

УДК 260.1

ПОСТАННЯ СЕКУЛЯРНОГО РОЗУМУ В ХРИСТИЯНСЬКІЙ ЄВРОПІ НА РУБЕЖІ I ТА II ТИСЯЧОЛІТЬ

О. В. Білокобильський

Реферат. *В розвідці реконструюється ситуація перетворення релігійного за своєю природою християнського розуму на світський розум західної цивілізації. Це перетворення пов'язується з народженням нової соціальної реальності в процесі уніфікації культурного простору західної та центральної Європи під впливом християнізації на межі I та II ст.*

Ключові слова: *середньовіччя, християнство, секуляризація, Європа.*

У свій час Пітер Берг вказував на необхідність трансформації методології історичної науки, пов'язаної із перенесенням уваги істориків на траєкторії розвитку “колективних ментальностей” або “дискурсів”. До певної міри це зауваження стосується тієї історії, яка взагалі можлива в нашу чи то постмодерністську, чи то вже постпостмодерністську добу: якщо ми намагаємось зрозуміти минуле треба якомога послідовніше уникати готових сценаріїв, які нав'язуються минулому. Сьогодні ми можемо лише констатувати, що наше сучасне було б не можливе без нашого минулого, але чи з необхідністю те минуле повинно було перетворитися на таке сучасне? Відповідь на подібні питання можлива лише на шляхах реконструкції процесу формування того типу розумності, який втілений в нашій цивілізації — секулярної, але саме тому й (як мінімум) колись християнської раціональності. В такому випадку мова йде вже не лише про історії, але й про певний варіант саморозуміння та розуміння як такого, тобто про щось метафізичне. Метою цієї статті стане саме момент перетворення релігійного розуму на світський.

Оповідь про становлення, розквіт та переінтерпретацію християнського світобачення можна вважати осучасненим варіантом класичної “Феноменології духу”, що намагається наслідувати своєму первообразу, але переводячи дискурс з спекулятивної площини до емпіричного виміру. В цьому випадку, правда, на дослідницькому шляху майорить перша перешкода — яку методологію покласти в основу історичної реконструкції?

Двома найбільш легітимними в цій площині методологічними шляхами виступають стратегії тих типів раціональності (й власне методологій раціональної реконструкції), які зіштовхуються в західній історії — християнська теологія та світська історична наука. Проте і перша, і друга, концептуалізуючи власний предмет, занурюють його у сферу власних, закритих для подальшого розвитку думки смислів і пропонують готовий для споживання продукт: скориставшись теологічним чи історичним методом, будемо мати чи то релігійні імперативи, чи то дороговкази прямування шляхами соціального вдосконалення та прогресу. Тобто у випадку з теологічним підходом до історії християнської церкви сучасна історія перетвориться на добу паплюження релігійної істини, а використання інструментарію історичної науки перетворить середні віки на тимчасове затьмарення розуму. Тому дуже важливо зупинитися на методології, що лише систематизує знання про певні історичні відрізки та надає можливість їх використання в межах парадигми, яка не протиставляє релігійне (християнське) світському, та сприяє їх об'єднанню в спільному смислового полі.

Саме на цьому шляху історія Заходу перестає виглядати як низка випадковостей, а розум повертається з постмодерністської екзилії на правах синтезуючої культурної сили: мається на увазі функціоналістська парадигма. Адаптована в філософії культури, вона виступила засобом інтерпретації предмету дослідження в якості системного об'єкта, кожний елемент якого розумівся з точки зору цілої системи. Для дискурсу філософії культури (вважаємо, що цей термін в даному випадку більш доречний, ніж “культурології”) це

означає, що кожний елемент культури розуміється в світлі логіки розгортання культурного процесу, забезпечення його тяглості та розвитку.

