

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ І.І.МЕЧНИКОВА

На правах рукопису
УДК 115.000.9 : 316.3 : 159.937 : 115 (043.5)

ТКАЧЕНКО ОЛЕКСІЙ ВАЛЕРІЙОВИЧ

**«РОЗРИВИ» ІСТОРИЧНОГО ЧАСУ ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКО-
ІСТОРИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник -
доктор філософських наук, професор,
Довгополова Оксана Андріївна

Одеса – 2016

Зміст

Вступ	4
1. Теоретико-методологічні основи вивчення історичного часу у філософсько-історичному дослідженні	14
<i>1.1. Криза ідеї «лінійності» у європейській філософській та історичній теорії....</i>	<i>15</i>
<i>1.2. Роль «антропологічного повороту» філософсько-історичної думки в постановці питання про «розриви» історичного часу.....</i>	<i>30</i>
<i>1.3. «Лінгвістичний поворот» та постмодерністська рефлексія «розривів» історичного часу.....</i>	<i>37</i>
<i>1.4. «Аісторичне реконструювання» Вальтера Беньяміна та Джорджо Агамбена як спосіб осмислення «розриву».....</i>	<i>52</i>
<i>1.5. Філософія історії у пошуках способу інтерпретації історичного процесу поза ідеї метанарративу.....</i>	<i>59</i>
<i>Висновок до першого розділу.....</i>	<i>67</i>
2. Способи репрезентації уявлень про «розриви» історичного часу у історичній свідомості.....	70
<i>2.1. Філософсько-історична рефлексія базових елементів «сюжету» історії в контексті інтерпретації природи історичної свідомості.....</i>	<i>70</i>
<i>2.2. Міфи про Золотий вік у філософсько-історичній рефлексії в контексті проблеми «розривів» історичного часу.....</i>	<i>75</i>
<i>2.3. Християнські ідеї існування людства поза історії та поза часом у вигляді «розривів» історичного часу.....</i>	<i>88</i>
<i>2.4. Позарелігійне «випадіння» із історичного часу у середньовічній народній свідомості.....</i>	<i>108</i>
<i>2.5. Візії «розривів» історичного часу у філософсько-історичних конструкціях секулярних ідеологічних проектів.....</i>	<i>116</i>
<i>2.6. Ігри з часом як один із способів «розриву» та подолання історичного часу... </i>	<i>125</i>
<i>Висновок до другого розділу.....</i>	<i>130</i>

3. Соціальні виміри репрезентації «розривів» історичного часу.....	132
<i>3.1. Осмислення колективної та історичної пам'яті у філософсько-історичній теорії XX сторіччя.....</i>	<i>132</i>
<i>3.2. Травматичність історичної пам'яті першої половини XX сторіччя як одна з причин «розривів» пам'яті.....</i>	<i>141</i>
<i>3.3. Роль «рефреймування» та «провалів» в процесі конструювання колективної пам'яті Висновок до третього розділу.....</i>	<i>151</i>
<i>Висновок до третього розділу.....</i>	<i>167</i>
Висновки.....	168
Список використаної літератури.....	172

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Друга половина ХХ – початок ХХІ ст. супроводжувалась переглядом концептуальних методологічних основ у філософсько-історичній думці. Реальність ХХ сторіччя виявилась настільки катастрофічною, що модерністське бачення історії як передбачуваного процесу, організованого руху людського суспільства до відомої мети просто перестало працювати. Після Першої світової війни ідея Прогресу втратила роль безсумнівного авторитету. Друга половина ХХ століття ознаменувалась початком пошуків в галузі колективних уявлень, зокрема колективної та історичної пам'яті. Історичні уявлення вперше стали самостійним об'єктом дослідження, набувши рівноправного статусу з «об'єктивною» історичною реальністю.

Філософія історії другої половини ХХ століття змушена реагувати на конкретні соціальні проблеми, стаючи не тільки теоретичною дисципліною, а й засобом соціальної терапії. Необхідність відходу від телеологічних схем інтерпретації історичного процесу породила різноманітні реакції як з боку історичної думки, так і з боку філософської теорії. Це співпало з т.зв. «бунтом проти метанарративів», яким ознаменовано розвиток історичної думки після Другої Світової війни. Загальний інтерес філософії історії до можливостей «нестандартного» розвитку часу позначається появою безлічі просторових метафор для опису історичного часу («складка», «щілини», «петля» і ін.). Ми бачимо, що теоретики, як правило, винаходять спеціальні терміни для позначення будь-якої ситуації порушення «нормальної» течії історичного часу.

Різнманітність нових способів конструювання схем історичного процесу породжує необхідність концептуалізації підходів до нелінійних інтерпретацій перебігу історії. Розглянути всі варіанти «позанормальної» течії історичного часу в рамках одного дослідження неможливо. Нам видається плідним

концептуалізувати поняття «розриву» історичного часу як найбільш радикального варіанту подібного порушення.

Саме в проблемі «розривів», на наш погляд, концентрується суть того повороту, який відбувається в філософсько-історичній думці другої половини ХХ ст. Якщо мислителі ХVІІІ - ХІХ ст. концентрувалися в своїх побудовах на ідеї лінійності, то специфіка нового мислення виявляється саме там, де автор звертається до ідеї «розриву». Для українського теоретичного простору подібна концептуалізація є особливо актуальною не тільки в силу певного відставання від європейських і світових традицій, а й у силу травматичності функціонування історичної пам'яті в межах держави.

Ступінь наукової розробленості проблеми. Досліджуваний феномен з числа тих, питання про які неможливо було поставити ще в ХІХ ст. в силу специфіки розвитку історичної думки. Вже в ХХ сторіччі схожі феномени були описані В. Беньяміном, а також у роботах дослідників, які розробляють беньямінінську модель: О. Петровської, В. Єрмоленка, Д. Агамбена. Теоретичні варіанти осмислення «розривів» були представлені частково у Ф. Артога та в роботах В. Мільчиної, перекладачки його книг, Ф. Анкерсмита, Х.-У. Гумбрехта, Р. Козеллека та ін. Окремий блок досліджень, в рамках якого теоретики звертаються до проблеми «розриву», становлять дослідження історичної пам'яті, особливо в роботах М. Хальбакса, Х. Арендт, П. Нора, Я. Ассмана, А. Ассман, в яких представляються певні теоретичні розробки в області колективної пам'яті, а також в роботах дослідників, що описують конкретні варіанти «розривів» пам'яті: Й. Ієрушалмі, О. Борозняка, Я. Зерубавель, М. Копосова, О. Трубіної, С. Ушакіна та ін. В рамках історії філософії для дисертаційного дослідження важливі роботи О. Каменських, соціальної філософії та філософії історії – О. Довгополової. Так як проблема не може бути розглянута тільки з точки зору однієї дисципліни, в роботі використовуються наробки інших дисциплін. До проблеми також зверталися з точки зору історичних підходів, зокрема: П. Біциллі, Х. Вельцер, Х. Кьонінг,

П. Аксьонов, А. Бусел, П. Гайдено; у соціологічних дослідженнях – Є. Москаленко та Т. Сафонова. В міждисциплінарному полі українського філософсько-історичного пошуку склалися засади для вивчення проблеми «розривів» історичного часу. Так, підґрунтям для даного дисертаційного дослідження стали роботи О. Білої, Я. Грицака, Ю. Добролюбської, В. Єрмоленка, О. Мішалової, О. Халапсіса, О. Філоненка, Н. Яковенко тощо. Проте, не дивлячись на значний інтерес до проблеми, поняття «розриву» історичного часу не ставало об'єктом спеціального дослідження. Ускладнює ситуацію також упевненість впливових дослідників Голокосту (а саме в цьому контексті з'явилися перші концепції «розривів» історичного часу) в унікальності природи катастрофи та неможливості застосування методології її дослідження для аналізу інших «розривів» історичного часу. Сьогодні накопичилась значна кількість термінів та метафор, за допомогою яких описується феномен «розриву» історичного часу. В даному дисертаційному дослідженні автор намагається подолати цю множинність, узгодити кожен з цих термінів та визначити їх специфіку, а також довести можливість дослідження «розриву» як інваріантного елемента історичної свідомості.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана відповідно до теми науково-дослідної роботи кафедри філософії та методології пізнання: «Дослідження філософсько-методологічних, культурологічних та теоретико-системних аспектів пізнання та знання» (№ 224) (номер державної реєстрації 011U005724). Тема дисертаційного дослідження була затверджена на засіданні Вченої ради ОНУ імені І.І. Мечникова (протокол №9 від 26 травня 2016 року)

Метою дисертаційного дослідження концептуалізація поняття «розрив» історичного часу в філософсько-історичному дослідженні.

Для досягнення мети поставлено ряд **задач**:

- виявити теоретико-методологічні передумови постановки проблеми «розривів» історичного часу у філософії історії XX сторіччя;
- розробити теоретико-методологічні засади для вивчення проблеми «розривів» історичного часу;
- визначити поняття «розрив» історичного часу у філософсько-історичній перспективі;
- систематизувати різні варіанти опису та осмислення «розривності» історичного часу;
- розкрити евристичний потенціал досліджень «розривів» історичного часу в аналізі природи феномену історичної свідомості;
- виявити та описати інваріантні механізми «розривів» історичного часу у традиціях релігійної думки та у світських ідеологічних системах;
- довести актуальність проблеми «розривів» історичного часу для сучасної історичної свідомості шляхом аналізу продуктів сучасної масової культури та мас-медіа;
- довести вкоріненість відчуття «розриву» в функціонуванні сучасної історичної пам'яті.

Об'єктом дисертаційного дослідження виступають способи переживання «розривів» історичного часу в європейській історичній свідомості.

Предметом дисертаційного дослідження є форми рефлексії розривів історичного часу в філософсько-історичній традиції.

Методологія і методи дослідження. Основні методи, які використовуються в дослідженні – це герменевтичний (при аналізі текстів) і компаративістський (в більшості випадків необхідно саме в порівняльно-історичному ключі показати розвиток тієї чи іншої ідеї).

Виходячи з того, що дослідження «розривів» історичного часу не мають сталої традиції та постають як низка якісних але розрізнених розвідок, вивчення означеного феномену потребує ретельного опрацювання методологічного інструментарію. У інтерпретації природи історичної свідомості, історичного часу, історичної пам'яті існують діаметрально різні позиції, тому автору дисертації довелося приймати відповідальне рішення на які саме теоретичні елементи він може спиратися у створенні власної методологічної схеми.

Так, автор виходить з такого розуміння сутності історичної свідомості, яке передбачає його формування в рамках раннього юдаїзму (Й. Ієрушалмі, П. Біциллі, Ж. Данієлу), а не в модерну добу (Р. Козеллек). Це надає можливість включити у дослідження джерела домодерних часів, що потребує залучення інструментарію історичної герменевтики (Ж. Ле Гофф, М. Абрамс та ін.). У аналізі «розривів» історичного часу ХХ ст. плідними є прийоми дослідження «щілин» часу (Х. Арендт, Ф. Артоґ), «режимів історичності» (А. Ассман, Ф. Артоґ). Таким чином, на даний момент існують методологічні підходи вивчення конкретних «розривів» історичного часу (переважно пов'язані з вивченням Голокосту), але не існує методологічної схеми, що дозволила би вивчати інваріант «розриву».

Використовуючи методологічний потенціал концепції історичної свідомості Й. Рюзена, який виробляє універсальний інструмент аналізу всіх форм знання про минуле, автор дисертації створює власний підхід, що дозволяє об'єднати в одному дослідженні феномени зі сфери історичного знання та історичної пам'яті. Така методологічна позиція дає можливість описувати історичний час як сферу «переживання» (Й. Рюзен, Дж. Агамбен), «конструювання» (Б. Андерсен), «уявлення» та «уявного» (Ж. Ле Гофф, Д. Лоуенталь).

Важливою є запропонована В. Беньяміном та Дж. Агамбеном оптика переживання «розриву» в контексті концепції «месіанського часу».

Метафорика «месіанського часу» створює мову, якою можливо описати «розрив», адже найголовніша проблема досліджень «щілин», «подій-на-межі» та «хіатусів» полягає саме у неможливості говорити про них. Важливо, що підходи В. Беняміна та Дж. Агамбена надають дослідженням проблеми «розривів» подвійну оптику – юдейського месіанства та християнського міленаризму.

Сучасне філософське знання створює можливість виявити в природі історичного знання потенціал миттєвого переключення в інший «режим бачення», що доводить вбудованість ідеї «розриву» в історичну свідомість в цілому. Евристичну значущість таких переключень демонструють концепції «симультанності часу» Х.-У. Гумбрехта, «ризомності» Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі.

Автор дисертаційного дослідження доводить плідність використання евристичного потенціалу вказаних концепцій у створенні загальної методологічної схеми дослідження «розривів» історичного часу як необхідної складової історичної свідомості в цілому.

Наукова новизна отриманих результатів. Автором отримані результати і висновки, які мають наукову новизну і виносяться на захист:

Вперше:

- поняття «розрив» історичного часу концептуалізовано в якості одного з базових елементів історичної свідомості у філософсько-історичному ракурсі. Поняття «розрив» історичного часу характеризує уявлення про наявність зв'язаного сюжету історії через візію виходу за межі історії. Автор розкриває єдину природу феномену як у релігійних (юдейське месіанство, християнський міленаризм тощо), так і у світських історичних наративах (марксизм, націонал-соціалізм тощо);

- розроблено методологічну схему аналізу феномену «розривів» історичного часу, використовуючи концепцію «месіанського часу»

В. Беньяміна, «взаємо-зворотного часу» Дж. Агамбена, ідею «нового історичного часу» та нароби у сфері дослідження колективної пам'яті А. Ассман, концепцію «режимів історизму» Ф. Артога, «минулого майбутнього» Р. Козеллека, «піднесеного історичного досвіду» Ф. Анкерсмита, «сучасної історії» Х.-У. Гумбрехта, визначення та дослідження способів функціонування історичної свідомості Й. Рюзена, підхід до дослідження «світу уявного» Ж. Ле Гоффа. Автор використовує потенціал конструктивістської настанови розуміння природи історичної свідомості як підґрунтя для створення з названих елементів єдиної діючої методологічної схеми, що дозволяє продуктивно досліджувати феномен «розривів» історичного часу;

- встановлено, що феномен «розривів» історичного часу у вигляді особливого способу переживання людиною свого існування в історії є інваріантною характеристикою історичної свідомості в цілому, що дозволяє автору скорегувати існуюче в філософсько-історичному знанні переконання про формування історичної свідомості в модерні часи;

- акцентовано увагу на тому, що дослідження феномену «розривів» історичного часу стало можливим тільки з другої половини ХХ ст. завдяки, з одного боку, спробі описати катастрофічні події середини століття, а з іншого – кризі метанарративів, виникненню конструктивістської настанови інтерпретації соціальних явищ, відкриттю феномену колективної пам'яті тощо;

- сформульовано визначення «розривів» історичного часу як складової історичної свідомості, що концентрує уявлення про порушення континуальності історичного процесу у вигляді «переривання» історичного часу, тимчасового «випадіння» із нього, його зсувів, «повернення» до минулого, а також «провалів», «рефреймування», «щілин» у історичній пам'яті.

Уточнено:

- систематизацію варіантів опису та осмислення «розривів» історичного часу;
- способи реалізації феномену «розриву» історичного часу у юдейському месіанстві та у християнському міленаризмі;
- вплив травматичності соціального буття на формування уявлень про «розрив» історичного часу та історичної пам'яті;
- можливості дослідження в єдиному методологічному полі «розривів» історичного часу та історичної пам'яті.

Отримало подальший розвиток:

- інтерпретація співвідношення між релігійними та світськими варіантами міленаризму та месіанства;
- потенціал дослідження в єдиному методологічному полі феноменів з різних соціальних площин (фольклор, ідеологія, соціальна міфологія);
- ідея спільної природи історичного знання та історичної пам'яті як феноменів колективних уявлень в рамках наробок нарративістської філософії історії;
- розширення сфери дослідження «розривів» історичного часу. Доведено, що цей феномен не є унікальним для ХХ ст., а є базовим елементом історичної свідомості.

Науково-теоретичне і практичне значення отриманих результатів.

Результати дослідження мають більш методологічний характер, тому можуть бути використані для певного прояснення методів дослідження часу. Крім того, результати дослідження можуть бути використані в навчальному процесі при підготовці навчально-методологічних посібників, для розробки курсу з філософії історії, методології історичного дослідження, соціальної філософії, оскільки торкаються ряду найбільш проблемних місць для цих дисциплін: уявлення про структуру історичного процесу, про роль особистості, соціуму в

«творінні» історії, про роль колективної пам'яті та колективних травм тощо. Дисертація має значення для філософів, істориків, культурологів, літературознавців, а також всіх, хто займається вивченням і осмисленням проблем соціальної філософії, філософії історії, філософії культури.

Індивідуальний внесок здобувача. Дисертаційна робота здобувача наукового ступеня кандидата філософських наук виконана автором самостійно. Ідеї, концептуальні положення та висновки дисертаційного дослідження належать його автору. Використання та цитування в ході дослідження робіт інших вчених оформлено відповідно до загальних бібліографічних вимог ДАК України.

Апробація результатів дисертації. Результати дослідження пройшли апробацію на наукових конференціях та форумах: всеукраїнська конференція студентів та аспірантів XV, XVI і XVII читання пам'яті Г. В. Флоровського (Одеса, жовтень 2012, 2013 та 2014 рр.); конференція «В пошуках втраченої реальності. Проблема реальності в сучасному гуманітарному дискурсі» (Одеса, листопад 2012); міжнародна заочна конференція «Актуальні проблеми гуманітарних та соціальних досліджень» (Новосибірськ, листопад 2012); міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Дні науки філософського факультету-2013» (Київ, квітень 2013); IX Таврійські Читання «Анахарсіс» (АР Крим, с. Піщане, вересень 2013); круглий стіл «Історична свідомість, або що означає жити в історії?» (Одеса, жовтень 2013); XI міжнародна науково-теоретична конференція «Про природу сміху» з публікацією статті (Одеса, квітень 2014 року); міжнародний науково-освітній семінар «Людський вимір часу: антропологія історичного» (Росія, Перм, серпень 2014 року). В ході роботи над дисертацією апробація відбувалася також в рамках роботи аспірантського семінару філософського факультету ОНУ імені І. І. Мечникова, у програмі співробітництва ОНУ імені І.І. Мечникова з Центром Чейза (Єврейський університет Ієрусалима, Ізраїль),

проекті «Культура примирення: нова історична свідомість в Україні» (за підтримки Міністерства іноземних справ ФРН, вересень-грудень 2015 р.)

Публікації. Результати дисертаційного дослідження знайшли своє відображення в чотирьох статтях, опублікованих у спеціалізованих наукових виданнях, зареєстрованих ДАК України, та в одній статті, яка була опублікована в міжнародному рецензованому журналі «Європейський філософський і історичний дискурс», двох інших статтях та у чотирьох збірниках матеріалів конференцій.

Структура дисертації зумовлена поставленою метою та дослідницькими завданнями. Робота складається з вступу, трьох розділів (перший розділ - теоретична частина, другий розділ присвячено «розривів» історичного часу, третя - «розривів» пам'яті), чотирнадцять підрозділів, загальних висновків та списку використаної літератури із 214 найменувань. Повний обсяг роботи складає 190 сторінок, з них 171 сторінка основного тексту.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ВИВЧЕННЯ ІСТОРИЧНОГО ЧАСУ У ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНОМУ ДОСЛІДЖЕННІ

Для того, щоб говорити про «розриви» історичного часу, в першу чергу нам необхідно розібратися з тією методологічною ситуацією, яка склалася в історичній думці близько кінця XX століття. Нам важлива низка змін, що сталися в методології та філософії історії в цей період, оскільки ще в XVIII столітті феномен «розривів» історичного часу не потрапив би в проблемне поле історика або філософа. Зміни пов'язані з відмовою від «лінійного» бачення історії; появою нових джерел історичного пізнання (не тільки документи й листи, а й інші елементи культури, повсякденного життя тощо); інтересом до повсякденного, до ментальності, до історичної свідомості людини тієї чи іншої епохи; зростання ролі дослідження мови та ін.

Саме в такому порядку і розташовуються перші три параграфи першого розділу: в них ми постараємося проілюструвати розвиток історичної думки від епохи Просвітництва до постмодернізму, акцентуючи увагу на найбільш значимих для нашої теми змінах. Починаємо ми з процесу перегляду ідеї «лінійності» історичного процесу¹, який відбувався протягом практично всього XIX століття (особливо у вигляді своєрідного антипросвітницького пафосу), але оформився лише в XX столітті завдяки діяльності школи «Анналів»², закінчуємо т.зв. «Лінгвістичним поворотом» і постмодерністським баченням історичного процесу³.

У наступних двох параграфах мова йде не про діяльність будь-яких шкіл або напрямків, а про окремих дослідників і теоретиків, які важливі для нашої теми: Вальтер Беньямін і Джорджо Агамбен⁴, Франклін Анкерсміт (який, втім, буде представлений і в рамках «лінгвістичного повороту»), Франсуа Артог,

¹ Див. п. 1.1.

² Їй присвячено п. 1.2. даної роботи

³ Аналізу цього явища присвячений п. 1.3.

⁴ Їх аналізу в контексті теми дисертаційного дослідження присвячений п. 1.4.

Алейда Ассман, Йорн Рюзен, Райнгарт Козеллек, Ханс-Ульріх Гумбрехт, Михайло Епштейн, Жиль Дельоз та Фелікс Гваттарі. Кожен з них тим чи іншим шляхом наближався в своїх дослідженнях до ідеї «розриву» історичного часу, але тільки, мабуть, для Вальтера Беньяміна ця ідея стала однією з ключових і «червоною ниткою» пронизує безліч його робіт [Див.: 32; 33; 34].

1.1. Криза ідеї «лінійності» у європейській філософській та історичній теорії

Концепція «лінійної» течії історичного часу для нашої теми є надзвичайно важливою. Справа в тому, що говорити про «розриви» можна виключно в контексті «лінійності» (в рамках якої виникає історична свідомість, а саме у вигляді його «аномалії» ми і намагаємося уявити «розриви»), а там, де є «циклічна» модель - там «розривів» і бути не може. Ідея «розриву» виникає тоді, коли у людини історичної виникає мрія призупинити неблаганний історичний процес, «випасти» з нього. У «циклічній» моделі така мрія не може виникнути, тому що в результаті все повториться та повернеться. Саме тоді, коли існує переконання про неповторність і безповоротність історичного моменту, й виникає ідея «розриву». Більш того, з чисто хронологічної точки зору, ця ідея буквально супроводжує «лінійність»: вже в юдаїзмі після царів Давида і Соломона з'являється концепція «месіанства», що представляє собою ідею «розриву», а раннє християнство було наповнено різними течіями, які дотримувалися концепції «міленаризму». Однак, з методологічної точки зору, важливо те, що саме тоді, коли в історичній думці з'являються концепції та школи, які відмовляються від «лінійності» як такого собі «метапаттерна», - як висловився П.К. Гречко в своїй роботі «Концептуальні моделі історії» [Див.: 53], - «розриви» і з'являються в полі дослідного інтересу істориків і філософів. Саме розгляду цієї ситуації і присвячений даний пункт.

Сучасна філософсько-історична думка (цей термін підходить нам найкращим чином, оскільки ми маємо на увазі тут не тільки історичну науку, а й методологію історії, філософію історії як деякий комплекс поглядів на історичний процес) переживає процес трансформації концептуальних і методологічних основ, який почався ще в першій половині XX століття у зв'язку з переглядом ідей прогресу і «лінійності» історичного процесу. З тих пір був розроблений величезний масив концепцій історичного процесу, розуміння історичної свідомості, історичного часу.

Для того, щоб краще зрозуміти цей процес, ми простежуємо еволюцію ідеї «лінійності» (в контексті поняття «історична свідомість») від юдаїзму до християнства. В рамках цього блоку ми постараємося показати ті нововведення, які ввів Августин, як один з творців християнського розуміння історії. Наступний же блок присвячений цікавому розвитку християнської «лінійності» у вигляді ідеї прогресу. В даному контексті мова йде про Френсіса Бекона, про французьких мислителів епохи Просвітництва: Вольтер, Анн Робер Жак Тюрго, Ніколя де Кондорсе, які звели «лінійний» прогрес в ранг певного базису не тільки для історичної думки, але і для життя суспільства в цілому.

Однак, після поразки Великої Французької революції, діячі якої як губка вбирали ідеї теоретиків ідеї «прогресу», в історичній думці стали з'являтися поодинокі варіанти перегляду «лінійності», і саме простежуванню таких концепцій присвячений наступний блок. Тут, в першу чергу варто згадати Жана Жака Руссо, який критикував ідею «прогресу», закликаючи повернутися до «природного стану». Однак, Руссо, критикуючи прогрес, залишається в рамках «лінійності», оскільки закликає лише до регресу.

Значимо, що саме посиляючись на Руссо, на початку XIX століття романтики критикували «лінійну» модель. Йоганн Гердер, наприклад, намагався відмовитися в вивченні минулого від будь-якої спрямованості, від будь-яких акцентів.

У наступному блоці показані переосмислення «прогресу» Іманнуїлом Кантом, Георгом Вільгельмом Фрідріхом Гегелем, Карлом Марксом, Леопольдом фон Ранке та ін. Далі ми звертаємося до останньої, мабуть, школи, для якої «лінійність» є базовою характеристикою історичного процесу - позитивізму (Огюст Конт, Герберт Спенсер і ін.). Останній же блок підводить нас до тих авторів, які, як нам здається, по-справжньому здійснили перегляд ідеї «лінійності» - Фрідріх Ніцше, Освальд Шпенглер, Арнольд Тойнбі

Ідея «лінійності» історичного процесу асоціюється, в першу чергу, з християнською філософією історії (особливо в тому вигляді, в якому її запропонував Аврелій Августин), яка, на думку французького історика і теолога Жана Данієлу, використовувала і розширила старозавітну схему історії: від Створення світу до Страшного Суду [63], виробивши уявлення про час, який, як, зокрема, стверджує і Августин, має початок і кінець [2, с. 645 - 646]. Августин, на думку радянського історика Михайла Абрамовича Барга, будучи одним з найбільш значущих богословів в ранньому християнстві, зібрав юдейські і християнські уявлення про історію воедино та привів їх у відповідність із Священним Письмом [28, с. 78].

Для нас найбільш важливим, мабуть, є те, що вже в рамках юдаїзму оформляється історична свідомість. Саме ця категорія проходить червоною ниткою через усе наше дослідження, оскільки, коли ми говоримо про відчуття «розриву», - йдеться про певну «аномалію» в історичній свідомості індивіда (групи, суспільства тощо). Ми користуємося тим визначенням історичної свідомості, яке пропонує німецький історик і теоретик культури Йорн Рюзен в своїй книзі «Нові шляхи історичного мислення» [156]. Він каже, що історична свідомість - «це сукупність ментальних (емоційних та когнітивних, естетичних, моральних, несвідомих і свідомих) операцій, через які досвід часу в медіумі пам'яті перетворюється в орієнтування життєвої практики» [156, с. 81-82]. Іншими словами, мова йде про те, як людина (суспільство) переживає, осмислює та реагує на минуле і яким чином це минуле вбудовується в

сучасність, майбутнє. Останні дві категорії для Рюзена є, як не парадоксально, одними з ключових. Він каже, що «досвід, оброблений історичною свідомістю, завжди та базово має аспект сьогодення і майбутнього», а «через пам'ять про минуле тематизується й сьогодення й майбутнє як вимір актуальної практики життя» [156, с. 83]. Історична свідомість, в даному випадку, виступає своєрідним містком для «минулого, сьогодення і майбутнього, конкретизований через досвід минулого» [156, с. 84].

Таке цілісне відчуття часу в історичній свідомості актуалізує звернення до нього саме в рамках філософії історії, оскільки, на думку американського аналітичного філософа Артура Данто, філософія історії, надаючи значення події, має справу «з цілісністю історії, що охоплює минуле, сьогодення і майбутнє» [64, с. 17]. У найбільш загальному вигляді, Й. Рюзен розуміє історичну свідомість, як усвідомлення свого «я» в історії, або, точніше, в досвіді часу. Таке проектування себе в історію могло виникнути тільки в умовах наявності «історії з класичними ознаками (початком, серединою і кінцем)» [156, с. 88]. Саме в усвідомленні смертності індивіда зокрема, та людства в цілому, виникає історична свідомість як така. Для нас це надзвичайно важливо, адже вже в ранньому юдаїзмі ми знаходимо відчуття «розриву» історичного часу як певний варіант «аномалії» історичної свідомості.

Жан Даніелу показує, що саме християнство створює концепцію «лінійного» часу в її закінченому вигляді, що має початок, кінець та, головне, мету історії (відповідно завершуючи формування історичної свідомості у вигляді проекції себе в майбутнє через минуле) [63]. Більш того, як зауважує знаковий діяч російської еміграції, філософ, історик і богослов Георгій Флоровський, саме тут вперше з'являється ідея телеологічної спрямованості історії [184]. Подібне бачення, за свідченням російських істориків, соціологів Андрія Володимировича Полетаєва та Ірини Максимівни Савельєвої, можна знайти у Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника, Григорія Палами

та ін. [160, с. 31]. Більш того, у Августина історія людства, як вважає М.А. Барг, «не що інше, як прогресуюча перемога сил, йому [людству – прим. О.В. Ткаченко] ворожих, життя руйнуючих, над силами, що його підтримують» [28, с. 79]. Однак при всій спрямованості та актуалізації історії як такої, участь окремих особистостей в історичному процесі зводилося до участі в релігійному житті (до праведності, до дотримання заповідей, таїнств тощо). Саме цей аспект висловлювався в спробах безлічі єретичних течій середньовіччя «розірвати» існуючий історичний, релігійний (а церква як раз і постулювала тотожність цих двох порядків), соціальний порядок.

Таке розуміння історичного процесу панувало приблизно до кінця XV століття (звичайно, були і винятки, але вони не мали значного впливу). Сукупність безлічі факторів, які часто зіставляють з переходом від епохи Середньовіччя до Нового часу, на думку німецького філософа Ернста Трьольча, породила певну кризу середньовічного розуміння історичного часу [177, с. 648]. Найбільш відношення до історичного процесу змінилося після Реформації. Саме тут вперше заговорили про «розрив» між епохами, намагаючись порвати з середньовіччям якомога швидше. Реформація не просто змінила ряд життєвих і духовних цінностей. Вона, на думку українського філософа Володимира Єрмоленка, переорієнтувала, саму Історію, відмовившись від «Концепції двох Градів» Августина [76, с. 12]. Саме з цього моменту стало можливим говорити про світську історію, про роль особистості в історичному процесі, що дуже добре, на думку Трьольча, простежується вже під час Реформації (Мюнстерська комуна) і пізніше (під час Нідерландської та Англійської революцій) [177, с. 648]. Крім того, XV - XVI ст. ознаменували розвиток наукового знання, що також суттєво вплинуло на сприйняття історичного процесу.

Християнську ідею спрямованості в світському ключі і на тлі згаданих трансформацій в сприйнятті історії переосмислив Френсіс Бекон, поділивши історичний розвиток суспільства на три фази: античність, зрілість і старість.

Михайло Барг, досліджуючи Бекона, зауважує, що для нього сучасний йому світ перебуває в періоді своєї старості [28, с. 302]. У цей період відбувається переосмислення всього людського досвіду і створення серйозних наукових систем. При цьому, «незабаром» настане епоха, яку він співвідносив з прийдешньою ерою процвітання, відступаючи від цієї циклічності [28, с. 303].

В епоху Просвітництва ідея «лінійності» піддалася суттєвого перегляду і розвитку. До неї додалася ідея про те, що історичний процес не тільки має початок і кінець, а й саме людське суспільство на своєму шляху незмінно розвивається і поліпшується. Таке бачення історії добре простежується в цілому корпусі робіт епохи Просвітництва, серед них: «Нові роздуми про історію» Вольтера, лекція Анна Робера Жака Тюрго «Послідовні успіхи людського розуму» та його ж робота «Міркування про загальну історію», «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» Жана Антуана Кондорсе тощо.

Російсько-американський історик та культуролог Михайло Ямпольський використовував як модель історіософське бачення епохи Просвітництва (особливо в порівнянні з попередніми епохами) до картини англо-американського художника Бенджаміна Уеста «Смерть генерала Вольфа» (1771), оскільки на ній Уест «одягнув свого героя в уніформу свого часу і виправдав це рішення вірністю історичній правді» [209, с. 124]. Відповідно до визначеним канонам зображення «героїчного», Уест мав зобразити генерала в античних шатах, з лавровим вінком [209, с. 125]. І це не просто художній канон, а певний модус історичної свідомості. Про це пише німецький історик та теоретик історичної науки Райнгарт Козеллек в своїй роботі «Минуле майбутнє», показуючи, що для Альбрехта Альтдорфера, який написав картину «Битва Олександра» (зобразивши на ній битву при Іссі, в якій Олександр Македонський розгромив військо Дарія III), «сьогодення і минуле виявилися обрамленими єдиним історичним горизонтом» [94, с. 24], тому що він зобразив війська греко-македонців та персів в сучасному йому обмундируванні (маючи

на увазі замість греко-македонців австрійську армію імператора Максиміліана I, а замість персів - турків-османів) [94, с. 23].

Цю переорієнтацію від змішування епох на прагнення до осучаснення та до історичної достовірності Володимир Єрмоленко, як би підводячи підсумки Просвітництва, показує через зміну закону «старе - добре, нове - погано» на «старе - це погано, нове - це добре» [76, с. 11 - 12], оскільки він визначає ставлення до історії як такої. «Цей закон, - пише Єрмоленко, - означав становлення нової епохи. Епохи, яку ми називаємо модерною...» [76, с. 12].

В певній мірі, Просвітництво, як вважає Віра Аркадіївна Мільчина, перекладачка робіт Франсуа Артога, актуалізує втрачену в століттях християнську «напружену» спрямованість у вигляді нового типу, заснованого на «вірі в прогрес» та перехоплює «початкову спрямованість у майбутнє» [121], однак саме майбутнє й ідея прогресу, як пише французький історик Франсуа Артог, «далі віддалялися від очікувань кінця світу» [21]. При цьому, на думку Михайла Барга, «повністю відсутнє поняття розвитку, що стало фундаментальним для історичної думки» [28, с. 329]. Таку орієнтацію на майбутнє показав Р. Козеллек в іншій своїй роботі «Часові пласти. Про семантику історичного часу» на матеріалі першої «часової» утопії або утопії майбутнього [95, с. 156]. Йдеться про утопію Луї Себастьяна Мерсьє «Рік 2440», в якій він не описує своє «відкриття» якогось утопічного простору, а конструює майбутнє таким, яким він сам його бачить [95, с. 153].

Більш того, того, таким «стрибком в майбутнє» сприймається і сама революція, яка покликана наблизити райський кінцевий стан людини. Тут, на відміну від християнської концепції «століть», майбутнє більш не ретроспективне, а «вирастає з нинішнього часу, що відсилає до відкритого майбутнього» [95, с. 352]. Просвітництво по-своєму ненавидить минуле, бажаючи «якнайшвидшого подолання минулого, щоб дати дорогу новому майбутньому» [94, с. 68]. Тут дуже добре підходить метафорична категорія «хроноцид» («наси́льство над часом»), яку ввів російський філософ Михайло

Епштейн [204]. Саме так, на його думку, починаються революції: «ідейним вбивством минулого на ім'я абстрактного майбутнього» [204].

Погляди Вольтера, Тюрго, Кондорсе та інших просвітителів послужили своєрідною ідеологічною основою для Великої Французької революції. Франсуа Артог символічно визначив 1789 рік як початок «нового режиму історичності»⁵, в якому «вирішальною стає категорія майбутнього: з майбутнього спрямоване світло, яке робить зрозумілим не тільки теперішній час, а й минуле» [19].

Для ХІХ ст. Велика Французька революція була такою ж подією, що й для ХХ століття Друга Світова війна, викликавши величезний сплеск рефлексій, переосмислень та нових концепцій, в т.ч. і для філософії історії. Особливо важливими для сучасників виявилися трансформації, які відбувалися після революції: Республіка, Якобінська диктатура, Тріумвірат, Імперія, а потім Реставрація Бурбонів.

Козеллек для визначення даного періоду вводить поняття «*sattelzeit*» (переломні часи), в якому він знаходить межу сучасного світу [94, с. 182], момент, в якому народжується нове переживання історичного часу. Фактично, Просвітництво створило, пише Віра Мільчина, коментуючи Франсуа Артога, такий «тип історичного мислення, який... тягне за собою знецінення не тільки минулого, а й сьогодення» [121]. Дуже добре це показав німецький філософ Вальтер Беньямін в ІХ тезі «Про поняття історії», кажучи про Янгола Історії⁶, якого «вітер нестримно несе в майбутнє, до якого він звернений спиною... Те, що ми називаємо прогресом, і є цей вітер» [32, с. 242]. Йорн Рюзен бачить тут процес виникнення ідеї історії, а сам прогрес є «концептуалізацією єдності минулого, сьогодення і майбутнього» [157]. У певному сенсі, революція стала втіленням ідеї «розриву», створивши певний історичний вакуум (все те, що було до революції здавалося дуже далеким і незнайомим), який стрімко

⁵ Його концепцію «режимів історичності» буде розглянуто в п. 1.5

⁶«Angelus Novus» – картина Пауля Клее, яку Беньямін купив у 1921 году

заповнювався діями революції: новий прапор, гімн, календар - всього лише окремі приклади такого бажання покінчити з минулим.

При цьому традиційний принцип *historia est magistra vitae*⁷, який панував з античності аж до XIX століття, незважаючи на те, що він розташовує майбутнє «не попереду, а «ззаду»» [Див.: 121] зберігається в середовищі інтелектуалів. Франсуа Артог пише, що в старому «режимі історичності», відповідному принципу *Historia Est Magistra Vitae* «минуле (насправді) не відійшло в минуле, адже не перевершено... Золотий вік, якщо він і був, розташовується позаду... Час не просувається вперед» [19]. Згодом, цей принцип стає більш розмитим і менш значущим в інтелектуальних побудовах, але залишається значним в повсякденному житті (Р. Козеллек наводить в якості прикладу випадок, описаний Фрідріхом фон Раумером у 1811 році) [94, с. 44]. Поступово виробляється уявлення про те, що в історії учителем виступає не конкретний історичний приклад, а саме історичне знання, що веде до вищого «стану освіченості, який опосередковано має вплинути на майбутнє» [94, с. 73].

Своєрідно сприйнявши цей принцип уже в самому Просвітництві висловлювалися і альтернативні ідеї прогресу думки. Так, на думку голландської письменниці Генрієти Роланд-Гольст, Жан-Жак Руссо використовує ідею «золотого століття» і пропонує повернутися до «природного стану», а театр, науку, архітектуру та інші атрибути сучасного йому суспільства вважає «брехнею і відступом» від природного стану [153, с. 65]. Яскравим виразником такого «контрпросвітництва», на думку Франсуа Артога, виявився Франсуа Рене де Шатобріан, який у своїй книзі «Подорож до Америки» відправляє головного героя з «освіченої Франції в дику Америку», в якій «бачить такий же оазис свободи, що не спотворений філософами-розбещувачами, яким колись була Скіфія» [121]. Руссо своїми принципами

⁷ Знаменита цитата Цицерона, що в перекладі означає «історія – вчителька життя»

популяризував ідею «доброго дикуна», яка стала вкрай значущою для романтиків XIX століття [Див. : 155, с. 66].

Однак, тут важливо відзначити, що Руссо, відмовляючись від ідеї прогресу, мислив в категоріях епохи Просвітництва. У цій відмові немає класичної античної циклічності. За своєю суттю, як зазначає Роланд-Гольст, концепція Руссо є «прогрес навпаки» [153, с. 73], тому що на вершину прогресу він ставить не просвітницькі ідеї розвитку наук, мистецтва, а, на думку Л. Журавльова, одноразове досягнення «природного», архаїчного стану [77, с. 40]. При цьому, І.М. Савельєва та А.В. Полетаєв відмічають, що роль в цьому процесі належить виключно особистості [158, с. 303].

Руссо відкидав «лінійність» як таку, але йому вдалося порвати не тільки з просвітницьким прогресом, але і з християнською моделлю історії, яка рухається виключно вперед (інша справа, що цей рух зовсім не обов'язково прогресивний). Руссо звернув рух історії назад, не вдаючись, при цьому, до ідеї циклічності. Крім того, важливим є те, що Руссо послужив своєрідним натхненником для романтиків, які критикували не тільки прогрес, але і «лінійність» в цілому.

Розвиваючи ідеї Канта і Фіхте, своє бачення прогресу в людській історії виклав Георг Вільгельм Фрідріх Гегель. Для нього, на думку І.М. Савельєвої і А.В. Полетаєва, опосередкованим двигуном є Абсолютний дух [158, с. 305]. Історія розвивається відповідно до його плану, хоч в її хід він і не втручається. Суть історичного процесу в діалектичних протиріччях між національними (народними) духами (термін Гегель запозичив у Гердера, а той, у свою чергу, у Вольтера), які є культурно-історичними проекціями Абсолютного, а коли вони вирішуються, настане кінець історії - Царство Свободи [Див. : 158, с. 305]. Це говорить про те, що Гегелівська концепція швидше «провіденціалістська», ніж прогресистська [158, с. 306]. Гегель, в даному випадку, відмовляється від ідеї «прогресу» в тому вигляді, в якому вона була у просвітників. Для нього

єдиним засобом прогресу є дотримання плану Абсолютного духу, а метою - кінець історії.

