

ІСТОРІЯ ВІЧНОСТІ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ БІБЛІЙНОГО ІСТОРИЗМУ

Зоряна Лановик

Тернопільський національний педагогічний університет імені Володимира Гнатюка (Україна)

Streszczenie. W artykule fenomenologiczne aspekty historyczności Biblii ukazano przez pryzmat problematyki czasu i mitologii. Szczególną uwagę autor zwrócił na kategorię czasu sakralnego, światopogląd mitologiczny i transcendentną istotę Biblii. Opierając się na pracach hermeneutycznych i fenomenologicznych Karla Jaspersa, Northropa Frye, Paul Ricoeura i innych, autor konstatuje, że w tekstach biblijnych jest realizowany osobliwy typ świadomości historycznej *Heilsgeschichte*, i dlatego historyczność Biblii nie może sprowadzać się do rejestracji opisanych w niej wydarzeń historycznych. Spojrzenie na Biblię jako na Pismo Święte wymaga szczególnego podejścia do analizy, która wykracza poza ramy zwykłych praktyk interpretacyjnych.

Słowa kluczowe: Biblia, hermeneutyka, tekst, historyczność, interpretacja, mit, czas sakralny

Проблема історизму Біблії виходить поза рамки проблеми історичності описаних в ній подій. Археологічні розкопки, новітні досягнення текстології та історіографії у зіставленні біблійних хронік з єгипетськими, сирійськими, вавилонськими письменами документально підтверджують достовірність згаданих у Біблії подій та історичних осіб. Ця проблема заторкує філософські пласти буття; історизм Біблії не можна прирівнювати до звичайного викладу історичних подій:

Як показують дані біблійної археології, автори Святого Письма в цілому оперують дійсними подіями. Але достовірність усіх історичних деталей не має істотного значення для сприйняття Біблії як Слова Божого. Писання не є науковим повідомленням про те, що було в минулому [...]. Основне історичне провіщення Біблії – у вузлових реальностях (Творіння, створення Старо- і Новозаповітної церкви, Боговтілення, Воскресіння) [...]. Крім того деякі аспекти Священної історії виходять за рамки історичної історіографії, розкривають метаісторію, глибинний смисл історичного процесу з допомогою наочних образів і символів, властивих поетичній мові Древного Сходу¹.

Александр Мень наголошує, що історизм Святого Письма не можна прирівнювати і до історичного еволюціонізму. Біблійні тексти не є ні власне історичними, ні антиісторичними. Нортроп Фрай вдається до терміна «контраісторизм»:

¹ А. Мень, *Историзм Священного Писания*, в: *Idem, Библиологический словарь*, Т. 1, Москва 2002, с. 576.

Я використовую його у значенні, в якому біблійні вчені використовують термін *Heilsgeschichte*: воно відкриває світ, закони якого зовсім інші, ніж ті, які діють у цьому світі розходжень і взаємних поступок².

Такої ж думки дотримуються й інші дослідники:

Зображення тих чи інших подій у біблійній історії відповідає радше не вимогам достовірності, які висуває світська історична наука, а виявленню їх релігійно-морального та історичного смислу. Тому безліч конкретних подробиць максимально узагальнені, опоегизовані, символізовані³.

За визначенням Ніколая Бердяєва, існує два погляди на світ: для першого – світ є космос, для другого – історія. Для древніх греків світ був космосом, для древніх євреїв – історією. Перший погляд на світ – космоцентричний, другий – антропоцентричний, його утверджує Біблія.

Біблійне слово «світ», «всесвіт» (євр. *ОЛАМ*) означає не «космос» в античному розумінні, а щось рухоме *в часі*. Бог відкрився богонатхненим пророкам не стільки в природі, скільки у подіях людської історії. Саме в ній здійснюється Божий Задум, в ній відкривається Його воля. Історія є незворотний потік, скерований до вищої цілі. Від початку Старий Заповіт звернений до прийдешнього, він сприймає історію як шлях, як становлення, як поступове вдосконалення Божого Домострою. Уже Авраам отримав обітницю, яка повинна виконатися в далекому майбутньому. Потім заповітною ціллю стає Земля Обітована, в епоху царів відкривається таємниця месіянства і Царства Божого. Старий Заповіт не розглядає світ і життя людини як щось дане раз і назавжди, принципово незмінне⁴.

Деякі дослідники Біблії і теологи чітко розмежовують поняття світової історії і священної історії (*Weltgeschichte* і *Heilsgeschichte*). Хоча важко знайти чітке формулювання священної історії, оскільки у вік раціоналізму переважають намагання усе звести до світової історії у розумінні об'єктивних раціональних процесів. Однак з цієї концепції безнадійно випадає значна частина Писання, що стосується неймовірних з людської точки зору подій та явищ. Події, згадані в Біблії,

подаються з перспективи, що тільки Бог здатний досягнути повністю: стурбованість за тривалість людського життя в часі, яка виходить далеко за межі простої яви, і водночас погляд на людську ситуацію, який так само далеко виходить за межі чистого історизму. Ми повинні усвідомлювати і розмежовувати ці імагінативні і метаісторичні елементи з точки зору *Heilsgeschichte*. Однак питання, що ж в історії є власне історичного в його завершенні волею Вічного, примушує нас звернути на нього увагу, але винести про історичне явище своє повне і завершене судження ми не здатні. Бо ми – не божество, що творить суд, а люди, які користуються своїм мисленням, щоби доторкнулися до історичності⁵.