Хоча і в цьому випадку йдеться про редукцію сенсів теорії до прагматичного виміру соціокультурного процесу, це спрощення є не лише необхідним (бо поза певних редукцій розум є просто безсилим), але й легітимним кроком: вимір емпіричного функціонування культурного організму є одним з очевидно необхідних процесів життєзабезпечення людини. Тобто йдеться не про абсолютизований рівень фундаментальних сенсів на кшталт марксового економічного базису, чи рівня платонівських ідей, а про допоміжний, свідомо обраний спільний знаменник, зведення до якого надає можливість використовувати оброблені елементи в якості об'єктів, що підлягають порівнянню. Саме ці об'єкти зможуть стати елементами, або атрибутами нової, більш масштабної та цілісної, системи.

Те, що функціональний підхід не заперечує ані теологічної методи, ані методи світської історичної науки, можна побачити, застосувавши його до проповіді Ісуса Христа. Загальновідомим є той факт, що в промовах, які Євангеліє приписує Ісусу Христу, відсутнє дослівне викладення Символу віри. Тобто, з точки зору християнської церкви саме те, сповідання чого фіксує належність людини до християнства, не було надане власне Христом! Однак треба лише підключити до біблійної оповіді уявний культурний контекст – і теологічна істина може бути поєднана з наявними історичним джерелами: якби Христос сформулював усі віроповчальні положення, християнство, зважаючи на закони функціонування соціокультурного організму, ніколи б не перетворилося на світову релігію. З точки зору функціоналістського погляду проповідь Христа мала б містити саме такий виток смислів, що міг бути розвинений в християнську догматику.

Використовуючи запропоновану методологію, історію церкви можна представити як історію формування релігійної традиції, що поєднує канон, догматику та ієрархію функціонерів. Для економії часу скористаємося визначенням, наведеним нами в іншому місці: “Становление социального «тела» определенного типа религиозного опыта – путем формирования канонических норм, экспликации вероучительных принципов и кристаллизации иерархически структурированного сообщества ответственных за сохранение канона и доктрины функционеров – следует считать существенным признаком религиозной традиции как таковой. Интерсубъективные смыслы, унифицированные практики, институционально закрепленные полномочия позволяют ввести изначальное религиозное содержание в рациональные формы дискурса. Собственно этим и формируется устойчивая в пространстве и времени форма социального бытия – традиция. С содержательной точки зрения, религиозную традицию отличает онтологическая предельность: признавая авторитетность определенных текстов, подчиняясь предписаниям и указаниям ответственных за сохранность традиции функционеров, рядовой адепт учится интерпретировать *все* культурные смыслы на основе вероучения. При этом формируется поляризованный ценностно-смысловой универсум (если воспользоваться термином С.Б. Крымского), в котором смыслообразующий центр совпадает с сакральным ядром. Любой, сколь угодно удаленный от этого ядра периферийный элемент осмысливается только в свете отблесков сакрального» [3, с. 109-110]).

Розгортання соціокультурного “тіла” християнської традиції мало декілька чітко виражених історичних етапів. Це, по-перше, період земного служіння Христа, потім, по-друге, “апостольський” період, пов'язаний з діяльністю супутників Христа, проповіддю апостола Павла та їх найближчих учнів. Саме на цей період припадає перша революційна трансформація християнства, що перетворюється з локального руху в межах іудаїстичної традиції на інтеркультурну месіанську релігію. До кінця I століття створюються основні, власне християнські сакральні тексти, формується церковна протообрядовість та розроблюється перша версія догматики. Третій період християнської історії супроводжувався боротьбою між конкуруючими концептуалізаціями християнської доктрини і увінчався перемогою ортодоксального християнства над гностичною його версією. Інструментом боротьби за єдину Істину в боротьбі з ересями стали Вселенські

собори, що втілили новий тип раціональності, народжений в межах християнського світогляду (більш детально див. [2])