Мабуть, найяскравішим чином переосмислив гегелівську модель Карл Маркс у своїй теорії суспільно-економічних формацій на основі чотирьох частин моделі Гегеля, замінюючи, однак, ідею прогресу на «зростання продуктивних сил суспільства» [158, с. 307]. Цю лінію розуміння історії від Канта до Маркса австрійський філософ і соціолог Карл Поппер назвав історизмом (в деяких випадках він зводить історизм як певне бачення історії до поглядів, які були ще раніше телеологічного), критикуючи його і заперечуючи всілякий детермінізм в історії [143]. У своєму есе «Убогість історизму» він критикує ідею прогресу на підставі того, що істористи з пафосом перефразують проблеми, які існували ще в Стародавньому світі: саме «історизм, - пише Поппер, - поставив проблему зміни, хоча насправді це одна з найбільш старих проблем спекулятивної метафізики» [143]. Італійський філософ і історик Бенедетто Кроче, коментуючи Гегеля, висуває концепцію «абсолютного історизма», відмовляючись від ідеї спрямованого та «лінійного» руху від початку до кінця історії [100, с. 34]. Історія рухається по замкнутому колу, в якому неможливо знайти ні початку, ні кінець [100, с. 36].

Важливим результатом епохи Просвітництва, як вважає Михайло Барг, стало зростання природничо-наукового знання [28, с. 306]. Прогресистська картина світу, на думку І.М. Савельєвої та А.В. Полетаєва, в XIX столітті яскраво виявлялася в двох різновидах еволюціонізму - «соціологічному» та «біологічному» [158, с. 302]. Перша пов'язана, в першу чергу, з таким напрямом у філософії, як позитивізм. Зв'язок позитивізму з Просвітництвом, як показує Л. Журавльов, простежується безпосередньо через Огюста Конта до Сен-Симона, а від нього до Д'аламбера [77, с. 48]. В еволюційному контексті Конт вводить модель трьох стадій розвитку теоретичної думки (які співвіднесені зі стадіями розвитку суспільства): 1) теологічну (стан вимислу); 2) метафізичну (стан абстракції); 3) наукову [77, с. 46]. Карл Поппер

стверджує, що ідея прогресу у позитивістів по суті еволюціоністська, мислима в рамках «позитивної теорії людської природи» [143]. «Біологічний» ж еволюціонізм пов'язаний був з концепцією соціал-дарвінізму, яка стверджувала, що в людському суспільстві виживає «самий пристосований». І.М. Савельєва та А.В. Полетаєв вважають, що ці ідеї були розвинені в концепції еволюціонізму Герберта Спенсера [158, с. 302].

Паралельно із раціональними прогресом, ідея «лінійності» опрацьовується в рамках концепції історизму, яку розвинув Леопольд фон Ранке. Незважаючи на те, що Ранке часто приписують відмову від пошуку будь-яких закономірностей та опис «історії як вона є» [Див. : 161, с. 69], одну закономірність він все ж таки вивів - послідовність і цілісність історії [Див.: 156, с. 41], що й стало обґрунтуванням власне моделі «лінійного» історичного процесу. Таким чином, він закладає принципи історичної науки, які існують до сьогоднішнього дня. В кінці XIX - на початку XX ст. в Німецькій імперії сформувалася значна школа історизму.

Продовжуючи ідеї Ранке, Фрідріх Мейнеке говорить про «органічний» розвиток в історії, кожен з елементів якої принципово необхідний і важливий [161, с. 73], впроваджуючи таким чином в історизм ідею розвитку. Ця категорія не була відома Просвітництву й саме вона стала основою для різних модерністських «концепцій структурних змін» [157].

В решті-решт і історизм, й історизм однаково були схильні до «провіденціоналізму». Вальтер Беньямін, як показує Володимир Єрмоленко, застосовував до XIX століття образ історії як «потoku, безперервності, розвитку», що було центральним для романтиків, для Гегеля, а особливо для еволюціоністів [76, с. 61]. Сам Беньямін відкидає як прогрес, яким зазвичай наповнюють «пустий та гомогенний час»⁸ [32, с. 246], так і історизм, який зробив з історії музей старожитностей⁹ [32, с. 249]. Саме в такому вигляді і

⁸Особливо яскраво це видно в XII та XIII тезах «Про поняття історії»

⁹ Там же, тільки в XVII тезі

закріпилася ідея «лінійності» в історичній науці в XIX - XX ст., що важливо для нас, оскільки саме з критики такого підходу на більш пізніх стадіях (до середини - кінця XX століття) з'являється можливість говорити про «розриви» історичного часу як про феномен.

Уже після закінчення Великої Французької революції, просвітницькі ідеї жорстко критикувалися. Найбільший удар «лінійності» завдали представники течії, яку Фрідріх Шлегель назвав «Буря і натиск». На цей напрям в значній мірі вплинув, як вважав Ісайя Берлін, Ж.Ж. Руссо з ідеєю про «природну людину» [135, с. 135]. Так, для романтизму образ «доброго дикуна», є найбільш близьким [155, с. 57]. По-своєму звучить перегляд ідеї прогресу Іммануїлом Кантом, а також рецепція його ідей Йоганном Готлібом Фіхте. І.М. Савельєва та А.В. Полетаєв показують, що для Канта «мета прогресу не в майбутньому, а в теперішньому часі, бо в цьому відбувається історія» [158, с. 301]. Особливо актуальною було фіхтеанське «Я (Ichheit)», як «дія, що трансформує світ у відповідність зі своїми уявленнями» [158, с. 136].

Йоганн Готфрід Гердер, відмовляючись водночас і від ідеї «всесвітньої історії», і від «лінійності», розглядав їх як самостійну одиницю [159, с. 14]. Кожне суспільство проходить той же шлях, що проходить людина: від молодості до старості. Це «уявлення про потенційно нескінченну варіабельність культур» [Цит. по: 135, с. 134], - як писав Ісайя Берлін, - рішуче пориває з просвітницьким пафосом щодо історії та робить крок в сторону науковості. Якщо рух і є, то це «лише вимушений розвиток, що ззовні спонукається та направляється», - зазначає Л. Журавльов [77, с. 45]. У цьому сенсі він ніби повертається до ранньохристиянського розуміння приречення та «виховної» спрямованості. Слідом за Руссо, романтики шукали втілення людської свободи в «дикості», в сільській, в народній культурі [158, с. 377]. Саме в зв'язку з цим зріс інтерес до середньовічної народної свідомості, яка породжувала найрізноманітніші форми бачення історичного процесу, що і відбилося в творчості романтиків (яскравим прикладом служить новела

Вашингтона Ірвінга «Ріп ван Вінкль»). Саме цей аспект найбільш важливий для нас, оскільки середньовічна історична свідомість являє для нас важливу частину дослідження.

У другій половині XIX століття критиці ідей прогресу і спрямованості історії приділялася величезна увага, особливо в середовищі некласичної філософії [158, с. 389]. Так, Фрідріх Ніцше, як вважають І.М. Савельєва та А.В. Полетаєв, розвиваючи ідеї Артура Шопенгауера [158, с. 391], показує суть історичного процесу через «волю до влади», а за безліччю історичних подій і ідеологій криється «ресентимент» - стан придушеної ненависті і нездатності прямо відповісти на загрозу, - пише Борис Могильницький [124, с. 24].

Серед філософів-іраціоналістів кінця XIX - початку XX ст., на думку Ернеста Трьольча, найбільш значимою була критика класичної періодизації історії Освальдом Шпенглером [177, с. 400]. Наслідуючи Дж. Віко, він бачить історію як сукупність історій незалежних одна від одної культур, кожна з яких повторює життя окремої людини: народження, дитинство, юність, молодість, старість [158, с. 306]. Для Шпенглера, цивілізація - це крайня точка розвитку культури, під час якої приходить її «захід» [201, с. 40]. В цьому випадку Шпенглер повністю пориває з прогресом, акцентуючи увагу на циклічності історичного часу кожної окремої культури. Арнольд Тойнбі запропонував схожу модель, тільки тепер в центрі уваги опинилися цивілізації, які також проходять фази розвитку і руйнування [Див.: 175, с. 100]. На тлі такої відмови від «лінійності» відбувається актуалізація окремих культур, цивілізацій, що, по-своєму, передбачило появу «Нової історичної науки» в XX столітті. Однак, Люсьєн Февр різко критикував Шпенглера і Тойнбі за зайвий профетизм та за «політичне підґрунтя» [183, с. 76 - 78]

У цьому параграфі для нас важливим було показати, що саме розуміння історичного процесу як «лінійного», зародившись ще в юдаїзмі, оформилося

та концептуалізувалося вже в ранньому християнстві, пронизуючи згодом все середньовіччя та частину Нового часу. Особливо вона актуалізувалася в епоху Просвітництва. Вольтер, Анн Робер Жак Тюрго, Ніколя де Кондорсе обґрунтували та звеличили ідею прогресу людського розуму, культури і історії від нижчих форм (архаїчних) до вищих. При цьому, індивід отримав роль актора, а часом і конкретного творця історії (в цьому ключі реакцією на просвітницькі мотиви звучить фраза Раскольникового «чи тварина я тремтяча, чи право маю?» з роману Федора Михайловича Достоевського «Злочин і покарання»). Суть Просвітництва не просто в постулюванні якогось абстрактного прогресу. Воно перевернуло ставлення до минулого, поставивши його на друге місце після майбутнього.

Однак, говорячи про певну кризу «лінійності» та прогресу, її дуже важко датувати. Так, вже в самому Просвітництві, Жан-Жак Руссо критикував прогрес, не виходячи при цьому за рамки прогресистської риторики. Посилаючись на нього, на початку XIX століття критикували ідею прогресу й романтики. Зокрема, Йоганн Гердер, намагався відмовитися від виділення будь-якої історичної епохи та її значення, від будь-якої спрямованості.

Своєрідним переосмисленням ідеї «прогресу» стало бачення всесвітньої історії Г.В.Ф. Гегелем, який залишає прогрес в історії, але повністю відбирає роль творця у людини, віддаючи її абсолютному духу. Такий «провіденціалізм» характерний був і для раннього історизму Леопольда фон Ранке. Залишився він, по-своєму переосмислений, у Карла Маркса у вигляді зміни суспільно-економічних формацій. Крім того, своєрідне бачення «пасивного» прогресу вибудовується в позитивізмі, в особливості у Герберта Спенсера. Такий еволюціоністський прогрес не тільки позбавляє людину можливості творити історію, а й позбавляє саму історію будь-якої випадковості.

По-справжньому кризовою для ідеї прогресу стала друга половина XIX століття. Філософи-ірраціоналісти критикували прогрес як осередок

виключно розуму. Так, Освальд Шпенглер висуває свою концепцію циклічного розвитку культур, Арнольд Тойнбі - цивілізацій. Саме тут по-справжньому видно кризу ідей «лінійності» та прогресу.

1.2. Роль «антропологічного повороту» філософсько-історичної думки в постановці питання про «розриви» історичного часу

У цьому параграфі мова йде про подальшу критику «лінійності» в рамках програми «нової історичної науки», яку висунули засновники школи «Анналів». Виділення цього напрямку в окремий параграф пояснюється особливою важливістю «антропологічного повороту», як його називають Борис Могильницький, Арон Якович Гуревич, Михайло Кром, Юрій Безсмертний та ін. [Див.: 125], який зробила школа «Анналів», для нашої теми. Крім розгляду того контексту, в якому працювали засновники школи - Люсьєн Февр та Марк Блок, тут представлений аналіз тих нововведень, які найбільш важливі для нас: інтерес до людини історичної, до його ментальності (або «світу уявного» у Жака Ле Гоффа); використання нових для історичної науки того часу джерел дослідження; міждисциплінарність; концепція множинності часів Фернана Броделя. Всі ці досягнення найбільш важливі для нашого дослідження, оскільки відчуття «розриву» не пов'язане з будь-яким конкретним просторово-тимчасовим розломом, а виникає в уяві людини, що живе в певній ситуації (найчастіше у воєнний або післявоєнний час, за часів занепаду тощо). І саме школа «Анналів» легітимізувала дослідження такого роду уявлень. Більш того, оскільки відчуття «розриву» не може бути відображено в будь-яких документах, то завдяки розширенню можливих джерел, ми можемо звернутися до народної творчості, до релігійних уявлень, до елементів сучасного медіа-простору і т.д. Міждисциплінарність же дозволяє нам в рамках філософії історії використовувати напрацювання методології історії, історичної антропології, соціології історії та багатьох інших дисциплін. Що ж стосується множинності часів Фернана Броделя, то,

фактично, він теоретично описав ту ситуацію, в якій може виникати відчуття «розриву».

Розвиток філософсько-історичного знання в XX столітті пов'язаний з рядом методологічних поворотів (найбільш значимі з них - антропологічний та лінгвістичний). Криза концепції «лінійності» історичного процесу значно посилилась після Першої Світової війни та призвела до «переосмислення значущості історії», - як пише український історик Наталія Яковенко, - «так як кривава бійня, втягнувши в себе цілу «розумну» і «впорядковану» Європу, перетворювала на марево цінності... засновані на вірі в те, що... прогрес людства, в якому гармонійно поєднані індивідуальні та групові або національні інтереси, закономірний і неминучий» [207, с. 201]. Американський історик і літературний критик Хейден Уайт вважає, як вказує Олена Кукарцева, що «напередодні Першої світової війни ворожість до історичної свідомості серед інтелектуалів була практично повсюдною в Західній Європі» [103, с.13]. Історики на власні очі побачили, що людство не рухається до ідеального, світлого та раціонального майбутнього, про яке так багато говорили в епоху Просвітництва, що призвело до затяжної кризи історичної науки. Частково цьому сприяло панування такої методологічної установки як історизм, а також стрімке проникнення в історичну науку методології природничих наук.

Анрі Берр, французький філософ, історик, засновник журналу «Синтез», який розкритикував сучасну йому історичну науку, назвав цей напрям «історією, що історизує», - вказує Арон Якович Гуревич, радянський і російський історик, методолог історичної науки [60, с. 41]. Він одним з перших взявся за переорієнтацію історичної науки, заснувавши «Журнал історичного синтезу». Він вважав, як показує один із засновників журналу «Аннали», учень Анрі Берра Люсьєн Февр, що історія втратила зв'язок з життям не «в силу своєї науковості... це відбулося саме тому, що вона недостатньо наукова» [183, с. 17]. Другий із засновників журналу «Аннали» Марк Блок вважав її «прикутою

до подій» та «перевантаженою вигадками» [38, с.11]. Той самий «історик, що історизує», за Февром, «ставить за мету пов'язати їх [факти - прим. О.В. Ткаченко] між собою, узгодити, а потім... проаналізувати... зміни, про які в даний момент говорять джерела» [183, с. 68].

Історик ХІХ століття, таким чином, представляється ніби антиквар, який розшукує давнини, вивчає їх, а потім викладає на вітрину найкращим для покупців чином. Так само й «історик, що історизує» в своїй роботі встановлює факти, узгоджує їх, а потім їх же викладає в найбільш яскравій та красивій формі [183, с. 68].

Наукова діяльність Анрі Берра та його журналу викликала сильний сплеск методологічних рецепцій у Франції. Зокрема, одним з редакторів «Журналу історичного синтезу» (та близьким другом самого Берра) був Люсьєн Февр, який разом з Марком Блоком створив журнал «Аннали економічної та соціальної історії» в 1929 році [183, с. 67]. Незважаючи на визнання значного впливу Анрі Берра на свої погляди, вони поступово дистанціювалися від нього (Люсьєн Февр при цьому залишався редактором «Журналу історичного синтезу») та створили власну концепцію історичного пізнання.

Нині ми можемо оцінити вплив так званої школи «Анналів» (напрямок гуманітарного знання, що сприйняв той чи інший імпульс досліджень Л. Февра та М. Блока). Однак, як зазначає російський історик, методолог історичної науки Борис Могильницький, новий напрямок далеко не відразу було прийнято гуманітаріями. У 30-40-ті роки вона не завоювала лідуючих позицій [125, с. 6]. Дослідники історії школи «Анналів», як, наприклад, радянський і російський історик Юрій Львович Безсмертний, стверджують, що до 50-х років вплив цієї школи не виходило за межі Франції [36, с. 7].

Наталія Яковенко вірно помічає, що школа «Анналів» виникає в прикордонному просторі: «в колись німецькому, а після Першої світової війни «франкізованому» Страсбурзькому університеті» [207, с. 203]. Однак, їх

наполеглива тяга до наукового історичного пізнання, наукова продуктивність, величезний розкид охоплених тем і привели згодом до того, що Могильницький називає «антропологічний поворот» [125, с. 6]. Самі ж автори вважали за краще називати напрям «ноюю історичною наукою».

У самій школі «Анналів» умовно виділяють кілька поколінь. Перше покоління складають власне засновники журналу - Люсьєн Февр і Марк Блок. Друге покоління - Фернан Бродель, П'єр Шоню, Жорж Дюбі. Це покоління відрізнялося інтересом до геоісторії, а історія ментальності відійшла на другий план. Саме з «протесту» проти такого «сцієнтизму» й бере початок третє покоління: за відродження напряду «історія ментальності» виступили Жак Ле Гофф, Марк Ферро, Еммануель Ле Руа Ладюрі та П'єр Нора.

Суть «інноваційної» діяльності школи «Анналів» полягає в тому, що «нова історична наука» прагне пізнати «людину історичну» у всій її цілісності й багатовимірності. Тут немає місця абстрактній категорії «людство» та не йде мова про просто «людину в часі» [125, с. 23]. Февр показує, що мова йде про людей «в рамках суспільства, членами якого вони є... володіють численними обов'язками, що займаються численними видами діяльності, що відрізняються різними схильностями і звичками» [183, с. 26]. Саме в такому взаємозв'язку історик і повинен досліджувати людину. «Перед ним [істориком], - писав Фернан Бродель, - всесвітня історія людей, хоча і розглядається з певної точки зору» [42]. Метою своєї книги Фернан Бродель назвав «доскональне дослідження згаданих сторін життя» [42]. Важливим є те, що традиція школи «Анналів» не обмежується вивченням архівних документів [38, с. 69]. Джерелами були визнані будь-які плоди людської діяльності, які тим чи іншим способом можуть прояснити контекст обраного в якості об'єкта періоду або місцевості. Це можуть бути щоденники, це можуть бути рахунки і розписки, усна народна творчість та багато іншого [42]. Важливим виявляється не питання «хто створив це джерело?», А «навіщо та в яких умовах воно було

створене?». Відповівши на це питання, ми наблизимося до розуміння людини «того часу».

Американський філософ Іманнуїл Валлерстайн охарактеризував діяльність школи «Анналів» війною «на два фронти»: як проти уявлень про «подієво-описову історію, так і проти «пояснення» розвитку подій в минулому дією універсальних закономірностей, що детермінують людську поведінку» [45, с. 193]. Іншими словами, «історик-анналіст» не намагається вибудувати концепцію загальної історії, але, при цьому, й не зупиняється на сухому описі фактів. Для нього важливо обраний об'єкт дослідження охопити з якомога більших сторін і ракурсів.

Найбільше в цьому ключі «Нову історичну науку» цікавила «людина в часі» з усіма її особливостями сприйняття світу, переживаннями і думками, оскільки саме людина творить всі форми суспільного життя. Саме в зв'язку з цим, на думку Люсьєна Февра, представниками «першого покоління» школи «Анналів», актуалізується звернення до людської свідомості [183, с. 19]. Представники т.зв. «третього покоління» школи «Анналів», на думку російського історика Лорини Павлівни Репиної, пішли ще далі (особливо Жак Ле Гофф) та в якості об'єкта змогли позначити, зокрема, «світ уявного» [148, с. 230].

На основі цього звернення розвивається один з найзначніших напрямків в «антропологічній» історіографії - історія ментальностей (поряд з історією повсякденності та мікроісторією). Жак Ле Гофф в ході тривалих дискусій про співвідношення історії ментальностей та історичної антропології, як вказує російський історик і антрополог Михайло Маркович Кром, відповів Арону Яковичу Гуревичу, що історична антропологія «обіймає всі досягнення «Нової історичної науки», об'єднуючи вивчення менталітету, матеріального життя, повсякденності» [99]. Таким чином, сам термін історична антропологія включає всі ці напрямки.

Борис Могильницький стверджує, що таке різноманіття поглядів ставить під сумнів легітимність застосування назви «школа» до діячів «нової історичної науки», тому що в її рамках закладається основа абсолютно різних (в чомусь і протилежних напрямків, як, наприклад, мікроісторія і світ-системний аналіз) [125, с. 6]. Такий незмінний інтерес до людини в історії є для нас найбільш важливою особливістю школи «Анналів», оскільки проблематика «розривів» виходить далеко за рамки, які для себе встановила історична думка в XIX столітті. Відчуття «розриву» тісно пов'язане з ментальністю людини, з його відчуттям себе не тільки в світі, але і в часі.

Важливою характеристикою діяльності «нової історичної науки» стала міждисциплінарність. «Цей принцип, - пише Юрій Безсмертний, цитуючи вступну статтю спеціальної методологічної збірки 1989 року, яку випустила редакція журналу «Анналі», - «ймовірно найкраще з того, що дали «Анналі» світовій історіографії» [36, с. 10]. У самій назві журналу «Анналі економічної та соціальної історії» вже видна ця міждисциплінарність. Люсьєн Февр бачить завдання історії в тому, щоб «встановлювати нові форми зв'язків між... дисциплінами: зосереджувати на одному... об'єкті дослідження взаємні зусилля різних наук» [183, с. 20], оскільки такий масив інформації не може бути досліджений і осмислений винятково історичною методологією. Тут на допомогу приходять інші науки, особливо соціологія, психологія та економіка [183, с. 109].

В рамках школи «Анналів» був істотно переглянутий принцип *historia est magistra vitae* на користь формул Марка Блока «зрозуміти минуле за допомогою теперішнього» та «зрозуміти теперішнє за допомогою минулого» [Цит. по: 125, с. 20]. Історик, що застряг у минулому - «антиквар, закоханий у старовину», а пізнання теперішнього без знання минулого неможливо, тому що «немає справжнього знання без шкали порівняння» [38, с. 27]. Фернан Бродель вважає, що цей принцип стверджує нерозривний зв'язок часів, а основне завдання історика - «зануритися в неї [епоху - прим. О.В. Ткаченко] та

засвоїтися в ній» [42]. Блок говорить, що історик повинен ніби «вселитися» в тіло людини історичної та влаштувати «зустріч людей у віках» [38, с. 80]. Але для цього потрібно, щоб вся історична наука відмовилася від «замашок караючого янгола» [38, с. 79], через які, наприклад, ціла епоха Середньовіччя виявилася забutoю в епоху Просвітництва. Втім, ідею такого «вселення» в персонажа ще раніше висловлював Робін Джордж Коллінгвуд у своїй роботі «Ідея історії». Він каже, що «історик повинен уявити собі ситуацію... Потім він зобов'язаний поставити себе на місце імператора...» [96, с. 270].

Борис Могильницький вважає, що в рамках «Нової історичної науки» була розроблена своя концепція історичного часу (особливо у Фернана Броделя), в рамках якої відбулася остаточний відмова від ідей «лінійності», «прогресу» в історичному процесі [125, с. 74]. Більш того, Фернан Бродель розробив теорію множинності різних типів часу. Іммануїл Валлерстайн окреслив сутність броделевської «боротьби на два фронти»: проти «історії подій», що нанизує унікальні та неповторні «випадки» на хронологічну вісь календарно-подієвого часу...» та проти «нормативної соціальної історії, загальні закони якої однаково застосовні до будь-якої точки просторово-часової реальності» [45, с. 194].

Фактично, Бродель, як і Вальтер Бенямін, критикував «пустий та гомогенний час» [32, с. 50]. Марк Блок писав, що «людський час завжди буде чинити опір суворій одноманітності та жорсткому поділу на відрізки» [38, с. 101]. Більш того, історику необхідно виробити якісь одиниці виміру часу, «що узгоджуються з її [людини] власним ритмом» [38, с. 101]. Коментуючи модель часу Фернана Броделя, Жак Ле Гофф вводить окремі категорії часу: «час купця», «час церкви» та інші [107, с. 36].

Саме таке «множинне» розуміння історичного часу добре ілюструє (в сукупності з думками Люсьєна Февра про «вселення» історика в свого персонажа) ту методологічну основу, завдяки якій в історичній думці стало можливим говорити про «розриви» історичного часу. Ця «множинність» часів

та відторгнення «гомогенності» якраз показує ту ситуацію, в якій і може виникнути відчуття «розриву». У методологічному плані, напрацювання школи «Анналів» мають величезне значення для історичної думки в цілому, та для нашого дослідження зокрема, оскільки є тим інструментарієм, завдяки якому ми можемо фіксувати ці «розриви».

Завдяки «антропологічному повороту», який здійснили представники «Нової історичної науки», стало можливим говорити про людину історичну, про історичну свідомість, про переживання та про багато іншого, що до «повороту» в кращому випадку відносилось б до області психології. Крім того, було переглянуто ставлення до джерел історичного пізнання, що особливо важливо для нашого дослідження, тому що в ньому, в якості джерел, використовуються артефакти та описи середньовічної народної свідомості, зображення, відеозаписи та багато іншого з того, що раніше не могло б вважатись джерелом наукового пізнання. Дуже важливий для нас курс Жака Ле Гоффа на вивчення «світу уявного» (особливо в середньовічному суспільстві), оскільки історична народна свідомість в Середньовіччі часто перебувала на межі з цим «уявним». «Нова історична наука», в цьому ключі, остаточно пориває з «лінійністю» та прибирає чіткі й непорушні кордони між епохами.

1.3. «Лінгвістичний поворот» та постмодерністська рефлексія «розривів» історичного часу

«Антропологічний поворот» - не єдине потрясіння для історичної думки в XX столітті. Більш того, оскільки він торкнувся, в першу чергу, французьких істориків, в інших країнах він почав розвиватися не в 1950-ті та не в 1960-і рр., а вже у 1980-і рр.. В умовно названому «англо-американському» інтелектуальному середовищі в 1960-і назрів інший поворот, який отримав назву «лінгвістичний».

Звернення до мови, до оповідання та нарративу нам надзвичайно важливо, оскільки ідея «розриву» не є історичним фактом, а є способом зчленування дослідних даних, який ми використовуємо для вписування й інтерпретації відчуття «розриву». Саме можливість інтерпретації та пояснення є для нас ключовою методологічною установкою. А вона виникає саме завдяки «лінгвістичному повороту».

Підстави для нього, як і для «антропологічного повороту» були закладені ще в 1920-і роки (та навіть ще раніше, Фердинандом де Соссюром). Так само, як і ідеї школи «Анналів», справжню поширеність проблема мови отримує вже в 1950-ті, а в 1960-і з'являється ряд напрямків, які працюють з мовою в рамках історичної думки: філософська герменевтика в особі Поля Рікера, аналітична філософія історії в особі Артура Данто, нарративізм в особах Хейдена Уайта та Франкліна Анкерсмита (до 2005 року), філософський постструктуралізм в особах Мішеля Фуко і Ролана Барта. Саме так і виглядає структура даного параграфа. У ньому простежується розвиток «лінгвістичного повороту» саме в контексті його впливу на історичну думку.

Незважаючи на величезний вплив «антропологічного повороту» на історичну думку середини ХХ століття, поява нових дисциплін (зокрема, мова йде про культурну антропологію) породило низку нових методологічних проблем. Багато в чому, - як пише російський історик і філософ Марина Кукарцева, - «антропологізація історії стимулювала лінгвістичний поворот» [103, с. 9]. Власне, дослідники в рамках «лінгвістичного повороту» не заперечували досягнень «нової історичної науки», однак «лінгвістичний поворот підірвав кордону між історією і літературою» [103, с. 9].

Питання про співвідношення «антропологічного» та «лінгвістичного» поворотів добре освітлено в статті французького історика Крістіан Делакура «Французькі історики та «лінгвістичний поворот»: коротка історія епістемологічних ярликів» [65]. У ній він показує розбіжність між «Новою історичною наукою» та структурною антропологією Фердинанда де Сосюра,

традиція якої, по ряду причин у Франції, хоч і була розвинена в різних течіях структуралістської соціальної історії, але обмежилася лише прагненням «засудити нарративну історію та «подієву» розповідь, не розробляючи при цьому теорії цього питання і не здійснивши «методологічного зближення» з лінгвістикою» [65, с. 126], а ці функції з таким же успіхом виконувала «нова історична наука». Власне, - як пише Делакруа, - «нова історія «Анналів»... Так і не змогла зустрітися зі структурною лінгвістикою, створеною Фердинандом де Соссюром» [65, с. 127].

Швейцарський лінгвіст Фердинанд де Соссюр створив новий напрямок (а згодом і окрему науку) про властивості знаків і знакових систем - семіологію (семіотику). Сам він визначив суть семіотики, як науки, що вивчає «життя знаків у рамках життя суспільства» [169, с. 40] в рамках соціальної психології. Заслуга Соссюра (в цьому контексті) в тому, що він розмежував поняття «мова» та «мовлення», поставивши перше в якості важливого об'єкта лінгвістики (а згодом і гуманітарного знання взагалі) [169, с. 38]. Під впливом ідей де Соссюра виникає такий напрям як структурна лінгвістика, а пізніше і структуралізм як філософський напрямок.

Після цього, звернення до мови відбувається в рамках філософської герменевтики ХХ століття. Найбільш значущими для нас є роботи представника цього напрямку, французького філософа Поля Рікера, який, розвиваючи ідеї Марка Блока, робить, свого роду, поворот у філософії історії, замінюючи вивчення того, яким повинен бути об'єкт (джерело) історичного пізнання на вивчення пізнавальних особливостей суб'єкта (історика) [150, с. 38]. Проблема мови для Рікера, хоч і не є найважливішою, проте, займає особливе місце в корпусі його робіт (робота «Історія та істина» була написана в 1955 і є програмною роботою Поля Рікера поряд з «Пам'ять, історія, забуття», написаної вже в 2000-му році). При цьому, для нього герменевтика являє собою дисципліну «другого порядку», яка визначає «основні правила тлумачення» [149, с. 3]. Проте, на думку українського дослідника Олени

Мішалової, теорія герменевтики загостила увагу на «текстуальній природі історико-гуманітарного пізнання» [122, с. 13].

Франклін Анкерсміт стверджує, що філософія мови ХХ століття «була філософією висловлювання», при цьому «вона ніколи не зверталася до проблем тексту або розповіді» [14, с. 8]. Саме тоді, коли розповідь входить в коло інтересів філософів історії, тоді і з'являється категорія наративів. Тема наративів в історичному знанні в ситуації «лінгвістичного повороту» стає по-справжньому знаковою.

Наратив є розповідь історика про історичні події. Йорн Рюзен вважає, що наратив є певною «логікою» історії [156, с. 87]. Він пише, що «результат проінтерпретованого тимчасового досвіду, отриманий через формування змісту історичною свідомістю, має окрему форму, форму, яку, якщо розглядати її як розумову, можна назвати «логікою»... історії» [156, с. 87]. Іншими словами, наратив є інтерпретація людиною (суспільством) свого тимчасового досвіду, своєї проєкції в сьогодення і майбутнє через минуле.

По суті, в рамках наративізму особливим чином трактується сама історична подія: вона виникає не стільки в результаті будь-яких історичних процесів, а саме в результаті їх інтерпретації та подання (розповіді) істориком. В даному випадку, для історичної розповіді критично важливим є звернення до проблеми мови, тому що від неї у величезній мірі залежить ця розповідь. Саме в зв'язку з цим в рамках «лінгвістичного повороту» категорія наративів актуалізується і виходить на перший план.

Власне, категорія наративів з'являється вже у німецького історика Іоагана Густава Дройзена в ХІХ столітті. Йому вдалося вийти за рамки «домінуючих в ХІХ столітті роздумів про історію в дусі еволюціонізму і позитивізму», - як зазначає Єжи Топольський [176, с. 33] і його часто називають попередником наративізму. Американський історик і літературний критик Хейден Уайт позначив заслугу Дройзена в тому, що він бачив історію швидше «дискурсом, здатним залучати читачів в коло моральних концепцій» [176, с. 36]. Серед

попередників нарративізму часто називають також Бенедетто Кроче і Робіна Джорджа Коллінгвуда, а російський дослідник Олена Віталіївна Робустова називає їх в числі «ранніх нарративістів» [Див. : 152, с. 33]. Коллінгвуд, розвиваючи ідеї Кроче, вводить ідею «відчуття епохи», оскільки, на його думку, історик недостатньо просто описати будь-які історичні факти (та й сам критерій вибору істориком цих фактів для Коллінгвуда дуже важливий). Він вважає, що для того, щоб історик міг оцінити історичне значення тієї чи іншої події, він повинен «уявити собі ситуацію... поставити себе на місце імператора і вирішити, як слід було вести себе в подібних ситуаціях» [96, с. 270]. Важливим є те, що це «відчуття» можливо тільки через мову (в даному випадку нарратив служить не способом пояснення, а уявлення тієї чи іншої події, документа).

У «певний момент» (умовно цей момент можна віднести до 50-х років ХХ століття), - як висловився голландський філософ Франклін Анкерсміт, - в свідомості наукового співтовариства утвердилося «відчуття, що дискусії навколо моделі «охоплюючих законів», ролі цінностей в історіографії і герменевтичній теорії не зачіпають найбільш істотних проблем в історіографії» [Цит. по: 152, с. 33]. Сцієнтистське (саме так його охарактеризував Єжи Топольський в інтерв'ю Еві Доманській [Див.: 72, с. 180]) звернення до проблеми мови простежується вперше у представників аналітичної філософії. Зокрема, Людвіг Вітгенштейн розумів завдання всієї філософії в критиці мови.

Аналітична філософія історії - напрямок значний і досить різноплановий, тому ми зупинимося на одному його представнику, оскільки його концепція для нас є найбільш значущою. Йдеться про американського філософа Артура Данто, який у своїй роботі «Аналітична філософія історії» підкреслює роль пояснення (і мови зокрема) в історичному пізнанні.

Для Данто мова є свого роду «маркером» історичності для того чи іншого суспільства. Він пише, що «спроба мислити неісторично вимагала б від нас,

принаймні, обмежити мову, бо ми змушені були б обходитися лише фрагментом нашої звичайної лексики і граматики» [64, с. 7]. Марина Кукарцева показує, що для ілюстрації своєї думки Данто вводить свого роду константу - Ідеального Літописця, який автоматично і беззастережно фіксує всі історичні події [101, с. 45]. Однак, оскільки Ідеальний Літописець не може нічого знати про майбутнє по відношенню до події, яку він описує в один конкретний момент, то він обмежується лише фіксацією подій, не розміщуючи їх в будь-якому контексті, в будь-яку залежність (початок -кінець війни, наприклад) [Див. : 64, с. 144]. «Історик, - як прокоментував думку Данто Єжи Топольський в інтерв'ю Еві Доманській, - може бачити описуваний час і в ретроспективі» [72, с. 191].

Данто показує, що історик, в силу неможливості емпіричної перевірки фактів, не може пізнати «історію-як-реальність», а тільки лише «історію-як-думку», яка являє собою тільки імітацію першої [Див. : 64, с. 112]. По суті, завдання історика полягає не в описі цього бачення історії, але в його інтерпретації. Кукарцева вважає, що, виходячи з цього, історики зовсім не втрачають роботу, оскільки їх завдання не в фіксації фактів, а в їх поясненні і зведенні в певний наратив [102]. Саме це, на думку Данто, і відрізняє історика від хроніста.

Для Данто наративи «грають важливу пізнавальну роль в історичному дослідженні» [Цит. по: 102] і грають роль свого роду місця концептуалізації історичного знання. Важливим є те, що аналітична філософія історії змінює сам наративний підхід: від простого «відчування епохи» у Коллінгвуда, до пояснення тієї чи іншої події, документа [152, с. 33]. Іншими словами, наратив історика може бути не тільки критерієм відбору фактів, а й способом пояснення взаємозв'язку цих фактів. Таке пояснення може бути тим, що називається «story» (розповідь), завдяки якому «історик намагається відновити кожную подію, яка викликала розглянутий результат» , - пише Данто [64, с. 321]. По суті, коментує Данто Ева Доманська, «події пізнані нами настільки,

наскільки вони стають описаними, нарративізованими» [73, с. 28]. Відповідно, як зазначає І.В. Дьомін, темою філософсько-історичних досліджень стає «не минуле «саме по собі» та не історія як «всесвітньо-історичний процес», але мова історіографічних описів» [67, с. 7].

Данто дорікає традиційну філософію історії (яку він сам називає «субстантивною») в телеологічності, оскільки «філософ - «субстантивіст» не тільки фактично, а й гіпотетично не може володіти знанням всієї історії» (на яке він претендує) [67, с. 7].

Фактично, заслуга Данто полягає в тому, що він не тільки наочно показав функції, які може виконувати історик і філософ у процесі історичного пізнання, але і довів неспроможність описової історії. Підкреслюючи важливість пояснення та інтерпретації не тільки певних подій (з метою зведення їх в цілісну розповідь), але мови істориків, він дав найважливіший механізм для нашого дослідження. Для нас недостатньо було б вивчати інтелектуальні та народні уявлення про час, оскільки вони майже ніколи не представлені відкрито, а приховані в різних концепціях (релігійних, політичних, соціальних та ін.). Нам необхідно їх інтерпретувати і вбудовувати в один нарратив - відчуття «розриву» історичного часу.

Однак, особлива роль у розвитку та становленні нарративізму як самостійного напрямку належить саме Хейдену Уайту (до того ж ряд дослідників вважають його теоретиком постмодернізму [Див.: 72]). При цьому, сам Уайт в інтерв'ю Еві Доманській стверджував: «я - структураліст. Точніше формаліст та структураліст», а свій проект він розглядає «як модерністський» [72, с. 46].

Тема мови для Хейдена Уайта надзвичайно актуальна. Він показує, що «історик стикається з історичним полем багато в чому тим же чином, яким граматик може зіткнутися з новою мовою» [181, с. 51]. Так само, як і лінгвіст, він намагається розібратися в лексичних, граматичних та синтаксичних елементах цього історичного поля [181, с. 51-52]. І тільки зрозумівши

структурні елементи цього поля, й історик, й лінгвіст, можуть рухатися далі - до інтерпретації. Такий «доконцептуальний мовний протокол» Уайт називає «префігуративною [prefigurative]» [181, с. 51]. Фактично, тут мова йде, як пише Наталія Яковенко, про присвоєння минулому «певних змістів, пізніше зафіксованих в побудові сюжету» [207, с. 216].

Продовжуючи розмежування історії та хроніки, він показує, що для історії характерна літературна (іноді - театральна) структура: зав'язка, перехідні мотиви, розв'язка. «Хроніка, - пише Уайт, - організовується в історію наступним перетворенням подій в компоненти «спектаклю»» [181, с. 25]. Сама ж хроніка (як і постать Ідеального хроніст у Данто) не володіє майбутнім і відкрита для нього, тому, «строго кажучи, у хронік кінець відкритий» [181, с. 26]. Більш того, вони не мають зав'язки: «вони «починаються» тоді, коли хронікер приступає до запису подій» [181, с. 26].

Для такого бачення історичного пізнання дуже важливим є тонкий баланс між наукою і мистецтвом, тому що «історія не може бути чистою наукою», тому що вона «в рівній мірі залежить від аналітичних методів, і від інтуїтивних інсайтів», але, при цьому, «бути чистим мистецтвом історія теж не може, так як історичні дані непідвладні художній маніпуляції», - цитує Уайта Марина Кукарцева [103, с. 12]. І саме такий інтерес до мистецтва гранично чітко відрізняє нарративізм від аналітичної філософії історії. Спроба зруйнувати цей баланс «означала б, - як пише Анкерсміт, - кінець історіописання і відняла б у нас необхідний інструмент для кращого розуміння того соціального світу, в якому ми живемо» [Цит. по: 103, с. 12]. Для досягнення, вважає Кукарцева, максимального ефекту в процесі «конструювання» історичних фактів, історичну необхідно «експериментувати з технікою, яку пропонує сучасне мистецтво (сюрреалізм, експресіонізм, екзистенціалізм), а також використовувати методологію сучасної соціальної науки (теорію ігор, рольовий аналіз та ін.)» [103, с. 14].

Саме в цьому контексті надзвичайно важливими виявляються нарративи, тому що вони «забезпечуються самою природою документів» і не є художнім вимислом в повному розумінні цього слова, але, при цьому, мають літературно-оповідну форму [103, с. 13]. Для польського історика і методолога Єжи Топольського розуміння історичної нарації в цьому контексті істотно змінюється: «її логіко-пояснювальну структуру (з присутнім в ній прагненням до істини) стали вважати менш значущою або нехарактерною, натомість увагу зосередили на її риторичній структурі» [176, с. 93].

Більш того, Уайт застосовує до нарративів категорії «гіпотетичного конструкту, лінгвістичного або дискурсивного вимислу» [181, с. 13]. Саме здатність розуму створювати вигадки (фікції), на думку Олени Мішалової, надає форму історичному часу (саме за подібні твердження Уайт найбільш критикувався сучасниками), вигадує «сюжети для послідовного руху історичної реальності» [122, с. 28]. «Це і є, - пише Хейден Уайт, - те, що полонить в нарративі, тому що тут людина не підпорядковується суворим правилам логічної дедукції, а риторичним фігурам» [Цит. по: 103, с. 20].

У певному сенсі, як вважає польський історик і філософ Ева Доманська, нарратив - це «імпровізаційний дискурс» [72, с. 47]. Він не є теоретичним конструктом. Сам Хейден Уайт в інтерв'ю Еві Доманській каже: «І я думаю, що нарратив - анти-, не-теоретичний спосіб такої організації», більш того, «нарратив є спосіб організації сприйняття світу суб'єктом» [72, с. 31].

Саме в зв'язку з актуалізацією риторичної складової (замість лінгвістичної), сам Уайт вважає використання терміна «лінгвістичний поворот» некоректним по відношенню до нарративізму [Див.: 73, с. 32]. Вибір риторики як базису цим і виправдовується: «риторики знають, що... істину не знаходять, а створюють» [72, с. 38].