Таким чином, за Карлом Ясперсом, історія – це водночас і події, що відбуваються, і їх самоусвідомлення. Така історія межує з безоднею й оточена безоднею природи, космосу – суцього взагалі. Це – внутрішня структура єдності

² N. Frye, *Myth and Metaphor*, University Press of Virginia, Charlottesville 1996, p. 8.

³ С. Головащенко, *Біблієзнавство*, Либідь, Київ 2001, с. 338.

⁴ А. Мень, *Исагогика*, Москва 2000, с. 20.

⁵ К. Ясперс, *Истоки истории и её цель*, в: *Idem, Смысл и назначение истории*, Республика, Москва 1994, с. 243.

загального і одиничного, що формується шляхом перетворення реальності, приреченої на неминучу загибель. І її неможливо досягнути, не відповівши на питання про єдність історії. Ми не можемо досягнути історії, не вийшовши до основних пластів історичності, тобто історичності світотворення:

Історія стає шляхом до надісторичного. У спогляданні величі – у створеному, звершеному, мислимому – історія висвітлюється як вічне теперішнє... Велич історії... зв'язує нас зі сферою, що піднімається над історією⁶.

Поняття «священної історії», (як і «всесвітньої історії») – це не модерна соціально-філософська гіпотеза. Вона закладена у фундаментальних концепціях світових релігій, особливо у християнстві. У цьому контексті діяльність людей як втілення Божого задуму розглядає Августин у трактаті *Про Град Божий*. Град Божий, за Августином, не допускає випадковості історії, не має меж існування в історичному часі, бо його виникнення та існування наперед визначене згори, і його доля визначена наперед. Услід за Августином, у філософській герменевтиці світ розглядається як створений Абсолютом, що зумовлює процес і результат історії. Ідея цілісності і завершеності історії присутня у Віко. Модель об'єктивного ідеалізму Гердера пройнята ідеєю есхатологічності світу. «Феноменологія Духа» Гегеля, де розглядаються стадії розвитку людської історії, також не позбавлена есхатологізму. В історизмі «філософії тотожності» Шеллінга утверджується ідея єдності історичного буття та історичного пізнання. Модель циклічного розвитку планетарного соціуму в рамках універсального циклу наявна у Шпенглера і в Тойнбі. Особливо чітко принцип історизму сформульований у неогегеліянській філософії, представлений «теорією тотожності історичного буття та історичної свідомості».

Оригінальну всеохопну картину історичного розвитку дав у новітню епоху – окрім Освальда Шпенглера і Арнольда Тойнбі – Альфред Вебер. Його концепція універсальної історії відображає структуру світової історії, зберігаючи її безумовну єдність.

Отже, якщо брати до уваги розвиток історичної науки, то, поза сумнівом, Західна філософія історії виникла на основі християнського віровчення:

У грандіозних творіннях від Августина до Гегеля ця віра бачила поступ Бога в історії. Моменти Божественного одкровення знаменують собою рішучі повороти у потоці подій. Так, ще Гегель говорив: увесь історичний процес рухається до Христа і йде від нього. Явлення Сина Божого є віссю світової історії. Щоденним підтвердженням цієї християнської структури світової історії слугує наше літочислення⁷.

⁶ *Ibidem*, с. 279.

⁷ *Ibidem*, с. 32.

Тому, на думку Карла Ясперса, тільки біблійне трактування дає цілісне розуміння історії.

Ми намагаємось зрозуміти історію як щось цілісне, щоби тим самим зрозуміти й себе. Історія є для нас спомином, який ми не лише знаємо, а й у якому є корені нашого життя. Історія – основа, закладена колись, ми зберігаємо з нею зв'язок, якщо хочемо не зникнути безслідно, а зробити свій вклад у буття людини⁸.

Цю концепцію К. Ясперса, як загалом й інші подібні концепції (наприклад, М. Вебера і А. Тойнбі), випередив Н. Бердяєв, вказавши, що Біблія, на відміну від інших вчень, містить ідею історії як становлення, процесу, що прямує до есхатологічного завершення.

Дещо іншу думку стосовно співвідношення юдейської та еллінської історичних систем висловлює Поль Рікер. Він підкреслює, що не було принципових протиріч між «християнським смислом історії» і розумінням його у грецькій філософії. Але

християнське Одкровення ввергало греків у стан шоку тим, як воно висвітлювало «священні» події: творіння, падіння, заповіді, провіщення, і тим більше, «християнські» події, пов'язані з втіленням, розп'яттям на хресті, пустою гробницею... У світлі цих виняткових подій людина почала цікавитися тими аспектами свого досвіду, яких вона не мала можливості спостерігати безпосередньо; її власний людський час був зітканий із подій і рішень і позначений вибором: прийняти іншу віру чи противитись їй, зробити вибір між смертю і життям. Тим самим історія набувала значення, причому мова йде про історію конкретну, в якій щось відбувається, де людям притаманні певні якості, які можна набути або втратити⁹.

У своїй історичній концепції П. Рікер виокремлює два смислові пласти історії – те, що можна досягнути розумом, і те, що не піддається логічному поясненню. Основне питання виявляється в тому, як подолати цю подвійність і віднайти якийсь цілісний смисл. Відповідь на це питання він знаходив лише у Біблії.

П. Рікер узагальнив:

Що дозволяє християнину подолати роздрібненість і позірну абсурдність історії, яка часто видається «історією божевільного, розказаною безумцем», – це те, що цю історію пронизує інша історія, смисл якої можна *зрозуміти*¹⁰.