Багатовікова кристалізація теологічної доктрини, порядку виконання таїнств та обрядів, а також інституалізація церковної ієрархії стала новим етапом розвитку християнської релігійної традиції. Саме як розвинута та міцно спаяна система поглядів, детермінацій та дій християнство стало фактором розвитку нової культури. Якщо до IV століття християнство було не більш ніж однією з конкуруючих на теренах Римської Імперії релігій (поряд, наприклад, з митраїзмом та культом Кібели), то після Міланського едикту (312 р.) та утвердження в ранзі домінуючої релігії Римської імперії (380 р.) воно набуває цивілізаційного значення. Паралельно подальшій розробці доктринальних положень та різноманітних канонів, християнство починає використовуватися як інструмент культурної асиміляції. Так, король франків Хлодвіг приймає хрещення наприкінці V століття, і християнство (переважно в аріанській версії) розповсюджується серед германців; в 596 р. монах Августин хрестить англосаксів; на рубежі VI і VII ст. до християнського світу долучаються вестготи, свеви та лангобарди. Поступово християнські легітимації і сенси поширюються на більшій частині території західної Європи та просочують усі культурні шари. Цікавим прикладом одного з типових шляхів християнізації можна вважати реформаторську діяльність святого Боніфатія (672-754 рр.), який не лише почав християнізацію німців на північ та на схід від старих кордонів Римської імперії, але й виступив одним з систематизаторів церковного життя. Діяльність Боніфатія стала можливою за сприяння тогочасних правителів держави франків — Піпіна Короткого та Карломана, двох синів Карла Мартелла, які з дитинства виховувалися в християнському дусі — відомо, що дід Карла Великого віддав своїх дітей на доглядання в монастир Сен Дені. Чи можна, в світлі цих обставин, вважати випадковим те, що саме Боніфатій в ранзі папського легата помазав на царство першого короля “усіх франків” — Піпіна?

Християнство стало не лише клеєм, що допомагає з’єднати партикулярні культури в нову ойкумену, але й такою собі “контрастною речовиною”, яка дозволила, за окремими історіями та життєсвітами побачити цю нову цивілізаційну цілісність. Дослідження, зокрема Ле Гоффа, показують, що власне термін “Європа” поширюється саме за часів експансії християнства за межі римського світу [див.: 5, с. 17]. Саме у цьому погляді на себе як на нову, в першу чергу релігійну, а потім і культурну цілісність, погляді, що передбачав дуже багато смислових та прагматичних новацій — в уявленнях про світобудову, призначення людини, організацію життєвого простору, участі в культових діях і т. д. — була започаткована нова ідентичність “мешканця християнського світу”. Це був новий вимір людського співіснування, якого раніше просто не було і який по-новому окреслив горизонти існуючого та трансцендентного. Наступала епоха переінтерпретації звичних культурних сенсів у відповідності до нового світобачення.

Постання нового культурного простору відбувалось на тлі очевидного занепаду римської спадщини, коли від Імперії залишався, за влучним визначенням, Ле Гоффа, лише “остов” — частина доріг, спалюжена латинь та старі міста, що поступово втрачали не лише колишню велич, але й значення політичних та культурних центрів. Саме процес поширення християнства, що базувався на внутрішньому імперативі евангелізації нових територій і народів, став основною пасіонарною силою тогочасної Європи. Монастирі та старі міста, але вже в якості єпископських резиденцій виступали своєрідними опорними пунктами християнізації Європи. Вона ставала все більш однорідною в сенсі культурної уніфікації, приймаючи до християнського світу народи, що мешкали за кордоном культурного світу і через те відсуваючи цивілізаційні межі до границі самої ойкумени. Відносна безпека, пов’язана з мінімізацією зовнішніх загроз, відтік населення з міст у села та певний підйом сільського господарства, який був обумовлений, знову ж таки, розповсюдженням в новому уніфікованому середовищі римських технологій, виступили факторами культурної стабілізації та склали передумови для нового росту.