При цьому безперечним залишається той факт, що саме лінгвістичний дискурс 1960-х - 1970-х років (особливо, як показує Наталія Яковенко, в журналах «History and Theory», «American Historical Review» [207, с. 215])

вплинув на становлення нарративізму Уайта. Тим не менш, він розуміє нарратив зовсім інакше, ніж його сучасники - представники т.зв. «лінгвістичного повороту». Так, Артур Данто і Поль Рікер показали, що «нарратив є сутнісна форма людської екзистенціальності», що «люди - просто виробляють нарратив тварини», - пише Марина Кукарцева [103, с. 25]. Оскільки нарратив нерозривно пов'язаний з літературою, він має і схожу з нею структуру у вигляді комбінації сюжетної лінії (у Уайта - «роман, трагедія, комедія, сатира» [181, с. 27]), типу пояснення («формістський, органіцистський, механістичний, контекстуалістський» [181, с. 33]) і ідеологічного обґрунтування («анархізм, радикалізм, консерватизм, лібералізм» [181, с. 42]) [122, с. 28]. Саме в цих, - пише Н. Яковенко, - «несвідомо властивих людині способах образної мови - стежках», «розповідь про минуле спочатку «конструюється» в голові історика» [207, с. 215].

У цьому контексті Уайт розробляє свою теорію тропів. Ева Доманська вказує, що саму ідею він запозичує у Джамбаттисти Віко і розуміє стежки саме у віккіанському сенсі як «поворот» [73, с. 36]. Самі стежки в історії людства циклічні: власне, сама історія і являє собою зміну чотирьох тропів. Уайт виділяє: Метафору, Метонімію, Синекдоху та Іронію [181, с. 19]. Проте, на відміну від Віко, Уайт вводить абсолютно певну ієрархію тропів, вважаючи найбільш відповідаючою сучасному моменту - Іронію [73, с. 36]. Саме Іронія, як викладає точку зору Уайта Доманська, «репрезентує той етап розвитку свідомості, на якому розпізнається проблематична сутність самої мови» [73, с. 36].

Концепцію нарративної філософії історії по-своєму розвиває голландський філософ Франклін Рудольф Анкерсміт. Як вказує Олена Мішалова, він ще більше, ніж Уайт підкреслює різницю «між історичним дослідженням (результати якого, як правило, відображаються в термінах індивідуальних речень щодо минулого) і історичним листом (який інтегрує результати історичного дослідження в межах історичного тексту як цілого)

[122, с. 28]. Історіограф в процесі історичного письма «не має в своєму розпорядженні набору «правил перекладу» (з мови минулого на мову сьогодення)» [67, с. 8], а це означає, як вважає Ф. Анкерміт, що для того, щоб зрозуміти цей механізм, «доведеться проводити аналіз тільки на рівні нарративів» [14, с. 137].

У Анкерсмита дуже умовно можна окреслити три етапи творчості з основних проблем, що цікавлять його: 1) логіка нарративу; 2) історична репрезентація; 3) історичний досвід. У його докторської дисертації «Нарративна логіка...», як вважає Е. Доманська, добре видно інтерес до логічної структури нарративу [73, с. 48]. Ці три етапи відповідають трьом його базовим роботам: 1) «Нарративна логіка: семантичний аналіз мови істориків» (1984), в якій він продовжує ідеї Х. Уайта; 2) «Історія та тропологія: зліт та падіння метафори» (1994) - тут його починають цікавити дещо інші проблеми; 3) «Піднесений історичний досвід» (2005), в якій він вже критикує нарративізм. Далі ми поетапно постараємося розібрати ці три періоди його творчості.

Російський дослідник Володимир Стрелков метафорично показав критику модерністської історичної думки, зроблену Франкліном Анкерсмітом через призму думок, висловлених Хосе Ортега-і-Гассет у його роботі «Дегуманізація мистецтва» [171, с. 124]. Подібно до того, як Ортега-і-Гассет закликає в мистецтві дивитися не на сюжет (і бачити в ньому щось знайоме, як, наприклад, у вікні ми бачимо сад), а на сам твір мистецтва (тобто побачити не сад у вікні, а саме скло, раму), так і Анкерсміт (як, втім, і Уайт) закликає перефокусувати увагу дослідників «з минулого самого по собі, на той інструмент, завдяки якому це минуле може бути представлено» [171, с. 124]. У зв'язку з цим Ф. Анкерсміт показує, що модерністська історіографія виходила з «постулату подвійної прозорості» [13, с. 31]. Перша прозорість - прозорість тексту по відношенню до «історичного буття» (історики дивляться крізь нього на минуле), друга ж - це прозорість тексту по відношенню до

автора: автор завжди первинний [171, с. 125]. Саме тут, на думку Анкерсміта і криється епістемологічна наївність модернізму.

Е. Доманська підкреслює, що Ф. Анкерсміт, на відміну від Х. Уайта, для дослідження нарративів пропонує використовувати не риторику, а естетику [Див. : 73, с. 48], оскільки її методи найбільше відповідають нарративній структурі [Див. : 13, с. 72]. Це дає йому можливість звернутися до проблеми репрезентації і навіть проголошувати «пріоритет репрезентації щодо речі, яка репрезентується» [73, с. 52]. Саме в цьому ключі Ф. Анкерсміт застосовує до історичного нарративу інтерпретації [13, с. 117]. Більш того, нарративні інтерпретації у Анкерсміта «не обов'язково мають послідовний характер; історичні нарративи тільки умовно є історіями, що мають початок, середину і кінець» [13, с. 118] (в той же час Уайт стверджує, що нарратив подібний літературному твору і має зав'язку, розвиток і розв'язку). Саме тут добре простежується зближення Анкерсміта з постмодернізмом, який відкидає будь-яку лінійність. Крім того, Анкерсміт не згоден з Уайтом, зокрема зі зверненням Уайта до кантівських категорій розуму та з тим, що чотирьохчастинна тропологічна модель Уайта, як вважає Стрелков, є «вичерпним регістром, що охоплює все багатство нарративних можливостей історичного тексту» [171, с. 133]. Єжи Топольський підкреслює, що сам Ф. Анкерсміт називає свою модель «нарративним ідеалізмом» [176, с. 85]

Згодом він розробляє концепцію нарративних субстанцій, які являють собою образи минулого, що створюються в свідомості історика і саме вони своєю структурою визначають те, що історик говорить і пише в контексті предмета дослідження [73, с. 49]. «Наприклад, - пише російсько-американський дослідник Микола Копосов, - розповідь про Ренесанс або про Французьку революцію вже міститься в цих поняттях, або, точніше, в пов'язаних з ними ментальних образах» [97, с. 289].

По суті, концепція нарративних субстанцій є своєрідним розвитком тропології Хейдена Уайта. Проте, вона поступово підводить Анкерсміта до

іншої базової проблеми - проблеми історичної репрезентації минулого [73, с. 48]. Власне, репрезентація минулого входить в завдання історичних нарративів: «вони є пропозиціями бачення минулого з певної точки зору; пропозиціями того, як можна організувати наше знання про минуле», - пише Ева Доманська [73, с. 51]. Ф. Анкерсміт каже, що все це відбувається тоді, коли ми переходимо від одиничних тверджень до їх сукупності і коли ми зіштовхуємо між собою різні сукупності тверджень, нарративи щодо одного і того ж предмета, створюючи тим самим «нарративний простір» [13, с. 127]. У цьому випадку, історик не може обмежитися тільки критерієм істини (бо про одиничне твердження ми ще можемо говорити істинно воно або помилково, а ось про сукупність, в яку обов'язково входять певні світоглядні позиції історика – вже не можемо), тому на допомогу нам приходять поняття естетичної цінності, реалістичності [73, с. 51]. Саме наявність в нарративі певних логіко-лінгвістичних цілісностей, які Анкерсміт і називає нарративними субстанціями, дає нам можливість працювати в рамках цих категорій [73, с. 51].

З часом Ф. Анкерсміт прийшов до висновку, що і репрезентація по-своєму обмежена. Результатом повального захоплення мовою (тропологією, репрезентацією), - пише Е. Доманська, - стало «ув'язнення в світі текстів і поява відчуття радикальної відірваності справжнього минулого» [73, с. 54].

І тут (а це сталося приблизно на початку 90-х років ХХ століття) ми бачимо відхід Анкерсміта від мови, тексту та нарративу. У цей момент (а ми умовно назвали його третім) наукової діяльності його цікавить категорія «досвіду». Це пов'язано, зокрема, з новим витком «нової історичної науки», «культурної історії» вже за межами Франції. Зокрема, Анкерсміт вважає, що історія, що пропонується істориками, представниками шкіл історії ментальності, історії повсякденності та мікроісторії, є, по суті, історією досвіду [73, с. 54]. Ці підходи (як і «нова історична наука» в цілому) переорієнтували увагу істориків, історіографів, філософів історії від

«структур, процесів і синтезу, та направили її на те, як звичайні люди в минулому відчували світ і як ці відчуття відрізняються від наших», - окреслила цей процес Е. Доманська [73, с. 55]. Фактично, вони пропонують нам відчутти (але не пережити - це вже зовсім інша тенденція) досвід минулого, показуючи, як, наприклад, виглядало життя в Монтайю XIII століття [73, с. 55].

Надзвичайно важливою для осмислення постструктуралістської рефлексії історії є теорія «дискурсивного аналізу» Мішеля Фуко. Він різко критикує «традиційні засоби конструювання всеосяжного погляду на історію та відтворення минулого як спокійного і безперервного розвитку» [Цит. по: 93, с. 136]. Історія, як пише російський дослідник Павло Кирилов, «являє собою низку дискретностей, позбавлених закономірностей» [93, с. 136], а сам Фуко стверджує, що «історія стає «ефективною» лише в тій мірі, в якій вона впроваджує систему розриву в саме наше існування...» [Цит. по: 93, с. 136]. Російський історик науки Володимир Візгін бачить в цьому «збагачення арсеналу історика дискретними уявленнями», а також розробку «аналітично вивірених прийомів роботи як з «розривами», так і з «безперервним»» [49, с. 44]. Розрив є результат радикальної трансформації всієї системи поглядів (певної епохи), що викликає непорозуміння з боку сучасників, що породжує «епістемологічний розрив» в потоці історичного часу [49, с. 42].

Ролан Барт, як показує російський історик Ігор Борисович Орлов, пов'язує реальність минулого з «ефектом реальності минулого», який пов'язаний з читанням тексту [133, с. 26]. Власне, реальність минулого виникає в результаті напруги «між елементами тексту і самим текстом», - пише Орлов [133, с. 27]. При цьому, Барт вважає, що «історичний дискурс не слідує за реальністю, швидше він тільки позначає її шляхом нескінченного повторення того, що вона мало місце» [Цит. по: 158, с. 66].

Попри всю різноманітність методик, ідей і проектів в постмодерністській філософії історії, можна спробувати виділити деякі базові ідеї: 1) критика поняття історична реальність (звідси і стирання межі історії вже не тільки з

іншими гуманітарними науками, а й з літературою, мистецтвом); 2) розмиття чіткого і непорушного кордону між фактом і фікцією; 3) відмова від концепції об'єктивної істини [147, с. 27]. Ігор Борисович Орлов, характеризуючи постмодерністське бачення історії, виділив ряд базових ідей, які лягли в основу такого розуміння. Перша з них - це, свого роду, ««з'єднання» постструктуралізму... Мішеля Фуко та деконструкції... Жака Дерріда», в якому «постмодернізм основну увагу звертає на ставлення слів і речей, що виявляється в формі мовних практик (дискурсів) і на виявлення культури письма» [133, с. 21]. Історія в цьому випадку представляється як безліч «віртуальних історій-оповідань» [133, с. 21], кожен з яких значущий по-своєму. Друга пов'язана з розумінням Жаном Франом Франсуа Ліотаром місії постмодернізму в боротьбі з метанарративом (особливо проти просвітницької віри в прогрес) [Див.: 133, с. 22]. Третє твердження висловив Франклін Анкерсміт, порівнявши історію з деревом: ранній модернізм акцентувався на його стовбурі, досліджуючи механізми історії в стані холізму (світ як єдине ціле); історизм і пізній модернізм сфокусувався на його гілках (наприклад, історія ідей); постмодернізм зосередився ж на листках (історії ментальностей і мікроісторії) [133, с. 22].

Вся сукупність напрямків, представлених в даному розділі істотно вплинула на становлення не тільки сучасної історичної думки, а й історичної свідомості в цілому. «Лінгвістичний поворот» не просто переорієнтував інтерес дослідників в сторону мови (тоді і говорити нема про що було б): він переглянув ряд базових для гуманітарного знання ідей, методів. В результаті, зросла роль тексту не просто як джерела (в цьому сенсі репрезентативним є розуміння «світу як тексту»); категорія «істина» зазнала суттєвої критики; були знайдені нові основоположні моделі, не пов'язані безпосередньо з історичною реальністю (нарративи, дискурси, досвід і ін.)

1.4. «Аісторичне реконструювання» Вальтера Беньяміна та Джорджо Агамбена як спосіб осмислення «розриву»

Представлені в попередніх розділах напрацювання важливі для нас, оскільки надають певну методологічну базу для фіксації «розривів». Однак, ряд дослідників, які, як правило, не були прив'язані до якої-небудь школи або системи, намагалися теоретично описати це відчуття «розриву». Серед них найбільш значущими, мабуть, були Вальтер Беньямін та Джорджо Агамбен, який розвиває беньямінівську концепцію. Саме в силу особливої методологічної важливості напрацювань цих двох дослідників ми і виділили окремий параграф у своїй роботі.

У першому блоці даного параграфа, показується, що Вальтер Беньямін незалежно від методології історії початку ХХ століття, приходить до того, що необхідно відмовитися від розуміння історії як безперервного потоку. Для ілюстрації своєї думки він наводить бачення історії, яке було характерно для єврейського народу вже після царів Давида та Соломона. В даному випадку мова йде про юдейське месіанство, причому абсолютно не в релігійному сенсі [Див. : 192, с. 113]. Історія для Беньяміна не є безперервною, а історика він порівнює з колекціонером, який шукає історичні артефакти, що залишилися поза свого історичного середовища. Тут простежується метафоричне порівняння з методом «аісторичної реконструкції», що обґрунтовує український дослідник Вахтанг Кебуладзе. Для Беньяміна кожен момент історії може бути розімкнутий приходом Месії - саме так її сприймали і прихильники месіанства. Саме цей «розімкнутий момент» ми постараємося розглянути докладніше, оскільки Беньямін його використовує не тільки в концепції месіанського часу (дослідженням юдейського месіанства займався його добрий друг і партнер по листуванню Гершом Шолем), але і в іншому контексті його творчості - філософії фотографії. Фотографію Беньямін розуміє як застиглий історичний момент. Саме в цих двох контекстах (а представлені вони в роботах «Про поняття історії», «Теолого-політичний фрагмент»,

«Париж, столиця дев'ятнадцятого століття» і, частково, в «Твір мистецтва в епоху його технічної відтворюваності»), на наш погляд, Вальтер Беньямін прекрасно вписав відчуття «розриву» історичного часу, як його розуміємо ми в своєму дослідженні.

Для Беньяміна, таке месіанське розуміння історії - не просто об'єкт дослідження, але і певна методологічна установка, яку він застосовує до дослідження людського суспільства і історії (в останньому випадку схожу методикку використовував Якоб Буркхардт в своїй роботі «Культура Ренесансу в Італії», показуючи традицію Ренесансу як певний «розрив»).

Другий же блок присвячений розвитку беньямінівської концепції месіанства Джорджо Агамбеном. Він, досліджуючи християнську думку, трохи змінює поняття «месіанське» і на цьому ми зупинимось докладніше, тому що месіанський час в розумінні Агамбена також є «розривом», але трохи іншого виду. Ці два розуміння для нас надзвичайно важливі, тому що методологію Беньяміна ми застосували при дослідженні юдейського месіанства як варіанту «розриву»¹⁰, а методологію Агамбена для дослідження християнського міленаризму¹¹.

Поняття «аісторична реконструкція» вводить сучасний український дослідник Вахтанг Кебуладзе в своїй монографії «Феноменологія досвіду». Суть його полягає в двох «діях»: реінтерпретації, тобто «додавання нового сенсу певній ідеї або концепції через перенесення її в новий контекст» і реактуалізації - «надання актуальності реінтерпретованій ідеї або концепції в новому контексті» [90, с. 43]. І, хоча сам Кебуладзе не згадує Беньяміна в цьому ключі, його колега, Володимир Єрмоленко у своїй книзі «Оповідач і філософ. Вальтер Беньямін та його час» показує таку аісторичну реконструкцію в образі колекціонера (археолога), який використовує в своїх роботах Вальтер Беньямін [76, с. 61]. У цьому випадку, Беньямін

¹⁰ Про неї мова піде в п.2.2.

¹¹ Міленаризм буде представлений в п.2.3.

відмовляється від «історії як потоку, безперервності, розвитку» [76, с. 61], замінюючи її концептом «сотеріології речей»: «колекціонер збирає речі, історії, ідеї, створює нову єдність замість померлого старого, займається монтажем історії» [76, с. 63]. Власне, замість слова «потік» він вводить поняття «вир» історії, оскільки в «образі «потоку» прихована метафора розвитку... в якій події прилаштовуються одна до одної та зчіплюються в органічний зв'язок, йдучи одна за одною, обумовлюючи і штовхаючи одна одну» [76, с. 64].

Історія для Беньяміна - це гостре відчуття далекості від Едемського саду: повноти, яка розтягнута в часі, а «епохи, творіння і люди є недосконалими дзеркалами цієї повноти, її фрагментами і уривками» [76, с. 61]. Беньямін, таким чином, вибудовує історію, яка не є «ані романтичним, ані еволюціоністським, ані віталістським потоком» [76, с. 61]. Замість концепту історії-потіку він вибудовує концепт історії, яка зазнала краху, і ми бачимо тільки деякий ландшафт, на якому зібрані «уламки зруйнованих ейдосів», що утворилися в результаті цієї катастрофи [76, с. 61]. У такому розумінні ясно простежуються два контексти творчості Беньяміна - осмислення фотографії та інтерес до юдейського месіанства та кабали суто як дослідника (другим він зобов'язаний своєю дружбою з Гершомом Шолемом, який написав безліч робіт на цю тему, найвідоміша і фундаментальна з яких «Основні течії в єврейській містиці»).

Перший з цих контекстів пов'язаний частково з його роботою «Коротка історія фотографії», але ще більше його розуміння фотографії реконструюється дослідниками з його робіт «Про поняття історії» та «Париж - столиця XIX століття» [Див.: 138]. Він захоплювався роботами фотографа Ежена Атже, який кинув акторську кар'єру і став фотографувати Париж початку XX століття [Див.: 33, с. 233]. У фотографії для Беньяміна, як показує Анкерсміт в своїй роботі «Піднесений історичний досвід», на відміну від живопису, «завжди залишаються сліди або нагадування про уникнувшу його

[автора - *прим. О. В. Ткаченко*] контролю реальності» [12, с. 255]. Беньямінівській Атже «з більшим успіхом, ніж інші фотографи, зберіг «реальне» в своїх знімках Парижа кінця XIX століття», - описує цей контексті творчості Вальтера Беньяміна Франклін Анкерсміт [12, с. 255]. Беньямін акцентує увагу на тому, що Атже знімає не тільки безлюдні вулиці, а й місця злочинів [33, с. 233]. «У підсумку, - пише Анкерсміт, - ми опиняємося усередині історичного моменту, коли був зроблений знімок - як ніби ми повернулися на місце злочину» [12, с. 258].

У цьому ключі Анкерсміт показує аналогію з бартовським «*punctum*» фотографії, яке означає «укус, дірочка, плямочка, розріз, а також кидок гральних кісток» [12, с. 567]. Головна теза Беньяміна, вважає Анкерсміт, полягає в тому, що «фотографія викликає у нас переконання, що в даний момент ми - сучасники зображуваної на ній сцени» [12, с. 256]. Для Беньяміна фотографія пов'язана з категоріями монтаж та образ. Саме поняття монтаж, вказує російський філософ і антрополог Олена Петровська, він зіставляв з фотографією, оскільки техніка монтажу ніби «перериває» контекст, в який її поміщають, та саме монтаж створює діалектичний «образ», про який говорить Беньямін [138]. Його «образ» (*Bild*), протиставляється прогресивному («порожньому та гомогенному») історичного часу, та являє собою «скоріше те місце, де минуле сходиться з сьогоденням і утворює сузір'я», - пише італійський філософ Джорджо Агамбен [6, с. 93]. Німецький дослідник Самі Хатіб показує, що Беньямін таким чином критикував віру в прогрес і вбивство «тепер» [192, с. 113]. Важливо, що така темпоральна структура у Беньяміна не лінійна, вважає Петровська, а «стрибкоподібна» [138]. Беньямін пише, що це сузір'я утворює час, «наповнений «актуальним теперішнім»», яке протистоїть прогресистському розумінню часу [32, с. 246]. У XIV тезі роботи «Про поняття історії» він наводить як приклад Робесп'єра, для якого «стародавній Рим був минулим, зарядженим актуальним сьогоденням, минулим, яке він викидав з історичного континууму», а «Французька революція розуміла себе як

повернення Риму» [32, с. 246]. Такий «тигровий стрибок у минуле» він ототожнює з поняттям революції Маркса, яка покликана «розірвати» «вільне небо історії» [32, с. 247]. Беньямін вважає, що все «нове пронизується старим» [32, с. 248]. Такий «розрив» утворює «застиглу діалектику» і підводить нас до другого, не менш важливого контексту творчості Вальтера Беньяміна - звернення до юдейського месіанства.

Осмишуючи месіанські ідеї луріанської кабали та саббатіанства, він вибудовує власну концепцію історичного часу, в якій кожна мить може стати «хврткою, в яку ступить Месія» [32, с. 85]. Він протиставляє порожньому та гомогенному часу те саме «актуальний теперішній» час (*Jetztzeit*), який за своєю суттю пов'язаний з очікуванням Месії [32, с. 86]. Тут найбільш чітко помітна його ідея діалектичного «образу» (*Bild*).

Сам образ і є, на думку Вальтера Беньяміна, той самий «месіанський» час: кожен момент володіє «революційним шансом» [32, с. 251], тобто кожен момент людської історії може стати останнім для самої історії та для світу в цілому. Власне, сам Месія зрештою «завершує будь-яку історичну наповненість» [34, с. 235]. При цьому, Беньямін намагається остаточно знищити юдео-християнський телеологізм, стверджуючи, що Царство Боже «не мета, а кінець». Тому порядок мирського і не можна спорудити на ідеї Царства Божого» [34, с. 235].

Для ілюстрації такого розуміння часу він повертає улюблену фігуру колекціонера: врятовані ним речі, позбавляючись від «емпіричних зв'язків» стають монадою; така «монадологічна» структура історії є «знаком месіаністичного знерухомлення події, іншими словами, знаком революційного шансу» [76, с. 62]. Сучасний філософ Олексій Каменських назвав це «зернистістю» часу, коли кожна точка на лінії історичного процесу може стати відправною точкою у вічність [86, с. 32].

Для Вальтера Беньяміна апеляція до луріанства є не тільки можливістю виправдати волю особистості та її шанс на революційність в кожній миті, а й

показати роль в історичному процесі все того ж колекціонера (в луріанській кабалі мета історії - відтворення початкової божественної судини). Джорджо Агамбен, осмислюючи додаткову XVIII тезу роботи «Про поняття історії» Бен'яміна, згадує фразу Гершома Шолема (близького друга В. Бен'яміна): «месіанський час - це час інверсивного *вав*» [Цит. по: 9, с. 60]. Це означає наявність в єврейській традиції ідеї взаємозворотності часу, який знаходиться між тим, що вже сталося і тим, що ще не відбулося [9, с. 62]. Саме в цьому осмисленні стає ясна суть месіанства: Месія повинен прийти в майбутньому, щоб повернути минуле.

Ідею месіанства по-своєму переосмислив, відмовившись від її історичного контексту, французький філософ Жак Дерріда. Він чітко розрізняє месіанство та утопізм, оскільки в утопізмі немає цієї бен'ямінівської революційності, воно вільно від «релігійно-метафізичної зумовленості» [Цит. по: 3, с. 141]. При цьому, його розуміння месіанства не пов'язане з релігійним, оскільки пов'язано виключно з матеріальними та тілесними очікуваннями [Див. : 192, с. 113].

Михайло Ямпольський у своїй книзі «Просторова історія» показує подібний підхід у Якова Буркхардта, який у своїй роботі «Культура Ренесансу в Італії» на підставі досвіду Ренесансу не просто вибудовує певну спадкоємність від античності, але «античність перестає бути фактом традиції, та переходить з традицією в саму злободенну актуальність» [209, с. 38]. «Така позиція, - пише Ямпольський, - вимагала занурення історика в сучасність і прочитання теперішнього як актуалізацію минулого», а «історія складається не як хронологічний ланцюжок, але як напруга двох віддалених епох» [209, с. 39].

Це зближує Буркхардта з концепцією месіанського часу Вальтера Бен'яміна. Таке зближення помітив і Франклін Анкерсміт в роботі «Піднесений історичний досвід»: «обидва припускають, що існує якийсь позачасовий рівень, який попри очікування, не передує історії, але виявляється

доступний лише тоді, коли контекстуалізація та історизація зробили все, що в їх силах» [12, с. 244]. Саме в цей момент в гру вступає беньямінівський колекціонер.

Джорджо Агамбен переосмислив беньямінівське бачення історичного процесу, але вже в ключі християнської думки. У своїй книзі «Час, що залишився: Коментар до «Послання до римлян»» він чітко розділяє час «есхатологічний», який є по суті «кінцем історії», що збігається з «кінцем світу» та час «месіанський» (або «час кінця»), який «залишається між часом та кінцем часу», й, по суті, являє собою «розрив», після якого настає «думка цієї години» (за ап. Павлом) [9, с. 57]. Воно не відповідає, ні *olam hazzeh* (час світу цього), ні *olam habba* (час світу майбутнього, час кінця) [8, с. 67]. У книзі «Номо Sacer. Що залишається після Освенцима» він називає таке розуміння «месіанською апорією»: «месіанський час не є ані історичним часом, ані вічністю, але є розкол, який їх розділяє» [5, с. 172].

Месіанський час, як вважає американський біблеїст М.Г. Абрамс, «не збігається ані з кінцем часу... ані з профанним хронологічним часом... не будучи, однак зовнішнім по відношенню до цього останнього», та, більш того, він - частина «часу профанного, що зазнає стиснення», а «профанний час тут цілком перетворюється» [1]. У своєму есе «Церква та час» Агамбен цитує знамениту формулу ап. Павла «се нині час» (ho nyn kairos), в якій він показує, що сучасне йому покоління живе в месіанському часі [8, с. 57]. За своєю суттю, перебування християнина в цьому світі є досвід месіанського часу [7, с. 63]. Більш того, в грецькому перекладі «Послання до Солунян» по відношенню до приходу Месії вживається теперішній час, тобто так, ніби він «ніколи не перестає приходити» [7, с. 65]. Саме тут Агамбен в своїх роздумах найближче підходить до «хвіртки» Вальтера Беньяміна. Месіанський час «не тільки хронологічно невизначений... але і володіє унікальною здатністю приводити у відповідність з собою будь-який момент минулого, робити з кожного моменту та епізоду біблійної розповіді пророцтво або прообраз... справжнього» [8, с.

58]. Тут добре видно позицію Агамбена як християнського мислителя, оскільки цей «залишок» добре вписується в християнську концепцію Тисячолітнього Царства з ідеєю «Нового Єрусалиму», на відміну від юдейської ідеї повернення до ідеального царства.

Таким чином, ми підкреслили, що ці два підходи до розуміння історичного часу (умовно зводяться до методу аісторичного реконструювання) є для нас базовою методологічною установкою, оскільки тут не тільки вперше, але і найбільш повно описується відчуття «розриву» континуальності історичного процесу (причому тут мова не йде про стадіальності, про циклічність - історія як і раніше «лінійна», але в цій лінії передбачаються місця, в яких може утворитися тимчасові «розриви»). Проте, обидва підходи демонструють обмеженість, тому що пов'язані, в першу чергу, з певними формами релігійної (швидше історичної, що виникла на базі релігійної) свідомості. Таке розуміння працює і в секулярному суспільстві, але дещо по-іншому.

1.5. Філософія історії у пошуках способу інтерпретації історичного процесу поза ідеї метанарративу

У цьому параграфі ми доповнюємо корпус вже наявних методологічних розробок, які дозволяють нам говорити про «розриви» історичного часу. Тут будуть представлені часто не пов'язані один з одним автори, об'єднані нами в один параграф за однією важливою для нас ознакою - всі вони, тим або іншим способом, стосуються в своїх роботах того феномена, який ми позначаємо як ідея «розриву». Ханна Арендт у роботі «Між минулим та майбутнім. Вісім вправ в політичній думці»[17] вводить поняття «щілини» між минулим та майбутнім, як певне відчуття «розриву» людиною, для якої історія зазнала краху. Франклін Анкерсміт в книзі «Піднесений історичний досвід» [12] вводить це поняття як певну методику роботи історика, засновану на

травматичному відчутті «розриву». Франсуа Артог в своїй роботі «Порядок часу, режими історичності» [21] покладається на «розрив» як на абсолютно конкретний метод роботи історика. Алейда Ассман в статті «Трансформація нового режиму часу» [25] навіть використовує термін «розрив», характеризуючи «новий режим часу». «Час розриву» - це важлива характеристика сучасного режиму часу, оскільки, на думку Ассман, зараз стираються грані між часом, епохами тощо. Михайло Епштейн в книзі «Ностальгія по витокам» [204] вводить поняття «ухронія», яке представляє собою опис простору поза часом. Ця методологічна установка особливо важлива для нас в контексті вивчення середньовічного народної творчості. Ханс-Ульріх Гумбрехт в статті «Сучасна історія» [57] мислить в схожому з Ассман ключі, представляючи історичний процес не як «лінійний», а як симультанний (умовно - одночасний). Жиль Дельоз та Фелікс Гваттарі в одному з розділів книги «Тисяча плато» [66] під назвою «Ризома» вводять особливу ідею, яку П.К. Гречко назвав «метапаттерном історії». В даному випадку мова йде про структуру історичного процесу, в якому немає чітких обрисів та послідовностей. Особливо важливою ця ідея для нас виявляється в контексті дослідження сучасної історичної свідомості¹².

Так, Ханна Арендт, важко сприймаючи та переживаючи травматичний досвід Другої світової війни та Голокосту, вводить метафоричне поняття «щілини», яке описується, як проміжок в історичному часі, «де ми усвідомлюємо інтервал у часі, повністю визначений тим, чого **вже** немає, і тим, чого **ще** немає» [17, с. 20]. Тут добре видно «розрив», тому що історичний час завмирає. Крім того, як пише Франсуа Артог, «для опису цього моменту [після 1968 року - прим. О.В. Ткаченко] починають використовуватися ті ж метафори тріщини, або зазору, - при цьому самими авторами відзначається певне засилля образів, запозичених з мови славних революцій минулого» [21].

¹² Див. п. 2.6.

У схожому руслі мислить і Франклін Анкерсміт. У своїй фундаментальній праці «Піднесений історичний досвід» він вводить категорії «суб'єктивний історичний досвід» та «піднесений історичний досвід». «Суб'єктивний» історичний досвід представляє собою момент розкриття минулого в несподівано відвертому «злитті минулого та сьогодення» [12, с. 367]. Анкерсміт не виділяє ніяких механізмів «суб'єктивного» досвіду, а говорить лише, що «трапляється так, що історик досліджує минуле, та раптом, наче б нізвідки, виникає несподіване злиття минулого і сьогодення, як обійми Ромео та Джульєтти» [12, с. 367]. «Піднесений» історичний досвід, навпаки, не має нічого випадкового - він народжується з «травматичного досвіду історика, який входить в новий світ і усвідомлює втрату колишнього» [12, с. 368]. Це в певному сенсі, зближує його з Беньяміном, колекціонер якого збирає уламки минулого. Саме тут, на цьому пограниччі минулого та майбутнього й з'являється відчуття «розриву» тканини історичного процесу.

Франсуа Артог виводить таке відчуття «розриву» в ранг методу історика, й, більш того, «відмінність між часом його життя та досліджуваним часом, не просто часовий розрив. Це множинність параметрів відмінності - серцевина історіографії» [20]. Не тільки історик може відчувати «розрив»: Артог, цитуючи Поля Валері, описує людину, перед яким не забуте (та не зняте) минуле, з якого неможливо витягти що-небудь для теперішнього, а з іншого боку - абсолютно невідоме майбутнє [21]. Стефан Цвейг незадовго до свого самогубства писав: «між нашим сьогоднішнім днем, нашим вчора та нашому позавчора підірвані всі мости» [Цит. по.: 21] Саме так виглядає картина «розриву» - відчуття знаходження «між двома безоднями» [21]. Для пояснення певних «темпоральних відносин» він вводить поняття «режими історичності», які допомагають пізнати не «час взагалі, всі часи або цілісність часу, але, головним чином, кризові моменти часу, коли починають втрачати свою очевидність зчленування минулого, сьогодення й майбутнього» [21]. Фактично, в нашому розумінні, «режими історичності» повинні допомогти

усвідомити, відрефлексувати та класифікувати те, що ми називаємо «розриви» історичного часу. Те, що Михайло Епштейн назвав «хроноцидом», для Франсуа Артоґ є всього лише «різні способи зчленування категорій минулого, сьогодення і майбутнього» [19]. Він пише про «Презентизм» як про найважливішу установку сучасного гуманітарного знання [20].

У своїй роботі Ф. Артоґ частково спирається на напрацювання німецького історика і культуролога Алейди Ассман. Вона в своїй статті «Трансформація нового режиму часу» виділяє п'ять аспектів «нового режиму часу», характерного для сучасного світу: 1) час розриву; 2) фіктивне новий початок; 3) творче руйнування; 4) виникнення поняття «історичного»; 5) прискорення [25, с. 18]. Аспект «час розриву» пов'язаний зі зникненням зв'язку «між минулим, сьогоденням і майбутнім», який забезпечувався темпоральними режимами культури, існуючими спеціально для того, щоб запобігати «розривам» у часі¹³ [25, с. 20]. Фіктивний новий початок має – це можливість почати історію «з початку», тобто «породити новий світ, почати заново людську історію можна в будь-який момент», цитує американського дослідника Едварда Саїда Алейда Ассман [25, с. 17]. Саїд тут аналізує досвід «Робінзона Крузо» як певну методологічну установку історичної думки Просвітництва. Творче руйнування пов'язане зі своєрідною сакралізацією та естетизацією революції [25, с. 20]. Винахід поняття «історичного» Ассман пов'язує з відмовою від принципу *historia est magistra vitae* (про який писав Райнґарт Козеллек), оскільки минуле «означало «минуле» та «дикий вин» й, отже, не годилося в якості нормативного або творчого ресурсу для вирішення нових проблем, не могло відповісти на нові питання формування ідентичності» [25, с. 25]. І, нарешті, прискорення пов'язане, на думку Козеллека, з тим, що ми живемо в світі, «в якому все змінюється швидше, ніж ми чекаємо або очікували раніше», із «скороченням часових проміжків» [Цит.

¹³ В 2-му розділі цієї роботи ми доводимо, що ці «темпоральні структури» далеко не завжди виконували свої функції та відчуття «розриву» виникало повсюдно

по: 25, с. 23]. Таким чином, Алейда Ассман, характеризуючи «новий режим часу», в уламках якого ми все ще живемо, вказує на «розриви», як на основну ідею. При цьому, вона констатує нехай не остаточний, але крах такого режиму, на зміну якого приходить інтерес до історичної пам'яті (в якій так само можуть бути «розриви»¹⁴) [25, с. 21].

Що стосується дослідження минулого, то Алейда Ассман пише: «об'єктом історичного дослідження може стати тільки те, що знаходиться за сімома брамами та стало для нас недосяжним» [25, с. 16]. Тобто, чим далі історична подія від академічного історика, тим краще він може її описати. Це і є те, що Райнгарт Козеллек назвав би «чистим» минулим [25, с. 19]. У повсякденній же свідомості відбувається те, що Козеллек називає «минуле теперішнє», яке насичене особистими спогадами, відчуттями, завдяки яким ті, що живуть залучені в минуле [94, с. 27]. На думку Козеллека, сам історичний час «створюється дистанцією, яка з'являється між областю досвіду, з одного боку, та горизонтами очікувань, з іншого боку; він створюється напругою, що виникає між ними» [21]. «Тут мова йде про те, - пише Козеллек, - що протягом цих століть історія занурювалася у час, і в кінці спостерігається неймовірний тип прискорення потоку часу, який характеризує нашу сучасність» [94, с. 25]. Він показує, що після Великої Французької революції (цей період він упевнено вважає народженням сучасного світу) ідеї прогресу і відкритості майбутньому створюють стан, що характеризується «асиметрією між досвідом і очікуванням» [21]. Цей дисбаланс пов'язаний з істотним прискоренням часу. Алейда Ассман коментує думку Козеллека: «з розломом... між накопиченим досвідом і очікуваннями, орієнтованими на майбутнє, зростає відмінність між минулим і майбутнім, і теперішнє в результаті переживається як розрив» [25, с. 20]

¹⁴ «Розривам» в історичній пам'яті присвячений 3-й розділ даної роботи

Трохи в іншому ключі (швидше в негативному) «розривність» історичного процесу розглядає російський дослідник Михайло Епштейн, використовуючи категорію «хроноцид». Він виводить його сутність з революції: «звільнити майбутнє від минулого... Для визначення цих, здавалося б, суперечливих понять, є одне слово: революція», а по суті, ««хроноцид» - вбивство часу» [204]. Революція мислиться як «стрибок у майбутнє царство свободи», тим самим «розриваючи» історичний процес [204]. Описуючи сучасне відчуття зв'язки часів в Росії, він із сумом констатує, що замість західноєвропейського зв'язку сьогодення і майбутнього, східного зв'язку сьогодення і минулого, в Росії працює зв'язка «минуле-майбутнє», що є найбільш збоченим варіантом хроноциду [204]. Рішення проблеми він бачить у прийнятті тези про те, що «в кожен момент історії в ній повинні бути присутніми різні епохи» [204]. По суті, для Епштейна, «розрив» також є хроноцидом, оскільки робить «часовбивство». Фауст, в результаті зупинив час, потрапив в «роздуту мильну бульбашку часу, на тонкій плівці якого стилістично грають і відбиваються відблиски всіх минулих і майбутніх часів» [204].

Ще далі йде Ханс-Ульріх Гумбрехт, який у своїй роботі «Сучасна історія» показує, що «кожне теперішнє обумовлено присутністю свого безпосереднього минулого» [57, с. 23]. Він каже про збільшену останнім часом роль та популярність історичних музеїв саме тому, що вони перестали консервувати історію, а стали давати «ефект присутності», виставляючи її на огляд. Саме в цьому ж зв'язку за останні двадцять років так зріс інтерес до реконструкції. Чим більше ми про минуле дізнаємося і реконструюємо його, тим більше воно оживає і присутнє в теперішньому. Причому ми не бачимо тут «ностальгічного зв'язку між сортами морозива минулого і сьогодення», як висловився Михайло Ямпольський в своїй статті «Теперішнє як розрив», тут минуле не виступає у вигляді певної ідентичності [208, с. 62]. Цей зв'язок виявляється значно глибшим. Таким чином, вважає Гумбрехт, ми відходимо

від розуміння історичного процесу, як послідовного до розуміння його, як симультанного процесу [57, с. 76], в якому відбувається відмова від послідовності, від переходів попередньої епохи до нової, а різні часи співіснують «симультанно» і рівноправно [167, с. 187]. Крім того, в своїй роботі «Похвала спортивній красі» він показує, що спорт - за своєю суттю теж «розрив», своєрідний позачасовий простір [58, с. 16]. Для пояснення й класифікації абсолютно різнопланових явищ минулого, Гумбрехт вводить поняття «роїння», яке «дозволяє звести воєдино незліченні явища минулого, схожість між якими інакше залишилася б нерозпізнаною» [56]. Серед прикладів такого «роїння» він виділяє як суто середньовічні феномени («великодній біг», карнавальна культура), так і більш пізні («Бостонське чаювання», «взяття Бастилії», «штурм Зимового палацу») [56]. Але, більш того, таке «роїння» можна застосувати до історичної свідомості (в бен'ямінівському ключі) - зв'язок з минулим і з майбутнім представляється слабковловимим, хоч і організованим, але, все ж, мало зрозумілим «роїнням».

Однак, мабуть, найбільше до такого роїння застосовне поняття «ризом», яке використовують Жиль Дельоз та Фелікс Гваттарі. Історизм, на їхню думку, представляє історичний процес у вигляді дерева: зі своїм центром, початком та закінченням, минулим та майбутнім. «Дерево, - пишуть вони, - вже образ світу, а корінь образ древа-світу», а сама «деревна» культура має чітко представлений стрижень з відгалуженнями, які утворюються бінарно: «один перетворюється в два, потім два... в чотири» [66, с. 9]. Натомість «деревної» структури вони пропонують «ризомну» (запозичивши термін з ботаніки). «Ризома» являє собою «культуру кореневища» - кореневища, в якому стрижень зруйнований і розростаються бічні корені, в якому більше немає чітко помітної структури, пагони переплітаються між собою в довільному порядку [66, с. 34]. «Ризома, - пише український дослідник Павло Бартусяк, - утворення динамічне, в середині неї швидкості постійно, то виростають, то зменшуються, сингулярності приблизно однакових швидкостей скупчуються,

прагнуть актуалізуватися, постійно детериторізуючись, тому що ризома не має кордонів» [29, с. 110]. Ризома, на думку російського дослідника П. Гречко, виступає тут як метапаттерн історії [53, с. 78].

Головна особливість ризоми - можливість перестрибувати з одного відростка на інший [66, с. 34]. Таким же і є сприйняття історичного часу в сучасній свідомості: як щось, що може хаотично змішуватися, з'єднуватися і роз'єднуватися, як щось, що не має одного стрижня у вигляді Всесвітньої історії. Історичний процес подібний карті, тому що має «безліч виходів» [66, с. 42], він рухливий, сприйнятливий до змін. Саме це ми і бачимо в прикладах вище: епохи, особистості, характери змішуються один з одним та з теперішнім в абсолютно довільному порядку. І відбувається це не в творі одного божевільного письменника, а в свідомості багатьох людей. Більш того, саме «ризомним» представляється нам історична свідомість сучасної епохи¹⁵.