У такому випадку християнський смисл історії – це віра в те, що світська історія є частиною смислу, втіленого у священній історії, а тому врешті-решт існує лише *одна* історія і будь-яка історія священна. Такий смисл історії залишається об'єктом віри; якщо прогрес є тим, що раціональне в історії, а її подвійна природа свідчить про те, що в ній є ірраціональне, то для надії смисл

⁸ *Ibidem*, с. 240.

⁹ П. Рікєр, *История и истина*, Алетея, Санкт Петербург 2002, с. 101.

¹⁰ *Ibidem*, с. 111.

історії є смыслом надраціональним, тобто сюрреалістичним. Християнин говорить, що цей смысл есхатологічний, маючи на увазі, що його життя проходить у часі прогресу і подвійності, і він не бачить цього вищого смыслу, не може досягнути зв'язку між цими двома історіями – світською і священною – або, користуючись словами Св. Августина, «зв'язку між двома Градами»¹¹. За Рікером, «Ми не можемо підвести підсумок всієї історії; нам необхідно вийти з гри, щоби до неї щось додати, необхідно, щоб для стороннього спостерігача ця гра велася без нього»¹².

У своїй концепції історизації Поль Рікер твердив:

Історія, яку ми описуємо, – ретроспективна історія (*die Historie*), можлива лише завдяки історії, яка сама себе здійснює (*die Geschichte*). Якщо існує кілька можливих прочитань історії, то це, очевидно, тому, що існує кілька переплєтених між собою рухів «історизації». Ми маємо одночасно кілька історій, періоди, кризи, застої, які не збігаються у часі. Ми послідовно вибудовуємо і поновлюємо кілька історій, то включаючись в них, то виключаючись з них, і в цьому подібні на шахіста, який грає одночасно на кількох шахівницях – то на одній, то на іншій¹³.

На думку П. Рікера, жодне наукове вчення про часові нашарування не спроможне підірвати постулат про єдність ходу історії чи порушити гармонію у великій «симфонії історії», про яку говорив Св. Августин.

У всіх цих випадках метаісторичний аналіз орієнтується на роботу з текстом: історичне пізнання постає як літературний жанр («історичний наратив»). За Романом Інгарденом, сам історик центрує цей текст, вносячи фаблу в аморфний матеріал історичних подій. Алексей Лосєв, поділяючи історичний процес на шари, найвищим вважає «самосвідомість історії», що виражається у мові і в слові, через які історія стає образом особистості, або мітом. Основоположником такого підходу у сучасній науці можна вважати В. Дільтея, який перший запропонував проєкт створення «Критики історичного розуму». Розуміння історичного буття за Вільгельмом Дільтеєм досягається шляхом пізнавальної інтроспекції (поглядом зсередини), що передбачає повну ідентифікацію суб'єкта з об'єктом. У цьому процесі є два фундаментальні вектори розуміння: *історичний*, як розуміння подій минулого, і *комунікативний*, як розуміння теперішнього. Зрозуміти іншого як в історичному, так і в комунікативному аспектах чи контекстах – означає побачити ситуацію його очима, мислити, як він. У цій концепції особливе місце займає проблема розуміння тексту як письмово зафіксованого прояву життя. Саме завдяки цьому Дільтей відіграв значну роль у становленні сучасної філософської герменевтики і розгортанні герменевтичної традиції в цілому.

¹¹ *Ibidem*, с. 112.

¹² *Ibidem*, с. 113.

¹³ *Ibidem*, с. 209.

Постдільтеївський розвиток історизму реалізується у чотирьох напрямках: 1) неокантіанський напрям, представлений гносеолого-методологічним аналізом специфіки пізнавальних процедур історичного пізнання у рамках Баденської школи (Віндельбанд, Ріккерт); 2) культурно-герменевтичний напрям («культурно-історична монадологія» Шпенглера і Тойнбі), 3) неогегеліанський напрям, представлений філософією «тотожності історичного буття та історичної свідомості» (Кроче, Джентіле, Коллінгвуд); 4) сучасний лінгво-аналітичний напрям «метаісторичного аналізу» Інгардена. Не будемо зупинятися на них детально, оскільки вони не стосуються прямо нашого об'єкта дослідження, а виокремимо центральні концепти цих теорій стосовно розуміння Біблії – історичного часу і міту.

Концепція міту в біблійній герменевтиці надзвичайно складна і має тривалу історію розвитку. Дехто розглядав міт як вигадку чи примітивну свідомість, дехто намагався «демітологізувати» мітологію, знайти в міті глибинний внутрішній смисл. У грецькій філософії софістів і стоїків переважало алегоричне трактування міту. Платон перший перейшов до розуміння міту як мітологемі чи особливої художньої форми вираження того, що не може бути передане мовою абстрактного мислення. Пізніше алегоричну екзегезу мітів відродив Френсіс Беккон, а ідея мітологемі була розгорнута у численних працях XIX–XX ст. У сучасній науці поступово змінюється визначення категорії міту:

Міт – не казка, як привчали нас думати в часи панування марксистського світогляду. Міт може деградувати до рівня казки, якщо руйнується його сакральний зміст, як це добре було показано В. Проппом в його класичному дослідженні¹⁴.