При цьому дуже важливо підкреслити той факт, що християнська, як ми можемо тепер казати, глобалізація відбувалася шляхом розповсюдження цілком нових локальних форм — “глокальностей”, народжених лише завдяки релігійним особливостям християнства. Новим глокальним архетипом в добу християнізації Європи виступила форма організації життя общини навколо гробниці святого — місця культового дійства як сакрального центру соціального життя. Якщо скористатися метафорою П. Брауна, християнство “розливалось навколо усипальниць святих, подібно дощовим калюжам на поверхні, що висихає” [4, с. 139]. Власне ця модель була закладена й в основу нового, християнського міста, в центрі якого находилася культова споруда та її вівтар з закладеними до нього святими мощами, а навколо — адміністративно-господарча периферія. Певною мірою партикулярні культу місцевих святих стали своєрідною перехідною релігійною формою між язичницькою міфологією та розвинутою християнською доктриною. Проте й таке “паліативне” християнство вводило колись варварські світи до спільного культурного простору та створювала потужні канали трансляції античної спадщини. Знання та досвід, які колись були створені в Греції і Римі, відкривалися новим нащадкам завдяки їх залученню до християнського світу та через християнські ж сенси. Понад те, якщо для прямих нащадків античних римлян ці знання зберігали автентичне значення, то для численних культурних неофітів християнське забарвлення отриманої спадщини виглядало цілком органічним та створювало безкінечний ряд конотацій, яких раніше взагалі не існувало.

Коли учорашній варвар дивився, через призму римсько-християнського знання на себе та своє соціальне середовище, він бачив себе частиною того культурного простору, до якого був залучений саме через засвоєні знання та досвід. В цьому новому мисленні й відбувались метаморфози, які не можна було ані свідомо запрограмувати, ані навіть передбачити. По-перше, античний досвід виступав в християнському облаченні, по-друге, ставали можливими парадоксальні з історичної точки зору речі на кшталт “каролінгського відродження” – тобто “відродження” того, чого ніколи не було.

Але саме в цьому мисленні та культурному досвіді визрівали життєздатні цивілізаційні форми. Поєднання християнського світогляду, систематизованого в працях видатних церковних діячів, зокрема Августина Блаженного, та християнського способу життя (включаючи порядок богослужіння, розгалужену ієрархію священнослужителів та систематизований розподіл територій на церковні діоцези) з античними знаннями та практиками в нових глокальних формах — західнохристиянському місті та новій школі (прообразі університету), в якій культивувалися науки, створило цивілізацію “латинського християнства”. Саме ця цивілізація, на думку багатьох сучасних дослідників, і стала центром “європеїзації”. Роберт Бартлетт вважає, що нова Європа починалась саме з каролінгської держави: “Європеїзація Європи, — каже дослідник, — в тому сенсі, в якому вона позначала розповсюдження конкретної цивілізаційної моделі шляхом завоювання та впливу, мала своїм витоком цілком визначені області континенту, а саме Францію, Німеччину на захід від Ельби та північну Італію, тобто регіони, що мали спільне історичне минуле у складі франкської імперії Каролінгів” [1, с. 294].

Експансія культурних форм нового типу, яку можна вважати своєрідним інобуттям християнського місіонерського руху, належала до атрибутивних рис тієї цивілізації латинського християнства, що сформувалась у франкській імперії. Йдеться вже не про абстрактний християнський світ — різні форми існування та розповсюдження євангельської звістки, — а саме про конкретну культурну структуру, яка розросталася та поступово замінила конкуруючі структури, що вже існували на європейських теренах, навіть якщо ці структури були християнськими. Наприклад, така метаморфоза очікувала держави Британських островів, які на думку Р. Бартлетта стали “жертвами, а не носіями” цієї експансії, не зважаючи на те, що їх християнізація і саме за латинським обрядом відбулася задовго до приходу франків.