«Розриви» історичного часу є, нехай і цілісним феноменом, але в його рамках ми знаходимо різним способи «розривання» історії. Тут ми не претендуємо на створення всеосяжної класифікації, але спробуємо лише виділити ряд механізмів «розривання». У загальному сенсі ми поділили самі «розриви» на два напрямки (критерієм розподілу виступає об'єкт «розривання»): «розриви» історичного часу і «розриви» пам'яті. Серед механізмів «розривання» історичного часу ми виділили: повернення в часі¹⁶, зупинка¹⁷, «переривання»¹⁸, «випадіння»¹⁹, прискорення²⁰; автономність, соприсутність, суміщення, витіснення історичних епох ми знаходимо в

¹⁵ Докладніше про це мова буде йти в п. 2.6

¹⁶ п. 2.2

¹⁷ п. 2.2, 2.3, 2.4

¹⁸ п. 2.3, 2.4

¹⁹ п. 2.5

²⁰ п. 2.2, 2.3, 2.4, 2.5

сучасних ідеях «розриву»²¹. Що ж стосується «розривів» пам'яті, то тут ми виділили у вигляді метафор: «щілини»²², «провали»²³, «рефреймування»²⁴.

Висновок до першого розділу

В даному розділі ми представили методологічну основу нашого дослідження, тому що в ХХ столітті філософсько-історична думка (як і гуманітаристика в цілому) зазнала ряд трансформацій. Для нас це принципово важливо, тому що ми віддаємо собі звіт, що в ситуації ХІХ сторіччя постановка проблеми «розривів» була б неможлива в силу ряду особливостей позитивістської методології історії.

Ми показали, яким чином ці трансформації видозмінили історичну думку. В першу чергу, для нас значущий перегляд «лінійної» схеми історичного процесу, тому що в рамках цієї суворої і спрямованої схеми неможливо відшукати відчуття «розриву». Саме криза «лінійності» призвела до пошуків нових схем і появи стадіальних, дискретних моделей історичного процесу. «Антропологічний поворот», що трапився слідом за цим дав нам можливість працювати з ментальністю людини історичного, з його переживаннями і відчуттями (в історичному контексті). Без такого інтересу до людини в історичній науці, ми б не змогли звернутися до переживань людини, що відчуває «розрив» тканини історії. Саме на основі такого розуміння людини виникає така категорія як «історична свідомість», яка є для нас базовою, так як «розриви» виникають саме в ньому.

Оскільки в своєму дослідженні ми користуємося не традиційними для історичного пізнання джерелами (релігійні концепції, продукти народної творчості, пам'ятники, відеозаписи та ін.), То для нас дуже важливий акцент школи «Анналів» на можливості використання будь-яких джерел, якщо вони

²¹п. 2.6

²²п. 3.2

²³п. 3.3

²⁴п. 3.3

можуть доповнити і розширити наше розуміння певної епохи. Крім того, акцент «Нової історичної науки» на необхідності міждисциплінарності фактично легітимізує для нас звернення до різних дисциплін: філософії історії, методології історії, релігієзнавства, соціології та ін. Крім того, школа «Анналів» поставила під сумнів класичне розуміння історичного часу (особливо це простежується у Жака Ле Гоффа), що надає нам простір для створення власної моделі, що враховує «розриви».

У випадку з т.зв. «лінгвістичним поворотом» для нашої теми вкрай важливим є перегляд ролі тексту в рамках цього напрямку. Джерело постає не просто як певний елемент в побудові історичного дослідження, але як простір, в якому не тільки можлива, а й необхідна інтерпретація. Для нас таке розуміння джерела важливо, оскільки відчуття «розриву» дуже специфічні і ніколи в тексті не представлені прямо. У цьому випадку, для того, щоб їх побачити, нам необхідно зайнятися інтерпретацією даного тексту.

Крім того, ми виділили ряд методологічних установок, які дають нам можливість більш повно описати феномен «розривів». Серед них найбільш важливі для нас Вальтер Беньямін і Джорджо Агамбен, оскільки їх бачення історичного часу є для нас базовим. Саме у Вальтера Беньяміна в концепції месіанського часу вперше простежується те відчуття, яке ми називаємо відчуттям «розриву». Джорджо Агамбен розвинув цю концепцію, додавши і легітимізувавши це відчуття у вигляді «часу кінця», коли світ знаходиться на межі катастрофи. Це зближує його з концепцією «щілин» між минулим і майбутнім Ханни Арендт²⁵.

Крім цього, для нас важливі напрацювання Франкліна Анкерсмита, який в концепції «піднесеного історичного досвіду» фактично описує досвід «розриву»; Алейди Ассман, що описує «новий режим часу» в категоріях «розриву» з «минулим»; Франсуа Артога, який описав безліч таких «режимів

²⁵ Про неї піде мова в п. 3.2., оскільки він присвячений травмам в колективній пам'яті

часу», зміна кожного з яких супроводжувалася появою відчуття «розриву»; Райнгарта Козеллека, що описує в роботах «Часові пласти» і «Минуле майбутнє» такі порушення континуальності; Ханса-Ульріха Гумбрехта, що вписав «розривність» в одну з базових характеристик сучасної історичної свідомості; Михайла Епштейна, який описав досвід «насильства» над часом в різних культурах і епохах; Жюльєн Дельоза і Фелікса Гваттарі, чиє поняття «ризому», на наш погляд, найбільш яскраво описує ситуацію в сучасній історичній свідомості.

На підставі цього ми сформулювали власне визначення «розривів», як уявлення про порушення континуальності історичного процесу («кінець історії», але не світу, вихід в простір «поза часом», різкий «розрив» з минулим, повернення в минуле тощо). У зв'язку з певними складнощами в класифікації всіх варіантів «розриву», ми виділили два різних варіанти «розривів»: «розриви» історичного часу²⁶ і «розриви» пам'яті. Другі є специфічною формою відчуття і пов'язані з особливостями функціонування колективної пам'яті²⁷.

²⁶ Див. 2 розділ роботи.

²⁷ Про такий варіант «розривів» піде мова в 3 розділі даної роботи

РОЗДІЛ 2. СПОСОБИ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ УЯВЛЕНЬ ПРО «РОЗРИВИ» ІСТОРИЧНОГО ЧАСУ У ІСТОРИЧНІЙ СВІДОМОСТІ

2.1. Філософсько-історична рефлексія базових елементів «сюжету» історії в контексті інтерпретації природи історичної свідомості

У цьому параграфі ми представляємо весь спектр уявлень про «розрив» історичного часу (юдейське месіанство, християнський міленаризм тощо), а також про причини появи й розвитку історичної свідомості саме в рамках авраамічних релігій. При дослідженні цих причин особливу увагу звертаємо на дві базові категорії, використання яких в зв'язці було справжнім нововведенням юдаїзму, а пізніше і християнства: «початок» і «кінець» світу. Ми спробуємо показати, що в залежності від того, як вибудовуються відносини між цими категоріями, таке й буде сприйняття історії. В даному випадку, виклад важко розбити на будь-які блоки, адже через нього червоними нитками проходять саме ці дві категорії. Ми постараємося показати, яким чином виникає і функціонує сприйняття історії у юдеїв, що з цього запозичує, а що привносить нового християнство (й Августин зокрема).

Для розуміння сутності такого явища, як історична свідомість, його «аномалій» у вигляді «розривів» історичного часу та історичної пам'яті, необхідно звернутися до категорій «початок» і «кінець» світу, оскільки саме вони є визначальними для юдео-християнського світосприйняття, а саме тут і виникає історична свідомість. Існує безліч суперечок про те, чи виникла історична свідомість у стародавній Греції чи у Римі, або ж це виняткове нововведення християнства [Див. : 96; 28]. Визначення «дати» виникнення історичної свідомості виходить за рамки наших дослідницьких завдань (ми швидше прагнемо показати «розриви», як одну з найважливіших характеристик історичної свідомості).

Традиційно виникнення історичної свідомості пов'язують з появою християнства [Див. : 28; 158; 113; 114] (і воно дійсно істотно модернізує юдейське бачення історії), однак уже в юдаїзмі періоду Другого Храму воно

було присутнє [Див. : 80]. Для стародавнього юдаїзму, в якому з'являється ідея має початку та кінця світу, був характерний інтерес до історії (зокрема, Тора є зведенням частково історичних текстів) [114, с. 20]. Французький дослідник П'єр Лоб'є вважає, що головним нововведенням авраамічних релігій стала ідея **post mortem** (життя після смерті) [114, с. 21]. Ізраїльський історик Йозеф Хаїм Ієрушалмі вважає, що юдейське сприйняття часу починається з осмислення надзвичайно важливої біблійної події - вигнання Адама та Єви з раю: «з тих пір як людина мимоволі була викинута в історію, вона прийняла на себе ярмо історичного існування разом з вантажем страждань, укладених в ньому» [80]. Саме «з цього моменту історичний час набув реальності та повернення стало неможливим» [80]. Однак, надалі, сприйняття часу було пов'язано з ідеєю месіанства (в т.ч. з її есхатологічними аспектами), тому що Месія - це саме та людина, яка має допомогти єврейському народу виправити помилку Адама та Єви. Поступово людина приходить до усвідомлення того, що Бог відкривається в череді епох і подій: свідченням цього є юдейські свята та ритуали, які не прагнуть звести нанівець історичний час (що було характерно для середньовічних святкувань й карнавалів), а, навпаки, його актуалізують [80]. Минуле, до якого вони звернені - не міфічний Золотий вік (хоча сама ця ідея була популярною для юдейського месіанства), - це історичне минуле, вмістило подій, які і визначили долю Ізраїлю, та навіть сама Тора представляється в юдаїзмі історичним документом [80]. У цьому ключі в юдаїзмі неможливо уявити навіть спробу втечі від історії (що, знову ж таки, часто зустрічається в християнському середовищі) [187, с. 449]. Історія та віра Ізраїлю неможливі одна без одної, тому й значення історії в очах стародавнього Ізраїлю надзвичайно велике [80]. Мабуть, найдраматичніше та непорушне свідцтво цього полягає в тому, що навіть Бог у Своїй величі і славі відомий лише настільки, наскільки «Його одкровення вписано в історію» [187, с. 448]. З того моменту, як Мойсей був посланий до рабів у Єгипет зі звісткою про їх звільнення, Бог не називається «Владикою неба і землі», але тепер

зветься «Богом батьків», тобто «Богом історії» [80]. В юдейській традиції, на думку Гершома Шолема, «юдаїзм завжди залишався вірним розуміння спокути як події, яка явно здійсниться на історичній сцені... у видимому світі» [Цит. по: 114, с. 37 - 38], а саме месіанське царство, на думку М.Г. Абрамса, «мислиться як ідеальний стан людини на цьому світі, який триватиме» [1]. Навіть незважаючи на це, догматична спрямованість до минулого, консервація історичних поглядів у Торі та Талмуді, ідея про повернення Месії та відтворення Ізраїльського царства не дали в сукупності того ефекту, який в рамках християнства привів до появи філософії історії.

Ідея «лінійності» історичного процесу, на думку Жана Данієлу, найчастіше асоціюється з християнською філософією історії (особливо в тому вигляді, в якому її запропонував Аврелій Августин), яка використовувала і розширила юдейську схему історії: від Створення світу до страшного Суду [63], виробивши уявлення про час, який має початок і кінець [Див. : 2, с. 645 - 646]. Августин, будучи одним з найбільш значущих богословів в ранньому християнстві (так вважає, наприклад, Михайло Барг) [28, с. 78], зібрав юдейські та християнські уявлення про історію воєдино й привів їх у відповідність зі Святим Письмом. У книзі «Про град Божий» Августин спробував створити періодизацію історії: на його думку, споконвіку існувало «два граду - нечестивців та праведників», але в даний час, вони живуть разом, маючи різні мотиви й долі: «в день же Суду поставлені будуть нарізно» [2, С. 28]. Віруючі утворюють, так званий, Град Божий, або Град небесний; невіруючі ж - Град Земний. Вони будуються на різних спрямуваннях любові: «...град земний заснований на любові до себе, град небесний - на любові до Бога...» [2, с. 24]. Власне, Всесвітня історія розуміється Августином телеологічно - як боротьба двох царств: граду Божого та граду Земного. Сам «Небесний град вічний; там ніхто не народжується, бо ніхто не вмирає» [2, с. 19]. Августин не тільки зіштовхує «гради», а й цілком послідовно вибудовує свою концепцію «через порівняння з вічністю» [113, с. 16]. Тут добре

простежується протиставлення темпоральності та вічності, яке стане базовим для середньовічного світогляду. Темпоральність тут виступає як щось швидкоплинне й не значне. Середньовічний хроніст Біда Високоповажний порівняв час та вічність: «...вони були подібні до птиці, що на мить влітає в освітлену бенкетну залу та знову несучись за його межі в невідомість» [Цит. по: 39, с. 202].

Більш ранні уявлення про «лінійність» історичного часу Жан Данієлу знаходить у Іринія Ліонського, який говорить про рух людства від Старого Завіту до Нового [63]; у Григорія Ниського, для якого людина «наближається до досконалості» [63]; у Орігена «лінійність» частково полягає у множинності світів і циклів, які, проте, мають свою мету і свій кінець [63].

У цьому ключі істотно актуалізується зв'язка «кінець - початок», оскільки саме в цьому співвідношенні, вважає російський історик Марина Бобкова, й народжується християнська теологія історії (втім, як і юдейська історична свідомість), причому категорія «кінець» виявляється найбільш суперечливою, але й найбільш значущою (адже Античний світ знав категорію «початок» світу, але не знав «кінця») [39, с. 203]. Тут по-справжньому обґрунтовується «лінійність» часу: «його лінійність, - пише Тетяна Литвин, - задана не тільки моментом творіння, але й есхатологічним вченням, тобто час має початок і кінець» [113, с. 22].

Християнська теологія історії, в порівнянні з юдейською картиною історичного процесу, поміняла ціннісні орієнтири для його учасників. Християнство перетворило виключно юдейське сприйняття часу у «загальну історію». Якщо для юдея пришествя Месії - це вершина історії, та, в той же час, повернення до часів царювання царів Давида і Соломона, то для християнина пришествя Ісуса Христа - «середина часів», - пише Марина Бобкова [39, с. 203], або «початок кінця», як вважає Ірина Савельєва [160, с. 26]. Про це говорить й Георгій Флоровський у своїй роботі «Історик та християнство»: «...лінія ця зламана або, вірніше, «вигнута» в певній «вирішальній» або» перехідній»

точці» [184], що вказує на, нехай і «вигнуту», але все ж «лінійну» картину історичного процесу, метою якого є поєднання «початку», «центру» та «кінця» в особистості Христа [184].

Ернст Трьольч вважає, що саме в такому ключі актуалізується роль історії як такої для людства [177, с. 19], що пов'язано з ідеєю неповторності подій, їх одиницності, викликаною унікальністю факту явлення Христа як початку історії, - зазначає Михайло Барг [28, с. 82]. Людина в християнському світі, перебуваючи в безпосередньому діалозі з античним світом й осмислюючи «священні» події, привчалася об'єктивуватися та мислити в рамках загальної історії: «У світлі цих виняткових подій, - пише Поль Рікер, - людина почала проявляти інтерес до тих аспектів свого досвіду, які вона була не в змозі спостерігати безпосередньо; його власне людський час було виткано з подій та рішень та відзначено вибором» [150, с. 101]. Саме есхатологія та концепція Страшного Суду «послужила, на нашу думку, тим поштовхом, який розтулив довколишнє античної культурної традиції», - пише російський дослідник Борис Соколов [168, с. 125]. Есхатологія та телеологія (особливо в августинівській концепції «градів») наділяють історію змістом і напрямком. Це не просто пряма, а відрізок, обмежений точками (початок і кінець) [168, с. 126]. На відміну від античної циклічності з її повторюваністю подій у часі, християнське відчуття часу «пронизане» очікуванням Страшного суду, роздумами про кінцевість людини, світу в цілому. «Справді, - пише Арон Якович Гуревич, - якщо час циклічний та минуле повторюється, то й майбутній час ніщо інше, як відновлюване теперішнє або минуле» [61, с. 121].

Взаємозв'язок наших темпоральних поглядів, розумінь і страхів добре проілюстрував французький письменник Борис Шльоцер у своїй новелі «Секретна доповідь» [196]. Фактично, він виробляє «історичну реконструкцію», та, ніби, експлікує з нашої реальності певну проблему (в даному випадку - сприйняття часу) й поміщає її в зовсім інший контекст. Головний герой здійснив подорож на планету Ікс та ділиться зі «Всесвітньою

радою» своїми враженнями: «Приблизно сім-вісім тисяч років тому іксіани досягли рівня розвитку людства на Землі» [196]. Далі він продовжує: «я змушений говорити «приблизно сім-вісім тисяч», тому що... Вони сприймають час.... Зовсім інакше, ніж ми. Датуванню подій вони не надають жодного значення: для них минуле, за винятком лише самої вузькою найближчої смужки, потопає в густому тумані» [196]. Таку відсутність інтересу до минулого головний герой пояснює безсмертям іксіан, що вони досягли в результаті розвитку науки та біотехнологій. Оскільки вони безсмертні, то цікавитися минулим їм немає необхідності [196]. Ця новела прекрасно ілюструє залежність функціонування історичної свідомості від відчуття людської смертності, кінцевості.

Підводячи підсумок, потрібно підкреслити, що категорії «початок» і «кінець» є по-справжньому базовими для історичної свідомості авраамічних релігій. В юдаїзмі, наприклад, з'являється така значуща релігійна концепція як месіанство. По суті, крім релігійних функцій, вона визначає ставлення до історії: Месія повинен прийти, щоб повернути народ Ізраїлю в минуле, до Золотого віку. У християнстві ж, пришествя Месії (в рамках міленаризму) означає скоріш середину часів та наближення майбутнього у вигляді Страшного Суду. Історія для авраамічних релігій стає по-справжньому важлива саме через те, що є кінець та ніколи не повториться. Відчуття смертності світу, в даному випадку, є приводом для історизації.

2.2. Міфи про Золотий вік у філософсько-історичній рефлексії в контексті проблеми «розривів» історичного часу

Даний параграф присвячений одному з варіантів «розривів» історичного часу – юдейському месіанству. Тут ми показуємо не тільки його суть, а й певну еволюцію в залежності від безлічі факторів. На наш погляд, до появи ідеї

«розриву» в суспільстві призводять різноманітні трагічні події (на рівні всього народу або окремої його частини). Ми звернемося до різних періодів єврейської історії, в кожному з яких було різне бачення пришествя Месії. Очікування Машиах було вже за часів царювання Соломона: пророк Натан у Другій Книзі Царства по-своєму описує майбутнє «Малхут Елохім» (Царство Небесне).

З поділом юдейської держави на два царства (Ізраїльське царство та Юдея) та пізнішим падінням її частини - Ізраїльського царства, месіанські ідеї поширюються з величезною швидкістю - в цей час пророкують про пришествя Месії: Ісая, Амос, Міхей та Осія. Коли ж вавилоняни захоплюють Юдею та відводять весь юдейський народ в Вавилонський полон, месіанські пророцтва стають все більш повними. У полоні звучать голоси пророків Авакума, Єремії, Єзекіїля та, особливо, пророка Даниїла, який представляє свою версію месіанства вавилонському цареві. Коли Вавилон був захоплений персами, перський цар не тільки відпустив народ юдейський додому, але й надав допомогу у відновленні храму та в кодифікації Тори. У цьому випадку, як не дивно, месіанські пророцтва не припиняються. Тут парадоксально, що месіанські пророцтва породжуються не трагічними подіями, а радістю їх подолання. У цей період про прихід Месії пророкують пророки Захарія, Огій, Іоїл і Малахія, а образ Месії змінюється в якісному плані. Після більш століття спокою, почався важкий період для провінції Юдея: утиски в державі Селевкідів, Макавейські війни та ін. Час пророків вже пройшов, але естафету перейняла апокрифічна література, яка з'являється в цей період (наприклад, «Перша книга Еноха»).

Крім того, певним потрясінням для єврейської громади стала поява християнства. Багато апокрифічних книг, що з'явилися після християнства, реагують на певні елементи християнського вчення щодо Месії (наприклад, «Апокаліпсис Варуха», «Третя Книга Ездри» та ін.). Однак, в якійсь мірі, саме тут на довгий проміжок часу консервується уявлення про Месію. Наступний

крок в осмисленні месіанства зробила середньовічна єврейська філософія: Саадія Гаон, Маймонід та ін. Однак, найбільше значення месіанство набуло в Кабалі: в книзі «Зоар», а особливо в роботах Іцхака Лурії та його послідовника Шабтая Цві (від імені якого з'явилася назва руху - саббатіанства).

Для нас надзвичайно важливо, що історична свідомість, на думку дослідників [Див.: 80] з'являється саме в юдейській традиції. Частково це пов'язано з появою і розвитком такої значимої концепції як «месіанство». Мова йде про те, що настане момент, в якому до народу Ізраїлю прийде Месія (Машиах) і створить своє царство. Причому сам Месія розуміється, або як далекий та прямий нащадок біблійних царів - Давида і Соломона, або як їх ідеологічний спадкоємець. Так чи інакше, але це царство має «повернутися» в минуле, проігнорувавши тим самим історію єврейського народу після Соломона. Саме тут чітко проявляється історична свідомість: по суті релігійна концепція месіанства передбачає певне бачення історичного минулого єврейського народу і проектування цього минулого в майбутнє.

Месіанські соціальні рухи виникали повсюдно в самих різних єврейських громадах. Як правило, вони виникали в період трагічних подій для окремої громади або для всього єврейського народу [202]. Так, соціальне месіанство було за часів вавилонського полону а повернення на батьківщину, правління Імперії Селевкідів, Римської імперії, руйнування Другого Храму, а особливо під час того чи іншого повстання (Маккавеїв, юдейських війн тощо)

На думку ізраїльського історика Меїра Левінова, в Середньовіччі виникнення таких рухів пов'язано з арабськими завоюваннями (тому центрами месіанства стають: Персія, Палестина, Єгипет і, особливо, арабська Іспанія) та хрестовими походами (в даному випадку, основні місця появи «месій»: Візантійська імперія, Франція й християнська Іспанія) [111]. Особливими потрясіннями для єврейських громад було захоплення Візантійської імперії до 1453 р. та вигнання євреїв з Іспанії в 1492 р [202]. У Візантії існувала велика єврейська громада, особливо після захоплення арабами Юдеї в VII столітті, та,

відповідно, падіння Візантії стало ніби повторенням біблійного вигнання з Юдеї. Це дало потужний стимул для розвитку кабалістичних вчень. Саме на цьому тлі з'являється і розвивається луріанство, а пізніше й саббатіанству.

Однак, більш ніж тисячолітня месіанська традиція була перервана в період «Хаскали» - єврейської ідейної просвітницької течії (під впливом європейського Просвітництва). Вона виступала проти виключності єврейського народу та за включення його до загальноєвропейського інтелектуального, культурного та релігійного простору. Месіанство, при цьому, виявлялося пережитком минулого та обидві релігійні течії, які виникли з Хаскали (реформізм і ортодоксальний юдаїзм) відмовилися від ідеї месіанства [202]. Пізніше, месіанська ідея виникає тільки як свого роду «додаток» до політичних течій: соціалізму, сіонізму тощо.

Ідея месіанства, на думку італійського богослова Енріко Родольфо Гальбіаті, є невід'ємною частиною юдаїзму, єврейської культури та історії, але так було не завжди [51]. В Золотий вік Ізраїльського царства (за царя Давида, XI-X ст. до н.е.) ідея месіанства тільки зароджується і являє собою скоріш мрії про «час щастя, здоров'я та благоденства» (Див.: Іс. 35:5), про повернення «на Сіон» (Див.: Іс. 35:10, 51:11), про закінчення всіх конфліктів, воєн та суперечок. При цьому, вперше категорія «Машиах» (Месія) вводиться у пророка Натана, який жив за часів правління царя Соломона. Для Натана образ Месії - це, скоріше, благочестивий та справедливий цар з роду Давидового (2 Цар. 7:1), ніж хтось, хто міг би розірвати існуючу історичну закономірність. Проте, до правління Месії він застосовує категорію «Малхут Елогім» («Царство небесне»), ототожнюючи його з вічністю [51]. Тут ідеї «розриву» історичного часу, описи пришествя Месії і настання месіанського царства нагадують концепцію «кінця історії» американського філософа Френсіса Фукуями [185], коли історія людства завершується (припиняються війни, конфлікти і протистояння), а людство продовжує жити.

Найважливішим фактором розвитку месіанства в юдеїв став поділ Ізраїльського царства після смерті царя Соломона, та слідуюче за цим завоювання асирійцями Північно-Ізраїльського царства, що відмовилось від монотеїзму та загрузло в пороці. Саме в цей період пророкують: Ісайя (наприклад, Іс. 2:2-4 , Іс. 11:6-9, Іс. 16:4 та ін.), Міхей (Міх. 4:1, 5:1-5), Осія (Осія 13:14) та Амос (Амос 9:11-12), які, будучи свідками падіння сусіднього Ізраїльського царства, говорять про майбутнє пришествя амбівалентного Месії: «одночасно й рятівника, й судді єврейського народу», - пише Й. Іерушалмі [80]. Проте, ідея месіанства хоч і отримує нові імпульси, але все ж не виходить за рамки встановленої пророком Натаном традиції сприйняття Месії як нащадка Давида.

Причинами для початку наступного етапу в розвитку месіанства послужили: криза Юдейського царства в VII ст. до н.е., слідуюче за ним Вавилонське полонення та зруйнування Першого Храму (586 р до н.е.). У цей час ідея «Машиах» (Месії) є однією з найважливіших для пророків: її ми зустрічаємо у «великих пророків» Даниїла, Єзекіїля та Єремії, а також у пророка Авакума. У пророка Авакума пришествя Месії - абсолютно трансцендентна подія, завдяки якій весь світ наповниться вірою в Бога (Авв. 2:4). Тут Месія виступає скоріше посередником між народом і Богом. Єремія повертається до традиції сприйняття Месії як нащадка Давида, який привнесе спокій в життя народу Ізраїлю (Іер. 23:5). Він став свідком здійснення всіх своїх пророцтв (в т.ч. й про падіння Єрусалиму), крім месіанського. В цей же час Єзекііль пророкує юдейському народові біди та поразки, але, крім того, ще й найшвидший прихід благочестивого царя - Месії, який буде правити вічно (Єз. 37:25). У цьому пророцтві вперше категорія «Месія» відділяється від есхатології: прихід Месії не є кінцем історії, а його провісником, при цьому характер його царювання не описаний зовсім. Єзекііль був свідком руйнування Першого Храму та вавилонського полону,

чим і пояснюється принципова відмінність його розуміння ролі Месії від попередників.

Цю концепцію розвинув великий пророк Даниїл: пояснюючи вавилонському цареві Навуходоносору свій сон про величезну статую, що було розбито камінням, він вибудував ієрархію царств: золота голова - це Вавилонське царство; срібні груди й руки - мідянське; мідні стегна - персидське; залізні ноги - царство Олександра Македонського; п'ятим ж буде Божественне (месіанське) царство (Дан. 2:31-46). Це п'яте царство «зруйнує всі інші царства, а само буде стояти навіки» (Дан. 2:44). Крім того, як вказує протоієрей Олександр Смирнов, Данило пророкував, що залишилося «сімдесят седмін» (Дан. 9:24) до пришествя Месії [166], що наближає його до розуміння месіанства вже в контексті історичного процесу.

Саме пророк Даниїл, на думку французького філософа та історика Жозефа Ернеста Ренана, є першим філософом історії [145, с. 14], оскільки він вибудовує не тільки ієрархію цих царств, але і певну історичну закономірність в їх розвитку (причому цілком лінійну). До такого ж висновку прийшов французький історик Франсуа Артог, який вписує історіософські погляди пророка Даниїла в довгу галерею «великих «хронософій» Всесвітньої історії» [21]. У концепціях пр. Данила прихід Месії мислиться як «розрив» лінійності (буквально, як удар камінням по голові статуї), проте саме царювання Месії як і раніше мало описано і є скоріше допоміжним конструктом, ніж самостійною історіософською концепцією. Незважаючи на це, діяльність пр. Єзекіїля та Даниїла стала важливим етапом в становленні месіанства.

У 538 р до н.е. єврейський народ був звільнений з довгого вавилонського полону. Своїм звільненням єврейський народ зобов'язаний перському цареві Кіру II, який, підкоривши Вавилонське царство, видав едикт, згідно з яким кожен бажаючий міг повернутися до Юдеї та взяти участь у відновленні Храму. Більш того, Кир активно сприяв записуванню та кодифікації письмової Тори.

Під заступництвом намісника Юдеї Зоровавеля Храм був відновлений в 516 р до н.е. Але, незважаючи на поліпшення становища єврейського народу, месіанські ідеї в цей період продовжують з'являтися. Зокрема, пророк Захарія в своїй книзі виводить категорію «Месія» на новий рівень: тепер Машиах - не просто цар юдейський, а й посланник Бога до людей (саме завдяки цьому багато християнських авторів приписують Захарії пророкування про Ісуса Христа). Прихід Месії оголошує прихід його Царства, але цей прихід можливий тільки в тому випадку, якщо єврейський народ зможе витримати всі надіслані йому випробування (Зах. 9:9-17). Проте, саме будівельника Другого Храму, Зоровавеля, Захарія назвав Месією (Зах. 3:1). У цьому з ним згоден й пророк Огій (Ог. 2:20-23). Варто зазначити, що у Захарії та в Огії категорія «Месія» має більше етичний відтінок, ніж історіософський.

При цьому, спостерігається певне зрушення в розвитку концепції месіанства, тому що Месія перестає бути засобом, але стає метою єврейського народу. Ці ідеї вже явно видно в пророка Іоїла, який жив у V ст. до н.е. У нього Месія - це свого роду ідеал для народу Ізраїлю, до якого необхідно прагнути (Іоїл 3:18-21). У той же час пророк Малахія вводить нову категорію - «Предтеча». Під «Предтечею» мається на увазі людина (пророк) або подія, яка передвістить швидкий прихід Месії, після чого буде суд Божий (Мал. 4: 5). Конструкція пр. Малахії передбачає певний проміжний відрізок після появи Предтечі та до приходу Месії, але характер, тривалість і призначення цього відрізка не описані, тому ми не можемо говорити з упевненістю про наявність ідеї «розриву» в пророка Малахії.

Наступний період розвитку месіанської ідеї пов'язаний, в першу чергу, з появою нової категорії - «проміжне царство». Ця категорія зустрічається в талмудичній літературі (Пес. 68а, Бер. 34б, Санг. 91б, Шаб. 63а та 113б), проте найбільше вираження вона набуває в старозавітних апокрифах. Перший з них, Книга Еноха, являє собою три абсолютно не пов'язані між собою тексти: Перша Книга Еноха (Ефіопська), Друга Книга Еноха (Слов'янська) та Книга

небесних палаців. У найдавнішій частині Першої Книги Еноха (близько II ст. до н.е.), «Апокаліпсисі Десяти Тижнів», яка була написана незадовго до повстання Маккавеїв у 167 р до н.е. проти імперії Селевкідів, мова йде про проміжне царство між існуючим світом та царством месіанським (Див. Першу Книгу Еноха 1: 5, 45:61) [136]. Це царство буде наповнене руйнуваннями, болем і стражданнями. Але, тим не менш, тут явно простежується «розрив» лінії історичного процесу, вважає Олександр Смирнов [166, с. 30 - 31].

У Книзі Ювілеїв історія представлена сукупністю відрізків, т.зв. «ювілеїв», завдовжки в 50 років [166, с. 28]. Власне, юдео-християнське бачення ювілеїв пов'язано було з числом сім, а ось «семиразове повторення семирічного циклу давало число 49, і вже звідси випливало, що 50-й рік повинен бути особливим», - пише Смирнов [166, с. 29]. Відповідно, «кінець історії» буде одним з таких «ювілеїв», але яким саме за хронологією - невідомо [166, с. 26]. Але це залишає простір для хронологічних розрахунків і прогнозів.

Один з найважливіших періодів розвитку юдейського месіанства пов'язаний з двома факторами: зі становленням християнства та з руйнуванням Другого Храму в I ст. н.е. Саме в християнстві (особливо в ранньому) месіанство займає одне з найголовніших місць серед інших доктрин. Воно по-особливому осмислює старозавітні месіанські ідеї, підлаштовуючи їх під свою систему. Це стало потужним імпульсом для рефлексії ідеї месіанства юдейськими авторами. Наприклад, автор Третьої (четвертої) книги Ездри описує проміжне царство як Царство Месії, в якому він буде правити 400 років (Див. Третя книга Ездри 7:28) [178]: «тут не буде воєн, конфліктів, суперечок, потреби й бідності, все буде в достатку», - саме так описав Царство Месії, сконструйоване в Третій книзі Ездри, Олександр Смирнов [166, с. 39 - 40]. Після цього Месія помре разом зі всіма живими, а далі з'явиться новий світ, в якому всі померлі воскреснуть, та почнеться Страшний Суд. Тут уже досить ясно простежується позачасовий і

«дискретний» характер цього проміжного царства, оскільки воно являє собою позачасовий та безподієвий простір.

Мабуть, одним з найяскравіших прикладів такої реакції на християнський міленаризм і переосмислення месіанства стає «Апокаліпсис Варуха» - апокрифічний твір, написаний між 70 і 117 рр. н.е. Тут час Месії, являє собою епоху достатку [166, с. 23], де «кожна кисть матиме тисячу ягід» (Вар. 4:9-24), а «манна падатиме з неба» (Вар. 6:11).

Ще більший вплив християнство мало на інший апокрифічний текст - Книгу Зоровавеля, яка була написана між 629 і 636 рр. н.е. У ній перед настанням Машиаха бен Давида (Месії) владу над усім світом отримає Армілус (аналог Антихриста). Коли Машиах прийде, мудреці Ізраїлю повірять йому тільки після того, як він воскресить мертвих. І тоді Армілус буде повалений, а на Землю спуститься Храм, Єрусалим буде відбудований. Саме таким бачиться автору книги «розрив» лінії історичного процесу - миттєве повернення до епохи царів Давида і Соломона з відновленням їх Храму та їх міста. Тут акцент ставиться не на схожість Месії з царем Давидом, але на конструювання того «ідеального» світу, в якому жили предки. Саме тому під час чергового юдейського повстання в 130 р н.е. лідера повсталих Шимона Бар-Кохба оголошують Месією. Не тому що він по якостям схожий на Давида, а тому що він хоче відновити той «ідеальний» світ, те «ідеальне» царство.

Важливим є те, що в юдейській есхатології та в талмудичному її осмисленні, як це показує Джорджо Агамбен, є розрізнення між двома світами: історичним - *олам ха-зе* («цей світ») та есхатологічним - *олам ха-ба* («прийдешній світ») [9], який вперше згадується в Першій книзі Еноха. Це і є та «месіанська ера», в якій Бог повністю віддасть кожному по заслугам. Олам ха-ба - це світ, в якому всі люди мирно співіснують (Іс. 2:4) без ненависті, нетерпимості та воєн. Єврейський народ нарешті повернеться в Ерец Ізраель (Іс. 11:11-12; Єр. 23:8; 30:3; Осія 3:4-5). Весь світ визнає Яхве єдиним істинним Богом (Іс. 2:3; 11:10; Міс. 4:2-3; Зах. 14:9), та не буде вбивств, грабежів,

зздорості, гріха (Соф. 3:13). Традиційний погляд, згідно з яким Бог спостерігає за Ізраїлем, віддаючи йому за праведність та караючи його за гріхи, зазнає тут істотних змін: на зміну колективній відповідальності народу приходить віра в особисту відповідальність індивіда, а віра в повну відплату в цьому житті змінюється вірою в повне відплату тільки в олам ха-ба [202]. І це дуже важливо, тому що «Месія» перестає бути таким собі повчальним міфом, а перетворюється в мету, реалізація якої залежить від дій кожного члена релігійної спільноти.

Середньовічна єврейська філософія найчастіше представляє свого роду апологетику юдейського месіанства, доводячи тим чи іншим способом християнам, що Месія ще не з'явився. Так, єврейський середньовічний філософ (IX - X ст.) Саадія Гаон доводить, що старозавітні пророцтва про часи, що передують приходу Месії, ще не збулися, тому людству (й народу Ізраїлю особливо) необхідно чекати та сподіватися на його прихід [Див.: 112]. При цьому, на думку Меїра Левінова, Саадія піддається спокусі свого часу та намагається вирахувати дату пришествя Месії, називаючи 1150, 1290 та 1335 рр. н.е. Маймонід, вдаючись до формальної логіки, виводить просту формулу наближення пришествя Машиаха: оскільки Земля Ізраїлю не виносить гріха, то вигнання народу було пов'язано з його гріхом; відповідно, щоб Машиах повернув народ Ізраїлю на рідну землю, народу необхідно позбутися гріха та стати праведним, а це можливо тільки в тому випадку, якщо кожна людина почне вдосконалюватися [112]. Тут і оформляється остаточно ідея наближення приходу Месії своїми діями, що буде по-своєму інтерпретовано у луріанській кабалі.

У наступні століття розвиток месіанства пов'язаний з розвитком вчення кабали (зокрема, луріанської та саббатіанської), тому що саме в ній ідея Месії знаходить найбільш яскраві свої прояви. У ранніх кабалістичних книгах (Сефер Йецира, Книга Бахир) ідея месіанства практично не згадується, тому що акцент робиться на езотеричне пізнання світу. Однак уже в книзі Зоар

(опублікована Моше де Леоном в XIII в.) ідея Месії стає більш значущою. Тут був навіть зроблений прогноз, що в 5408 р. (1648 р н.е.) Месія з'явиться в цей світ (саме за цей шматочок захопився згодом Шабтай Цві). При цьому, як вважає ізраїльський перекладач та популяризатор кабали Міхаель Лайтман, кожна дія людини має таємний сенс і впливає на «гармонію» у Всесвіті, результатом якої може бути пришествя Месії [104].

У луріанській кабалі ця ідея розвивається та набуває нових форм. Школу луріанської кабали заснував Іцхак бен Шломо Лурія Ашкеназі (Арізаль, Арі) в XVI ст., а основними його послідовниками були євреї, вигнані в 1492 з Іспанії. Арі розробив своєрідну космогонічну та історіософську систему, в якій процес створення Богом буття - це результат катастрофи в самому Богіві («цимцум» - скорочення, відхід), після чого він ніби «самовіддалився» з цього світу [115]. Під час цієї катастрофи шість судин (келім) з потоків божественного світла розбилися («швірат келім» - розбиття «судин») та розлетілися по всій землі [116]. І завданням всього людства є «тіккун» - «виправлення», тобто з'єднання цих судин. При цьому, Гершом Шолем вважає, що важливою умовою знаходження та повернення цих променів для людини є дотримання Тори [200, с. 60]. Це, в результаті, може відкрити шлях для Месії, який прийде лише тоді, коли добро у Всесвіті буде повністю відокремлено від зла. Таким чином, досягнення *олам ха-ба* можливо тільки через *тіккун*. Шолем зазначає, що для єврейської діаспори того часу вигнання громади з Іспанії було якраз тим самим «розривом», тим самим швірат келім, який запустив «месіанський процес» («Ітхалта-де-геула») [199, с. 68]. До нього кабала розумілася в більшій мірі як вчення про будову космосу або вищих світів, але не як майданчик для історіософських ідей. Луріанська кабала добре репрезентує ту рефлексію співвідношення минулого та майбутнього, месіанства, яка тисячоліттям створювалася юдаїстською традицією, та трансформує її в цілісне історіософське вчення.

Традицію луріанської кабали продовжила школа саббатіанства, яка виникла в XVII ст. н.е. Шабтай Цві (Саббатай Цеві), апелюючи до луріанства, оголосив себе Месією в 1648 році (під час масового знищення та втечі євреїв з Речі Посполитої) й зібрав величезну кількість послідовників своїх ідей. За своєю суттю, саббатіанство, на думку ізраїльського релігієзнавця Пінхаса Полонського, було скоріше соціальним явищем [142], ніж школою, тому складно визначити їх роль у розвитку ідеї месіанства. Більшою мірою рух спирався на інтерпретацію луріанської кабали Натана з Гази: метою існування всіх душ є тіккун, однак виправлення світу лягає на плечі всіх людей, а не одного тільки єврейського народу. Гершом Шолем зауважує, що в луріанській кабалі завдання Месії полягає в зануренні в глибину кліппот (зла, гріховності) [200, с. 120], що іншим не під силу (для цього Шабтай Цві прийняв іслам, а його послідовник Яків Франк - католицтво та іслам, - зазначає Пінхас Полонський) [142]. Саббатіанський рух проіснував до XX століття, але через асиміляції та ісламізацію саббатіанців, традиція поступово забулася.

Крім кабалістичних вчень, актуалізація ідеї повернення до «золотого віку» відбувається і в епоху Просвітництва на тлі «боротьби» з християнською лінійністю. Так, Жан-Жак Руссо використовує ідею «золотого століття» та пропонує повернутися до «природного стану», а театр, науку, архітектуру та інші атрибути сучасного йому суспільства вважає «брехнею та відступом» від природного стану [Див. : 155, с. 57].