Основоположником сучасної науки про міт вважається італійський мислитель Джамбаттиста Віко. Він розглядає історію як процес провидіння, в якому міт є необхідним способом вираження, а не вигадкою жерців. Від Віко беруть початок численні теорії новітнього часу, які розглядають міт як особливий спосіб сприйняття реальності. Для Гердера міт мав передусім естетичну вартість, для Шеллінга він сприймався як символ, в якому поєднані релігія, наука і мистецтво. Еміль Дюркгайм утвердив розуміння міту як проєкцію самосвідомості суспільства, а Ернест Кассіер ототожнив його з символічною картиною світу, притаманною усім народам. Мірча Еліаде вбачав у міті закодовані прагнення людини вирватись із тиску невблаганного часу, і з цим він пов'язував поняття позачасового «мітичного часу», у рамках якого відбуваються цикли мітологічних подій. Необхідно наголосити, що в атеїстичній культурології, фольклористиці та етнографії (Тайлор, Леві-Брюль, Леві-Стросс, Фрезер та ін.) утвердилось розуміння міту як «історії про богів, в яких відображені культові вірування народів на початковому етапі розвитку». У сучасній філософії термін «міт» набув зовсім іншого значення.

¹⁴ С. Абрамович, *Біблія як форманта філологічної культури*, Київ-Чернівці 2002, с. 149.

А. Лосев наполягає на думці, що

міт не є вигадка чи фікція, не є фантастичний вимисел. Це заблудження майже всіх наукових методів дослідження мітології повинно бути відкинуто... Міт – це найвища за своєю конкретністю, максимально інтенсивна і найбільшою мірою напружена реальність. Це не вигадка, а – найяскравіша і справжня дійсність. Це – абсолютно необхідна категорія думки і життя, далека від всякої випадковості і свавільства¹⁵. Міт – не ідеальне поняття, і також не ідея і не поняття. Це є саме життя... Міт не є поняття ідеальне, але – життєво відчутна матеріальна реальність і тілесна дійсність¹⁶.

Неоднозначне ставлення до міту, на думку Лосєва, породжене скептичним ставленням науки до мітичного мислення:

Міт завжди синтетично життєвий і твориться з живих людей, доля яких висвітлюється емоційно та інтимно відчутно; наука завжди перетворює життя у формулу, подаючи замість живих людей їх абстрактні схеми і формули¹⁷.

Водночас, на його думку, саме наукове мислення також не відрізняється від мітичного.

Оскільки міт є конкретний і фактичний, то він і є історизацією буття, бо говорить не про ідеї, а про події, і то конкретні події. Визначаючи історію як сукупність фактів зрозумілих і не зрозумілих, Лосєв виокремлює в історичному процесі три шари: 1) оскільки історія – це факти, то першим є природно-речовий шар, який охоплює поняття матеріального світу, 2) оскільки історія складається з розуміння фактів, вона передбачає модус свідомості, бо історики оперують не самими фактами, а їх розумінням, 3) оскільки історія для себе самої є і об'єктом, і суб'єктом, предметом не чужої свідомості, а власної самосвідомості, яка творчо може виражатися тільки в слові, –

У слові свідомість досягає рівня самосвідомості... Слово є не тільки зрозуміла, а й розуміюча себе природа. Слово, значить, є орган самоорганізації особистості, форма історичного буття особистості. Ось чому тільки тут історичний процес сягає своєї структурної зрілості. Без слова історія глуха і німа... Вона повинна народжувати не просто образи і картини фактів, а й слова про факти. І тут ми знаходимо справжню арену для функціонування мітичної свідомості. Мітична свідомість повинна дати слова про історичні факти, оповідь про життя особистостей, а не просто їх німу картину... Тому міт не є історична подія як така, але завжди є *с л о в о*. А у слові історична подія возведена до рівня самосвідомості¹⁸.

У такому аспекті слід розглядати і біблійні тексти. Таку ж думку утверджує Нортроп Фрай у праці *Великий Код*:

У Західній Європі біблійні історії мають центральне мітичне значення [...]. «Мітичне» у цьому сенсі не означає «те, що не є правдою»: це означає щось, до чого ставляться з особливою серйозністю і важливістю. Священні історії ілюструють особливе соціальне

¹⁵ А. Лосєв, *Диалектика мифа*, Мысль, Москва 2001, с. 35–36.

¹⁶ *Ibidem*, с. 40–41.

¹⁷ *Ibidem*, с. 42.

¹⁸ *Ibidem*, с. 170–171.

значення; профанні історії мають набагато віддаленіше соціальне значення, а часом не мають його зовсім¹⁹.

Ряд факторів свідчить на користь того, що біблійні сакральні історії не слід прирівнювати до культових мітів. По-перше, здебільшого вони стосуються не походження богів, а життя людей (наприклад, історії про Авраама, Мойсея, Самсона, Гедеона та ін.), які доволі точно співвідносяться з відомими історичними постатями і подіями: «...року царя Кіра... Артаксеркса... Навуходоносора», переважна більшість описаних у Біблії подій на сьогодні підтверджені археологічними та текстологічними дослідженнями. Отже, якщо і правомірно вживати стосовно Біблії термін «міти» чи «мітичний», то лише у такому другорядному сенсі, на який вказує Фрай чи Лосев. На цьому наголошує і сучасний дослідник Семен Абрамович:

Застосування поняття «легендарний» до Біблії і її сюжетів за суттю своєю принизливе і неінформативне, так само як і поняття «міт» у значенні «неправда», «казка». Це літературознавче просторіччя, якого грамотний дослідник повинен уникати²⁰.