В цілому, хоча й до певної міри ескізно, кардинальні зміни, що відбувалися у Європі на рубежі першого та другого тисячоліть, можна описати наступним чином. Розвинені

культурні форми, які підсумовували багатовіковий розвиток античної цивілізації, але були вже цілком підпорядковані християнським сенсам та імперативам, були перенесені на нові, “варварські” терени. Але “культура” прийшла сюди уперше саме в таких формах і власне культурна свідомість “франків” (термін, який Р. Бартлетт вважає загальним для позначення мешканців тогочасної імперії [див.: 1, с. 117]) кристалізувалася хоча й навколо античної спадщини, але в цілком християнському ключі. Цілісність і упорядкованість державного устрою вбачалися найперше в єдиній формі богослужіння, розширенні існуючої єпархіальної системи, підвищенні освіченості кліру і т. д. Знання, накопичені Грецією та Римом, прийшли в цю частину Європи як елементи християнської системи, в якій Давид і Сократ стояли поруч, а юридичні, господарські і філософські знання підпорядковувалися релігійному світогляду, сформованому Біблією та отцями церкви. Те, що для римлянина здавалось революційною новацією, для адепта нової європейської цивілізації було невимушеним та очевидним: чи то йдеться про новий тип міста, чи то про помазання короля на царство, чи то, в кінці-кінців, про необхідність захисту папи з боку короля. Максималістська рішучість релігійних та культурних неофітів, їх природна прихильність до нових культурних форм та способу життя, які саме стверджувалися в цей час і на цих територіях, та місіонерський енергетичний імпульс, характерний для християнства як такого, надали цій культурі небаченого пасіонарного потенціалу. Широке розповсюдження цієї нової синкретичної християнсько-античної культурної структури і знаменувало народження нової Європи — Європи як такої.

Треба розуміти, що мова йде не лише про, так би мовити, екстенсивні перетворення, тобто про збільшення території християнського світу та кількості його мешканців. До уваги треба брати, і можливо в першу чергу, зміни інтенсивного характеру. Ці зміни були обумовлені формуванням того самого все більш гомогенного в культурному плані простору, який спирався на єдине християнське світосприйняття, подібні чи тотожні культурні структури та уніфіковані практики культурного життя. Богослужіння та форми церковного життя треба вважати важливими, але не єдиними серед цих структур. Новий архетип християнського міста, завдяки якому поставали нові та перебудовувались старі європейські міста¹ детермінував схожі сценарії організації культурної діяльності, за якої подібні інституції тиражувалися по всьому європейському простору. Така ідеологічна єдність народжувала відчуття спільності та соціальної ідентичності, яке, у свою чергу, дозволяло побачити християнський світ як ціле — тобто народжувало теоретичну позицію, яка раніше просто не була можливою. В цій цивілізаційній цілісності поступово стираються партикулярні відмінності, які були пов'язані з культами місцевих святих — їх місце поступово займають загальнохристиянські культи Христа і Богоматері, зростає “масова духовність” [6, с. 109-110]. Розповсюдження, завдяки монастирським школам, а пізніше університетам, загальних стандартів освіченості, народжує новий соціальний прошарок — інтелектуалів, які транслюють та розвивають власне світобачення.

Але, з іншого боку, всі ці інтеграційні процеси спричиняють ущільнення соціальної комунікації та прискорення розповсюдження нових соціальних структур та інституцій. Разом з розповсюдженням християнства експортуються архітектурні форми, технології відливки монет, форми міського врядування, хартії, ремісники технології і т. д. В захищеному та

¹ «Великі міста Середньовіччя виникали на місці маленьких античних чи ранньосередньовічних містечок. Венеція, Флоренція, Генуя, Піза, навіть Мілан, незначний до IV ст. та затемнений Павією з VII до XI ст., а також Париж, Брюгге, Гент, Лондон, не говорячи вже про Гамбург і Любек,— всі вони є творінням Середньовіччя. За виключенням прирейнських міст Кельна, Майнца та особливо Риму (але він у Середні віки був лише крупним релігійним центром, на кшталт Сантьяго-де-Компостелли, хоча і з більш численним постійним населенням), найбільші римські міста в Середні віки зникли чи відступили на другий план» [5].

інтегрованому культурному просторі стрімко розвиваються торгівля та різні інтелектуальні рухи.

