божий” універсальна теорія про людство і його долю як єдиного, Богом керовано-

го цілого, спиралася на основні поняття, взяті з біблійної схеми: гріхопадіння – олюднення Бога – друге пришестя Христа, що надавало христоцентричності історіософській доктрині Августина.

Важливо, що Августин, викладаючи план божественного передвизначення більше уваги приділяв періодизації історичного процесу, який він поділяв на епохи відповідно до шести днів творення Богом світу і шести вікових періодів людського життя.

Розглядаючи світську історію відповідно до теорії віків, Августин говорив про історіософему регресу – заглиблення у зло. Але розглядаючи її поряд зі Священною історією, на перший план у нього виходить ідея прогресу; світська історія в межах Священної історії поширюється винятково на духовне життя. Тобто історія – це грандіозний процес виховання людського роду для спасіння, що надає августинівській концепції історії оптимізму.

Божественна і людська історії протікають у взаємно нероздільних, але протилежних сферах, зміст яких полягає в боротьбі двох Градів (держав) – Граду Земного, втіленого в Римській імперії, і Граду Небесного, Божого, втіленого в християнській (католицькій) церкві. Августинівська концепція жорстокого передвизначення виключає можливість людини потрапити в число небесних обранців за власною волею.

Порівняння Граду Божого з церквою і Граду Земного зі світом мало умовно символічний характер, бо пряме ототожнення неможливе через змішання двох есхатологічно орієнтованих спільнот (як у церкві є знедолені, так і в світі, поза церквою, можна зустріти праведників) і внаслідок неоднозначного, а подекуди суперечливого ставлення Августина до держави і церкви. Таке ставлення пояснювалося низкою причин: по-перше, слідуванням Августина за Платоном в розрізненні ідеального і реального суспільств; по-друге, впливом на нього, поряд з ідеєю вселенської церкви з вже народженим папством, універсалістської ідеї римської державності; по-третє, відчуттям євангельської максими “Віддавайте кесарю – кесарево, а Богові – Боже”, що передбачало не тільки розрізнення функцій держави і церкви, але й лояльне ставлення християнства до державної влади; по-четверте, боротьбою Августина з релігійними опонентами-донатистами, які різко виступали проти орієнтації церкви на союз з державною владою, і Пелагієм, який заперечу-

вав спадкову силу первородного гріха і вбачав спасіння людини в її власних зусиллях, а не в божественній благодаті, що ставило під сумнів роль церкви і призводило до ідеї абсолютної державності. Проте Августин інтуїтивно прийшов до виправдання державного інституту, тому Римська імперія в нього стала матеріальним тілом Граду Небесного та виступала в ролі тимчасового пристановища церкви.

Позиція Августина була принципово есхатологічною: історія як боголюдський процес спрямована до метаісторичної мети, коли земне Царство Боже поєднається з Небесним, якому не буде кінця, а суб'єктом метаісторії, згідно з концепцією Воскресіння, стане перетворена "духовна плоть". У його історіософській доктрині виникає очевидний хіліастичний ухил (ототожнення Царства Божого з історичним життям церкви), тобто в християнську свідомість закладається основа для тлумачення ідеї Царства Божого не есхатологічно, а історично. Дещо пізніше модифіковані августинівські ідеї будуть сприяти посиленню хіліастичного мотиву в християнській історіософії та обґрунтуванню теократичних претензій католицької церкви.

Дослідник історіософської проблематики В. Лебедев зазначає: "Оттон висунув ідею єдиного Граду Божого, показавши суперницькі тенденції як єдність, що втілена в універсальній християнській імперії, главою якої є Христос, а це, своєю чергою, викликало боротьбу між Римським Папою і германським імператором. Відмовившись від августинівського поділу історії, Оттон Фрейзінгенський ділить її на три епохи: до народження Христа, від Христа до Константина і від Константина до кінця світу. В епоху імператора Константина була подолана антитеза двох градів – Божого і Земного, які об'єднуються в змішаному царстві" [2, с. 93].

Хіліастичний мотив, який виник в августинівській концепції історії та посилювався в її різноманітних модифікаціях, став основним і в теорії Йоахима Флорського.

Якщо на ґрунті августинізму можна розглядати теократію як здійснення хіліастичних очікувань, що, на наш погляд, логічно впливає з ототожнення Божого Царства з історичним життям церкви, з її політичними зазіханнями, то пророцтва калабрійського абата про долю людства і церкви закладають інший підхід до них: він пророкував зміну історичної (плотської) церкви істинною (духовною) церквою, тобто здійснення хіліастичних очікувань, за Йоахимом, переросте, якщо можна так сказати, в спіритократію.