Таким чином, розглянувши процес історичного розвитку ідеї месіанства, ми умовно виділили кілька етапів та стрижнів (які іноді можуть хронологічно накладатися один на одного, але відрізняються за своїм характером). Перший етап - період правління царів Давида та Соломона. Тут роль Месії розмита, а мета його – становлення ідеального світу, «зупинка» історії. Другий етап - час поділу Ізраїлю на два царства: Юдейське (Південне) та Ізраїльське (Північне). Для цього етапу характерна амбівалентність Месії: він судить і рятує

одночасно (така зміна в сприйнятті ролі Месії сталася внаслідок настання кризи в Північному царстві). Третій - це епоха вавилонського полону. Тут відбувається свого роду революція в месіанстві, оскільки пр. Єзекіїль та Даниїл акцентують всю есхатологічну модель саме на фігурі Месії (що досі зберігається в юдаїзмі). Четвертий етап - епоха відновлення та розквіту Другого Храму. У ньому з'являється нова категорія «предтеча», що ілюструє наявність проміжного відрізка перед приходом Месії. П'ятий етап, який хронологічно так само відноситься до епохи Другого Храму, але є періодом розвитку месіанської ідеї не в пророчому та равиністичному середовищі, а в апокрифічному, для якого характерний докладний опис цього проміжного відрізка (як правило, це період воєн, руйнувань). Наступний, шостий етап пов'язаний з переосмисленням в юдейській інтелектуальній традиції християнських інтенцій, рефлексій з приводу старозавітних ідей, в т.ч. й історіософських. Тут ідея «проміжного» царства оформляється остаточно та робиться акцент на її позачасовому і безподієвому характері. Сьомий етап пов'язаний з розвитком середньовічної єврейської філософії (під впливом арабської та європейської філософії). Саме тут месіанство набуло «нового життя», оскільки філософи (Саадія Гаон, Маймонід) показували, що поява Месії - це результат дій та вчинків кожного індивіда. І, нарешті, пік розвитку месіанської ідеї приходить на кабалістичну рефлексію (луріанської кабали, саббатіанства), в якій кожна людина повинна взяти участь в процесі повернення світу до початкового божественного стану (у вигляді пришествя Месії).

На тлі розвитку месіанської ідеї добре видно «розриви» історичного часу: спочатку вони виражені слабо й туманно та не віддільні від есхатології. Згодом, на тлі розвитку історіософських уявлень в цілісності, розвивається й ідея «розриву»: царство «Месії» тепер представляється у вигляді проміжного періоду в людській історії, що розділений двома подіями - пришествям Месії та Страшним Судом. З розвитком месіанства ідея проміжного царства (в якому

будуть жити живі люди) стає все більш виразною й набуває позачасовий та безподієвий характер. Далі, важливою особливістю розвитку месіанства в контексті ідеї «розриву» історичного часу стає можливість участі окремих індивідів в загальному процесі «розривання» (тобто наближення пришествя Месії), яка й дала основу для бен'ямінівської ідеї «хвїртки, в яку ступить Месія» [32]. Тут «розрив», на думку Гершома Шолема, здійснюється через возз'єднання божественних судин, оскільки цей момент, безумовно позачасовий [200], та буде «розривом» тканини людської історії, з якого з'явиться Месія.

2.3. Християнські ідеї існування людства поза історією та поза часом у вигляді «розривів» історичного часу

У цьому параграфі досліджується дещо інший варіант «розриву» - християнський міленаризм. Він, хоча і наслідує юдейському месіанству, але має суттєві відмінності, які також формувалися впродовж довгого часу. Ми простежуємо розвиток ідеї «розриву», щоб побачити ті бен'ямінівські «хвїртки», якими мислилось Друге Пришествя в християнському міленаризмі починаючи від діянь апостолів та до Реформації в XVI включно, оскільки саме вона була свого роду апогеєм хіліастичних рухів²⁸ X-XV ст. У цьому контексті ми виділяємо відмінності не тільки християнського міленаризму від юдейського месіанства, але й його розвиток у вигляді тематичних блоків: міленаризм I століття н.е., представлений у гностика Керінфа, Папія Іерапольського та Юстина Філософа; II століття - Іринеєм Ліонським, Монтан, який заснував рух монтаністів з метою створення Нового Єрусалиму; III століття, в якому міленаризму дотримувався Секст Юлій Африкан, єпископ єгипетський Непіт та навіть Тертуліан; в IV столітті серед міленаристів були Коммодіан Газський, Мефодій Патарський і Аполлінарій Лаодикійський, якого засудили на II Вселенському Соборі, але не за міленаризм, а за

²⁸ У роботі терміни «міленаризму» та «хіліазм» вживаються синонімічно

монофізитство. Однак, таке засудження відомого міленариста поставило крапку в дискусіях і з цього моменту серед церковних діячів міленаризм ми можемо зустріти хіба що в Амброзіастра та в Андрія Критського у VII столітті н.е.

Наступний тематичний блок даного параграфа присвячений дослідженню міленаристських елементів в різних релігійних течіях середньовіччя. Тут мова йде саме про елементи, тому що міленаризм після Аполлінарія виходить за рамки церковних диспутів. Саме тому маргінальні релігійні течії використовують лише елементи цієї доктрини, сприймаючи їх по-своєму (в певному сенсі «знижуючи» їх на більш тілесний рівень, оскільки серед прихильників таких рухів були люди переважно неосвічені). Серед таких рухів: павликіяни, богомили, катари, вальденси, лолларди та ін. Особливого підживлення міленаризм отримав близько 1000 року, коли вся Європа очікувала Кінець Світу. У XII столітті величезний успіх мало вчення ченця Іоахіма Флорського про Третій Завіт. Під впливом його ідей виникли рухи апостоликів, амальрікіян (послідовників Амальріка з Бена), флагеллянтів та ін. Особливо яскраво міленаризм проявляється напередодні та під час Реформації: серед гуситів була окрема група - таборити, які намагались створити нове братнє апостольське суспільство; в Німеччині під час Реформації виник рух анабаптистів, які не просто мріяли створити Новий Єрусалим, а спробували зробити це, перемігши на виборах в магістрат міста Мюнстер.

Християнський міленаризм стає свого роду «спадкоємцем» юдейського месіанства, коментуючи старозавітні тексти. У той же час, християнський міленаризм розуміє історію дещо по-іншому: якщо для юдея прихід Месії означає повернення до «Золотого віку», то для християнина Друге Пришестя - прискорення часу та наближення майбутнього порятунку. Більш того, Перше Пришестя християнами сприймається як «середина часів», а сама ця подія - унікальний «розрив» історії.

Визнання унікальності явлення Христа тягло за собою й інші наслідки у вигляді регулярних спалахів міленаристських течій, що закликають «до негайного повалення соціального порядку, так, ніби люди мали б прискорити хід історії», - вважає французький історик Жан-Клод Шмітт [197, с. 144]. Такі спалахи виникали повсюдно протягом усього середньовіччя.

Саме відчуття «прискорення» часу²⁹ (навіть поза контекстом міленаризму), особливо характерне для ранньохристиянських громад, що напружено чекали Друге Пришестя. Вони жили в стані, яке Джорджо Агамбен, коментуючи ап. Павла, назвав **ho nyn kairos** («час світу цього») - час, в який Месія «приходить» [9]. Саме в такій невизначеній тривалості, як ніби він «ніколи не перестає приходити» [7, с. 65]. У цьому ж ключі Агамбен приводить знамениту формулу Беньяміна: «будь-який момент - це маленька хвіртка, в яку входить Месія» [7, с. 65]. В цьому випадку час не тільки прискорюється, але, ніби «стискається та починає закінчуватися (*ho kairos synestamonos estin* [«час вже короткий»]: 1 Кор. 7, 29)» [9].

Християнський міленаризм черпає натхнення з Одкровення Іоанна Богослова, а особливо з 20-го розділу, в якому описуються побачення Іоанном кінець історії. Однак, на думку протестантського богослова Уейна Грудема, в закінченому вигляді міленаристська схема історичного процесу з її «розривом» з'являється в ап. Павла, який виводить ідею Тисячолітнього Царства на загальнолюдський рівень, вводячи ідею загального воскресіння, називаючи цю подію «днем суботства Божого» (Євр.4) [54]. Вже в II в н.е. Апокаліпсис захоплював уми християнських мислителів: Юстина Філософа, Іринія Ліонського, Папія Ієрапольського, Тертуліана, Орігена та багатьох інших. При цьому канонічність даного тексту ставилася під сумнів аж до V ст. н.е.

²⁹ В п. 1.5 даної роботи ми розглянули теоретичне осмислення «прискорення» Райнгартом Козеллеком та Алейдою Ассман

В першу чергу, потрібно розібратися з тим, чому так важливо саме Друге Пришестя. На думку російського філософа та лінгвіста Юрія Йосиповича Левіна, саме ця подія є ключовим «розривом» історичного часу, оскільки Христос до розп'яття творив чудеса, відпускав гріхи воскрешав мертвих, проголошуючи при цьому царство Господа на землі [110, с. 784]. І саме тому з Різдва Христового починається сучасна хронологія. Ця подія обов'язково повинна повторитися під час Другого Пришестя, після якого на Землі настане Царство Небесне.

Для вивчення «розривів» у християнській міленаристській традиції ми звертаємося до ідеї Другого Пришестя Христа, оскільки ця подія мислиться саме як «переривання» лінії історичного процесу, незалежно від того, до якого напрямку відноситься віруючий. У християнському міленаризмі, який є розвитком ідей юдейського месіанства, цей «розрив» передбачає появу позачасового відрізка – Тисячолітнього Царства, де в повному блаженстві та духовності будуть тисячу років жити праведники. Важливим є те, що, на думку хіліастів, воно буде саме на Землі. Як у випадку з юдейським месіанством, ситуація з міленаризмом досить складна, тому що в різні періоди історії він зазнавав значних змін: загасав та спалахував знову в залежності від історичної ситуації; переосмислювався та коментувався.

Міленаристські соціальні рухи виникали повсюдно в самих різних частинах християнського світу. Як правило, вони виникали в період трагічних подій для окремої громади або для всіх християн (гоніння, голод, війни, смерть - все, що могло бути передвісником Апокаліпсису за Одкровенням Іоанна).

Фактично, історія міленаризму умовно ділиться на два періоди: 1) міленаризм раннього християнства, коли до нього схилялася безліч авторитетних Отців Церкви та видатних теологів того часу; 2) хіліастичні інтенції після II Вселенського собору, на якому була засуджена христологічна єресь Аполлінарія Лаодикійського, практично не торкаючись його хіліастичних поглядів (додавши лише до Символу Віри приписку «І Царству

його не надійде кінця...»), які після цього маргіналізувалися та стали основою безлічі єретичних рухів (павлікіяни, богомили, катари, вальденси тощо).

В середньовіччі маргінальний хіліазм був пов'язаний з ідеєю «обмирення» церкви (яка себе і оголосила духовним Тисячолітнім Царством в V ст. н.е.) й саме тому такі рухи намагалися створити ідеальний порядок релігійного життя, який і виявився б «розривом» історичного процесу (а історія Церкви та історія Світу були практично тотожні в розумінні західних теологів).

Для нашого дослідження вкрай важлива структура християнського міленаризму. Важливо відзначити, що сучасними дослідниками (наприклад, російським протестантським богословом Д. Гонтарем [52]) виділяється три види міленаризму: преміленаризм, постміленаризм та аміленаризм. Прихильники преміленаризму стверджують, що Тисячолітнє Царство буде встановлено після Другого Пришестя Христа та Великої скорботи й триватиме дійсно рівно тисячу років. Після Тисячолітнього Царства відбудеться повстання Сатани, яке буде швидко придушене (за деякими джерелами - 7 років) та відбудеться Страшний Суд. При цьому, - вважає Уейн Грудем, в рамках преміленаризму сформувався окремий напрямок - диспенсационалізм, який ділить історію відносин людини з Богом на 7 періодів, сьомим з яких і буде якраз Тисячолітнє Царство [54]. Д. Гонтар зазначає, що в якості аргументу преміленаристи цитують два біблійних відрізка. Постміленаристи вважають, що Тисячолітнє Царство - це період до Другого Пришестя Христа, а саме тисячоліття сприймається як символ тривалого періоду часу [52]. Для пізнього постміленаризму характерний претеризм, тобто інтерпретація здебільшого християнської есхатології як ту, що вже здійснилася. Аміленаристи ж розуміють Тисячолітнє Царство суто алегорично та вважають, що воно триває в даний час й знаходиться в серцях віруючих, а саме правління Христа, не тілесне, а небесне, - пише Грудем [54]. Для нашої теми важливий підхід преміленаризму, оскільки в такому розумінні історичного

процесу чітко простежується «розрив» історичного часу: Друге Пришестя Христа «розриває» тканину існуючого історичного процесу, після цього встановлюється абсолютна безподієве та позачасове Тисячолітнє Царство, після якого історія ненадовго відновиться з правлінням Сатани й буде завершена в результаті Страшного Суду.

Парадокс полягає в тому, що хіліазм ніколи не входив і не входить в доктрину жодної з християнських церков. Однак, християнський міленаризм як вчення з'являється вже в ранньому християнстві I-II ст. н.е. Важливо відзначити, що підйом есхатологічних мотивів у цей період стає повсюдним. Ернест Ренан вважає, що про це свідчить поява безлічі месіанських громад (як, наприклад, Кумранська громада), поява величезного масиву апокрифічної апокаліптики, значних старозавітних апокрифів - Перша Книга Еноха, Апокаліпсис Варуха, Третя Книга Ездри, в яких звучать схожі мотиви, а ідеї Машіах і Месіанського царства є головними [146, с. 51].

Важливо, що в цих текстах також проявляється ідея «проміжного царства» близька до ідеї Тисячолітнього Царства. Така тенденція особливо характерна саме для хіліазма I ст. н.е. Так, ебіонити, секта юдействующих християн, що виникла в II ст. н.е. хоч і приймала концепцію Тисячолітнього Царства, але, за своїм характером таке розуміння дуже близьке до ідеї юдейського месіанства часів Другого Храму, де Месіанське царство мислилося виключно як царство земних насолод [Див.: 62]. Російський історик та релігієзнавець Ірина Свенцицька вважає, що найбільш яскраво цей перехід від юдейського месіанства до християнського міленаризму видно у вченні гностика Керінфа, сучасника ап. Іоанна [162]. У Керінфа Тисячолітнє Царство дійсно буде після Другого Пришестя Христа, але, при цьому, опис самого Тисячолітнього Царства, на думку релігійного філософа Сергія Миколайовича Трубецького, більше збігається з юдейським *олам ха-ба*, ніж з духовним світом [179, с. 332]. Схоже поєднання юдейської месіанської традиції з християнською есхатологією простежується в «Посланні Варнави», яке часто

приписується ап. Варнаві. У ньому мова йде про «тисячолітню суботу», але саме Тисячолітнє Царство тут набуває більш метафізичного характеру. Схожі ідеї, вважає сучасний білоруський релігієзнавець Олег Іванович Малюгин, були присутні й у Папія Ієрапольського (на межі I - II ст. н.е.). Для нього Тисячолітнє Царство буде абсолютно матеріальним [117, с. 68]. На думку Папія, «прийдуть дні, і вродять виноградники з десятима тисячами лоз в кожному...» [Цит: 162, с. 396]. Цікаво, що, що цей фрагмент тексту Папія збігається з фрагментом з «Апокаліпсису Варуха» - старозавітного апокрифа. Папій або цитував цей апокриф, або обидва тексти цитують більш раннє юдейське джерело. Так чи інакше, але це добре репрезентує загальні юдео-християнські інтенції того часу. Однак, найбільш повне втілення таке «юдео-християнське месіанство» отримало, на думку американського богослова Філіпа Шаффа, в рамках секти ебїонитів, що виникла до кінця I ст. н.е. [195]. Вони представляли собою юдеїв, що увірували в Христа, але дотримуються Моїсеева закону. Вони заперечували Друге Пришестя Христа, однак вірили в наступ духовного Тисячолітнього Царства, що наближає їх до більш пізнього розуміння міленаризму [195, с. 413].

Вперше преміленаризм був по-справжньому представлений у ранньохристиянського апологета - Юстина Філософа. У своєму «Діалозі з Трифоном юдеєм» він говорить: «знаємо, що буде воскресіння тіла й тисячоліття в Єрусалимі» (Див. Діал. 80-81) [84]. Таким чином, Юстин вибудовує схему кінця людської історії: Друге пришестя - загальне воскресіння - Тисячолітня Царство в Єрусалимі - воцаріння Сатани - Страшний Суд. Дуже важливо, що Тисячолітнє Царство зійде в абсолютно реальне земне місто - Єрусалим, і мова йде саме про земне життя, про людську історію, яку «розриває» Тисячолітнє Царство.

У зв'язку з поширенням хіліастичних і апокаліптичних настроїв у II ст. н.е. не тільки в суспільстві, духовенстві, а й в середовищі провідних християнських мислителів-апологетів, з'являється необхідність осмислити

історичний процес та історичний час. Так з'являється зовсім інноваційна концепція часу християнського екзегета, історика - Іринія Ліонського. Він стоїть біля витоків концепції «лінійного» історичного часу: історія людства рухається від Старого Завіту до Нового Завіту (Див. Кн. III) [83, с. 6 - 7]. Саме Новий Завіт є своєрідним «квитком» в Тисячолітнє Царство, яке буде реалізацією «божественної досконалості» (Див Кн. IV) [83, с. 11 - 13]. Він писав, що «праведні повинні спершу, воскреснувши для споглядання Бога, в оновленому створенні отримати обіцяну спадщину, яку Бог обіцяв батькам, й царювати в ньому, а потім настане Суд» (Див. Кн. IV) [83].

Популярність міленаризму на той момент пояснюється ще й тим, що він добре вписувався в християнську ідею загального порятунку, в той час як більша частина вчень, які йшли в розріз з церквою (зокрема, гностики) відкидали саме цю ідею. Проте, серед відверто єретичних течій так само перебували прихильники міленаризму. Так, послідовники фрігійця Монтана, пише Генрі Тіссен, відкидали роль Церкви у справі порятунку, створювали пророцтва про те, що Тисячолітнє Царство наближається [174, с. 290], а в деяких випадках, вважає Ірина Свенцицька, й називалося конкретне місце його появи - фрігійське місто Пепуза, яке оголошувалося Новим Єрусалимом [162, с. 276].

Концепція «Нового Єрусалиму» надзвичайно важлива, тому що в цьому випадку мова йде не тільки про «розрив» часу, а й про «розрив» просторовий, коли конкретне місце на Землі оголошується свого роду «порталом» між земним життям та небесним [162, с. 278]. Більш того, саме Монтан породив іншу гілку хліїазма, яку можна умовно назвати «активним міленаризмом». У цьому випадку, Тисячолітнє Царство - це подія, яку можна наблизити або навіть створити зусиллями якоїсь громади. В даному випадку, Монтан вирішив здійснити пророцтва Іоанна Богослова [162, с. 275]. При цьому, себе він ототожнює з Параклетом - утішником, який згадується в Новому Завіті.

Зовсім іншим представляється хіліазм III ст. н.е., який розвивається на тлі «кризи III століття» в Римській імперії. У цей період стався ряд громадянських воєн, панували сепаратистські настрої, а імператори часто змінювали один одного. Що стосується міленаризму, то для нього в цей період характерна тяга до з обчислень (така ж тенденція простежується в юдейському месіанстві II-III ст. н.е.).

Так, Секст Юлій Африкан обчислив дату створення світу (зіставляючи грецькі, єврейські та єгипетські джерела) – 5503 р. Відповідно, сприймаючи буквально біблійну формулу «тисяча років як один день» (Псалом 89:5, 2 Петра 3:8), він зміг обчислити й дату настання Тисячолітнього Царства – близько 500 р. н.е., коли світу мало виповнитися 6000 років (6-й день творіння – субота). Наслідуючи Юлію Африкану, про настання Тисячолітнього Царства саме на 6000 рік від Створення світу говорив й Іполит Римський [81]. Він каже, звертаючись до сучасників, які чекають на якнайшвидшу Парусію, що від Створення пройшло тільки 5738 років [11].

Розуміючи всю небезпеку міленаристських очікувань, багато Отців Церкви III століття здійснюють критику хіліазма (Кайй, Діонісій, Оріген, які дали підставу нового розуміння Тисячолітнього Царства – аміленаризм). На тлі цього, виникає ціла традиція хіліастичної апологетики. Так, єгипетський єпископ – Непіт створив цілу школу, яка дотримувалася і відстоювала міленаристські ідеї та буквально трактування Апокаліпсису проти Олександрійської богословської школи. Ця хіліастична суперечка породила навіть нетривалий розкол в Олександрійській церкві.

Крім аміленаризму, вже в III столітті з'являються елементи постміленаризму. Так, знаменитий латинський теолог, засновник патристики, Тертуліан, хоч і ставить Тисячолітнє Царство після Другого Пришестя Христа, проте для нього саме Тисячолітнє Царство – це Царство праведників і розуміє він його суто в духовному сенсі. Саме на ці фрагменти, як вказує російський дослідник Микола Хандога, згодом будуть спиратися постміленаристи [190, с.

162-163]. При цьому, Свенцицька зазначає, що Тертуліан згадує про спущений з небес «Новий Єрусалим», часто апелюючи до монтаністських пророцтв [162, с. 276]. Більш того, в своїй роботі «Проти Маркіона» він говорить про те, що під час походу Септимія Севера на Парфянське царство, було знамення, що сповіщає появу «Нового Єрусалиму» [173]. Саме ця неоднозначність позиції самого Тертуліана, його релігійні метання не дають зрозуміти, як він бачив Тисячолітнє Царство. Проте, його думки й вислови на цю тему стали основою хіліастичного спору аж до кінця IV століття.

Саме після Тертуліана починається процес відмежування офіційної церкви від хіліазма: серед визнаних і видатних західних теологів IV століття вже немає міленаристів. В цей же час, починається процес маргіналізації хіліазма. Так, М. Хандога показує, що Коммодіан Газський в своїй поемі «Апологетична пісня» повторює формулу «тисяча років як один день» [190, с. 164]. Однак в ній, а ще більше в поемі «Настанови», саме Тисячолітнє Царство у нього є суто матеріалістичним та близьким до юдейським месіанства: «...Тисячу років, і дані їм будуть данини земні. Бо земля буде їх виливати, без кінця оновлювати. Злива не хлине, холод не ввійде в цю фортецю золоту, і не буде як нині, облог, грабежу не буде...» [Цит. по: 190, с. 165]. Можливо, це пояснюється тим, що Коммодіан користувався, в основному, старозавітною та новозавітною апокрифічною літературою.

Останніми яскравими представниками хіліазма серед західних теологів і екзегетів були: Вікторин Петавський і Лактанцій. Вікторин, використовуючи знамениту цитату Папія про «виноградники з десятьма тисячами лоз в кожному...», на відміну від самого Папія, розуміє її символічно, вважає історик Яків Іванович Алфіонов [11, с. 53]. При цьому, Вікторин все ще вірить в близьке Друге Пришестя Христа та наступ Тисячолітнього Царства, не соромлячись вже за традицією в своєму «Тлумаченні на Апокаліпсис» обчислює його наступ, виходячи з формули «тисяча років як один день», - пише М. Хандога [190, с. 170]. Подібно Вікторину, Лактанцій використовує

цю ж формулу, що не обчислюючи при цьому конкретної дати. Для нього концепція Тисячолітнього Царства так само важлива, але остання тисяча років - це не просто період благоденства, а результат того, що «релігія й істина повинні працювати впродовж шести тисячі років, коли буде переважати і панувати зло...» [Цит. по: 190, с. 171]. Останнім представником хіліазма IV століття, на думку богослова Еріка Вебстера, був Мефодій Олімпійський, єпископ Патарський. Для нього Тисячолітнє Царство буде пов'язано зі спокоєм та з «райським існуванням» [47], після воскресіння святі «святкуватимуть тисячоліття спокою» [Цит. по: 47].

У IV ст. н.е. в зв'язку з визнанням християнства державною релігією Римської імперії, хіліазм різко став втрачати прихильників, оскільки образи знищення цього світу (символом якого була порочна світська влада) опинилися безглуздими. У зв'язку з цим, формула ап. Павла про те, що світська влада - це «світоправителі цієї темряви» та слуги диявола (Еф. 6:12) виявляється забутою.

В цей же час з критикою хіліазма виступають в IV-V століттях: Єфрем Сирин, Григорій Ниський, Августин Блаженний, Ієронім та багато інших значних мислителів того часу. І тільки тимчасове торжество аріанства при імператорі Констанції II, а також церковні смути й суперечки того часу давали деяке підживлення хіліазма. Так, серед хіліастів був і Аполлінарій Лаодикійський, з ім'ям якого пов'язана «заборона» на хіліазм в наступні століття. Ірина Свенцицька зазначає, що на II Вселенському соборі Аполлінарій був засуджений як єретик, і це стало основою «заборони». Однак на самому Соборі було засуджено христологічну доктрину Аполлінарія, а про його хіліастичні погляди навіть не згадувалося [162]. Проте, наступні покоління сприйняли це як нормативний документ, вважає православний богослов Архімандрит Кипріан [92]. Важливим свідченням відсутності інтенцій до такого «розриву» є взяття готами «Вічного міста» в 410 р н.е., яка не викликало бурю хіліастичних рухів, як це відбувалося в II та III ст.

М. Хандога вказує, що в наступні століття хіліазм ми можемо зустріти тільки в Амброзіастра [190, с. 172] та в Андрія Критського, християнського теолога VII-VIII ст. н.е.

У цей час маргіналізація хіліазма привела до того, що він став основою безлічі значних єретичних течій і зіграв найважливішу роль в становленні їх популярності. Більш того, ідея «розриву» ніби спускається з інтелектуального рівня в народний. Саме тому сама концепція Тисячолітнього Царства приймає абсолютно різні форми.

Серед таких рухів були монтаністи, послідовники Непоту Єгипетського ще в III столітті, проте в той час вони несли швидше полемічний, а не «революційний» характер. Першою з дійсно «революційних» сект були павликіяни, що виникли в VII столітті в візантійській Вірменії. На думку медієвіста Миколи Осокіна, на павликіян мало великий вплив маніхейство, а центральною для павликіян стала ідея «Ізбавителя» (Параклета), описаного в Новому Завіті та пов'язаного з Парусією (Мані сам себе вважав послідовником Ісуса, Заратустри і Будди в образі Параклета) [134, с. 282]. Павликіянам вдалося навіть створити свою, тимчасово незалежну держава на території Вірменії, яку було розгромлено візантійськими військами до кінця X ст. Згодом павликіяни були насильно переселені в візантійську провінцію Фракія, щоб запобігти асиміляції місцевого фракійського населення з переселеними сюди болгарами, вважає сучасний російський дослідник Ганна Бусел [44, с. 152]. Павликіяни вплинули на розвиток богомільства, яке, в свою чергу стало основою для вчення катарів в Західній Європі [44, с. 153]. Цікаво, що в цей же час в частині Вірменії, яка була незалежною, правила династія Багратидів, яка оголосила себе спадкоємцями царя Соломона, та, відповідно, юдейським Месією, будучи при цьому християнами, зазначає Микола Осокін [134, с. 287]. І, незважаючи на відкрите відсилання до юдейського месіанства, тут добре видно міленаристські інтенції, оскільки в такому відсиланні до царя Соломона підкреслюється благородне походження, не політичний статус, але духовне

або навіть божественне начало.

Сучасний британський релігієзнавець Карен Армстронг вважає, що значний сплеск хіліастичних інтенцій стався в X ст. н.е. та пов'язаний він був з очікуванням 1000 р н.е. [18, с. 9]. Жан-Клод Шмітт вважає, що цей сплеск добре видно в хроністів Адемара Шабанського та Рауля Глабера [197, с. 145]. Карен Армстронг показує, що в цьому випадку знову ключовим виявляється «тисяча років як один день». У 960 р. Страшний Суд передбачав Бернард Тюрингенський [18, с. 10]. Передбачив цю дату також математик, астроном і, а згодом (з 999 року), папа Римський Сильвестр II. Однак в народі «тисяча років» міцно асоціювалася зі Страшним судом і без обчислень Сильвестра. Релігійний філософ Микола Булгаков зазначає, що більшість офіційних документів X століття починалося зі слів: «Так як кінець світу наближається...» [43]. 1000-й р. н.е. в дійсності погрожував вимиранням Європі, тому що після цих пророцтв люди не сіяли поля, нічого не виготовляли та напружено чекали кінця світу. Коли ж в 1000-му році його не сталося, наступною датою став 1037 р. (тисячоліття з дня Воскресіння і ще кілька років боротьби з дияволом). Ці настрої породили цілий сплеск книгописання: «Апокаліпсис» Іоанна став з'являтися практично в кожному єпископстві, а найбільш відомим з них став «Бамбергський Апокаліпсис», - пише сучасний дослідник Олександр Зорич [79].

Для високого та пізнього середньовіччя характерна ще більша соціальна спрямованість безлічі релігійних (часто міленаристських) рухів. Серед них, вважає Микола Осокін, виділяються богомили - рух, що виник в X столітті в Болгарії під впливом павликіян, що надіслали посольство та своїх місіонерів [134, с. 298]. Заснував рух Поп Богомил (саме так він згадується в книзі «Бесіда проти богомилів» Козьми пресвітера), зумівши поєднати в своєму вченні дві абсолютно різні концепції: хіліазм і гностицизм [134, с. 298]. Так, для богомилів тілесний світ - творіння «злого» Деміурга - Сатанаїла, тому необхідно його знищити, «розірвавши» історичний процес, - вказує Ганна

Бусел [44, с. 152]. Вчення богомилів значною мірою вплинуло на становлення західноєвропейських єретичних вчень XII-XIV ст.

Мабуть, найбільш яскраво, міленаризм в середньовіччі постав в концепції калабрійського абата Іоахіма Флорського (1132 - 1202 рр.), згідно з якою, людство рухається від Старого Завіту до так званого Третього Завіту [Див.: 1]. Новий Завіт, на його думку, не був остаточним. Про це пише сучасний російський дослідник Олексій Олександрович Каменських: «Трійця в розумінні Іоахіма - це свого роду «метаструктура», яка визначає весь хід історії і стоїть як за століттям Старого Завіту, так і за століттям Нового Завіту» [85, с. 72]. Саме з Трійці виводиться ось ця потрібність історії людства, яка передбачає три стани: «Перший стан - вік Отця, другий стан - вік Сина, третій стан - вік Духа Святого» [85, с. 75]. Світова історія представлена у вигляді дерева: Старий Завіт представлений в образі Ноя, який символізує Бога-Отця, з нього тягнуться три гілки, пов'язані з трьома синами Ноя: Хам (його гілка засохла), Сім (єврейський народ) і Яфет (язичники). Епоха Старого Завіту пов'язана з цвітінням єврейського народу. Новий Завіт - Одкровення Бога-Сина і в ньому розквітають язичники. Третій же Завіт буде Одкровенням Святого Духа, в якому обидві гілки об'єднуються та зацвітуть з небувалою силою [85, с. 76]. Йому передуватимуть страшні війни, з'явиться Антихрист, свідоцтво пришестя якого Іоахім бачив в розкладанні католицької церкви. У Царстві Третього Завіту відбудеться все те, що обіцяно в Старому й Новому Завіті: люди будуть мати духовні тіла, що не будуть вимагати нічого мирського; на землі запанує свобода та любов, а будь-яка боротьба, будь-яка влада просто зникне, тому що не буде їй потрібна [1]. Ось саме це й буде тим самим Тисячолітнім Царством. Тут явно видно ідею «розриву» історії, повсякденного існування: ідея Іоахіма полягає в тому, щоб повністю подолати все земне існування і вирватися за його межу. Більш того, він передбачив дату цього самого «розриву» - 1260 р н.е., що справило на сучасників дуже сильний вплив.

Під впливом ідей Іоахіма Флорського та Петра Даміані, а також під прямим впливом Антонія Падуанського в XIII столітті виник рух флагеллянтів («тих, що бичують себе»). Оскільки кінець часів і «розрив» близький, необхідно покаятися. Саме покаанням через самобичування (не тільки фізичне) й займалися флагеллянти. Сучасний російський дослідник Олександр Еткінд так характеризує цей рух: «Масові процесії напівголих, що плачуть, бичуючих себе чоловіків й жінок пройшли по містах Європи, означаючи собою настання кінця світу...», а «організацією цих ходів займалися послідовники Іоахіма Флорського, що вираховували час Останніх днів і які вважали, що бичуванням вони спокутують гріхи людства...» [205]. Відчуття «розриву» та наближення Тисячолітнього Царства змусило маси людей вийти на вулицю та очікувати Другого Пришестя Христа. Середньовічні ваганти, на думку Михайла Ямпольського, що полемізує з Яковом Буркхардтом, відчували історію «як напругу двох віддалених епох» та порівнює таке розуміння з «месіанським есхатологізмом Вальтера Беньяміна» [209, с. 39]

Одним з найбільш масових єретичних рухів в Західній Європі став рух катарів, що поширився в XII-XIV ст. в південній Франції (Лангедок і Прованс) та північній Італії (Ломбардія), й були знищені в результаті Альбігойського хрестового походу (1209 - 1229 рр.). Як стверджує французький історик Рене Неллі, у катарів не було буквального розуміння Тисячолітнього Царства, тому що вони заперечували взагалі народження Ісуса Христа, вважаючи його вічним, відповідно, ніякого Другого Пришестя Христа й не буде та чекати його царства також не варто [129]. Микола Осокін вказує, що катарам була властива віра в метемпсихоз, яка, можливо, сходить до Оригену [134, с. 322]. Однак, вважає французький релігієзнавець Жан Дювернуа, в деяких джерелах згадується якась «нова земля», в якій досконалі чекатимуть Суду [74]. Ганна Бусел показує, що тут явно видно перетин з концепцією Тисячолітнього Царства та видно «розрив», тому що ця «нова земля» буде позачасовою і безподієвою [44, с. 153]. Втім, Дювернуа каже, що в інших джерелах

вказується, що самого Суду не буде, тому що Господь наперед знає долю кожної з душ [74].

Катари так само, як і богомили, вважали, що світ має два начала - духовний та тілесний, - вказує Неллі [129]. Але, на відміну від богомилів, для катарів було важливо повернення до ранньохристиянських цінностей, побудова ідеального суспільства тут, на Землі, ненасильницьке знищення світської влади та католицизму. Більш того, праведник вже на Землі може «повернути свій білий одяг, трони та корони» [Цит. по: 74]. Найбільш яскраво суть життя катарів висловлюють слова Ісуса: «Тримайтеся! Я переміг світ!» (Ін. 16:32), - наводить цитату з Апокаліпсису Рене Неллі [129]. При всій неоднозначності в тому, що ж насправді сповідували катари і чи були вони єдиним плином (основний матеріал, який ми маємо - матеріали слідств над катарами, які визнавалися після тортур), ми можемо говорити саме про хіліастичні інтенції катарів, які ввели в народні маси ідею «розриву» історії.

Схожі ідеї проповідували й послідовники французького філософа-містика Амальріка з Бена. Сам Амальрік, показує Микола Осокін, стверджував тільки те, що: «Бог є все», «Кожен християнин - член в тілі Христа», «В любові немає гріха» [134]. Його послідовники стверджували про те, що Амальрік почав третій період людської історії - період Святого духа (перший - період Отця, другий - період Сина), в який кожен може досягти індивідуального порятунку через любов. Цей період характеризується безподієвістю, загальним блаженством, що знову відсилає нас до концепції Тисячолітнього Царства. Амальрікіяни згодом з'єдналися з іншого сектою - «братами вільного духу», яка виникла в середині XII століття. Брати також стверджували, що «Бог все, що є» [Цит. по: 18, с. 263], відповідно, порятунок можна знайти вже тут, в цьому світі, розпізнавши в собі божественне начало, - коментує Карен Армстронг [18, с. 263].

Ці інтенції породили ряд соціально-релігійних рухів. Історик-медієвіст Лев Платонович Карсавін вважає, що серед них найцікавіше рух апостоликів

XIII-XIV ст., які протестували проти обмирення церкви й проповідували повернення до апостольської простоти, тим самим ніби бажаючи «розірвати» історичну ланцюжок та повернутися саме до часів, коли проповідували апостоли [87, с. 103]. Ремісник Сегареллі, заснувавши цей рух в 1260 році розвивав ідеї Іоахіма Флорського, але на думку Сергія Булгакова, апелював не до міленаризму як такого, а до юдейського месіанства з його «чуттєво-історичним» розумінням приходу Месії [43, с. 79]. Послідовник Сегареллі Дольчіно рушив ще далі - в бік ідеї активного перетворення світу - «підняв повстання селян і плебейських верств», - пише Ганна Бусел [44, с. 155]. Згідно Миколі Осокіну, історію світу вони ділили на чотири періоди: 1) Старий Заповіт; 2) Проповідь Ісуса; 3) Епоха Костянтина Великого; 4) Апокаліпсис [134, с. 386]. При цьому, вони повністю поклалися на авторитет Одкровення Іоанна щодо четвертого періоду. Під впливом цих ідей проповідували також Арнольд Брешианський, Петро де Брюї та багато інших. На думку Ганни Бусел, особливо серед них виділяється рух вальденсів, послідовників Петра Вальдо [44, с. 154]. Осокін показує, що Вальдо, як і апостолики, різко критикував обмирення церкви, виступав за скасування приватної власності та апелював до ідеалів раннього християнства [134, с. 388]. Бусел зазначає, що вальденси часто зливалися з рухами гуміліатів, бегинок та бегардів [44, с. 155]. Осокін в їх число включає також петробрусіанців, генрісіан, спероністів, ліонців та інших [134, с. 391].

Величезний сплеск хіліастичних інтенцій був пов'язаний з епідемією чуми XIV століття та з безперервними війнами, величезними податками й з обмиренням церкви. На цьому тлі набирає популярність рух лоллардів, який виник в XIV столітті в Нідерландах. Лолларди, що різко критикують існуючу церковну та світську владу, вже в середині XIV століття стали проповідувати в Англії (Джон Болл) свої ідеї. Значною мірою лолларди вплинули на ідеї Джона Вікліфа - англійської богослова, реформатора церкви. Брала активну участь у повстанні Уота Тайлера 1381 р. яке й було підготовлено

хліастичними ідеями лоллардів та Джона Вікліфа.

Самі лолларди, будучи рухом релігійним, не закликали до прямого повстання проти світської влади, але загальна революційність їх відозв породила нову ідею для народної свідомості - можливість активного перетворення світу та створення Тисячолітнього Царства тут і зараз. Схожа ситуація склалася в Чехії, в яку вже в 1380-х роках стали проникати роботи Джона Вікліфа. Під вплив цих ідей потрапив і чеський священик Ян Гус. Він критикував церкву за її користолюбство і віддаленість від християнського ідеалу, феодалів за їх пихатість та неробство. У 1415 році він був заарештований і, відмовившись зректися своїх переконань, був спалений. Ця подія призвела до того, вважає російський історик Борис Тимофійович Рубцов, що згодом в історіографії було названо гуситськими війнами (1420 - 1434 рр.), в ході яких гусити складалися з двох таборів: помірні («чашники») і радикальні («таборити») [154, с. 170]. В решті-решт, таборити були розгромлені, а чашники ще раніше перейшли на бік супротивників Гуса. Проте, серед таборитів (особливо серед радикальних таборитів - пікартів) під командуванням Яна Жижки були надзвичайно популярні хліастичні ідеї про побудову нового братнього апостольського суспільства. Лідерами пікартів були священики Петро Каніш, Ян Бидлінський, Мартін Гуска та ін. [154, с. 176]. Таборити фактично продовжили розвиток ідей, які висували лолларди. У цьому випадку мова йде про активний «розрив» історичного ланцюжка (який за замовчуванням не справедливий) з метою побудови нового світу, нового суспільства, нової історії.

Всі ці соціальні рухи підготували не тільки соціальне, а й ідейне підґрунтя для появи та розвитку Реформації. В результаті Реформації, в Німеччині розгорілася громадянська війна, епідемії, голод та смерть. Строго кажучи, Реформація актуалізує таке ставлення до історії, яке з'являється вже в луріанській кабалі (при цьому, не можна сказати, що кабала якимось чином вплинула на Реформацію - це скоріше просто схожі прояви однієї і тієї ж

інтенції, що має куди більш глибоке коріння в суспільстві того часу): ідею про «рукотворність» перетворення та «розриву» в історії, а «друге пришествя починає зв'язуватися з встановленням панування на всій землі істинно християнського суспільства» [161, с. 32].

Міленаристські вчення періоду Реформації пов'язані з діяльністю анабаптистів (повторно хрещених) - радикального руху реформації в Німеччині, Швейцарії, Нідерландах, які зазнавали постійних гонінь. Особливо ситуація загострилася до 1530 року: писалося безліч пророцтв про кінець світу, зокрема, анабаптистів Мельхіор Хоффман оголосив себе пророком Іллею і пророкував найближче Друге Пришествя Христа та наступ Тисячолітнього Царства в Страсбурзі. Найбільш цікавою для нас подією з історії анабаптистів, безумовно, є Мюнстерська комуна, яка була встановлена в результаті приходу анабаптистів на чолі з Яном Матісом, послідовником Хоффмана, до влади в магістраті міста Мюнстер в 1530 році. Сам Матіс назвав себе старозавітним пророком - Енохом.

Анабаптисти створили в Мюнстері теократичну державу без приватної власності, з багатоженством та соціальною рівністю. Важливим є те, що метою всього повстання була побудова «Нового Єрусалиму» на Землі, встановлення Тисячолітнього Царства силами простих людей. Тут дуже важливо саме слово «побудова», тому що тут міленаризм набуває якісно інший рівень (який вже частково простежувався у лоллардів та таборитів, але оформився остаточно лише у анабаптистів). Фактично, анабаптисти, використовуючи виключно біблійний текст і буквально його трактуючи (в т.ч. й Одкровення Іоанна) не просто проголошують будівництво нового суспільства, держави, а намагаються побудувати позачасове, безподієве Царство Небесне тут, на Землі. Саме ось такий «активний» варіант «розриву» історичного часу буде актуальний під час Англійської революції, Великої Французької революції, Паризької комуни, Жовтневої революції в Росії тощо.

У контексті нашої теми принципово важливо те, що всі ці рухи

охоплювали досить широкий загаль народ. Цей аспект важливий з тієї причини, що такі ось «народні проекти» висловлюють сутність самої епохи, та показують вкоріненість ідеї «розриву» історичного часу крізь призму хіліастичних ідей в середньовічній народній свідомості.