Аналізуючи біблійні тексти з жанрово-стилістичної точки зору, він доходить висновку:

Жанри біблійних книг – не художні, а утилітарні... Це вже зовсім не «мітологія» у тому змісті, в якому застосовується категорія міту до характеристики релігій Стародавнього світу. Це – література, у якій міту належить не більше, ніж у нашій повсякденній духовній діяльності взагалі. У Біблії практично немає прикмет «дологічного мислення», властивого доісторичній людині, що сприймає світ як «чарівну гру». Отож і можливості мітологічного методу, який можна вільно вживати при аналізі міту як такого чи його літературної рецепції, у даному випадку виразно обмежені²¹.

Водночас дослідник наполягає на тому, що біблійній свідомості притаманний сакральний мітологізм, який є невід'ємною частиною Священних текстів, і кожна спроба позбавити Біблію цієї риси, як це робили представники біблійного лібералізму, є деструктивною і антинауковою:

Спроба демітологізації Біблії, яку здійснила протестантська теологія ХХ ст., яка, здається, від початку свого існування найбільш заклопотана тим, аби не відстати від духу «віку цього» (Р. Бульман та ін.), призвела, наприклад, лише до того, що з грандіозної життєподавчої та літературно-сюжетно закінченої історії Христа лишилися самі мертві уламки: безперечним лишилося тільки те, що Ісус колись народився, був туртурований за Понтія Пилата і помер на хресті, а учні вірили, що він воскрес. Міт є іманентна нашій свідомості категорія мислення. Оскільки раціональна картина світу завжди буде подібна до того скелету, який лишив Р. Бульман від історії Христа, то важко визначити, що людина у своєму екзистенційному самоствердженні може успішно керуватися лише тим, що І. Кант визначив як чистий розум. Світ ноуменів уявлявся і завжди буде уявлятися людиною лише у мітологічній формі²².

¹⁹ N. Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, New York–London 1982, p. 33.

²⁰ С. Абрамович, *Біблія як форманта філологічної культури...*, с. 151.

²¹ *Ibidem*, с. 155.

²² *Ibidem*, с. 150.

Використання ідеї міту стосовно біблійних текстів не є проблемою Нового часу. Такі тенденції виявилися уже в часи Середньовіччя у процесі засвоєння античного спадку і спробах представити грецьку метафізику і мітологіку у рамках християнської онто-теології.

В *Теології Вищого блага* Абельяр звертався до юдейських і грецьких пророцтв і філософії не просто як до свідoctва першопочаткової природної віри, а з метою перетворити ідею міту в ідею покрову чи зависи, для чого вводився термін «*involutum*». Ідея покрову, що виводить потаємне до відкритості і відводить відкрите в потаємність повністю відповідала Абельяровим ідеям творення і породження²³.

І хоча «*involutum*» став одним із центральних термінів Абельяра, і він вважав, що ритуали християнства (хрещення, причастя, сповідь та ін.) використовують ту ж, що і в міті, систему аналогій, однак теологія, на його думку, повністю виключає міт²⁴. На доказ цього приводився ряд аргументів: міт – це тільки передання, а теологія будується на Писанні; міт одиничне виражає через всезагальне, а теологія – загальне через одиничне; міт перетворює історію у позаісторичне, а теологія навіть у позаісторичному (Бозі) вбачає історію і час у надрах вічності; у християнстві інше, ніж у міті, розуміння досвіду: у загальних подіях церковного життя (літургії, проповіді) досягається особистий містичний досвід пережиття християнином конкретної події, наприклад, розп'яття чи воскресіння.

Такої ж думки дотримується більшість вчених ХХ ст., дослідження яких були дотичними до вивчення біблійних текстів. Зокрема, Карл Ясперс наголошував:

Постійний зв'язок біблійної істини з матерією мітів, соціальною реальністю, нецілісними картиними світу, з примітивним доннауковим знанням, як наслідок, перетворює саму біблійну істину просто в історію... У Біблії відсутнє, за винятком деяких ледве помітних початків, філософська самосвідомість. Звідси сила промовляючої екзистенції, виток одкровення істини... Біблія – скарбниця тисячолітніх граничних досвідів людства. Вони освітили людину, і вона увірвала в Бога, а разом з тим і в саму себе... Бог говорить до людини устами багатьох людей, в Біблії – через пророків, останнім в ряду яких є Ісус; нема людини, яка могла би бути Богом; Бог не говорить устами тільки однієї людини, а багатозначно через кожного²⁵. Свої міркування він підсумовує так: «Найбільш глибокодумний міт залишається мітом і є грою; об'єктивною гарантією він стає лише шляхом посередництва релігійної істини (яку філософствування не здатне розгледіти)²⁶».

Нортроп Фрай неодноразово наголошує, що

Біблія вся побудована на внутрішньому стержні мітичної і метафоричної структури: мітична – це історія відкуплення людини, що продовжується від початку до кінця часів; метафорична – це є тип образності, що співвідноситься з формою апокаліптичної картини космосу, сконструйованої відповідно до законів людської творчої енергії. Ця поетична

²³ С.С. Неретина, *Абельяр и особенности средневекового философствования*, в: Пьер Абельяр, *Теологические трактаты*, Прогресс-Гносис, Москва 1995, с. 35.

²⁴ П. Абельяр, *Теология «Высшего блага»*, в: Idem, *Тео-логические трактаты...*, с. 141–149.

²⁵ К. Ясперс, *Философская вера*, в: Idem, *Смысл и назначение истории...*, с. 469–470.