Йоахим подає історичну, а не метаісторичну інтерпретацію "Апокаліпсису". Його концепція історії вже не христоцентрична, а тринітарна, оскільки уповала на появу в історичній реальності всіх трьох іпостасей Трійці, а не тільки Сина-Логоса, втіленого в Христі. "Під началом Отця, Сина й Святого Духа послідовно пройдуть три періоди

світової історії, в кожному з яких людству належить подолати шість криз, що відповідають шести печатям “Апокаліпсису” [4, с.79].

Ці періоди становлять собою послідовність прогресивних станів, які ведуть до поступового одухотворення та звільнення людського роду. В історіософемі прогресу в Йоахима виявляється ідея внутрішньої послідовності історичних епох, тобто вперше в філософії історії здійснено спробу розкрити механізм переходу від однієї стадії розвитку до другої. Періоди у нього не наступають несподівано і не анулюють попередніх, кожен новий “стан” перебував у зародку вже в попередньому, як у материнській утробі.

Йоахим залишається вірним ідеям провіденціалізму, бо намічені ним стадії світу вже містилися у первинно окресленому божественному плані, і водночас відкривали новий сенс світової історії. Віковичній боротьбі в Августина і механічному їх (Градів) поєднанню в Оттона Фрейзінгенського, він протиставляв органічне виростання Граду Божого із Земного.

Августинізм, а особливо ноахизм, сприяли згасанню есхатологічної і розвитку хліастичної концепції у західнохристиянській філософії історії.

Така спрямованість історіософського дискурсу визначалася в остаточному підсумку моделлю сприйняття християнства, що утвердилася в католицькому світі: для римлян з їхнім юридичним генієм і романізованих народів християнство було як богооткровенна програма суспільного устрою. Юридична проблематика проникала навіть в уявлення про Царство Боже, що в конкретній соціальній практиці на християнському Заході переросло у форму папоцезаризму (злиття в одній особі світської й духовної влади).

Якщо римлянину був властивий юридичний геній, то греку – філософський. Еліни та елінізовані народи розуміли християнство як богооткровенну метафізику, як шлях до пізнання сутності Божества і спасіння особи через моральне удосконалення. Закономірним є й те, що християнські догмати були вироблені, головню, східними вчителями церкви, і саме на Сході виникли численні критичні вчення як свідчення напруженого інтересу до метафізичних питань. Модель сприйняття християнства, яка панувала у православному світі, зумовлювала те, що в осмисленні світу та долі людства переважала філософія метаісторії, яку започаткували Оріген і Григорій Ніський. Зверненню мислителів Сходу до метаісторичної топіки також посприяв соціальний фон Візантійської імперії, що визначався системою цезаропапізму (зародилася в епоху Феодосія II – 408–450), при якій церква не претенду-

вала на владу Басілевса, і переважно орієнтувала богословів на осмислення метафізичної проблематики, а не історичної дійсності.

Уявлення про світ як ієрархію світлового сходження людства до Бога, вираженого в “Ареопагітиках”, автором яких є Псевдо-Діонісій Ареопагіт (V–поч. V ст.), протиставлялося розумінню світу як історії, що розгортається, яке утвердилося на латинському Заході за допомогою Августинівського “Граду Божого”.

Ієрархічний принцип, згідно з яким Псевдо-Діонісій вибудовує християнський універсум, охоплював небесну (духовну) і земну (церковно-соціальну) сфери. Оскільки члени ієрархії одночасно є і чинами, і знаннями, що містяться в Божому образі, то головне призначення цієї своєрідної онтологічної драбини полягає в передачі божественного знання зверху вниз і в проведенні людини по щаблях знизу вгору. Поєднання небесного і земного рівнів відбувається або гностичним шляхом, коли промінь фотодосії безосередньо опромінює душу людини, яка заглиблюється в безмовне споглядання Абсолюту, або в головних таїнствах християнського культу, які в ролі вищого чину земної ієрархії є розміщені на межі двох сфер.

Трансцендентальна сфера у Псевдо-Діонісія виглядає як дворівневий метаісторичний простір: перший рівень – “Єдине Благє” як першопричина всього суцього та джерело постійного випромінювання світлової інформації в ієрархію; другий рівень – небесна ієрархія, вищі чини якої передають богооткровенні знання нижчим, в кількості, що їм відповідає. Враховуючи, що в Псевдо-Діонісія неоплатонівські уявлення про сяючу одухотвореність світу поєднуються з християнським догматом триєдиного Бога, Бог-Отець у нього позначається як “Отець Світла”, а Христос як “первинне сіяння”, яке “явило Отця світу”. Натхненний осмисленням провидіння, Псевдо-Діонісій розкриває мету людського перетворення в суб’єкт метаісторії, коли на вищому щаблі пізнання досягається обоження, тобто повне поєднання особи й Бога.