Таким чином, розглянувши процес історичного розвитку міленаризму, ми умовно розділили його на два найважливіші етапи: 1) патристичний міленаризм; 2) маргінальний хіліазм в єретичних течіях VII - XV ст. Зрозумілим є те, що міленаристські погляди є невід'ємною та найважливішою частиною християнської есхатології та попри своє витіснення з офіційно визнаних вчень в V ст. (до цього хіліазм був частиною вчення таких Отців Церкви, теологів, апологетів та екзегетів як: Юстин філософ, Папій Іерапольський, Іринеї Ліонський, Іполит Римський, Тертуліан, Лактанцій та ін.) породили величезну кількість єретичних рухів (монтаністи, павлікіяни, богомили, катари, вальденси, апостолики, таборити, анабаптисти).

Важливо сказати про те, що розвиток месіанської ідеї в християнстві не залишився непоміченим. Особливо гостро на цей виклик реагували середньовічні єврейські філософи: Саадія Гаон, Маймонід та ін. Однак, найбільш яскраво це можна побачити на прикладі розвитку кабали (більшою мірою, луріанської та саббатіанської). Тут присутня не тільки ідея «проміжного царства», не тільки чітке визначення місця цієї події на «відрізку» історичного часу, але всесвітність навчання. Так, кожен індивід, ведучи праведне життя, може наблизити пришестя Месії.

На тлі трансформацій месіанських та хіліастичних ідей протягом усього обраного нами періоду добре видно трансформацію ідеї «розриву»: від мрій про царство, в якому все буде в надлишку та по справедливості - до ідеї наближення пришестя Месії своїми діями; від смиренного очікування Тисячолітнього Царства та Страшного Суду до штучної побудови «Нового Єрусалиму». Це еволюція від «пасивного» месіанства й хіліазма до

«активного». І ці особливості еволюції об'єднують дві багато в чому протилежні ідеї воєдино. Саме можливість «активного» перетворення світу дуже багато значить для ідеї «розриву», оскільки вона дає можливість брати участь кожному окремому індивіду в загальному процесі «розривання» (тобто наближення Машиах і його Царства, Другого Пришестя Христа та Тисячолітнього Царства), яка й дала основу для бен'ямінівської ідеї «хвіртки, в яку ступить Месія» [32]. Тут «розрив» здійснюється через побудову ідеального богоугодного суспільства, в якому, завдяки благочестю, час просто не має значення, а саме це суспільство і є тією «хвірткою» для Другого Пришестя Христа.

2.4. Позарелігійне «випадіння» з історичного часу у середньовічній історичній свідомості

У цьому параграфі представлено дослідження «розривів» на матеріалі середньовічної народної творчості. В якості основного джерела ми обрали типове для середньовічної «сміхової культури» фаблію «Країна Кокань», що дійшло до нас у трьох варіантах. В ньому в якому малюється простір без історії (в руслі фукуямівського «кінця історії»). Ми показуємо схожі мотиви в інших творах, серед яких роман «Гюон Бордоський» та частина з книги Франсуа Рабле «Гаргантюа та Пантагрюель». При дослідженні «сміхової культури» ми застосовуємо категорію «перевертання» Михайла Бахтіна, щоб показати, яким чином міленаристська ідея «розриву» трансформується (а часто й приймає форму раннього юдейського месіанства з мріями про достаток), потрапляючи в народну свідомість. Більш того, Бахтін вводить ще одну характеристику «сміхової культури» - «зниження». При «зниженні», ідеї переходять на більш тілесний рівень. Саме це ми і показуємо на прикладі «Країни Кокань». Крім того, ми розмежовуємо «Країну Кокань» та подібні твори з новоєвропейської утопіями (всупереч Жаку Ле Гоффу, який назвав «Країну Кокань» першою

утопією). В цілому, для характеристики такого сприйняття історичного часу ми пропонуємо використовувати метафоричний термін «дірчастість».

Почнемо, мабуть, з питання про те, чому середньовічне суспільство було так стурбоване часом. Оскільки, як зазначають І.М. Савельєва та А.В. Полетаєв, «в середньовічному християнському суспільстві право володіння часом належало Богові як його творця» [158, с. 527], для цього періоду властива «боротьба» з часом, що виражається в прагненні «розірвати» історію. У народній свідомості зберігалися циклічні ідеї, пов'язані перш за все з календарною циклічністю повсякденного життя [Див.: 46, с. 293]. Більш того, середньовічна народна свідомість та сміхова культура демонструє нам безліч варіантів «розриву» історії, переходу у позачасовий простір, «перевертання» та інші³⁰.

Звертаючись до різних варіантів репрезентації власної включеності середньовічної людини в той чи інший час, ми припустили, що середньовічній історичній свідомості притаманні одночасно лінійність сприйняття часу та готовність до «розриву» і «випадання» за межі часу. Середньовічна людина, незважаючи на (а може і всупереч) панування монотеїзму (та ідеологічну відсутність різних дуалізмів), як пише філософ Михайло Бахтін, «жив як би двома життями: однією офіційною, монолітно серйозною та похмурою, підпорядкованою строгому ієрархічному порядку... іншою - карнавальномайданною, вільною, повною амбівалентного сміху... знижень і непристойностей» [30, с. 76]. Якщо з приводу подібних парадоксів в свідомості середньовічних інтелектуалів дослідження існують, то паралелі цього феномена в народній свідомості досі залишаються поза увагою дослідників. Ми припускаємо продуктивним звернути увагу на приклади «випадінь» з часу в середньовічній народній свідомості, спробувати описати їх природу.

³⁰ Докладніше мова буде йти в п. 2.5

До нас в повному вигляді (та навіть в декількох варіантах) дійшло дійсно народний середньовічний твір (такої думки, наприклад, дотримується історик, представник «третього покоління» школи «Анналів» Жак Ле Гофф [106, с. 109]) - фабліо «Розповідь про Кокань», що було написано невідомим автором близько 1250 року та англійську поему «Країна Кокейн», написану між 1305 і 1325 роками [106, с. 109]. По суті, це пісня, яку співали трубадури різних країн протягом кількох століть (з XII по XVI), а її сюжет з часом перетік в іншу поему - поему про країну Шлараффенланд, популярну до кінця XVIII століття. Крім того, сюжет про Країну Кокань значним чином вплинув на Пітера Брейгеля при написанні картини «Країна ледарів».

Історія про країну Кокань малює простір, що не включений в хід світової історії. Кокань - простір без руху, без часу та без подій, зазначає в своїй кандидатській дисертації з філології Ольга Юріївна Силантьєва [164], «це світ поза історією», - описує Арон Якович Гуревич [61, с. 7]. Ле Гофф акцентує увагу на тому, що в Країні Кокань «за працю карають, а за неробство платять зарплату» [106, с. 110]. У контексті нашої теми важливо те, що це простір без подій. Подіям тут не місце, а саме події і становлять тканину історії. У зв'язку зі своєю приналежністю до середньовічної сміхової культури і численними трансформаціями, ця поема нам видалась досить репрезентативною для дослідження цього самого «зниження» ідей. Але варто зазначити, що ми аналізуємо тільки середньовічну версію твору, тому що нас зараз цікавить саме середньовічна свідомість.

«Країна Кокань» є одним з найяскравіших виявів «сміхової культури». Михайло Бахтін пояснює суть сміхової культури тим, що «для офіційної середньовічної культури характерна однобічна серйозність тону... Але сама ця виняткова одностороння серйозність... призводила до необхідності легалізувати поза нею... веселість, сміх, жарт» [31, с. 47]. На цьому рівні відбувається своєрідне «перевертання» ідей. «Перевертання» ми знаходимо в самих різних літературних творах середньовіччя. Наприклад, показує Бахтін,

в романі «Окассен та Ніколет» зображується світ навиворіт - «Торлор» [31, с. 47]. У романі «Гюон Бордоський» зображується країна, де хліб родиться в достатку і нікому не належить [31, с. 47]. В одній з частин «Гаргантюа та Пантагрюель» під назвою «Подорож і плавання Панурга, учня Пантагрюеля, на невідомі та дивовижні острови» (1537 рік) описується утопічна країна, де гори з масла й муки, річки з молока, гарячі пиріжки ростуть, як гриби, прямо із землі і т.п. [31, с. 48]. У всіх цих сюжетах береться за основу існуючий світ, виділяється ряд основних ознак світу (на думку автора) і ці ознаки вивертаються навиворіт (наприклад, голод перетворюється в достаток, пороки - в чесноти тощо). Для Ле Гоффа в «Країні Кокань» ця серйозність перевертається найбільш характерно: в Кокані замість голоду, що вирував повсюдно - їжа на деревах, ченці - розпусники тощо [106, с. 114]. По суті, вона являє собою змінене в народній свідомості до невпізнання уявлення про Золотий вік [108, с. 49]. І саме в цьому ключі важливі «уявлення про земний рай та золотий вік, які залишилися в минулому, а не очікують людей в майбутньому», тому «всі спроби відшукати їх в утопічному міленіумі ведуть не до горизонтів майбутнього, а, скоріше, повертають до витоків», - пише Жак Ле Гофф [108, с. 49].

Однак, в деяких випадках, у перевертання є ще одна особливість - те, що Бахтін називає умовно «зниженням». Йдеться про те, що в процесі цього «перевертання», інтелектуальна ідея «знижується» в народній свідомості на більш приземлений, або навіть на тілесний рівень [31, с. 27]. Як це відбувається, ми розглянемо на прикладі сприйняття історичного часу, оскільки ця ідея є репрезентативною для дослідження сміхової культури, тому що вона «перевертає» загальноєвропейські ідеї, а сприйняття часу для середньовіччя - дуже важлива проблема, в зв'язку з регулярним зверненням до есхатології міленаристськими соціальними проектами, які виникали регулярно та всюди. Важлива вона ще й тому, що мова йде про включеність людини в світовий історичний процес, про кінець світу та історії, про що

красномовно свідчить інтелектуальна християнська думка.

Жак Ле Гофф в роботі «Середньовічний світ уявного» говорить про країну Кокань як про «єдину середньовічну утопію» [108, с. 49], однак, на думку Жан-Клода Шмітта, новоєвропейські утопії відверто поривають з есхатологією, міленаризмом та з міфами про повалення соціального релігійного порядку [197, с. 146]. Порівнявши Кокань з утопіями, стає зрозумілою специфіка цього середньовічного світогляду. Ключовим словом для визначення чарівної країни, на думку Ле Гоффа, є слово навпаки, навиворіт [108, с. 59]. На відміну від класичних утопій, Кокань - це не побудова нового ідеального світу (ідеального місця), це спроба вивернути навиворіт існуючий, «перервавши» тим самим історичну зв'язність, перервати буденність [106, с. 115]. Важливо і те, що в цьому світі знаходяться люди з точно такою ж свідомістю, як і у нас. Вони - це ми, тільки потрапили в країну Кокань, тобто пережили «розрив». Це й відрізняє суттєво «Країну Кокань» від класичної утопії: вона самодостатня, але вона - це той же реальний історичний світ, перевернутий догори дном, тобто якісних змін в ній не було. Більш того, класична утопія має на увазі під собою побудову нового, неіснуючого світу (місця) [194], ідеального суспільства - це результат зусиль самого суспільства.

Утопія являє собою неможливе місце (позначається так самим автором - в неї неможливо потрапити, але можна вибудувати тут), в той час як Країна Кокань є неможливим часом, що філологи Ольга Чегирина та Михайло Епштейн називають ухронією [194; 204]. Ухронія - це «лихоліття, припинення часу; тип суспільства, політичного режиму або ситуації, в яких фактор часу, історичного зміни зведений нанівець» (з цього приводу вже згадувалась новела «Секретна доповідь» Бориса Шлецера³¹) [194]. У той же час, Епштейн пов'язує стан ухронії з результатом хроноциду - насильства над часом [204]. Цей термін здається нам найбільш вдалим для опису ось таких позачасових

³¹ Див. п. 2.1

просторів. Незважаючи на зовнішню безподієвість утопії, вона пронизана подією цілеспрямованої та усвідомленої побудови цього самого «місця», ідеального суспільства. Кокань же ніхто ніколи не будував, це «місце» є таким за своєю природою, зазначає Ле Гофф [108, с. 149]. Саме в віддаленості утопії від власне історії, в її сутнісної історичності, прив'язці до неіснуючого місця полягає відмінність від ухронії (ця різниця криється в самій дефініції, адже «топос» - це місце, а «хронос» - час). При цьому, власне утопічний світогляд у великій мірі є розвитком есхатологічно-міленаристських поглядів³².

Розповідь про країну Кокань малює нам простір, не включений в хід світової історії. Як зазначає Ольга Сілентьева, Кокань - це простір без руху, без часу і без подій [164, с. 101], - це «світ поза історією», - пише український дослідник Оксана Андріївна Довгополова [71, с. 7]. Кожен наступний момент життя країни точно такий же, як попередній (або не гірше). Столи постійно накриті: їжа свіжа та тільки-тільки приготована [164, с. 103]. Про відсутність історичного часу в країні Кокань говорить нам і сам стиль написання поеми. В англійській версії взагалі немає жодної події, більш того, немає жодного руху - тільки описи, на кшталт: «Багато видів солодких там, день постійний, немає місця ночами» [Цит. по: 165, с. 10]. У французькій ж версії, рухи і події є, але ці події закінчуються тоді, коли мова заходить про присутність автора в країні Кокань (до цього він описує свій шлях туди). На початку ми бачимо абсолютно конкретну дію в конкретний час (минулому): «Я пішов до Папи просити покаяння» [Цит. по: 165, с. 10]. На такому контрасті, автор намагається показати принципову тимчасову різницю між реальним світом та країною Кокань. Далі ж, коли автор потрапляє в Кокань, до самого кінця знову настає безподієвість: «чим більше сплять, тим більше отримують» [Цит. по: 165, с. 10]. Дії знову з'являються тільки тоді, коли автор закінчує свою розповідь.

³² Це було показано в п. 2.3

Все це дуже важливо, тому що ілюструє бажання середньовічної людини вирватися з «диктату часу», в якому вона перебувала, та опинитися поза простором і часом. Перехід в країну Кокань - це спосіб зупинити час. У французькій версії мова йде про фонтан вічної молодості, який не дає людині старіти та вмирати. У цьому випадку, саме сміх тут і зараз виступає, як перемога над смертю, зазначає Бахтін [31, с. 104], над кінцівкою як історії, так і людини. По суті, - це спроба подолати кінцевість людського життя, людської історії, яка постулювалась християнською культурою (починаючи з Августина).

Сміхова культура в процесі «перевертання» ніби переосмислює сучасний середньовічній людині світ: будує свою концепцію держави без феодалної ієрархії та залежності, концепцію релігійного життя без щоденних молитов та слухняності (при цьому, зберігаючи інститут чернецтва), будує свою громадянську мораль, в якій б не зневажалася обжерливість, перелюб та багатоженство, а в даному випадку [31, С.101] й будує свій варіант історичного часу.

Час тут не лінійний, оскільки кожен може вийти з історичного часу, потрапивши в Країну Кокань (наприклад, «цілих сім років в гної свинячому просидіти» [Цит. За: 165, с. 11]), але й не зернисте, оскільки в історичний час можна повернутися, що і зробив автор поеми по своїй дурості: «Вважаю себе божевільним і я є такий. Так як я виїхав з країни. Я приїхав сюди, забрати моїх друзів, щоб відвести їх у той край. Як би я міг, разом зі мною, але я вже ніколи не зможу туди потрапити» [Цит. по: 165, с. 9].

Таке уявлення про історичний час можна метафорично назвати «дірчастим» (оскільки існують певні дірки в історичному часі, в які можна впасти і з яких можна повернутися). «Країна Кокань», звичайно ж, не єдиний приклад бачення такої «дірчастості» історичного часу. Тут також можна згадати про легенди, які стали основою для відомої історії Ріпа ван Вінкля американського письменника Вашингтона Ірвінга: людина сьорбнула з чужого

котла і весело провела ніч, а, повернувшись додому, виявила, що «ціле двадцятиріччя пролетіло для нього, як одна літня ніч» [82, с. 317], а будинок його «в повному занепаді: дах обвалився, вікна розбиті, двері зірвані з петель» [82, с. 313].

Можна згадати і про популярний середньовічний сюжет - «королі під горою», що перечікували історію уві сні. Героями таких сюжетів були Король Артур та Фрідріх Барбаросса, багато відомих середньовічні лицарів. А прокинутися вони зможуть тільки тоді, коли їх батьківщина потребуватиме них. При цьому, буває, що випадково їх знаходять якісь бродяги, пастухи та просто мандрівники й будять, але вони знову засипають, поки не настане потрібний момент [Див.: 214]. Ле Гофф показує, що дуже популярними були описи «позачасових» дикунів: у «плавання Святого Брендана», «Мандрівках Врана» [108, с. 142]. З часу можна випасти, заглянувши в кільце ельфа. Важливо тут те, що у всіх цих сюжетах «випадіння» відбувається не в вічність. Про це пише Оксана Андріївна Довгополова: «можливий перехід в «паралельний простір» в особливих обставинах, з усвідомленням можливості та бажаності повернутися до «нормального» життя» [70, с. 213].

Застосовуючи «перевертання» (за М. Бахтіним) до сміхової культури, ми можемо виділити деякі ідеї. На прикладі сприйняття історичного часу, ми бачимо, наскільки воно двояко: в офіційній культурі панує «лінійний» історичний час (наслідуючи ідеї Августина, Григорія Ниського), а в сміховій культурі воно «дірчає», що ми й показали на прикладі «фаблію про Країну Кокань», в якому людина може «вийти» з всесвітньої історії в безподієвий простір, а потім може повернутися. Для народної свідомості ми вважали за краще б цю якість назвати саме «дірчастістю», а не «зернистістю», яку бачить Олексій Каменських у Вальтера Беньяміна [86, с. 32]. Найголовніша відмінність «дірчастості» від «зернистості» полягає в тому, що під «зернистістю» розуміється розмикання часу у вічність (з приходом Месії), а

«дірчастість» передбачає можливість (або ймовірність) **повернення** в історичний час. І в зв'язку з цим простежується відміна від «райського» стану, тому що людина залишає за собою можливість повернутися й закінчити історію, як особисту, так і загальну. Сміх виступає тут способом трансформації та переосмислення ідей, в результаті їх зниження на тілесний рівень: кажучи про вічність, про всесвітню історію, все зводиться до молочних річок та кисільних берегів, до пиріжків на деревах та до іншого достатку. Але саме тут видно бажання середньовічної людини подолати кінцівку людської історії, «перервати» її чіткий рух.

2.5. Візії «розривів» історичного часу у філософсько-історичних конструкціях секулярних ідеологічних проектів

У цьому параграфі аналізується феномен, який ми вважаємо за можливе назвати секулярним міленаризмом. Йдеться про те, що ті ідеї, які проповідують в рамках міленаризму в якийсь момент вийшли за рамки релігійності і стали використовуватися в інших випадках. Так, наприклад, ми показуємо, що термін «міленаризм» закріпився в соціології для опису пошуку розради (фактично, ескапізму) від дійсності в якомусь позачасовому просторі. Більш того, ми знаходимо, що в епоху Просвітництва (й цьому присвячений цілий тематичний блок), епоху ярої боротьби з релігійністю, міленаризм став основою для революційності: про це говорить й новий революційний календар після Великої Французької революції, датування історії Франції до та після революції, новий прапор, гімн та багато іншого, що виражає бажання порвати з минулим, «розірвати» історію. Аналогічним чином представляється нам і т.зв. «Американська мрія»: колоністи пливли за океан, щоб створити Новий Єрусалим (та й сам Колумб шукав «земний рай»). У XIX столітті ми бачимо чималу кількість пара- та псевдонаукових течій (Шарль Фур'є, послідовники Сен-Сімона), революційних рухів (Адам Міцкевич в Польщі, «весна народів» в 1848 року найчастіше відбувалася під девізом «Христос на барикадах»), які

прямо використовували ідеї міленаризму та месіанства. Наступний великий тематичний блок присвячений двом великим соціально-політичним течіям: марксизму та націонал-соціалізм. Марксизм експлуатує юдейське месіанство - про це говорять, наприклад, Вальтер Бенямін, Карл Мангейм, Петро Михайлович Біциллі, Сергій Булгаков. Про міленаристські корені націонал-соціалізму йдеться у Валерія Мільдона і Роберта Харріса.

Міленаристське «переривання» історичного часу виявляється застосовним не тільки для характеристики історичної свідомості раннього християнства та середньовіччя. Російські соціологи Е.С. Москаленко та Т.В. Сафонова стверджують, що термін «міленаризм» проникає й в інші сфери, такі як: антропологія та соціологія [127, с. 140]. Тут він розуміється як, наприклад, причина «численних соціальних рухів серед бідноти» [127, с. 140], тобто як свого роду відчуття або навіть установка, що спонукає людину (соціум) шукати розраду від соціальної дійсності в напруженому очікуванні приходу Месії (в більш світському ключі - порятунку, соціальних змін і т.д.) [127, с. 141]. Так, наприклад, сплеск таких відчуттів видно після Другої світової війни (за цілком зрозумілими причинами) [127, с. 141]. Фактично, тут з наукової точки зору показуються ті відчуття «розриву», які й лягли в основу нашої роботи.

Реформація не тільки породжує новий виток розвитку релігійної свідомості, а й сприяє розвитку ряду ідей, які, надалі, заклали основу європейського «історіовідчуття». Райнгарт Козеллек показує, що, загалом, релігійні війни в XVI столітті не тільки не стали основою для всебічної есхатологізації (як це було б в ранньому або високому середньовіччі), а й породили відчуття відстрочки Страшного Суду (оскільки самі війни закінчилися відносним паритетом), це ж стосується й популярних пророцтв кінця світу: Ніколас фон Кюс визначив дату на початок XVIII століття, Меланхтон аж на 2000, Папа Римський Климент VIII кінець всіх часів визначив на 1992 рік [94, с. 30]. У XVIII столітті образ майбутнього суттєво

змінюється: пророцтва не тільки переслідуються, а й насправді втрачають авторитет; саме цю нішу займає утопізм (в різних формах) [94, с. 31].

За цікавої історичної іронії, вважає філолог Марія Плюханова, ідеологи Просвітництва, так різко критикували релігію і релігійність, в секуляризованому вигляді представили по суті міленаристську ідею - ідею прогресу (як стрімкий процес досягнення ідеального стану суспільства) [140, с. 754]. У цьому випадку, людство крізь свою історію рухається не до Царства Небесного (і пізнання Бога), але до стану загального щастя і благоденства тут, на Землі. Саме в цьому сенсі стає зрозумілим механізм «переривання» часу в контексті Просвітництва. Так звана «американська мрія» є по своїй суті міленаристським проектом. Про есхатологічність поселенців в США на початку - середині XVIII в своїй роботі «Ностальгія по витокам» пише румунський та французький філософ, релігієзнавець Мірча Еліаде: «піонери порівнювали себе з народом Ізраїлю, які перейшли через Червоне море... Після жахливого випробування в пустелі вони вступають в ханаанського краю» [203, с. 123].

В середині XVIII століття з'являється ідея (кальвіністська по суті) створення Нового Єрусалиму за допомогою праці (наприклад, у Джонатана Едвардса) [203, с. 124]. Поступово, такий есхатологізм трансформується в ідею прогресу та в мрію про незалежність США: якщо «на першому етапі райське життя ставилося в залежність від земних можливостей», то «протягом наступного етапу есхатологічна напруга спадала... поступаючись місцем ідеї поступового і безперервного вдосконалення», - пише Еліаде [203, с. 123]. Російський історик Ігор Миколайович Іонов вважає, що і сам Колумб, відкриваючи Америку, шукав не так Індію, скільки «державу пресвітера Іоанна», «земний Рай» та «райські острови» з «добрими та щасливими людьми», які не знали історії і часу, і живуть, по суті, в «розриві» [203, с. 144]. Уже в середині XVI століття існували проекти «створення в Америці тубільно-

християнської держави, свого роду Нового Єрусалиму», - пише Іонов [203, с. 145].

У цьому ключі особливо цікавим є звернення до такого явища, як революція. Один з діячів Великої Французької революції Луї Антуан Сен-Жюст вважав, що «революція повинна завершитися встановленням досконалого щастя і досконалої суспільної свободи» [163, с. 290]. Революція не цурається й есхатологізму (наприклад, християнської ідеї про перетворення людини) [163, с. 281]. Однак, якщо звернутися до споконвічного значення слова революція (кругообіг), воно відсилає нас не до міленаризму з його «перериванням», а вже до юдейського месіанства з його ідеєю «повернення». Так чи інакше, сама революція як така не представляється нам «розривом», в той же час відчуття «розриву» часто виникають саме в революційні часи.

Мабуть, найбільш важливою для нас є Велика Французька революція, вирощена на ідеалах епохи Просвітництва та беззастережної віри в прогрес. Принципова новизна пізнього Просвітництва й революції, вважає Франсуа Артог, полягає в переході від ідеї «досконалості до ідеї вдосконалення» [21]. Американський історик Лінн Хант вважає, що сама революція вже «для тих, хто жив в 1789 і в наступних роках... стала означати відмову від минулого, відчуття розриву в секулярному часі» [191, с. 44].

Вже за часів самої революції (та після неї) ідеї «розриву» були не тільки інтелектуальними конструкціями, але й виявлялися в конкретних законодавчих ініціативах. Наприклад, 5 жовтня 1793 року Національний конвент Французької республіки ввів на всій території Франції спеціально розроблений республіканський революційний календар, метою якого в буквальному сенсі був «розрив» з усією попередньою історією (навіть сама хронологія починала відлік з першого дня існування республіки - 22 вересня 1792 року). Хант показує, що календар був не просто новим практичним способом організації повсякденного життя, - це була програма створення «нової людини» - людини історичної, людини революційної [191, с. 40].

Вальтер Беньямін показує, що дата заснування республіки оголошувалася святом, яке, по суті, «все той же день, що постійно повертається у вигляді святкових днів, які представляють собою дні поминання» [32, с. 247]. Календар тут не просто відраховує час (дні, місяці), а, на думку Беньяміна, репрезентує елементи «тієї історичної свідомості, від якої в Європі... не залишилося... найменшого сліду... під час липневої революції... Коли настав вечір першого дня боїв... в декількох місцях Парижа незалежно один від одного та в один час повсталі стріляли по баштовим годинникам» [32, с. 247]. Тут найбільш репрезентативним буде привести передмову до введення календаря, написану Фабром д'Еглантіном, членом Конвенту (прихильником Дантона): «Відродження французького народу, встановлення республіки, необхідно призвело до реформи нашої ери. Ми не можемо більше вважати роки, в яких королі гнобили нас, часом, в якому ми жили» [Цит. по: 191, с. 40]. Творець календаря Жільбер Ромм стверджував, що «час відкриває нову книгу історії» [Цит. по: 191, с. 42].

Такі експерименти з календарем та хронологією чітко показують «одержимість часом» [191, с. 41]. Ця «свідомість розриву, - як пише Лінн Хант, - вилилася в разюче відторгнення минулого порядку починаючи з... руйнування королівських статуй... перейменування вулиць і скверів та навіть міст... введення нових світських імен для дітей... переваги використання в звичайній мові звернень «громадянин і громадянка» замість «мес'є і мадам»» [191, с. 41]. Такий інтерес до часу апелює до споконвічно християнського есхатологічного варіанту «розриву» - прискорення часу. Уже в 1789 році газета «Революція Парижа» писала, що третій тиждень липня здавався «тижнем, який був для нас шістьма століттями» [Цит. по: 191, с. 42]. Наступні роки аж до Реставрації характеризуються незмінюваним відчуттям «розриву». Вальтер Беньямін показує, що Французька революція замінила «пустий та гомогенний час» на «актуальне сьогодення» [32, с. 246]. Так, для Робесп'єра «Стародавній Рим був минулим... яке він викидав з історичного континуума.

Французька революція розуміла себе як повернення Риму» [32, с. 246]. Наполеон, ототожнюючи себе з Олександром Македонським (саме тому він купив вже згадану картину Альтдорфера³³), повторював деякі його дії: знищивши Священну Римську імперію (по аналогії з Перської імперією), він одружився з дочкою останнього імператора «точно так, як 2000 років тому Олександр одружився з дочкою Дарія», а свого сина проголосив він «королем Риму» [94, с. 42]. Пізніше, вже в період Реставрації династія Бурбонів декретом від 1818 заборонила «будь-які уроки з історії періоду між 1789 і 1815 роками», - пише Райнгарт Козеллек [94, с. 70].

Після просвітницького пафосу у відмові від релігійності, початок - середина XIX століття характеризується світанком різного роду пара- і псевдонаукових вчень про людину, суспільство, історію. Наприклад, послідовники Шарля Фур'є, на думку українського дослідника Володимира Єрмоленко, «вміли поєднувати ностальгію по «універсальній гармонії» з революційним пафосом» [76, с. 14]. Послідовники Сен-Симона вже після смерті свого натхненника, створили «новий релігійний культ з соціалістичним «Папою» Анфантемом, «верховним главою Сен-Симоністської релігії» [76, с. 14]. Революцію з релігійністю по-своєму використовували «містичні гегельянці в Росії та польські месіаністи на чолі з Міцкевичем і його христологією польської нації» [76, с. 14]. В абсолютно певному анти-просвітництві, всі ці течії жадали «розірвати» історію з метою повернення до «втраченої мудрості» [76, с. 14]. Дуже яскраво й метафорично ці шукання виражаються в бажанні бачити «Христа на барикадах» [76, с. 14], представляючи його як революційного Месію.

Крім того, християнський міленаризм ліг в основу ще одного значущого концепту для історичної та політичної думки - марксизму. Американський соціолог Роберт Нісбет виводить соціальні утопії Сен-Симона, Контаї та

³³ Про неї йшлося в п. 1.1

самого Маркса з хіліазма та каже, що ми б не змогли їх пояснити «якби не існувало... традиції християнської хіліастичної утопії, яка змогла бути до певної міри секуляризованою при збереженні всієї своєї апокаліптичної міці» [130, с. 127]. Очевидець Жовтневої революції німецький журналіст та історик Фріц Герлен писав: «в марксизмі ховається зіпсована християнська ідея, тобто матеріалістичний хіліазм» [Цит. по: 120, с. 17]. При цьому, він посилається на Троцького: «ми хочемо створити на цій землі справжній рай для людей» [Цит. по: 120, с. 17].

Про зв'язок соціалізму з хіліазмом майже одночасно писали Сергій Булгаков і Петро Біциллі. Булгаков у своїй роботі «Апокаліптика та соціалізм» виводить соціалістичний хіліазм через середньовічні «сектантські рухи яскраво хіліастичного та разом з тим нерідко революційно-комуністичного характеру» не з міленаризму як такого, який католицизм перетворив в частину вчення (завдяки Августину), а з юдейського месіанства, якому властиве «чуттєво-історичне розуміння хіліазма» [43, с. 79]. «Так, - пише він, - в Італії духовне вчення Іоакима дель Фіоре [Іоакіма Флорського – прим. О.В. Ткаченко] швидко перетворилося в революційно-хіліастичне вчення Сегареллі і Дольчіно, що стали на чолі селянського руху» [43, с. 80]. Найбільше цей «революційно-комуністичний» хіліазм з'явився в епоху Реформації, яка стала свого роду апогеєм тієї великої кількості середньовічних міленаристських рухів: «агітатори і ватажки селянських воєн (цвіккауські пророки, Томас Мюнцер) були охоплені хіліастичною гарячкою» [43, с. 80]. Булгаков підкреслює роль в цьому хіліастично-соціалістичному дуалізмі Мюнстерської комуні «з оперної фігурою Іоанна Лейденського як Давида, царя Нового Єрусалиму» [43, с. 81]. Пізніше, за часів Англійської революції ці ідеї ще більше секуляризувалися, втілюючись в ідеї «революції, з її численними соціалістичними і комуністичними відгалуженнями» [43, с. 81]. Саме Англійська революція, на думку Булгакова, «викликала останні спалахи народного хіліастичного руху», стираючи всі залишки релігійності [43, с. 82].

До такої ж думки схиляється й Фріц Герлен, вважаючи, що «останнє хіліастичне повстання в чистому релігійному вигляді виявилось в англійській революції 1642 р.» [Цит. по: 120, с. 17]. Після цього, хіліазм подібно «фенікс» відроджується (у вигляді більше схожому з юдейським месіанством) «спочатку як політичний демократизм... потім як соціалізм», проте «багато він втратив протягом своєї довгої історії... але все-таки зберіг [фенікс – прим. О.В. Ткаченко] стару свою хіліастичну природу» [43, с. 83]. По суті, соціалізм являє собою концепцію, в основі якої «лежить стара хіліастична віра в наступ земного раю... і в земне подолання історичної трагедії» [43, с. 84].

На думку історика та філософа Петра Михайловича Біциллі, головний взаємозв'язок марксизму та хіліазма полягає в переконаності «в тому, що історичний розвиток неминуче, з невідворотністю «закону природи» (Маркс) веде до настання нової ери, соціалістичного царства свободи», яке з легкістю в цій формулі можна замінити поняттям Тисячолітнє Царство, яке «рано чи пізно в готовому вигляді спуститься з захмарних висот на землю» [37, с. 199]. Він показує, що соціалізм мислить історію як процес, який в майбутньому повинен «розірватися», завмерши «в певній, заздалегідь відомій стадії» [37, с. 199], відсилаючи до юдео-християнської апокаліптики (зокрема, до все того ж Іоахіма Флорського). Ця ідея незмінно притаманна соціалізму навіть незважаючи на явне її відторгнення в рамках матеріалізму.

Британський філософ і соціолог Карл Мангейм у своїй роботі «Хіліазм і утопія» показує, що визначальним для розвитку хіліастичних ідей стала «боротьба між Марксом і Бакуніним, в ході якої з хіліастичним утопізмом було покінчено» [118], а сталося це в результаті розвитку ідеї революції, створення комуністичної партії, в результаті розуміння тимчасового процесу як «стратегічного плану» [118]. Тут добре видно перехід від ідеї «розриву» як «переривання» часу до «прискорення».

Карл Маркс, розробляючи ідею безкласового суспільства, на думку Вальтера Беняміна, просто «секуляризувавши уявлення про месіанський час»

[32, с. 250]. «Реалізація ідеалу безкласового трудового суспільства, - пише Біциллі, - мислиться як панацея проти всіх зол... припинення всіх приводів для боротьби, а, отже, як зупинка історії» (ми ж це можемо розуміти і як «кінець історії» в баченні Фукуями) [37, с. 200]. У цьому плані Біциллі абсолютно ясно співвідносить соціалізм із середньовічною свідомістю, підкреслюючи спадкоємність між ранньохристиянським, середньовічним хліазмом та соціалізмом, характеризуючи останній як «різновид специфічно середньовічного історичного розуміння» [37, с. 201].

Ще більш яскраво і послідовно ідея Тисячолітнього Царства (та, мабуть, в останній раз настільки яскраво й масово) простежується в концепції Тисячолітнього Рейху, що панувала в нацистській Німеччині. Російський філолог Валерій Мільдон в своїй роботі «Історія та утопія як типи свідомості» показує не тільки явний утопізм Третього Рейху, а й відвертий месіанізм [120, с. 20]. Крім власне концепції Тисячолітнього Рейху, «нацисти оголосили Німеччину рятівницею людства, німецький народ - носієм ідеї Царства Божого на землі» [120, с. 20]. Більш того, Адольф Гітлер у своїй програмній роботі «Моя боротьба» не приховував месіанської риторики: «держави буде виступати в ролі захисника тисячолітнього майбутнього» [Цит. по: 120, с. 20]. Німецький філолог Віктор Клемперерар в книзі «Мова Третього Рейху» показує, що «нацистський режим не просто мислив себе тисячолітнім, але розглядав своє існування, свої цілі якимось релігійним феноменом» [120, с. 21]. Більш того, опускаючись на абсолютно побутовий рівень, він показує, що навіть в оголошеннях ця риторика використовувалася: «урочистий час з 13-00 до

14-00. В тринадцятій годині Адольф Гітлер прийде до робітників» і це вказує на те, як «Господь, Спаситель приходить до бідних» [Цит. по: 120, с. 21]. Тут добре видно, що концепція Третього Рейху не в меншій мірі, ніж комунізм, відсилається до середньовічного есхатологізму (причому часто до маргінального), але робить це прямо: Другий Рейх - це Священна Римська

імперія, яка виникла в середньовіччі; це той самий Золотий вік, про який мріяли в середньовіччі та навіть в новий час.

2.6. Ігри з часом як один із способів «розриву» та подолання історичного часу

У попередніх розділах йшлося, в першу чергу, про «розриви» історичного часу в свідомості людей пізньої античності, середньовіччя, нового часу. Ми ж хочемо показати, що ці «розриви» характерні і для сучасної свідомості. Джорджо Агамбен показує, що «розриви» характеризуються відмовою, як від хронологічного [6, с. 93], так і від есхатологічного часу, та подається у вигляді залишку, оперативного часу [9, с. 63]. Однак, в сучасній свідомості ці «розриви» є, в першу чергу, не проривом у вічність або до моменту закінчення історії, а дотиком до минулого. Це вже не той «зупинений час» [Jetztzeit], про який говорить Вальтер Беньямін [32, с. 248]. Якщо для Вальтера Беньяміна, який вивчає юдейське месіанство, кожна мить може бути «хвірткою, в яку ступить Месія», в сучасній свідомості кожна миті може бути хвірткою, з якої до нас зробить крок Минуле.

Запропонована нами проблема досить мало розглядалася до сьогоденішнього моменту, тому методологія її вивчення виявляється в процесі становлення. Ми повинні багато в чому вибудовувати її самостійно. Найбільш продуктивними з методологічної точки зору нам видаються такі підходи: концепція «оперативного часу» Джорджо Агамбена [6; 9], концепція минулого майбутнього Райнгарта Козеллека [94], концепція «Сучасної історії» Ханса-Ульріха Гумбрехта [57], а також концепція «ризومي» Жилья Дельоза та Фелікса Гваттарі [66]. У всіх цих концепціях присутня проблематика «розривів» у контексті критики континуальності. «Ризома» ж нам необхідна як метапаттерн історичної свідомості в сучасності.

Як об'єкти свого аналізу ми обрали кілька популярних феноменів з сучасного медіа-простору. Ми обрали для аналізу саме медіа-простір, оскільки

він багато в чому є місцем самореалізації сучасної людини. Ми звернулися до досить різножанрових продуктів щоб уникнути однобічності висновків: джерела нашого аналізу належать до сфери кінематографа, комп'ютерних ігор, відео- та фотопроєктів в соціальних мережах. Критерієм відбору для нас була популярність продукту, бо саме його затребуваність демонструє іноді навіть не усвідомлювані інтенції сучасного мислення. Ми обмежуємося розглядом джерел, створених починаючи з середини 90-х років XX століття до наших днів. Тут пропонується аналіз таких кінематографічних продуктів як «Прибульці» та «Ніч в музеї»; серії комп'ютерних ігор «Assassin's creed»; фотопроєкту на сайті DearPhotograph.com; та відеопроєкту «Epic rap battles» в соціальній відео-мережі Youtube. Всі вони є репрезентацією переживання «розриву» історії в сучасному повсякденній свідомості.

Перший з механізмів реалізації інтенції розриву історичного часу – автономізація минувших епох в сучасності. Спробуємо продемонструвати його дію на прикладі аналізу кінофільмів «Прибульці» та «Ніч в музеї». Минуле тут соприсутнє в сьогоденні. Другий - присутність минулого в сьогоденні, характерне для серії комп'ютерних ігор «Assassin's Creed». Минуле тут переплітається з сьогоденням. Третій механізм - поєднання епох на прикладі відеопроєкту «Epic rap battles» [212]. Епохи тут сходяться в боротьбі за першість. І четвертий - витіснення теперішнього минулим у фотопроєкті «Dear Photograph» [211].

Як приклад розглянемо кінокомедії «Прибульці» (1993) і «Ніч в музеї» (2006). Перший фільм при бюджеті в 700 тисяч доларів в прокаті зібрав 100 мільйонів та подивилося його в кінотеатрах близько 14 мільйонів чоловік. Він малює нам таку картину: середньовічний лицар та його паж потрапляють в сучасність. Природно, на початку вони відчують справжнісінький культурний шок, але ближче до кінця фільму вони освоюються в сучасному світі й навіть органічно вливаються в нього, хоча, зрештою, повертаються в свій час. Другий фільм при бюджеті в 110 мільйонів доларів заробив у прокаті

575 мільйонів та подивилося його близько 50 мільйонів глядачів; друга частина зібрала 420 мільйонів при бюджеті в 150 і її подивилося близько 30 мільйонів чоловік; третя частина заробила в прокаті 370 мільйонів при бюджеті в 127, а подивилося її близько 25 мільйонів глядачів (загалом на всю серію близько 105 мільйонів глядачів по всьому світу). Серія малює нам ще більш незвичайну картину: завдяки магичній табличці єгипетського фараона, яка знаходиться в музеї природної історії Нью-Йорка, всі експонати вночі оживають та бродять по залах музею. Тут цікаво показані зіткнення різних епох, культур: мініатюрні римляни спочатку абсолютно не можуть ужитися з ковбоями дикого Заходу, гуни нападають абсолютно на всіх тощо. Але важливо те, що головний герой - нічний сторож музею, не лякає абсолютно нікого з представників минулого. Тобто, люди минулого не відчують певного трепету перед сучасністю. Але, по суті, в обох випадках ми бачимо «розрив» континуальності та взаємодію різних історичних пластів. Але, при цьому, ми гранично чітко розрізняємо ці пласти. Тут спрацьовує механізм автономізації однієї епохи від іншої в рамках «розриву». Ці пласти, хоч і присутні в сьогоденні, але не змішуються з ним. Минуле хоч і вторгається в сьогодення, але тільки в якості розумового конструкту і не має влади змінити щось відкрито.