²⁶ *Ibidem*, с. 471.

єдність присутня завжди, але як вона досягається, безсумнівно, завжди буде таємницею... Ми можемо назвати її містерією канонізації, і так це залишити, зберігаючи центральний принцип: Біблія не є твором літератури, але її літературне значення у мітичному та метафоричному значенні²⁷.

Пікок у свій час намагався ототожнити поезію з мітами, переконуючи, що поезія дуже наближена до первісної реакції людини на природу, використовує ті ж засоби метафоризації та персоніфікації, що й міт, і є такою ж давньою, як міт²⁸. Але ніхто з критиків серйозно не сприйняв цю тезу Пікока, і ніхто не вважає, що таке ототожнення правомірне. Ідея ототожнення біблійних текстів з мітичними виникла, на нашу думку, у період фольклорних та антропологічних досліджень (принаймні, до XVIII ст. навряд, чи таке ототожнення було можливе), зокрема *Золотої галузки* Дж. Фрезера, який чи не перший почав ставити біблійні тексти в один ряд з мітичними текстами малорозвинених народів. Вона одразу викликала супротивну реакцію біблеїстів і теологів, які твердо стояли на позиції необхідності абсолютного відмежування біблійних текстів від первісних культових мітів.

Аналізуючи природу міту в праці *Світло не вечірнє*, Сергій Булгаков пише:

Можна сказати (використовуючи Кантівський термін), що *міт є синтетичне релігійне судження a priori*, із якого далі вже аналітично виводяться апостеріорні судження [...]. Міту притаманна своя особлива достовірність, яка спирається не на докази, а на силу і переконливість безпосереднього переживання. У міті констатується зустріч світу іманентного – людської свідомості – і світу трансцендентного, божественного, причому трансцендентне, зберігаючи свою власну природу, у той же час стає іманентним, а іманентне розкривається, відчувачи в собі втілене трансцендентне [...]. Він є подією, яка відбувається на межі двох світів, що в ньому дотикаються²⁹.

Гносеологічне значення міту за Булгаковим таке: паралельно з дискурсивним мисленням і науковою діяльністю, художньою творчістю стоїть релігійна мітотворчість як особлива самозаконна область людського духу. Сутність міту належить до сфери божественного буття на лінії зіткнення з людським буттям.

Розглядаючи поняття історизму і міту, ми не можемо також обійти увагою **концепції часу** і часовості в Біблії. Поняття «конкретного часу», «об'єктивного часу», «історичного часу», «соціального часу», «часової вісі» невід'ємно пов'язані з розумінням біблійного історизму і є центральним у його осягненні. Проекція часу є ключем до історичного шифру кожної наукової, релігійної чи художньої, віртуальної системи. Розуміння об'єктивного часу є найсуттєвішою складовою усіх цих систем, бо воно залежить від того, наприклад, чи ми приймемо вчення про перевтілення душ і неодноразове

²⁷ N. Frye, *Words with Power. Being a Second Study of the Bible and Literature*, First Harvest / HBJ edition 1992, p. 102.

²⁸ *Why the Arts Are Not Progressive. Selected Essays*, Ed. Keynes 1938, p. 603.

²⁹ С. Булгаков, *Свет не вечерний*, в: *Idem, Первообраз и образ*: Соч. в 2-х т., Т. 1, Москва–Санкт-Петербург 1999, с. 72.

повторення життя одних і тих же істот, чи ні, чи вбачаємо вісь світової історії у Боговтіленні, чи в чомусь іншому. Космічний та історичний час в Біблії існує паралельно з вічністю. У вічності перебуває Бог, який є Творцем часу. Одкровення є точкою перетину вічного і часового.

Вже Старий Заповіт цілком пориває з філософією давнього світу... Концепція часу в євреїв визначалася не зміною циклу, а неминучим кінцем його, тобто, була есхатологічною. Характер храмового ритуалу не був ані космічним, ані магічним, він ґрунтувався на понятті спокути. Їхнє уявлення про світ, що їх оточував «у просторі й часі», не обмежувалося світом первісним, але начебто «продовжувалося» у світ майбутнього, тобто «здійснювалося в історії»³⁰.

У *Світлі невичірньому* С. Булгаков так аналізує біблійне розуміння історизму і часовости:

Історія є передусім народження людства, об'єктивний час, наповнений народженнями, а тому і смертями, і внутрішньою єдністю їх послідовності. Зміна поколінь, в образі якої тепер тільки й існує єдине людство, є свого роду *dance macabre*, танець смерті, але саме у почерговості поколінь і виникає історія як конкретний час»³¹. Час, на його думку, також сумірний із простором: «Подібно як в Америку не можна проїхати з Європи, оминувши океан, так і в XIX вік дорога лежить тільки через XVIII, і саме конкретна наповненість часу і створює «історичну закономірність»³².

Ми з достатньою достовірністю можемо лише вказати на цей зв'язок, оскільки ми самі охоплені потоком часу, для нас не закінчився ні наш власний час, ні загальноісторичний час, а тому ми не можемо бачити його в цілому.