Думка про світову трансформацію фізичної плоті людини отримала розгорнуте обґрунтування в ісихазмі. Головний теоретик цієї філософсько-містичної течії, що виникла в середовищі афонських монахів у XIV ст., Григорій Палама в своєму передбаченні метафізичного буття людини виходить зі світловидності Адама, що був у Едемі, на його думку, не нагим, а в одязі божественного світла, і Христа, що явився на горі Фавор із первинно прихованим у ньому сіянням божественної природи. Факту Господнього преображення Палама надає вирішального значення.

Для виявлення світлової природи суб'єкта метаісторії важливо врахувати проаналізоване Паламою співвідношення людини та ангела. Людина створена за образом і подобою Божою. Але якщо образ Божий є вложений у людині як основа буття, то подобою є те, що здійснюється в людині на основі цього образу як завдання її життя. За образом Божим, люди є вищими за добрих ангелів. Це відображається, по-перше, в природі людської душі, а саме: в розумі, який вона містить, в слові й оживляючому тіло душі, що більше відповідає образу Божому, а ніж безтілесні ангели; по-друге, в здатності до панування, а через цю здатність у людях Бог отримав панування над всією землею; по-третє, в здатності до чуттєвості, яка в поєднанні з розумом і словом винаходить багато мистецтв і знань; і нарешті, у властивій тільки людині здатності до господарського панування на землі.

Псевдо-Діонісій значно вплинув не тільки на східне, але й на західне богослов'я як в його схоластичній, так і в містичній течіях.

Продовжуючи традицію християнської апологетики, схоластики прагнули створити гармонійну систему християнського світогляду, яка вибудовувала ієрархію сфер буття, на вершині якої містилася церква. Теоретичне обґрунтування максимальної концентрації влади римської церкви містилося у вченні Томи Аквінського (1225–1274), який спирався на філософію Аристотеля. Осмислюючи суть епохи, що стояла на порозі великих змін, він виявився байдужим до проблеми історії, яка так хвилювала Августина. Оцінюючи історіософські спроби Томи, Є. Сергейчик пише: “Для Томи набагато більшого значення мала проблема вічності, при подоланні якої він наслідував пізньоримського філософа Боеція (IV–V ст.), який прагнув співвіднести неоплатонізм і стоїцизм із християнством” [4, с.75].

Підсумовуючи, слід зазначити, що середньовічна філософсько-релігійна думка виробила принципово новий підхід до розуміння історії. Саме в середньовіччі відбулося виокремлення суб'єкта історії, а це, своєю чергою, вплинуло на переосмислення сенсу людського існування. Суб'єкт вперше отримав шанс створення власної історії. Людина повставала як особливий носій духовності.

Повного розвитку тенденція історизації свідомості набула в епоху Відродження, при цьому вирішальну роль відіграло формування ідеї світського прогресу, яка впливала із секуляризації безсмертя.

1. *Блаженный Августин. О граде Божием // Блаженный Августин. Творения: В 4 т.– СПб.: Алетейя, 1998. – Т. 3. – 598 с., Т. 4. – 590 с.*
2. *Лебедев В. Философия Истории и Метаистории. – М.: Наука, 1997. – С. 83–98.*
3. *Мотузова В. Место философской традиции средневековья в концепции философии Эриха Калера // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – М., 2001. – №4. – С. 267–293.*
4. *Сергейчик Е. Философия истории. – СПб.: Мысль, 2002. – С. 65–75.*

UNDERSTANDING OF HISTORY IN THE EPOCH OF THE MIDDLE AGES

Oleg Potsiurko

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str. 1,
L'viv, 79000, Ukraine, k_istfil@franko.lviv.ua*

The article is devoted to the reflection of the medieval thinkers about the problem of history. The question of correlation between the secular and sacred history is analysed. The influence of the antique understanding of the problem of history on its solution in the middle ages is investigated. The importance of interpreting of history for world philosophy by the medieval thinkers is proved.

Key words: Divine trade, metahistory, hiliasm, eshatology.

Стаття надійшла до редколегії 08.11.2005

Прийнята до друку 30.01.2006