Мабуть, найбільш яскравим і масовим прикладом для XXI століття представляються комп'ютерні ігри. Серед них можна виділити одну з найпопулярніших серій ігор - «Assassin's Creed», яка є однією з найпопулярніших і продаваних серій ігор (всього продано близько 80 мільйонів копій ігор серії). Головний герой за допомогою апарату «Анімус» втілюється в своїх предків з різних історичних епох: Середньовіччя, Відродження, часів Американської революції, але в підсумку виявляється, що те протистояння, в якому він бере участь, вселяючись в свідомість своїх предків, триває і в сучасному світі. Ми також бачимо в «розриві» історії можливість для а-історичних конструктів (бо, по суті, реконструкцією вони

вже не є, вони знаходять цю ж автономність). Тут спрацьовує механізм присутності однієї епохи в іншій. В даному випадку, ми бачимо, що грань між епохами починає стиратися: минуле починає бути присутнім в сьогоденні і впливати на нього.

Окремо варто сказати про соціальні мережі, зокрема про популярний канал «Epic rap battles» в соціальній мережі youtube, що з'явився в 2006 році. Кількість переглядів кожного ролика перевищує 25 мільйонів (а іноді доходить і до 75), а сумарна кількість переглядів на 60 роликів – більше 2 мільярдів. На каналі викладаються відео, в яких в речитативній формі (у формі реп-баттла) змагаються різні персонажі, як історичні, так і не історичні. Наприклад, Гітлер проти Дарта Вейдера, Клеопатра проти Мерлін Монро, Чингісхан проти Пасхального кролика та інші [212]. Вражає уяву те, як природно виглядають поруч вигадані та історичні персонажі різних епох. Про подібне писала Оксана Андріївна Довгополова, згадуючи серіал «Ксена», в якому змішані персонажі з різних міфів, різних історичних епох [68, с. 251 - 252]. Важливим є те, що ідеї таких баттлів пишуть в коментарях самі глядачі. Звичайно ж, виглядає це абсурдно, але це добре ілюструє допустимість таких поєднань в сучасній історичній свідомості. Тут працює механізм поєднання: в цих «розривах» ми бачимо не тільки можливості а-історичних конструктів, а й зіставлення поруч історичного і придуманого, реальності та фантазії, минулого і теперішнього, причому це виглядає як щось органічне, що не порушує будь-які рамки.

Не менш цікавим об'єктом нашого дослідження є й ефект PiP («картинка в картинці»). Найбільш відомим проектом з використанням такої технології є британський проект «Dear Photograph», заснований у 2011 році Тейлором Джонсоном в 2011 році [211]. Вражає навіть девіз проекту: «Take a picture of a picture from the past in the present», що дослівно можна перекласти як «зроби картинку картинки з минулого у теперішньому». На сайті розміщується по одній фотографії в день, але в сумі вже розміщено понад 3000 фотографій з

усього світу. Кожна фотографія супроводжується тисячами «лайків» та «репостів». Суть проекту полягає в тому, що в фотографію поміщається інша фотографія: або із застосуванням редакторів, або без. Однак, найбільш популярною формою таких фотографій стало суміщення фотографій архітектури, людей з минулого в сучасну фотографію. Виглядає це приблизно так: уявімо собі фотографію вулиці міста, зроблену за часів Великої Вітчизняної війни та поміщену в сучасний знімок тієї ж вулиці. Виходить, що ми бачимо одночасно обидві вулиці і обидва часи. Цей варіант «розривів» у тканині історії ми пропонуємо назвати витісненням теперішнього минулим. В цих фотографіях наочно видно, як саме минуле не тільки зливається з теперішнім, але й, певним чином, витісняє частину його.

Таким чином, ми показали, що «розриви» історичного часу ми можемо знайти не тільки в середньовіччі та в Новий час, але й в сучасній свідомості. Але сучасні «розриви» виглядають трохи по-іншому: вони більш не намагаються «розірвати історичний процес у вічність, вони скоріше є моментом зіткнення та взаємодії з минулим, й, може бути, це говорить про певний поворот у відношеннях сучасної людини з минулим та майбутнім.

Проаналізувавши декілька сучасних рефлексій з проблеми сприйняття минулого та історичного часу (концепція «оперативного часу» Джорджо Агамбена, концепція минулого майбутнього Райнгарта Козеллека, концепція «Сучасної історії» Ханса-Ульріха Гумбрехта, «ризми» Жюльєн Дельоза та Фелікса Гваттарі), ми прийшли до висновку, що до сучасного розуміння історичного процесу найбільше підходить розуміння його як симультанного процесу, запропоноване Х.-У. Гумбрехтом, оскільки таке розуміння добре ілюструє всі ці «ігри» з минулим в сучасній повсякденній свідомості, в якій може трапитися все, що завгодно [Див.: 167, с. 187]. Однак як метапаттерн історії ми бачимо «ризому» Дельоза та Гваттарі. Саме вона зі своїми розвилками, відростками й відсутністю стрижня пояснює сприйняття

історичного часу в сучасній повсякденній свідомості: вона видається позбавленою основного стрижня (лінії всесвітньої історії, спрямованої вперед), та має нескінченну кількість розвилок, відростків і «розривів».

На основі цих чотирьох досить репрезентативних прикладів (в силу їх популярності, масовості), ми виділили кілька механізмів «переривання» історичного часу в сучасній свідомості. Перший з них - автономність однієї епохи від іншої, яка характерна для кінофільмів «Прибульці» і «Ніч в музеї». Тут ми бачимо можливість для співіснування минулого і сьогодення. Другий - присутність минулого в сьогоденні, характерне для серії комп'ютерних ігор «Asassin's Creed». Грань між епохами трохи стирається, але ми все ще можемо їх розрізнити. Третій механізм - поєднання епох на прикладі відеопроєкту «Epic rap battles». Епохи зіставляються між собою, як би вступаючи в суперечку за першість. І четвертий - витіснення однієї епохою іншої в фотопроєкті «Dear Photograph». Тут же минуле фактично має можливість повноцінно зайняти частину сьогодення.

Висновок до другого розділу

Цей розділ, на відміну від попереднього, є практичною частиною нашого дослідження. Тут ми постаралися показати в найбільш репрезентативній формі різні приклади та форми «розривів» історичного часу. Ми показали, що відчуття «розриву» з'являється в рамках авраамічної традиції. В даному випадку головними представляються категорії «початок» і «кінець», тому як саме у відношенні між цими категоріями і з'являється категорія «розриву». Саме тому відчуття «розриву» ми знаходимо вже в рамках юдаїзму - в концепції «месіанства», яку, згодом, запозичує і видозмінює християнство.

Юдейський варіант «розриву», незважаючи на ряд значних змін в різні епохи, має свою специфіку - тягу до повернення. Месіанське царство має здійснити «розрив» й повернутися до біблійного минулого - до царювання Давида і Соломона. У той же час, християнський міленаризм, хоч і веде свій початок від месіанства, тяжіє не до минулого, а до майбутнього. Іншими

словами, мріяння повернутися до славного минулого змінюється напруженим очікуванням кращого (духовного) майбутнього, яке настане з Другим Пришестям Христа.

Крім того, ми показали, що ідея «розриву» властива не тільки релігійній свідомості. Так, в схожому з міленаризмом ключі, розвивається ідея «розриву» в революційних ідеях епохи Просвітництва, в рамках марксизму, націонал-соціалізму та ін. Крім того, окремо варто сказати про те, яким чином ідея «розриву» присутня в сучасній історичній свідомості. Тут немає ані явного повернення до минулого, ані тяги до майбутнього. Найбільш яскраво специфіку такої свідомості ілюструє поняття «ризом» Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі. Саме «ризомним» виявляється сучасне відчуття «розриву». Тут кожна мить може стати моментом, з якого в теперішнє може проникнути минуле: в ньому прекрасно можуть уживатися різні епохи, реальне й нереальне, історичне та літературне та в самих різноманітних переплетіннях. Саме така ситуація, на наш погляд, визначає сучасну історичну свідомість.

РОЗДІЛ 3. СОЦІАЛЬНІ ВИМІРИ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ «РОЗРИВІВ» ІСТОРИЧНОГО ЧАСУ

3.1. Осмислення колективної та історичної пам'яті у філософсько-історичній теорії XX сторіччя

До XX століття ми говорили тільки про ідею «розриву» історичного часу та, як правило, тільки в зв'язку з есхатологічними очікуваннями. Саме XX століття стало не тільки вершиною секуляризації (в цьому випадку ідея загальної катастрофи тимчасово відійшла на другий план), але й показало людству, що глобальні катастрофи бувають і поза есхатології.

Ян Ассман в своїй роботі «Культурна пам'ять...» показує, що смерть - це «початкове переживання того розриву між вчора й сьогодні» [26, с. 34]. З розвитком соціальних взаємин виникає й «розрив» як очікування колективної смерті. Саме в цьому ключі, те відчуття «розриву», яке виявлялося в есхатології, в XX столітті проявляється й в колективній пам'яті. В цьому параграфі дається характеристика тим тенденціям в осмисленні колективної пам'яті, які намітилися в XX столітті. Важливим для нашої теми є співвідношення пам'яті та історії, яке дозволяє шукати «розриви» не тільки в історичному часі, але й в історичній пам'яті³⁴. Ми простежуємо інтерес до пам'яті через: Моріса Хальбвакса з його «соціальними рамками», П'єра Нора з концепцією «місць пам'яті», Яна Ассмана, що поділив колективну пам'ять на культурну та комунікативну, Алейди Ассман, що додала до цього поділу ще політичну пам'ять та поняття - «архів» і «канон».

До XX століття, поняття «пам'ять» належало виключно до області індивідуального та власно пережитого [15, с. 250]. У цьому випадку, пам'ять мала той персоналізм, який втратила історія. У XX столітті відбулося переосмислення та «раптова популярність поняття пам'ять в сучасній історичній свідомості» [15, с. 250]. Насправді ж така актуалізація була не

³⁴ Цьому й буде присвячено п. 3.2. и 3.3.

зовсім випадковою. Анкерсміт показує, що інтерес до пам'яті в історичній науці збігається з розвитком ідей відмови від метанарративів («школа Анналів», історія ментальностей, «лінгвістичний поворот» тощо) [15, с. 251]. Так, в результаті відмови від «надіндивідуальних сил» в історії, минуле стало ближче, але, в той же час, й більш чужим, оскільки воно не дає «виграшної пропозиції по ідентифікації себе з цим минулим» [15, с. 251]. Таке минуле дуже важко витіснити, проігнорувати й спрогнозувати - воно стихійно та уявлення про нього розвиваються «за власними законами» [188]. Саме цей аспект так привернув увагу дослідників та саме в пам'яті вони побачили справжнє джерело історичних знань, оскільки вона була більш природною. У той же час, серед дослідників є й затяті противники концепції «колективної пам'яті». Серед них, як зазначає Алейда Ассман, і Сьюзан Зонтаг, яка вважає, що «будь-яка пам'ять індивідуальна, невідтворна - і вмирає разом з кожною людиною. За поняттям «колективна пам'ять» стоїть не пригадування, а домовленість, що це важливо, а це історія про те, як все сталося» [Цит. по: 24]. Проте, дослідження в області колективної пам'яті стають все більш популярними в філософсько-історичних напрямках.

Першим, хто поставив питання про колективну пам'ять був французький філософ, соціолог Моріс Хальбвакс. У своїй книзі «Соціальні рамки пам'яті» він намагається показати «існування пам'яті у сім'ї, а так само й у будь-якого іншого соціального комплексу» [189, с. 185]. Аналізуючи слідом за Фрейдом сні, він вважає, що вони є «спогадами, які дають нам доступ до віддаленого та забутого минулого, а зміст сновидіння не обмежується тільки сучасним періодом нашого життя» [15, с. 252]. Крім того, наше сприйняття реальності (а саме через нього конструюються сновидіння на думку Хальбвакса) соціально обумовлено: «наша уява навіть в момент відтворення минулого залишається під впливом нинішнього соціального середовища» [189, с. 146]. Більш того, - зауважує Ф. Анкерсміт, - для того, щоб «наші спогади взагалі були доступними для нас, ми повинні бути здатні висловити їх за допомогою

мови, а оскільки мова та значення слів соціально детерміновані, те ж саме буде справедливим і по відношенню до пам'яті» [15, с. 253]. Саме цю обумовленість Хальбвакс називає соціальними рамками (соціальними фреймами). «Соціальні фрейми, - пише Алейда Ассман, - не тільки обумовлюють колективну пам'ять, але також підтримують і визначають спогади індивідів» [24].

Соціальна пам'ять дозволяє нам накопичувати та зберігати чужий досвід подій (джерела такого накопичення можуть бути будь-якими: книги, кінофільми, розмови, комп'ютерні ігри тощо). Зрештою, не будучи свідком життя Жанни Д'Арк, ми можемо (з тим чи іншим ступенем достовірності) «уявити її в Реймсі», як це описував Моріс Хальбвакс [188]. Накопичуючи образи минулого, група має можливість «презентувати свою історію - походження і розвиток... впізнавати себе в низці століть» [78, с. 72]. У цьому ж ключі Хальбвакс показує, як ми «насичуємо» дитячі особисті спогади історичною пам'яттю - перечитуючи в свідомому віці матеріали по історії тимчасового періоду нашого дитинства (скажімо, до 10 років, наприклад) і зіставляючи ці два варіанти пам'яті. Самого Хальбвакса, наприклад, цікавило питання: «Що сталося в світі в 1877 році, коли я народився?» [188]. У цьому ж ключі відбувається актуалізація т.зв. «цього дня в історії»: нотатки такого типу постійно тиражуються в газетах, на телебаченні, в Інтернеті. Читаючи або переглядаючи такі повідомлення, ми ніби вписуємо свою особисту історію (або зіставляємо з теперішнім) в колективну.

Пам'ять же колективу фіксує зовсім інші речі, ніж історична свідомість, в якій показується її своєрідність та винятковість, представляючись живою: «поряд з письмово зафіксованою історією існує жива історія, яка триває або поновлюється через роки і в якій можна виявити велику кількість колишніх течій» [188]. Колективна пам'ять, на думку Я. Зерубавель, «трансформується у відповідь на мінливі потреби соціуму» [78, с. 74]. Хальбвакс, таким чином, вказує на природну «розривність» історичної пам'яті: згодом до неї застосовуються такі метафори «розриву», як «щілини» (Ханна Арендт),

«петлі» та «складки» (Алейда Ассман), а також багато інших. Такі «розриви» виникають в результаті зсуву соціальних фреймів, який «веде до змін в особистій пам'яті та навіть до забування», які Алейда Ассман називає «рефреймуванням» пам'яті [24].

Хальбвакс, по суті протиставляє академічну історію історичній пам'яті. Більш того, він говорить, що історична наука виникає тоді, «коли слабшає сила традиції та соціальна пам'ять згасає», в цьому ж ключі мислить і Йозеф Хаїм Ієрушалмі [78, с. 74]. У своїй книзі «Захор: юдейська історія та юдейська пам'ять» він показує, що юдейська пам'ять, проходячи стрижнем у Торі, й, особливо в Талмуді, згасає до ХІХ століття саме в зв'язку з просвітницькими ідеями, у зв'язку з Хаскалою та з розвитком наукової історії [80]. «Поняття «історія», - пише Ієрушалмі, в цій мові вважає своїм предметом інше коло явищ і подій, а можливо, й взагалі іншу реальність, ніж та, що живила історичну самосвідомість мудреців» [80]. Колективна пам'ять, на відміну від історичної думки, як вважає Хальбвакс, зберегла принцип *historia est magistra vitae*, зберегла прямий зв'язок з минулим: «розглядаючи своє минуле, група відчуває, що вона залишилася тією ж, і усвідомлює свою самототожність в часовому вимірі» [188]. Він каже, що «історія - це не все минуле, але вона й не все те, що залишається від минулого» [188]. Хальбвакс показує, що історія вловлює тільки певний набір фактичного матеріалу і «пропускає ті проміжки, коли, по-видимому, нічого не відбувається, коли життя повторюється... без розривів і потрясінь» [188]. Як вказує Ян Ассман, у Хальбвакса історія «сприймає виключно відмінності і розриви послідовності», в той час як колективна пам'ять «помічає лише подібність та спадкоємність» [26, с. 44].

По суті, як вказує Анкерсміт, Хальбвакс здійснив свого роду переворот з «приватизації минулого», який, насправді, має двоякий сенс: будь-яка наша пам'ять соціально обумовлена, але, в той же час, ми можемо сприймати історичну пам'ять, як частину своєї [15, с. 256]. Іншими словами, він зробив особисту пам'ять соціально обумовленою, а колективну – тією, що

сприймається особисто. У той же час, Ян Ассман критикує Хальбвакса за те, що той не обмежився лише аналізом «соціальних рамок», а «пішов ще далі, оголосивши колектив суб'єктом пам'яті та спогадів, створивши поняття «групова пам'ять» та «пам'ять нації», в яких поняття пам'яті виявляється метафорою» [26, с. 37]. Сам Ассман вважає, що суб'єктом пам'яті є сама людина [26, с. 37].

Продовжує лінію дослідження пам'яті Хальбвакса французький історик П'єр Нора. Він розділяє його «переконаність... в спонтанній та динамічній природі колективної пам'яті» [78, с. 74]. Пам'ять, на думку Нора, знаходиться «в постійній еволюції... яка не усвідомлює свої постійні деформації, вразлива до маніпуляцій та привласнення, згасання на час та відродження» [213, с. 8]. Для Нора «пам'ять - це життя, народжене спільнотами» [213, с. 8], «це життя, носіями якого завжди виступають живі соціальні групи» [132, с. 20]. Історія (в сенсі історичної науки) та пам'ять знаходяться в «фундаментальній опозиції» [213, с. 8]. Він йде далі Хальбвакса та стверджує, що історія і пам'ять не тільки протилежні, але саму пам'ять неможливо досліджувати науково, тому що сама історична наука виникла, як зазначає Я. Зерубавель, «в протиставленні пам'яті та прагне її придушити» [78, с. 74]. В результаті «загарбницького натиску історії», як висловлюється Нора, стався обрив «древнього зв'язку ідентичності» [132, с. 19]. У сучасному світі ми можемо знайти тільки «релікти, «архівні форми» пам'яті, які можна знайти в особливих, ізольованих від звичайного плину життя «місцях»», - пише Зерубавель [78, с. 74]. Саме ці місця Нора називає «місцями пам'яті», завдяки яким ми можемо «населити нашу пам'ять», а з'являються вони лише тому, що «пам'ять віднесена історією» [132, с. 19]. Для кожної соціальної групи такі «місця пам'яті» як і історична пам'ять в цілому - свої, й, відповідно, скільки існує колективів - стільки і пам'ятей, що, в відкриті протиставляється ідеї всесвітньої історії [132, с. 20]. *Leieux de memoire* («місця пам'яті») створюються в результаті «гри пам'яті та

історії, взаємодії цих двох факторів, в результаті якого відбувається взаємне перевизначення» [213, с. 19].

По суті, на думку Поля Рікера, тема «місць пам'яті» спливає лише в наслідок «розриву між пам'яттю та історією», а «про пам'ять говорять тільки тому, що її більше не існує» [151, с. 559]. Алан Мегілл розмежовує пам'ять як ту, що «пов'язана з ненадійністю сьогодення... ностальгія пов'язана з відчуттям задоволеності ідентичністю справжнього» [119, с. 147]. Алейда Ассман каже, що, насправді, такий ностальгічний «інтерес до «місць пам'яті» (*lieux de memoire*) є компенсацією та хибним заміщенням втрати автентичної вбудованої пам'яті, та, як такий, є... наслідок... нездоланної сили, з якою сучасний прогрес жбурляє теперішнє в безодню минулого» [25]. Саме у зв'язку з цим Мегілл критикує П'єра Нора за зведення історичної пам'яті до історичної ностальгії: «багато з цих «місць пам'яті», по суті, є місцями ностальгії» [119, с. 148], оскільки служать для актуалізації ідентичності в сьогоденні.

Німецький єгиптолог та теоретик культури Ян Ассман в своїх роботах про пам'ять [Див.: 26] пішов ще далі та в колективній пам'яті виділив дві складові: комунікативну та культурну пам'яті [26, с. 47] (його дружина Алейда Ассман додає ще третій вид - політичну пам'ять) [24]. Такий поділ покликаний прибрати всі залишки невизначеності в понятті «колективна пам'ять» [24]. Алейда Ассман не погоджується з П'єром Нора в питанні про протилежність історії та пам'яті, вважаючи, що «вони взаємопов'язані й можуть виконувати своє завдання тільки у взаємодії один з одним» [23, с. 50].

Комунікативна пам'ять «передається в вигляді усних спогадів і охоплює, як правило, приблизно три покоління» [22, с. 22]. Такий вид пам'яті, як зазначає Ян Ассман, абсолютно неписьменний та найбільш архаїчний в такому ставленні [26, с. 49] й заснований на особистому сприйнятті індивіда в сукупності з тим, що він міг чути від живих представників свого та старших поколінь (в Стародавньому Римі для такого терміну була назва - «*saeculum*»

[26, с. 53]) у вигляді оповідань про молодість, небилиць, настанов, або навіть своєрідних міфів [26, с. 52]. У цьому випадку існує закономірний «розрив» пам'яті, оскільки достовірно та повно вони самі можуть знати тільки аналогічний період часу в три покоління, решта залишається «темними віками» [26, с. 50]. У той же час, крім періоду приблизно в 80 - 100 років (зі спостереження бельгійського історика та антрополога Яна Вансіні, на якого посилається Ян Ассман [26, с. 50 - 51]), в рамках комунікативної пам'яті чітко встановлено «час витoku», тобто певного початку для даної конкретної соціальної групи, в той час як для «більш віддаленого часу виявляється або пропуск, або одно-дві невпевнено названих імені» [Цит. по: 26, с. 50]. Цей період часто пов'язується з «темними віками», а Ян Вансіна називає це явище «дрейфуючою лакуною» (*the floating gap*, що іншим чином можна перевести як «дрейфуючий розрив») [26, с. 51].

Приклад такої лакуни ми можемо зустріти в єврейській історичній пам'яті й це, на думку Олега Хазанова, «є наслідком популярності концепції месіанства» [186, с. 167]. Крім власне ідеї повернення в конкретний історичний час (царювання царів Давида і Соломона) та до конкретних трагічних подій (руйнування Храму й Вавилонське полонення, які були описані пророками) не духовно, а матеріально, єврейська традиція ввела в священні тексти обов'язкову пам'ять про минуле, яка якраз й вписується в концепцію «floating gap» Вансіні, оскільки «повернення» пам'яті до біблійних подій відбувається шляхом релігійних свят (Пейсах, Шебуот, Суккот тощо), ритуальних дій (Лулав), ритуальних предметів (мезузи та ціцит). Саме в такому нав'язливому поверненні до конкретних подій, на думку Ієрушалмі, складається вкоріненість відчуття «розриву» в єврейській традиції [Див.: 80]. Власне, сама структура єврейської історичної пам'яті пронизана такими «лакунами». Перша з них «знаходиться між періодом легендарної історії батьків-патріархів єврейського народу - Авраама, Іцхака і Якова – та часом виходу з Єгипту й завоюванням Ханаана» [186, с. 168]. А далі ми бачимо

«докладний виклад єврейської історії аж до епохи Другого Храму», але вже після руйнування Второ Храму, історичні події викладаються все більш фрагментарно, а в Талмуді такого викладу зовсім немає [186, с. 168]. Крім того, саме на цьому тлі в юдейській традиції розвивається традиція ювілеїв, яка підсилює це відчуття «розривності» пам'яті [186, с. 174].

Комунікативна пам'ять в цілому, на думку Алейди Ассман, близька до індивідуальної, тому що, на відміну від політичної та культурної, «індивідуальна та соціальна пам'ять персоніфіковані; обидва формати життєво зчеплені з людьми та з їх персоніфікованою взаємодією» [24]. Коли носії певної комунікативної пам'яті вмирають, її місце займає політична та культурна пам'ять [26, с. 53]. Власне, «політична та культурна пам'ять опосередковані: щоб стати пам'яттю, їм потрібно перевтілення» [24]. Культурна пам'ять працює не з живою традицією, а з письмовими джерелами, та, у зв'язку з цим «спогади зберігаються й за межами поколінь» [23, с. 32]. Вона «охоплює епохи та спирається на нормативні тексти» [22, с. 22]. Культурна пам'ять є найбільш довгостроковим видом пам'яті та охоплює найбільш великий масив інформації [23, с. 32]. Більш того, вона «не має кордонів», оскільки базується «на таких зовнішніх медіаторах, як тексти, зображення, монументи й ритуали» [23, с. 32]. За своєю суттю вона схожа з тим відчуттям, яке описав Хальбакс: перебуваючи в Реймсі, він ніби «пам'ятав» події, що трапилися там з Жанною Д'Арк, хоча, безумовно, знайомий з нею не був і від своїх предків чути про неї так само не міг [188].

До культурної пам'яті Алейда Ассман застосовує два знакових поняття для дослідження пам'яті - «архів» та «канон». Справа в тому, що культури в процесі свого розвитку виробляють певний «канон» - звід того, що група «пам'ятає (або зобов'язана пам'ятати)... (я кажу про повторювані суспільні процеси, читання, цитати й відсилання)», все ж, що «за довгий термін було відкинуто, забуто, виключено або відхилено, але все ще вважається гідним та важливим для збереження в матеріальній формі» - відправляється в «архів»

[24]. Часто в культурний «канон» входить «літературний та візуальний канон, шкільна програма, музей, сцена, а також свята, спільні традиції» [24]. «Архів» же знаходиться в постійному очікуванні й може бути досліджений лише фахівцями, тому що він не «циркулює як буденна свідомість» [24]. При цьому, деякі речі з «архіву» можуть знову актуалізуватися в «каноні», й, навпаки, щось з «канону» може втратити свою актуальність та перейти в «архів». Завдяки такій «двошаровій структурі», культурна пам'ять постійно змінюється, трансформується, на відміну від, скажімо, політичної пам'яті [24].

Політична пам'ять конструюється виключно політичними інститутами: «Інститути та великі соціальні групи - нації, держави, Церква або комерційна компанія – не «володіють» пам'яттю, вони «створюють» її для себе за допомогою таких меморіальних знаків, як пам'ятники, музеї, поминальні обряди, церемонії» [24]. На відміну від культурної пам'яті, політична має своєрідну спрямованість, певне повідомлення, вона часто «сюжетно вписана в наратив», та, найчастіше, саме політичну пам'ять висловлюють т.зв. офіційні «місця пам'яті» - пам'ятники, мавзолеї, музеї [24]. Крім того, вона виражається в церемоніальних діях (які виникають ще до формування націй), церемоніях поминання та ін. Політична пам'ять, як, втім, комунікативна і культурна, «вбирає в себе далеко не все підряд, а завжди проводить більш-менш жорсткий відбір» [23, с. 34].

У цьому випадку, найважливішим є механізм забуття, який «є конститутивним елементом, як індивідуальної, так і колективної пам'яті» [23, с. 34]. Саме забуття відрізняє пам'ять від історії: свідоме чи несвідоме, забуття дозволяє залишитися в пам'яті тільки тому, що дійсно важливо для того чи іншого виду пам'яті (критерії відбору «потрібного» у цих трьох видів пам'яті абсолютно різні).

У випадку з політичної пам'яттю, Алейда Ассман застосовує ніцшеанське поняття «пластичної сили» пам'яті, яка розуміється як «здатність проводити чітку межу між спогадом і забуттям, яка дозволяє відокремити важливе від

неважливого, істотне від несуттєвого, необхідне для життя від непотрібного» [23, с. 34]. І без такої особливості індивід (як, втім, і колектив) не здатний формувати свою ідентичність [23, с. 34]. Саме в цьому, для Ернеста Ренана, як зазначає Алейда Ассман, й полягає роль пам'яті для «формування нації» [23, с. 35].

Таким чином, ми показали тенденції розвитку інтересу до дослідження колективної пам'яті в XX столітті. Серед усього розмаїття дослідників та досліджень колективної пам'яті в XX столітті для нас найбільш значущими виявилися: концепція «соціальних рамок» Моріса Хальбвакс, її рецепція в роботах про «місця пам'яті» П'єра Нора, дослідження культурної пам'яті Яна Ассмана і її розвиток в Алейди Ассман. Остання є автором концепції «архіву» та «канону» в історичній пам'яті. У методологічному плані вона для нас важлива, оскільки відкриває й описує один з варіантів «розриву» пам'яті - «рефреймування»³⁵.

3.2. Травматичність історичної пам'яті першої половини XX століття як одна з причин «розривів» пам'яті

Актуалізація дослідницького інтересу до проблем історичної пам'яті в XX столітті обумовлена, перш за все, власне історичними процесами і подіями, які дали поштовх небувалій хвилі рефлексій: Перша Світова війна, яка призвела до кризи ідеї «прогресу», Жовтнева революція в Росії та Громадянська війна, що створила ситуацію дво- або трьохполярного світу не тільки в політичному, а в ідеологічному та в соціальному сенсі, агресивний реваншизм нацистської Німеччини, який поставив під удар всю існуючу на той момент систему колективної безпеки, Друга світова війна та Голокост, в результаті якої під питанням опинилася сама сутність людини й суспільства, та, звичайно ж, Холодна війна, що остаточно затвердила двохполярність світу (на цьому ж тлі

³⁵ Про нього мові піде в п. 3.3.

встановлюється не тільки двохполярність історії, а й політичної пам'яті). В сукупності, все це дало поштовх тому осмисленню пам'яті в 1950-х рр. (особливо після посмертної публікації робіт Моріса Хальбвакса).

У параграфі нами зроблена спроба представлення травматичності в історичній пам'яті як одного з базових елементів для появи «розриву» пам'яті. Ми представляємо те, яким чином дослідники вписують травму в функціонування колективної пам'яті (Ханна Арендт, Франсуа Артоґ, Алейда Ассман). Більш того, ми звертаємось в цьому контексті до такої невичерпної проблеми для колективної пам'яті як Шоа в руслі осмислення цієї трагедії Саулом Фрідландером, Алейдою Ассман, Джорджо Агамбенем, Валерієм Подорогою. Показуємо причини «тиші» про Голокост до середини 1960-х рр., представивши цю тишу у вигляді «розриву» пам'яті. Конкретизуючи, звертаємось до *trauma studies*, до ролі фотографії в процесі травматизації. А в якості останнього тематичного блоку даного параграфа показуємо два знакових приклади «розриву» пам'яті. Перший з них - проект пам'ятника «Рана пам'яті» в Норвегії, а другий - «Бункер 599» в Нідерландах.

В даному випадку, історична пам'ять - це не тільки результат рефлексії зазначених подій, а й ключ до неї. Саме за допомогою пам'яті дослідники (зокрема, Ханна Арендт, Алейда Ассман) не тільки намагаються описати той стан суспільства, який був характерним для післявоєнної Європи, але й винайти якийсь проект співіснування різних народів з метою недопущення **подій-на-межі**³⁶ у світовій історії.

Для Ханни Арендт значущим в післявоєнному світі є відчуття «розриву», або, як вона його називає, «щілини» (в перекладі Данила Аронсона - «дірки») між минулим та майбутнім [17, с. 20]. Це відчуття виникає тоді, коли минуле вже безповоротно пішло, що виражено в самій соціальній, політичній, економічній дійсності (наприклад, після ПСВ, ДСВ), а майбутнє ще не настало

³⁶ Термін ввів Саул Фрідландер по відношенню до Холокосту

та не визначено. Для ілюстрації такого відчуття вона використовує рядок з вірша Рене Шара: «Ми успадкували світ, який зовсім не був нам заповіданий» [17, с. 9]. Це момент «розвилки», момент відчуття «розриву» зв'язності історичної пам'яті, це проміжок в історичному часі, - коментуючи ідеї Ханни Арендт, пише Франсуа Артог, - «де ми усвідомлюємо інтервал у часі, повністю визначений тим, чого вже немає, і тим, чого ще немає» [Цит. по: 21]. У цьому випадку, вся традиція, як «історичний час начебто завмирає» [21]. Цей проміжок виявляється куди складніше, ніж просто сьогодення, як його розуміє, наприклад, Михайло Ямпольський в роботі «Теперішнє як розрив» [Див.: 208]. На думку Арендт, минуле не йде в небуття, як це проголошували просвітники, воно залишається та «не тягне назад, а штовхає вперед» [17, с. 20]. Йдеться про те, що минуле впливає на майбутнє, а політична пам'ять є джерелом багатьох конфліктів та взаємин. Майбутнє ж, «попри те, що можна було б очікувати, тіснить нас назад в минуле» [17, с. 20]. У цьому контексті Арендт говорить, що те, що ми називаємо «теперішнім», насправді «пролом в часі, існування якого підтримується «його» [людини - прим. О.В. Ткаченко]... опором минулому та майбутньому» [17, с. 20]. У цьому випадку, вона за допомогою концепту «щілини» між минулим та майбутнім намагається представити не тільки ситуацію повоєнного світу, а й певне осмислення того, що пізніше Саул Фрідландер назвав *подією-на-межі*.

Франсуа Артог розвиває концепцію «щілин» часу та говорить про те, що в цьому випадку «відбувається змішування архаїки та сучасності» в історичній пам'яті, що пов'язано з кардинальними змінами в світі за останні 50 років [21]. Він показує, що такі тріщини проявилися ще раніше: після Першої світової та після Другої світової воєн. Цитуючи Поля Валері, якого він називає «сейсмографом перших тріщин», Артог показує, що людина «балансує між двома безоднями»: «яка це нудьга - заново переживати минуле, яке це безумство - бажати новизни» [Цит. по: 21]. У цьому випадку, Артог показує, що після Світових воєн (які так названі не тільки щодо участі більшої частини

світу, а й за впливом на нього) тріснули по швах не тільки політичні союзи або державні інститути, а сама зв'язність історичного та соціального. Такий досвід він виявляє у багатьох значних авторів, які були сучасниками цього відчуття: Франц Розенцвейг, Вальтер Беньямін, Гершом Шолем та, особливо, Стефан Цвейг. У своїй мемуарній книзі «Вчорашній світ», що він написав незадовго до самогубства в 1942 році, описується це відчуття «розриву»: «між нашим сьогоднішнім днем, нашим вчора і нашим позавчора підірвані всі мости» [Цит. по: 21]. У цьому випадку, він на власному житті відчуває «розрив», оскільки відчуває себе зайвим в сучасному йому світі.

Відчуття «розриву» Артог показує й на прикладі революційного 1968 року: «для опису цього моменту починають використовуватися ті ж метафори тріщини, або зазори» [21]. У цьому випадку, відчуття «розриву» породжувало змішування в історичній пам'яті абсолютно немислимі: «молоді бунтарі... могли... звернутися одночасно й до високих зразків Опору, й до заповітів «Червоної книжечки» Мао, а також до уроків в'єтнамських комуністів» [21].

Мабуть, найбільш значущою проблемою для історичної пам'яті було і залишається досі осмислення Голокосту³⁷ (в західноєвропейській історіографії по ряду причин все більшого поширення набуває термін Шоа, що означає «катастрофа»), про це свідчить Алейда Ассман [23, с. 47]. Джорджо Агамбен застосовує в даному випадку термін «апорії історичного». У передмові до «Що залишається після Освенцима» він пише: «Апорія Освенцима, по суті, є апорією історичного пізнання:...вона полягає в розбіжності фактів та правди, неспівпадінні констатації та розуміння», що, по суті, означає неможливість свідництва [5, с. 9]. Він порівнює апорію Освенцима з апорією месіанського: «як месіанський час не є ані історичним часом, ані вічністю, але є розкол, який їх розділяє; так і залишок Освенцима - свідки - не є ані мертвими, ані вижившими, ані канувшими, ані врятованими, але тим, що залишається між

³⁷ Докладніше цей аспект буде розглянуто в п. 3.3.

ними» [5, с. 172]. Німецький соціолог та історик Харальд Вельцер вважає парадоксальним той факт, що тема Холокоста, її осмислення і перебудова в пам'яті відбувається тільки в кінці 1960-х років (зокрема, в результаті широкого висвітлення в ЗМІ процесу над Ейхманом в Єрусалимі та процесу злочинців Освенцима у Франкфурті) [98].

У зв'язку з цим, знаковою є книга спогадів (свідощів) історика Саула Фрідландера, якому вдалося пережити Шоа (при цьому, він втратив батьків, які загинули в концтаборі) [Див.: 23, с. 47]. У цьому ж зв'язку він разом з колегами в 1989 році створює журнал «History and Memory», показуючи тим самим, що ніяких явних протиріч між історією та пам'яттю немає і вони можуть доповнювати один одного.

Алейда Ассман акцентує увагу на тому, що завдяки роботі Фрідландера актуалізується вже створений в 1960-і роки напрямок Oral History [23, с. 48], який працює безпосередньо з комунікативною пам'яттю в тому сенсі, в якому її розуміє Ян Ассман [26, с. 53]. Тут же «поняття «свідчення» («testimony») тих людей, хто пережив Голокост, набуло набагато більшу значимість», - пише Алейда Ассман [23, с. 48]. Таким чином, для неї «суб'єктивний досвід та об'єктивний аналіз вже не вважаються непомітними, вони доповнюють один одного» [23, с. 49]. Історик і культуролог Оксана Мороз показує, що для Франкліна Анкерсмита саме тут криється «суб'єктивний історичний досвід» [126]. У цьому ключі історія мислиться як «переживання, родинне живому розгадуванню етико-естетичних парадоксів», - пише Мороз [126]. Акцент тут ставиться на «схоплюванні» минулого та минулого як сукупності «живих, автентичних, а не застиглих подій» [126]. Все це відбувається саме через досвід свідка. Не випадково, що, на думку американського історика та культуролога Кеті Карут, найбільш травматичним досвідом для жертв Голокосту є заборона або неможливість розповідати про що-небудь, невіра слухачів [88, с. 576].

Йозеф Хаїм Ієрушалмі застосовує інтерес до пам'яті не тільки до Шоа, але до всієї єврейської історії в цілому. Він задається питанням: «Чому в той час, як юдаїзм... пронизаний духом історії, сама історіографія грає... допоміжну роль, а найчастіше - зовсім ніякої?» [Цит. по: 21]. Справа в тому, що в Танасі даний заповіт «пам'ятати» (а саме «слово «пам'ятати» в граматичних різновидах дієслівної форми «пааль» зустрічається в Писанні не менш ста сімдесяти двох разів», - пише Ієрушалмі [80]) й «не забувати». Таке бачення історії в юдаїзмі крізь призму пам'яті ще більше актуалізує звернення до Голокосту в такому ж ключі.

Згадане визначення С. Фрідландера (*подія-на-межі*) добре працює і в руслі осмислення Голокосту Алейдою Ассман. Розділивши колективну пам'ять на комунікативну, культурну та політичну, вона особливо підкреслює «розривність» першої, оскільки вона не опосередкована нічим, та отже, найбільш травматична. Однак, за її ж (разом з Яном Ассманом) визначенню комунікативна пам'ять разом з усіма травмами повинна згасати вже після другого покоління (близько 50 років) й остаточно перетворитися в культурну або політичну пам'ять до третього покоління (близько 70 років). У випадку з Шоа, Алейда Ассман підкреслює, що «в міру відходу жахів Голокосту в минуле ми внутрішньо не тільки віддаляємося від них, а й переживаємо їх все гостріше», а саму ситуацію вона називає «посттравматичною» [23, с. 98]. Чим далі від нас Голокост і чим більше наше бажання позбутися від травматичного досвіду, «тим відчутнішим стає присутність мертвих євреїв в суспільній свідомості Німеччини», - як метафорично виражається німецький історик Ріхард Шнайдер [198].

На основі цього добре видно безпрецедентність цієї трагедії, її абсолютна неписанність не тільки в світову історію, а й в нормальний процес функціонування пам'яті. Саме в зв'язку з Шоа до колективної пам'яті застосовується клінічне поняття травма. Оксана Мороз показує, що на цьому тлі виникає навіть цілий напрям досліджень *trauma studies* [126]. У нашому

контексті, травма є світоглядною передумовою виникнення «розривів» у пам'яті.

Алейда Ассман показує травматичність колективної пам'яті через аналогічний механізм травми в індивідуальній пам'яті: тут є все той же посттравматичний синдром, дисоціація, роздвоєння особистості та ін. [23, с. 98]. Так само й вилікувати таку травму можна тільки перекладом її наслідків зі сфери несвідомого «в свідомі форми пам'яті» шляхом говоріння та створення певної «рамкової конструкції», завдяки якій ті чи інші травматичні події можуть бути вписані в соціальну пам'ять [23, с. 99]. Колективна травма різними способами (замовчуванням, забування, заміною) може бути «залікована» (але не вилікувана). Ассман порівнює таку травму з образом «не прооперованої свинцевої кулі в тілі» [22, с. 277]. Перебуваючи в тілі людини, вона все ж є чужорідним тілом та «підриває категорії традиційної логіки: як розрізнення внутрішнього та зовнішнього, так і присутності та відсутності» [22, с. 277]. Саме в зв'язку з цим тема Шоа не тільки не йде разом з комунікативною пам'яттю, але й травматизується повторно в багатьох європейських країнах, зокрема й в самій Німеччині, в якій ця тема до середини 1960-х років не згадувалася зовсім.

На думку Теодора Адорно, ми зараз живемо в часі «після Освенцима»: тут важливо, що це не пост- та не мета-, оскільки ці приставки означають певний вид відносин з попередньою традицією [Див.: 141]. У цьому ж випадку підкреслюється унікальність та критичність Шоа для людської історії і пам'яті, підкреслюється неподоланність цієї події (хронологічно, ми звичайно ж, далеко від Голокосту, але ця подія не відпускає людство). З іншого ж боку, як зазначає російський філософ Валерій Подорога, якщо ми висуваємо «припущення про те, що «винищення євреїв» є немислимим та незбагненим фактом історії, робимо нацизм так само незрозумілим» [141]

Поняття травма є базовим для ХХ століття. Професор Єльського університету Шошана Фелман, яка, власне, й заклала основу *trauma studies*,

називає все ХХ століття «посттравматичним» [Див.: 126]. У цій роботі вона ставить питання про роль свідництва як такого, яке «пов'язує між собою гнучку історичну тканину, яке не можна подати сьогодні без «прози, вистражданої як документ»», - пише про неї Оксана Мороз [126]. Саме такі особисті історії, часто навіть алегорично висловлені, й складають живе свідчення травматичної події. Джорджо Агамбен в своїй книзі «*Homo Sacer. Що залишається після Освенцима*» говорить про те, що бажання свідчити нерідко було основним життєствердним принципом для в'язнів концтаборів [5, с. 13]. Такою ж була жага свідчення у Прімо Леві, який повернувшись з ув'язнення живим, «невтомно розповідав усім про те, що йому довелося пережити» [5, с. 15]. Саме для того, щоб свідчити Прімо Леві береться за письменницьку і публіцистичну діяльність. Для визначення характеру участі свідка травматичних подій, Агамбен приводить два латинських слова, що позначають свідка: *testis*, що означає якусь третю сторону в суперечці та *superstes*, що вказує на пережившого щось, того, що пройшов до самого кінця [5, с. 15]. В цьому, другому визначенні криється сутність свідництва в ХХ столітті.