Такої ж думки дотримувались усі філософи історії, що їхні вчення базувалися на біблійному розумінні історії людства. Коллінгвуд в *Ідеї історії* говорить:

Усяка історія, написана на основі християнських принципів, неминуче буде загально, наперед визначеною, апокаліптичною та періодизованою... Якщо попросити середньовічного історика пояснити, як він дізнався, що історії взагалі властивий якийсь об'єктивний план, той відповів би, що знає про це з одкровення; це частина того, що Христос відкрив людині про Бога. Це одкровення не тільки дало ключ до всього, що Бог зробив у минулому, а й показало, що Бог має намір зробити в майбутньому. Тож християнське одкровення збагатило нас баченням усієї історії світу – від його створення в минулому до його кінця в майбутньому, – баченням таким самим позачасовим і вічним, яке властиве і Богові. Отже, середньовічна історіографія дивилась вперед на кінець історії як на щось задалегідь визначене Богом і через одкровення наперед відоме людині. Таким чином вона містила в собі есхатологію³³.

Цю проблему неодноразово піднімає Хорхе Люїс Борхес. У трактаті *Історія вічності* він говорить: «Якщо ставиться питання про час і його природу, то спочатку необхідно знати, що таке вічність, бо вона, як відомо, є модель і праобраз часу»³⁴. Відштовхуючись від ідеї Плятона, що час – це

³⁰ С. Абрамович, *Біблія як форма філологічної культури...*, с. 148.

³¹ С. Булгаков, *Світ невичірній...*, с. 303.

³² *Ibidem*, с. 304.

³³ Арнольд Дж. Тойнбі, *Дослідження історії*: В 2-х т., Т. 2, Основи, Київ 1995, с. 244.

³⁴ Х.Л. Борхес, *История вечности*, в: *Idem, Стихотворения, новеллы, эссе*, Москва 2003, с. 455.

рухомий образ вічності і вічність зіткана з часу, він аналізує основні філософські концепції співвідношення часу і вічності. Борхес доходить висновку, що вічність незмінно залишається атрибутом Божественного розуму, і, хоча людина нездатна її досягнути, «без вічності, без цього сокровенного і крихкого дзеркала, у якому відображається те, що пройшло через душі людей, всезагальна історія, – це втрачений час, в якому втрачена і наша особиста історія, і все це перетворює життя у якусь дивну химеру»³⁵. Однак і усвідомлення існування вічності не спрощує розуміння людської історії. У *Сфері Паскаля* Борхес висуває поетичну гіпотезу: «Можливо, всесвітня історія – це історія кількох метафор», а у висновку переформулює це твердження: «Можливо, всесвітня історія – це історія різної інтонації при озвученні кількох метафор»³⁶. Як бачимо, і тут історія не виходить за межі міту і слова, які незмінно присутні у всіх ірраціональних концепціях історизму.

Таким чином ми виходимо до ще однієї проблеми – співвідношення світу і книги. Борхес висвітлює історичний розвиток цієї ідеї у праці *Про культ книги*³⁷. Згідно з Маллярме, «Світ існує, щоби увійти в книгу». Ідея, що Бог є Автором Книги, спонукала до уявлення, що Він є Автором двох книг, одна з яких – Всесвіт. На початку XVII ст. Френсіс Беккон у праці *Advancement of Learning* заявив, що Бог, щоби ми уникли помилок, дає нам дві книги: перша – згорток Писання, що відкриває людям Його волю, друга – згорток творіння, що відкриває його могутність, і ця друга являє собою ключ до першої. На думку Борхеса, «Беккон мав на увазі щось значно більше, ніж яскраву метафору: він вважав, що світ можна звести до основних форм, обмежене число яких творить *abecedarium naturae* (азбуку природи), або ряд букв, якими записаний універсальний текст Всесвіту». Ідея Всесвіту як книги також часто зустрічається у працях Галілео Галілея. Найпоказовішим є трактат *Книга Природи*:

Філософія записана у грандіозній книзі, постійно відкритій перед нашими очима (я маю на увазі Всесвіт), але яку не можна зрозуміти, не вивчивши її мови і букв, якими вона написана.

Томас Браун в 1642 р. писав:

Є дві книги, за якими я вивчаю теологію: Святе Письмо і той універсальний і всім доступний манускрипт, який завжди у всіх перед очима. Хто не побачив Його в першому, той виявляє Його в другому.

В епоху Модерну, коли раціоналізм утвердив концепцію історичного мислення, поширюється розуміння історії як тексту чи книги, яку необхідно прочитати. Шотландець Карлейль у різних місцях своїх творів, зокрема в есе про Каліостро, перевершив здогадку Беккона, проголосивши, що всесвітня

³⁵ *Ibidem*, с. 469.

³⁶ Х.Л. Борхес, *Сфера Паскаля*, в: *Idem, Стихотворения, новеллы, эссе...*, с. 497.

³⁷ Х.Л. Борхес, *О культе книг*, в: *Idem, Стихотворения, новеллы, эссе...*, с. 516–520.

історія – Святе Письмо, яке розшифровують і пишуть навпомацки, і в якому також пишуть про нас.

Згідно з Маллярме, світ існує завдяки книзі; згідно з Блуа, ми – рядки чи слова, чи букви магічної книги, і ця у вічному процесі написання книга – єдине, що є у світі, точніше, вона і є світ³⁸.