Лавиноподібний процес розгортання нової цивілізації досягає свого екстремуму у XI столітті, коли навернення в християнську віру стало синонімом залучення до нового культурного простору. Природне зменшення зовнішніх загроз (що обумовлювалося власне розширенням християнського світу), активна розбудова нових міст та поява раніше не відомих суспільних ніш спричинила ряд соціальних потрясінь. По-перше, намітився різкий відтік населення з сіл у міста, по-друге, формується “декласований” прошарок містян, світогляд та устремління яких не детерміновані жодними традиційними взірцями; по-третє, з поширенням шкіл та університетів народжується загальний раціонально-релігійний стереотип мислення, що спирається на подібні джерельні та ідеологічні бази.

Власне в цьому середовищі специфічним чином налагодженого мислення зароджується новий тип світогляду — християнський за своєю суттю, але пов'язаний з новим тотальним сприйняттям “християнського світу” як місця життя тогочасної людини і себе, як мешканців цього світу — “метотопічний спільний простір” (термін Л. Донскіса) чи нова соціальна реальність. В цій реальності, у відповідності до її метакультурної природи визрівають “загальнохристиянські”, тобто пов'язані з долею всієї Європи, всього “християнського світу” цілі та рухи. Серед них чисельні еретичні утворення, нові жебрацькі ордени та рухи реформаторів монастирського життя (прикметно, що засновник еретичного руху Вальдо, святий Франциск Асізький та можливо реформатор Григорій VII походили з нових містян — ремісників). Спільним у всіх цих та інших ініціатив треба вважати їх детермінованість певними загальними стандартами, які виступали еталонною основою для упорядкування всього світу. Цей раціональний імпульс треба вважати певною емблемою та дороговказом того мислення, соціальної реальності, світогляду, що народжувалися. Світогляду, що поєднував уявлення про спільну історію та мету, про нове “ми”, світ та Бога — світогляду Франциска та Бернарда, Абеяра та Роджера Бекона.

Таким чином, саме народження нового типу соціальної реальності, що постала як побічний продукт уніфікації культурного простору під впливом християнізації народів західної та центральної Європи на зламі I та II тисячоліть, як середовища нового типу мислення, треба вважати моментом перетворення релігійного розуму на світський.

РЕЗЮМЕ

В исследовании реконструируется ситуация превращения религиозного по своей природе христианского разума в светский разум западной цивилизации. Данное превращение связывается с рождением новой социальной реальности в процессе унификации культурного пространства Западной и Центральной Европы под влиянием христианизации на рубеже I и II тысячелетий.

Ключевые слова: *Средневековье, христианство, секуляризация, Европа.*

SUMMARY

In the research reconstructed the situation becoming religious in nature Christian mind in the secular mind of the Western civilization. This transformation is associated with the birth of a new social reality in the process of unification of the cultural space of Western and Central Europe under the influence of Christianity on the boundary of I and II mil.

Keywords: *Middle Ages, Christianity, secularization, Europe.*

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Бартлетт Р. Становление Европы: Экспансия, колонизация, изменения в сфере культуры. 950-1350 гг. / Пер. с англ. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. — 432 с.

2. Белокобыльский А. В. Логико-рациональные функции сакрального в религиозных традициях / А. Белокобыльский, Р. Халиков // Традиция и традиционализм. Альманах (2012-2013). — Донецьк : Донбасс, 2013. — С. 108-111.
3. Білокобильський О. В. Боротьба з ересями в християнстві III–VII століть як джерело наукової раціональності / О. Білокобильський, Т. Єрошенко // Схід. — 2009. — № 4 (95). — С. 97-100.
4. Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / Питер Браун ; пер. с англ. В. Петрова, С. Месяц. — М. : РОССПЭН, 2004. — 208 с.
5. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Жак Ле Гофф; пер. с фр. под общ. ред. В. А. Бабинцева; послесл. А. Я. Гуревича. — Екатеринбург : У-Фактория, 2005. — 560 с.
6. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Чарльз Тейлор ; пер. з англ. Олексій Панич. — К. : Дух і літера, 2013. — 664 с.

Надішла до редакції 09.12.2014 р