Рафаель Кансінос-Ассенс, який мав визначальний вплив на творчість Хорхе Люїса Борхеса, в оповіданні *Спасіння пересічного поета* сформулював зв'язок ідеї Бога і творчого письма, де називає Бога «найбільшим Поетом, Автором тої досконалої рими, яка називається світом». Від нього Борхес перейняв ідею про Бога, Який пише Книгу, що називається Світом. Тобто, в екзистенц-філософії (як і в теології) існує думка, що світова історія розгортається згідно зі «сценарієм», записаним у Біблії:

Уявлення, що в Святому Письмі закладений (окрім буквального) якийсь символічний зміст, не таке вже абсурдне і має давню історію... Якщо істинність викладених у Писанні подій не підлягає сумніву, то ми вимушені визнати, що люди, здійснюючи їх, мимохіть беруть участь у п'єсі, написаній наперед таємно і призначеній для них Богом. Звідси і припущення, що історія світотворення, а отже і наші життя, аж до найменших дрібниць, пронизані якимсь абсолютним символічним сенсом³⁹.

Оскільки Біблія охоплює історію від початку творення світу до кінця часів, то це – єдиний текст, який може ототожнюватися з «текстом історії».

Християнська Біблія, – на думку Н. Фрая, – це книга, яку необхідно читати послідовно; вона є логоцентричним, постійно триваючим дискурсом, який традиційно розуміється як те, що Бог говорить через Своїх пророків і писарів, досягаючи кульмінації в Інкарнації, яка, хоч і була видимою, залишилася невидимою практично для кожного. Але найважливішим є апокаліпсис, безпосередня візія творення, світова книга, з якої зняті її печаті⁴⁰. Тому Фрай вважає, що «було б абсурдним розглядати Біблію як художній твір, а також як твір історичний... Євангелії подають життя Ісуса Христа у формі міту: «Ось що стається, коли Месія приходить у світ»... Міт не є ні історичний, ні антиісторичний. Він є контраісторичний. Ісус представлений не як історична особа, а як особа, яка проникає в історію з іншого виміру реальності, і таким чином показує, наскільки обмеженою є історична перспектива⁴¹.

На завершення хочемо підкреслити, що жоден з дослідників цієї проблеми не давав однозначних відповідей на поставлені питання стосовно реалізації категорії історизму Біблії. Не можна не погодитися з думкою Поля Рікера, що

було би нескромно пропонувати сьогодні вичерпну відповідь на питання про смисл історії; тут необхідна компетентність історика, соціолога і теолога... Існує кілька рівнів прочитання історії, відтак існує кілька рівнів відповіді на питання про смисл історії; християнське прочитання таїнства історії, можливо, покликане слугувати певною основою для інших прочитань, правильних для свого рівня⁴².

³⁸ *Ibidem*, с. 520.

³⁹ Х.Л. Борхес, *Зеркало загадок*, в: *Idem, Стихотворения, новеллы, эссе...*, с. 521.

⁴⁰ N. Frye, *Myth and Metaphor...*, p. 10.

⁴¹ N. Frye, *The Double Vision. Language and Meaning in Religion*, University of Toronto Press, Toronto 1991, p. 16.

⁴² П. Рікєр, *История и истина...*, с. 97.

Однак незаперечним залишається постулат: якщо йдеться про дослідження Біблії як тексту, що знаходиться на межі з трансценденцією, то відповіді необхідно шукати у площині екзистенційній, а не раціонально-матеріалістичній. На думку Карла Ясперса,

реальність історичного світу – це зникаюче буття між Богом і екзистенцією. Багато філософських систем мали на меті пояснити сутність світу [...] але цьому протистоїть впевненість у безконечності і бездонності світу, а тим самим і готовність постійно вслухатися у всі способи буття світу»: найважливішим є осягнення світу як мови Божої – «буття світу не є саме собою, у ньому реалізується в постійній багатозначності Слово Боже, яке лише у зникаючій миті може стати історично однозначним для екзистенції»⁴³.

Вчений наголошує, що лише в Біблії вперше реалізується свідомість історичності. Пізніше вона виникає в епоху політичних катастроф як універсальне історичне усвідомлення твореної Богом історії. І «це стає основою створення релігійного центру життя, який втягує в «тут і тепер» цілісність усього світу. Не розсіяність і випадковість безконечного, а створена Богом сучасність надає життю його ваги»⁴⁴.

Ці концепції – співвідношення біблійних текстів і світової історії (за Ясперсом, Бердяєвим, Рікером); співвідношення міту і слова (за Лосєвим); співвідношення світу і книги (за Борхесом) – в сукупності творять своєрідний вихід на розуміння Біблії, яка є і Книгою, і Словом Божим. Ми повинні визнати, що в Біблії реалізована особлива форма історизму (*Heilsgeschichte*), яка може розглядатись як міт чи розгорнута метафора, що є відображенням певних філософських ідей та трансцендентних категорій. Цим біблійні книги, велика частина яких є історичними хроніками, відрізняються від власне історичних наративів.

HISTORY OF ETERNITY: PHENOMENOLOGICAL ASPECTS OF BIBLICAL HISTORICISM

Summary. In the article the aspects of Bible historicism in the focus of temporality and mythology are outlined. The main attention is concerned upon the categories of sacred time, mythological world outlook and transcendental nature of Biblical texts. On the basis of Karl Jasper's, Northrop Frye's, Paul Ricker's and others hermeneutic-phenomenological works the author concludes that in Biblical texts the special type of historical consciousness *Heilsgeschichte* is realized, that is why historicism of Bible should not be reduced to the comprehension of historical events which are mentioned there. View of Bible as Holy Scripture demands special approach to the analysis far wider than frames of ordinary interpretative practices.

Key words: Bible, hermeneutics, texts, historicism, interpretation, myth, sacred time

⁴³ К. Ясперс, *Философская вера...*, с. 437.

⁴⁴ *Ibidem*, с. 439.