Саме в такому контексті, на думку Франсуа Артога, й виникає інтерес до пам'яті, оскільки їй за природою властиві «розриви», та вона дозволяє пояснити ті післявоєнні відчуття «щілин». Він наводить як приклад знаковий фільм Клода Ланцмана «Шоа», що вийшов в 1985 році: «пред'являючи глядачеві людей, «починаючих усвідомлювати себе свідками», фільм знімав дистанцію між минулим та сьогоденням, намагаючись виявити в цьому присутність минулого» [21].

Тут важливо докладніше розглянути роль фотографії та кінематографу в процесі травматизації. На думку Вальтера Беньяміна, фотографії Ежена Атже «перетворюються в докази, що подаються на процесі історії» [33, с. 205]. Ключовим поняттям для Беньяміна тут є шок (який і тягне за собою травматизацію), та «кінематографічний ефект через близьку природу технічного пристрою теж працює як шок» [33, с. 225]. Камера, в даному

випадку, стала посередником, засобом «опрацювання та реєстрації травматичного досвіду індивіда поза індивідуальної свідомості у вигляді історичної події», - пише Оксана Мороз [126]. Таке розуміння візуального джерела стало базовою установкою для візуальної репрезентації травматичної події в trauma studies [Див.: 126]. На прикладі фільму Ланцмана добре видна здатність кінематографа виступати з «розширеними повноваженнями свідцтва» [126]. Расширенність такого свідцтва полягає в тому, що, на думку Фелман, він «дає можливість... побачити заново те... що залишалося спочатку не побаченими через неминуче сліпу природи цього» [Цит. по: 126]. За своєю суттю, фільм побудований на агамбеновій «апорії історичного» у вигляді «спогади про те, що не згадується» [126]. Саме тут і народжується «розрив» пам'яті, оскільки робота Ланцмана «бере на себе відповідальність за свій час... в якому сам процес свідчення випробував на собі травматичний досвід» [Цит. по: 126]. У цьому випадку, сам факт репрезентації та свідчення «став історичним актом, актом представлення історії як актуальної події тут і зараз» [126]. Ланцман в своїй роботі як раз і бореться з цією апорією за допомогою різних технік. Наприклад, операторська робота змушує глядача перетворюватися в «актора, що сприймає спостерігача, змушуючи його співпереживати дискурсивній неспроможності оповідача» [126]. Найважливіше полягає в тому, що Ланцман прекрасно віддає собі звіт в тому, що глядачі ніколи не зможуть стати «сучасниками обговорюваної трагедії», але, при цьому, що більш важливо, вони можуть бути «носіями пам'яті про неї, її історії тут і зараз», - пише Мороз [126].

Такий досвід повторної травматизації й породжує «розрив» пам'яті. На думку Олени Петровської, «ця неможливість [розуміння травми - прим. О.В. Ткаченко] приходить до глядача як знання, в яке він включений не теоретично, іншими словами, яке він повинен розділити з іншими» [137, с. 94]. Метафорично це видно в тому, що «зворотнім боком мови, яка звучить у

фільмі, стає мовчання - не результат пережитого потрясіння, а шрам, що розтинає мову», - пише Петровська [137, с. 94].

Яскравою ілюстрацією такого «розриву» служить проект пам'ятника «Рана пам'яті» шведського художника Йонаса Далберга. Виглядає він як «розріз в товщі землі шириною 3,5 метра» в скелястій частині півострова Сьорбротен, з якого видно острів Утейя, на якому місцевий терорист Андерс Берінг Брейвік убив 69 осіб [144]. Візуальний просторова пролом в породі символізує той травматичний «розрив» в пам'яті, який трапився в результаті цього терористичного акту. Породу ж, витягнуту з цього пролому, відвезуть в район Осло, де Брейвік здійснив ще один терористичний акт, убивши 8 осіб [144]. Земля, привезена з одного місця пам'яті в інше, символізує ніби зв'язок цих двох подій в єдиний трагічний наратив. У цьому випадку, просторово-візуальне оформлення справляється з роллю свідка не гірше фотографії, кінематографу або навіть пам'ятних скульптур.

Інший проект, реалізований у 2010 році в Нідерландах, в рамках якого «бункер 599» часів Другої світової війни голландська арт-студія RAAF розпиляла на дві частини, показує нам своєрідне переживання травматичного минулого війни та мілітаризму [210]. У цьому випадку крім відчуття травматичності, присутня також ідея рефреймування³⁸ пам'яті. Мабуть, ще більш трагічним виглядає пам'ятник жертвам комунізму в Празі, який являє собою сім бронзових фігур, що спускаються вниз по сходах, і, чим далі вони від нас, тим більше вони «зруйновані» (тобто, знаходяться в стані «розриву»), що візуально показується у вигляді відсутності кінцівок, розломів в тілі тощо. Схожа ідея супроводжує й пам'ятник безіменним перехожим (його ще називають: «Невідомий перехожий», «Перехожі») у Вроцлаві, який представляє собою скульптури людей, які ніби виходять із землі, утворюючи «розрив» та повертаються туди ж. Більш трагічним представляється пам'ятник

³⁸ Механізму «рефреймування» присвячений п. 3.3.

в Будапешті у вигляді взуття на набережній Дунаю, що залишилася від розстріляних, кинутих на цьому місці у воду. Тут візуально-скульптурний ряд показує «розрив» як травму репресій, знищень і страждань.

У цьому параграфі ми спробували представити травматичність в історичній пам'яті як певний механізм появи відчуття «розриву» пам'яті. Ряд теоретиків (Ханна Арендт, Франсуа Артоґ, Алейда Ассман) виводять цю тенденцію від однієї з найбільших катастроф ХХ століття - Голокосту (Шоа). Післявоєнні згадки про цю подію дають нам безліч варіантів «розривів». Мабуть, саме в зв'язку з Шоа «розриви» пам'яті проявилися найбільш яскраво: тут можна знайти й «провали», й «рефреймування», й «щілини»³⁹. Ми постаралися в цьому параграфі не тільки описати різні варіанти «розривів» пам'яті, але й представити поняття «травма» (в контексті колективної пам'яті) як один з базових елементів побудови «розривів», тому що саме ті події, які важко пережити та які викликають найбільш болючі спогади породжують такі форми «розривів» пам'яті, як «провали», «рефреймування», «щілини» тощо.

3.3. Роль «рефреймування та «провалів» в процесі конструювання колективної пам'яті

Дослідження, представлене в даному розділі, присвячене декільком варіантам «розривів» пам'яті, серед яких: «рефреймування», «провали» та ін. Для ілюстрації такого процесу як «рефреймування» ми звертаємося не тільки до концепції Алейди Ассман, але й до двох прикладів його функціонування: післявоєнна політика пам'яті в ФРН та в СРСР. У випадку з ФРН, колективна пам'ять про війну пройшла кілька етапів: від забуття до визнання провини в Шоа та злочинів Вермахту. У випадку з СРСР, то тут для нас важливо показати невідповідність ролей політичної та комунікативної пам'ятей як джерело для

³⁹ Докладніше див. в п. 3.3.

появи «розривів» пам'яті. У випадку з СРСР політика пам'яті мала швидше циклічний характер: від героїзації до травматизації та навпаки.

Для того, щоб точніше зрозуміти механізм «рефреймування» пам'яті, необхідно прояснити вже згадану концепцію «архіву» та «канону» Алейди Ассман. «Канон» являє собою звід того, що та чи інша група «домовилася» пам'ятати та шанувати в вигляді ряду повторюваних дій, свят, згадок, цитат і відсилань [24]. Оксана Андріївна Довгополова показує, що «архів» зберігає все те, що «було відкинуто, забуто, виключено або відхилено», але все ще є важливим для будь-якої частини соціуму [69]. «Архів» перебуває в постійній напрузі та в очікуванні зміщення пріоритетів. Справа в тому, на думку Ассман, що взаємини «архіву» і «канону» часто приймають форму суперництва, та, рано чи пізно, якась частина інформації з «архіву» пробивається в «канон» [24]. Рідше відбувається «рефреймування» пам'яті - значуща зміна позицій «архіву» та «канону». В цьому контексті відбувається переосмислення найчастіше травматичного досвіду пам'яті. Такі переосмислення бувають як у вигляді поступового «прозріння», так і у вигляді відвертої боротьби за місце в «каноні».

Часто притулком «архіву» стає комунікативна сімейна пам'ять, що не дивно, оскільки це найбільш не опосередкований варіант колективної пам'яті. Після 2001 року, на думку Алейди Ассман, «індивідуальні спогади з приватного та неофіційного фрейма сім'ї були перенесені у фрейм суспільства в цілому» за допомогою ЗМІ, книг, фільмів і відео [24]. Така загальнодоступність стає знаковою особливістю сучасної комунікативної пам'яті, оскільки завдяки доступності інформації, величезній кількості соціальних мереж, блогів, сервісів миттєвих повідомлень, з'явилося місце для кожного свідчення і кожне з них має шанс стати загальнодоступним. Про те, що такий потік «рефреймованих» спогадів з 2001 року був хаотичним, свідчить відсутність «фанфар», не прихильність до пам'ятної дати (на той момент залишалося 4 роки до 60-річчя закінчення війни), й, більш того, все це

говорить про те, що «це все ще були персоніфіковані спогади про пережите, наповнені сильними особистими емоціями», - пише Ассман [24].

Як приклад «рефреймінга» Алейда Ассман приводить міркування Гюнтера Грасса про «брак уваги до страждань німців під час Другої світової війни» (а саме Друга світова війна, включаючи Холокост в більшості випадків стає об'єктом «рефреймінга») [24]. Він апелює до «тяжкого становища дванадцяти мільйонів східнонімецьких біженців», про що до того моменту практично не йшлося [Цит. по: 24]. Тут важливий механізм повернення відкинутої пам'яті в «канон», що, по своїй суті, є «розривом пам'яті». Міркування Грасса, на думку Ассман, породили безліч спогадів «про страждання німців під час та відразу після війни», викликавши «безпрецедентний емоційний ефект» [24]. Раптово в «канон» увійшли такі теми, як: «вимушена міграція німецького населення з країн Східної Європи», «бомбардування німецьких міст», «масові зґвалтування німкенів солдатами Червоної армії» та багато інших з тих, які ще кілька років до того були б відкинуті [24]. При цьому, така форма «рефреймованої» медіації була представлена в фільмах, книгах, інтерв'ю, ток-шоу та в мемуарах [24].

Хрестоматійною є ситуація з історичною пам'яттю в повоєнній Західній Німеччині. Політична пам'ять з самого початку існування ФРН будувалася на різкому запереченні (а іноді й відмежуванні) будь-якого зв'язку або наступності з «варварським режимом націонал-соціалізму», - пише німецький політолог Хельмут Кьонінг [91]. І це цілком природна реакція, особливо з урахуванням того, що від політичної машини Третього Рейху в новій державі не залишилося нічого, крім людей, який не так давно з легкістю підтримували цей «варварський режим». Саме комунікативна пам'ять представляє тут найбільший інтерес, тому що до сьогодення вона пройшла кілька етапів осмислення Другої світової війни та ролі в ній Німеччині. Важливим є те, що такий розвиток комунікативної пам'яті не було наслідком будь-якої політики

пам'яті в ФРН, а відбувалося саме в просторі соціального дискурсу на найбільш загальному рівні.

Німецький історик Йорг Ехтернкамп стверджує, що, власне, «пам'ять про війну почалася ще до її кінця» [206]. Йдеться про те, що сприйняття війни в німецькому суспільстві, характерне для першої половини війни та для її закінчення - це дуже різні речі (Йорг, таким чином, намагається викрити міф про загальну підтримку НСДАП у німецького народу в кінці війни). Після 1943 року, коли ініціатива у війні перейшла до антигітлерівської коаліції, в самій Німеччині вже була присутня величезна кількість біженців від Червоної армії, згвалтованих жінок, людей, які втратили своїх близьких під час бомбардувань німецьких міст, що в сукупності породжувало значну травматичність для колективної пам'яті, з якою націонал-соціалістичній пропаганді впоратись було б дуже складно [Див.: 206].

Ехтернкамп показує, що все це й породило одну з базисних для першого періоду ідей, яку сформулював вже в назві своєї роботи Фрідріх Мейнеке - «Німецька катастрофа» [206]. «Переважає більшість німців, - пише історик Олександр Іванович Борозняк, - сприйняло закінчення війни не як звільнення, але як поразку, як національну катастрофу» [41]. Ця катастрофа не була виключно матеріальною: на тлі зруйнованих міст в «численних нотатках очевидців та травелогах зображувалося німецьке суспільство, охоплене страхом, розгублено блукаюче серед руїн найбільшого німецького самообману та намагається просто вижити» - саме такою характеризує цю катастрофу Хельмут Кьонінг [91]. У цей період питання про роль в націонал-соціалізмі, про те, як пише Кьонінг, «що змусило колишніх фольксгеноссенів спокуситися ідеєю Тисячолітнього рейху та взяти участь у смертоносній війні та у винищуванні європейських євреїв» взагалі не ставилися в самому німецькому суспільстві [91]. Ця виняткова травматичність, яка до кінця війни (а особливо в 1945 - 1946 рр.) досягла свого піку, створила справжню катастрофу пам'яті. На думку Ехтернкампа, тут відбувається перша хвиля

«денацифікації» разом з Міжнародним військовим трибуналом у Нюрнберзі з 14 листопада 1945 по 1 жовтня 1946 роки (згодом, робота трибуналу неодноразово поновлювалася для окремих справ) [206]. Це ще більше сприяло проникненню такої «травми злочинця» в колективну пам'ять, тому що ці процеси, про які розкривалося безліч жахливих подробиць, широко висвітлювалися в ЗМІ (чому активно сприяла окупаційна союзницька адміністрація) [206]. Тут дуже важливо підкреслити загальну інформованість, щоб більш чітко уявити собі суть «розриву» пам'яті.

На результатах Нюрнберзького процесу заснований другий етап розвитку колективної пам'яті вже в ФРН та, особливо, в НДР. Олександр Борозняк вважає, що цей етап приніс «не тільки страх, але й полегшення «попутникам» режиму та злочинцям «середньої ланки»: адже засуджені ті, хто винен» [41]. Джорджо Агамбен пише, що Нюрнберзький процес «вніс свій внесок в поширення ідеї про те, що проблема Освенцима вирішена» [5, с. 19]. Журналіст BBC Павло Аксьонов пише, що Нюрнберзький процес та денацифікація в цей період створили ілюзію того, що «злочинці отримали по заслугах», а іншим «здавалося, що вони повністю невинні [10]. На зміну ідеї катастрофи прийшла ідея звільнення від ярма «варварського націонал-соціалізму», - пише Хельмут Кьонінг [91]. Для цього, пише Ехтернкамп, 8 травня було об'явлено Днем звільнення [206]. Ехтернкамп же стверджує, що «все це лише в рідкісних випадках відповідало індивідуальному досвіду та спогадам» [206]. На думку Олександра Борозняка, «крах «Третього рейху» спонукав німців до корінного повороту в житті суспільства, до очищення від скверни нацизму» [41]. По суті, цей процес почався вже в кінці війни, коли «уніформа, партійні значки, книги і брошури потай знищувалися» в надії назавжди та безповоротно порвати з нацистським минулим, «розірвавши» тим самим нитку історичної пам'яті [Див.: 91]. Цьому ж свідчить і факт практично повної відсутності партизанського руху на території, окупованої союзниками (при тому, що до 8 травня та навіть трохи пізніше частини SS ще чинили опір)

[Див. : 91]. Згодом, це призвело до ідеї відчуження від війни на користь невірноваженості Адольфа Гітлера та саме на нього була покладена відповідальність за війну [Див.: 41]. Саме на цьому тлі, вважає Кьонінг, виникла дискусія у пресі, що «отримала пізніше назву «дебати про вину»» (одними з найяскравіших творів цієї дискусії є «Німецька катастрофа» Фрідріха Мейнеке та «Питання провини» Карла Ясперса, опубліковані в 1946 році) [91].

З третім етапом формується нова віха у функціонуванні колективної пам'яті післявоєнної ФРН, що пов'язано з появою образу німецького народу як жертви: націонал-соціалістичного режиму, бомбардувань союзниками німецьких міст, наступу Червоної армії та подальшої втечі мільйонів німців, зґвалтування німецьких жінок радянськими солдатами тощо. В цьому випадку, «політична свідомість молодой Федеративной Республіки формувалася не завдяки визнанню злочинних діянь в процесах політичної чистки та судового переслідування, а, навпаки, в ході захисту та відмови від них», - пише Кьонінг [91]. І, хоча, вважає Олександр Подорога, «пруський мілітаризм відкрито визнавався... причиною зла, але ведення війни вермахтом в принципі вважалось бездоганим» [141]. У випадку з Голокостом, ми не можемо сказати, що була присутня відмова визнання провини німецького народу за знищення євреїв, це питання скоріше, в результаті «рефреймування», відійшло на другий план, а з «архіву» пішла величезна кількість більш злободенного матеріалу (при цьому, в інтелектуальному середовищі не зупинялася дискусія про вину та про формулювання «злочину проти людяності» [141]). В результаті, «Шоа було відсутнє в німецькій культурі пам'яті перших повоєнних десятиліть», а «спогад про війну та апропріація ролі жертви, по всій очевидності, володіли особливою привабливістю, так як вони дозволяли виключити з індивідуальної та колективної пам'яті знищення євреїв», - пише Хельмут Кьонінг [91].

Четвертий період хронологічно відноситься до кінця 1960-х та аж до падіння Берлінської стіни. Першим кроком до переосмислення колективної пам'яті став процес люстрації, який розгорнувся в самому кінці 1950-х - початку 1960-х, коли зі страху перед неонацистами, з уряду видалялися люди, які були пов'язані з «коричневим» режимом, як його називає О. Борозняк [41]. Пов'язані вони, в першу чергу, з різким зростанням інтересу до звірств та злочинів Третього Рейху у ЗМІ, але вже не в результаті Нюрнберзького процесу, в якому, фактично, суд чинили зовнішні судді країн-союзників по антигітлерівській коаліції [Див.: 91]. Аміт Пінчевскій вважає, що відправною точкою для такої актуалізації став суд над Адольфом Ейхманом в 1961 році, на якому кореспондентом The New Yorker була Ханна Арендт, яка написала за результатами книги «Банальність зла: Ейхман в Єрусалимі» [139]. Важливим є те, що процес транслювався в прямому ефірі по ізраїльському радіо й саме в цьому полягав особливий спосіб медіації [Див.: 139]. Крім широкої актуалізації злочинів нацистського режиму, відкрилося й багато інших проблем, пов'язаних з Голокостом, з відчуженням та профанацією самої смерті, а питання провини актуалізувалося ще більше [Див.: 41]. У книзі Арендт показує, що в умовах «морального колапсу цілої нації» вина за масові вбивства лежить не тільки на політичному апараті Третього Рейху, а й на самих звичайних, пересічних людях, що сприймали навколишній зло як банальне, повсякденне» [16, с. 188]. Арендт показує, що Ейхман «зовсім не був чудовиськом або якоюсь психопатологічною особистістю», а був «неймовірно нормальною людиною», скоюючи злочини тільки з бажання «добре зробити свою роботу», - пише американський соціолог Емануеле Кастано [89]. «Півдесятка психіатрів, - пише Арендт, - визнали його «нормальним... священик, який регулярно відвідував Ейхмана в тюрмі... назвав Ейхмана «людиною з дуже позитивними поглядами» [16, с. 48]. Російсько-американський історик Микола Копосов, коментуючи книгу Арендт, показує, що саме завдяки цьому процесу актуалізувалася ідея «німецької провини»,

оскільки Арендт показала Ейхмана, як звичайну людину, звичайного кар'єриста в умовах тоталітарного суспільства [98]. Через широке висвітлення суду на Ейхманом в ЗМІ, тема Голокосту сплила в суспільній свідомості ФРН з новою силою (особливо на тлі хвилі вандалізму та антисемітизму 1959 - 1960 рр.) [Див.: 91].

З цього моменту тема звірств нацистського режиму проникає в усі сфери громадського життя. Наприклад, п'єси Петера Вайса «Дізнання» та Рольфа Хоххута «Намісник» викликали широкий резонанс не тільки в ФРН, але і в НДР [Див.: 91]. В результаті запеклих дебатів, німецький Бундестаг скасував термін давності злочинів, пов'язаних з вбивством [Див.: 91]. У 1979 році вийшов телевізійний серіал «Голокост», який і сприяв поширенню цього терміна [Див.: 91]. «Відтепер німці, - пише Хельмут Кьонінг, - були вже не в статусі жертв, а в статусі злочинців, які зробили всіх інших своїми жертвами» [91]. Однак, найбільш знаковою подією в цій сфері стала промова федерального президента Ріхарда Вайцзекера 8 травня 1985 року в Бундестазі, в якій він заявив, що, «критичний спогад про націонал-соціалістичне минуле та про варварства нацистського режиму не підриває колективної ідентичності ФРН, а повинно бути включено в її нормативний фундамент» [Цит. по: 91].

Саме з цього моменту починається наступний етап осмислення минулого в ФРН, який був пов'язаний з широким громадським обговоренням «темних та ганебних подій власного минулого», - пише Кьонінг [91]. На початку 1990-х про все це було набагато легше говорити, ніж в 1950-х, тому що, нехай і не в повній мірі, але, як показує Кьонінг, «націонал-соціалістичне минуле з феномена новітньої історії перетворюється в історію», а вже важливої ролі в професійному житті та йде зі сцени» [91]. Своєрідним апогеєм такої суспільної дискусії стала виставка «Війна на знищення. Злочини вермахту в 1941 - 1944 роках», яка остаточно розвіяла «легенду про не запламований злочинами вермахт» [91], що проходила з березня 1995 до листопада 1999 року [Див.: 40, с. 135]. Особливо сильний резонанс стався тоді, коли з'ясувалося, що ряд

підписів під фотографіями виявилися не вірними та цей інцидент розбирала особлива комісія. Павло Аксьонов вважає, що «сам факт того, що цей скандал вибухнув вельми примітний... в Німеччині... існує стійке переконання, що регулярна армія не була причетна до злочинів» [10].

Тут добре видно, наскільки довго ці резонуючі факти та думки зберігалися в «архіві» та як швидко вони виявилися на межі потрапляння в «канон». Справа в тому, що значна частина фактів, що осмислювалась в цей період, була вже опублікована починаючи ще з кінця 1940-х років, але, як пише Борзняк, «небажані реалії просто не сприймалися громадською думкою» [40, с. 136]. Показовим є те, що виставку відвідало «близько 860 тисяч осіб», хоча, насправді, задіяно було значно більше людей через «лекції, телепередачі, зустрічі з політичними діячами та вченими, дебати в Бундестазі та регіональних парламентах, в місцевих зборах депутатів», й, крім того, «видано більше двох десятків книг, присвячених дискусіям навколо експозиції», - пише Борзняк [40, с. 137]. У цьому ключі, відзначає Кьонінг, «ціла хвиля новітніх публікацій актуалізує знову події війни та представляє їх з точки зору німців» [91]. Знаковими в цьому плані видається роман «Траєкторія краба» лауреата Нобелівської премії з літератури 1999 року Гюнтера Грасса, опублікований в 2002 році та книга «Пожежа» історика Йорга Фрідріха про бомбардування Дрездена, опублікована в тому ж році [Див.: 91].

На прикладі німецького досвіду переосмислення дуже добре видно процес багаторазового «рефреймування» пам'яті ненасильницьким шляхом. На сучасному етапі в ФРН склалася незвичайна ситуація в вигляді потрійного канону. Про це пише Хельмут Кьонінг: «спогади про війну, пам'ять про Голокост та пам'ять про сталінські переслідування борються один з одним» [91]. Однак, найбільш яскраво цей досвід можна побачити в порівнянні з досвідом переосмислення нацистського минулого в НДР. Тут процес був значно простішим та полягав в ідеологічній «консервації», - як висловився Павло Аксьонов, - пам'яті про війну у вигляді ідеї «звільнення німецького

народу» радянськими військами від імперіалізму Адольфа Гітлера (про що свідчить знаменитий пам'ятник Воїну-визволителю в Трептів парку та свято 8 травня - День Звільнення) [10]. Більш того, на законодавчому рівні була зафіксована «остаточна перемога над фашизмом та антисемітизмом», а дискусії на ці теми були зведені до мінімуму [Див.: 10]. І тут, та частина пам'яті, яка потрапила в «архів», була оголошена поза законом. Ця закритість «архіву» породила більш серйозні наслідки для «рефреймування» пам'яті у вигляді досить великої кількості неонацистів серед молоді (особливо в кінці 1980-х), більшу соціальну напруженість, в порівнянні з ФРН тощо. [Див.: 10]. В цьому випадку Харальд Вельцер, досліджуючи проблему популярності націонал-соціалізму у сучасних підлітків приходить до висновку, що «активне обговорення німецького фашизму в пресі, політика викриття злочинів... не принесли бажаних результатів» [Цит. по: 180, с. 188]. Тільки він описує ситуацію в ФРН, в НДР ж наслідки для побутування історичної пам'яті були значно складнішими.

На пострадянському просторі ситуація була схожою з тією, що була в НДР. Умовно політику пам'яті про Велику Вітчизняну війну можна поділити на кілька етапів. Перший пов'язаний з першими роками після війни, які були найбільш травматичні. Багато в чому, як зазначає історик і культуролог Ганна Новикова, цей період представляється перехідним, оскільки тут ще активно використовується військова тематика та риторика, тема визволення світу від фашизму й багато інших [131]. Це пов'язано із «занадто свіжим безпосереднім і особистим досвідом війни», - пише соціолог Лев Гудков [55]. На другому етапі тема війни в ЗМІ згадується мало, тому що навіть в ідеологічній обробці для колективної пам'яті вона залишається травмуючою [Див.: 131]. Третій пов'язаний з т.зв. «відлигою», під час якої була зроблена спроба «подолання культу особи Сталіна», - пише Ганна Новикова [131]. У зв'язку з цим відбувається зворотний німецькому процес «узагальнення» перемоги: якщо в Німеччині намагалися відгородити суспільство від жахів війни, поклавши всю

провину на Гітлера та поплічників, то в СРСР намагалися покласти «прапор перемоги» на кожного солдата, який брав участь у війні, «забравши» його у Сталіна [Див.: 131]. Спогади про війну в цей період відзначені, як пише Гудков, «появою «ліричної» тональності в описах війни» [55]. Саме четвертий етап представляється найбільш проблематичним, тому що тут відбулося перетворення тієї пам'яті, яка за своєю природою повинна бути комунікативною в політичну за допомогою вбудовування її в ідеологію. У цей період тема Великої Вітчизняної війни отримує найбільший резонанс у вигляді величезної кількості «передач про війну та її героїв», - пише Новикова [131], кінофільмів, пам'ятних заходів (саме в цей період закладається традиція військових парадів на Червоній площі на 9 травня), мемуарів учасників війни і т.д. П'ятий же пов'язаний з появою нових питань про війну, почасти внаслідок наростання внутрішніх соціальних, політичних і навіть ідеологічних проблем [Див.: 131], внаслідок розгортання військової операції в Афганістані тощо. При цьому, в результаті політики «гласності» була здійснена спроба «вторинної травматизації» (за аналогією з поняттям «вторинне свідцтво» Олени Трубіної [180, с. 189]) за допомогою відкриття нових фактів, тем, що раніше не обговорювалися, шляхом розкриття секретних документів: «репресії проти Червоної армії... перед німецьким нападом, засудження військовополонених як зрадників... жертви терору з числа активістів Комінтерну... армія Власова... вбивство близько 15 000 польських офіцерів під Катинню... ціна перемоги... секретні німецько-радянські протоколи пакту про ненапад», - пише німецький історик Іоахім Хьослер [193]. Після розвалу СРСР, в колишніх республіках спалахнули «меморіальні війни», які тривають й досі. В цьому випадку відбувається «рефреймування» пам'яті та з «архіву» спливають нові болючі й травматичні теми, які стосуються війни: колабораціонізм, депортації, агресивне командування радянських військ (штрафбат, кулемети тощо), радянські концентраційні табори, доля полонених

німців після війни, окупація та нав'язування комуністичного режиму в Східній Європі й багато інших.

Основна проблема полягає не тільки в тому, що спочатку була задана певна версія політичної пам'яті у вигляді нарративу про Велику Вітчизняну війну, яка хоч і мала певні етапи (післявоєнні роки, «відлига», «застій», «перебудова» та пострадянський період), але й в тому, що «рефреймування» відбувалося найчастіше насильницьким шляхом: через цензуру, органи ідеологічного виховання та тиску тощо. В результаті, колективна пам'ять в пострадянських державах до цих пір знаходиться в стадії «рефреймування», причому в різних країнах з різною інтенсивністю та навіть з різними «знаками». Йдеться про те, що з крахом СРСР, як пише О.А. Довгополова, «пострадянське суспільство повинно було відкинути належність до радянської політичної традиції, а пострадянська людина здійснити необхідну роботу скорботи» [69], але цього так і не сталося. Яскравими прикладами такого «рефреймування» пам'яті останніх років є: перетворення музею репресій «Перм-36» стараннями федеральної влади Пермського краю фактично в музей слави НКВС [Див.: 69], дозвіл на референдум про відновлення пам'ятника Феліксу Дзержинському в Москві та ін. Проте, в процесі «рефреймування» далеко не завжди виходить так, що якісь частини з «архіву» потрапляють в «канон», а бувають й зворотні випадки. Яскравим прикладом насильницького відправлення в «архів» є знесення пам'ятників, декомунізація, почасти денацифікація. Особливо резонансним здається знищення в 2015 році бойовиками Ісламської держави руїн античного міста Пальміра з метою відправити абсолютно конкретні елементи пам'яті (про домусульманську Сирію та Ірак) з «канону» в «архів».

Говорячи про «розриви» історичної пам'яті, важливо також відзначити феномен, що з'явився тільки в XX столітті - «реконструкторство». Стало звичайною справою здійснювати «регулярні реконструкції історичних битв на зразок Несбі, Геттисбергу та «Дня Д» групами ентузіастів, одягнених у

відповідні костюми», - пише англійський історик Пітер Берк [35]. У 1960-і роки в СРСР почався новий етап осмислення ВВВ, в якому важливу роль грала реконструкція. З 1965 року на Всесоюзному радіо виходили, вказує Ганна Новикова, «радіорозповіді, радіокомпозиції, радіонариси, радіофільми», що представляють реконструкцію пам'яті про війну [131]. В цей же час на телебаченні виходить величезна кількість знакових фільмів про війну, в тканину яких впліталися й елементи комунікативної пам'яті [Див.: 131]. По суті, таким же чином святкувався День Перемоги, поєднуючи в собі історичну пам'ять у вигляді реконструкції подій та сучасність.

Окремо, мабуть, варто згадати вже сучасний парад 7 листопада 2011 року в Москві, який описав у своїй статті «Згадуючи на публіці. Про афективний менеджмент історії» історик Сергій Ушакін [182]. Цей парад не був 94-м ювілеєм Жовтневої революції, а «повертався» до подій 70-ти річної давності, а саме до військового параду 7 листопада 1941 року, який відбувся в умовах підступу до Москви німецьких військ та ніс в собі ідею «стійкості радянських людей в їх боротьбі з ворогом: з Червоної площі багато учасників параду відправлялися прямо на передову», - пише Ушакін [182]. У параді 2011 року ідея стійкості пішла на другий план, поступившись місцем демонстрації, як підкреслив Ушакін, «прямому, безпосередньому зв'язку з уже недоступним минулим» [182]. Він був найяскравішим прикладом реконструкції: «колони учасників були одягнені у військову форму 1940-х років, а історичні дирижаблі й танки, які пройшли по площі, ще більше посилили відчуття близькості історії», а активне використання предметів минулого повинно було «надати йому ауру автентичності та викликати у глядачів якщо не почуття причетності, то, принаймні, відчуття присутності» (про яке, до речі, говорить Ханс-Ульріх Гумбрехт), - пише Ушакін [182]. Мабуть, найбільший комеморативний ефект мав екран зі сходами, на якій розташовувалися одягнені у військову форму солдат Червоної армії військовослужбовці, що марширують на тлі кінозйомки того самого параду

1941 року, який крокує прямо на камеру та, ніби, «дзеркально» з'єднуючись з сучасністю, коли «хроніка на екрані та подання на сцені злилися в єдиний ланцюг тіл», - показує Ушакін [182]. Тут, мабуть, найбільш наочно можна побачити «розрив», оскільки він штучно був пов'язаний та супроводжений візуальним рядом, перфомансом і антуражем. Творці цього парадусу за допомогою реконструкції не просто хотіли нагадати що-небудь глядачам, але хотіли викликати у них відчуття «присутності», відчуття «розриву».

Крім усього цього, можна відзначити таку форму «розриву» пам'яті як «провали»⁴⁰. На відміну від «дрейфуючої лакуни», яка може бути застосована виключно до комунікативної пам'яті, «провали» характерні для всіх видів колективної пам'яті та виникають в результаті певної травматизації або міфологізації минулого. Такий варіант «колективного забування» розглядає в своїй статті «Конструювання міфу про громадянську війну та особливості колективного забування на Уралі» [128] російський історик Ігор Нарський. Він описує традицію, запроваджену на святкуванні п'ятирічного ювілею Жовтневої революції в 1922 році, яка полягала у введенні такого заходу, як вечори спогадів, на яких люди розповідали про свій досвід життя в громадянській війні. Ці вечори показали всю симптоматичність колективної пам'яті молодого радянського держави: «ті, що виступали, не розповідали ні про загальні захоплення в перші тижні Лютневої революції, ні про «п'яні» погроми п'ятирічної давності... про масову бідність, злочинність та епідемії, про способи виживання в екстремальній обстановці... також не говорилося», - пише Нарський [128, с. 211]. Такі спогади, на думку Нарського, стали жертвою зростаючої міфологізації пам'яті, що йде не «зверху-вниз», як прийнято вважати, а, як раз, «знизу-вгору» [128, с. 212]. Все це може здаватися банальним (уявлення про забуття в колективній пам'яті при переході з комунікативної в культурну або політичну досить поширене), якщо не

⁴⁰ По аналогії з «дірчастістю» історичного часу, що було описано в п. 2.4.

вдуматися в той факт, що мова йде всього про п'ятирічний ювілей та за цей час не змінилося жодного покоління, а розповідають безпосередні учасники цих подій [Див.: 128, с. 212]. Для цього міфу (як, втім, й для противників радянської влади в громадянській війні - «білих»), підкреслює Ігор Нарський, Жовтнева революція стала своєрідним «новим початком» [128, с. 219]. У подібному провалі, як свідчить Хельмут Кьонінг, нехай і в більш м'якій формі, виявилось повоєнне німецьке суспільство щодо пам'яті про Голокост [91].

Даний параграф видається, свого роду, «практичною» частиною розділу, тому що в ньому зібрані найбільш значущі для нас варіанти «розриву» історичної пам'яті: «рефреймування», «реконструкція», «провали». Перший з них методологічно впливає з концепції «архіву» та «канону» Алейди Ассман. Ми показали, що «рефреймування» (зміна співвідношення «архіву» та «канону») являє собою «розрив» (найчастіше це характерно для комунікативної пам'яті), оскільки в процесі «рефреймування» відбувається злам існуючої цілісної пам'яті, повернення в «канон» тих фактів і персонажів, які перебували в «архіві» деякий час.

Для ілюстрації цього процесу ми звернулися до двох хрестоматійних варіантів роботи з пам'яттю: в післявоєнній Німеччині (як в ФРН, так і в НДР) та в СРСР. Досвід «рефреймування» в ФРН можна умовно розділити на кілька етапів: 1) заперечення наступності з нацистським режимом - відразу після війни; 2) певне полегшення та заспокоєння після Нюрнберзького процесу, коли, здавалося, що всі злочинці були вже покарані; 3) поява в свідомості німців ідеї «народу-жертви»: нацизму, бомбардувань, полону, гвалтування і т.д.; 4) різка актуалізація Голокосту (особливо після суду над Ейхманом в Єрусалимі); 5) визнання і широке висвітлення злочинів (в тому числі й вермахту на однойменній виставці), визнання провини. У НДР ж ситуація була зовсім іншою: тут пам'ять про війну була законсервована і загорнута в

ідеологію: звільнення від нацизму радянськими військами, остаточна перемога та ін.

У випадку з СРСР, ми виділили також кілька етапів: 1) перші роки після війни - продовження військової риторики; 2) післявоєнне забуття; 3) виключення Йосипа Сталіна із загальної перемоги та вихваляння ролі солдата; 4) перетворення комунікативної пам'яті про війну в політичну - зведення в ранг ідеології; 5) «вторинна травматизація» в епоху «Перебудови» через розкриття та обговорення раніше невідомих фактів про війну; 6) «меморіальні війни» на пострадянському просторі, на якому процес «рефреймування» досі не зупинився. Ці два приклади роботи з колективною пам'яттю добре ілюструють різні варіанти «рефреймування»: насильницькі і природні.

Крім того, в цьому параграфі ми торкнулися й інших варіантів «розриву» історичної пам'яті. Серед них ми відзначили таке явище як «реконструкторство» - бажання відтворити та пережити певні моменти історичної пам'яті. Саме такий принцип був покладений в основу меморіальної політики СРСР під час четвертого етапу (в цьому випадку «реконструкторство» було нав'язуваним). І саме такий же прийом був використаний під час військового параду 7 листопада 2011 року, який представляв собою ретельну реконструкцію параду 7 листопада 1941 роки (аж до візуальних прийомів з'єднання епох). Крім того, ми показали ще один варіант «розриву» історичної пам'яті - «провали». На прикладі з пам'яттю про Громадянську війну на Уралі, який використовує Ігор Нарський, ми показуємо, що комунікативна пам'ять схильна до «розривів» у більшій мірі, ніж інші види.

Висновок до третього розділу

Даний розділ продовжує розпочату в попередньому розділі спробу представити різні варіанти «розриву». Якщо у другому розділі ми показали «розриви» історичного часу, то тут ми представили інший варіант «розривів»

- «розриви» пам'яті. Виділення цього феномена в окремий розділ обумовлено специфікою не тільки функціонування, але й дослідження історичної пам'яті.

Ми спробували уявити появу «розривів» пам'яті в XX столітті як наслідок кризи релігійної есхатології та появи безлічі світських варіантів сприйняття катастрофи. Особливо сильно це проявилось після Другої Світової війни. Такі теоретики, як Моріс Хальбвакс, Ханна Арендт, П'єр Нора, Ян та Алейда Ассмани представили корпус базових уявлень про колективну пам'яті саме на основі цього відчуття «розриву» після ДСВ. Уже в роботах Яна Ассмана простежуються вказівки на «розрив» («floating gap») як на невід'ємну характеристику колективної пам'яті.

У випадку з колективною пам'яттю, важливою для нас було відсилання до поняття травми, оскільки, на наш погляд, саме тут з'являється «розрив» пам'яті («розриви» історичного часу з'являються в подібних обставинах - війни, епідемії, катаклізми, але дещо в іншій площині). Ряд дослідників саме з травматичності виводять інтерес до колективної пам'яті в XX столітті, оскільки тільки в її рамках цю травматичність можна досліджувати та описувати. В першу чергу, це стосується Шоа. Саме в руслі осмислення цієї трагедії Саулом Фрідландер, Ханною Арендт, Алейдою Ассман й зародилося бачення травматичності як невід'ємної особливості колективної пам'яті. І саме травма породжує такі види «розривів» пам'яті, як «щілини» (Ханна Арендт), «рефреймування» (Алейда Ассман), «провали» та ін. Їх особливо яскраво видно на прикладах післявоєнної Німеччини та СРСР.

ВИСНОВКИ

У дисертаційній роботі поставлена мета (концептуалізація поняття «розрив» історичного часу в філософсько-історичному дослідженні) була виконана. Для підсумку можна виділити такі положення:

1. Виявлено теоретико-методологічні передумови постановки проблеми «розривів» історичного часу у філософії історії XX ст. Серед таких виділено: криза «лінійного» розуміння історичного процесу у XIX ст., що сформувало інтерес до «розривності» історичного часу як своєрідної «антилінійної» концепції; «антропологічний поворот» створив підґрунтя для дослідження «розривів» історичного часу, звернувши увагу на людини історичну, на її ментальність та «світ уявного» за Ж. Ле Гоффом (а саме в цій площині й розглядається поняття «розрив» історичного часу), використовуючи міждисциплінарний підхід, нові історичні джерела тощо; «лінгвістичний поворот» створив методологічний інструментарій для філософсько-історичної рефлексії проблеми «розривів» історичного часу.

2. В ході роботи було створено методологічну схему дослідження феномену «розривів» історичного часу. Ядро цієї схеми автор будує навколо визначення поняття «історична свідомість» Й. Рюзена (темпоральне відчуття індивіда, що будує своє життя з огляду на історичне минуле як соціальний конструкт). Теоретико-методологічне підґрунтя авторського розуміння історичної свідомості містить настанову конструктивістської та «ризомної» природи будь-якого історичного знання.

Перший блок авторської методологічної схеми складається з елементів інструментарію В. Беньяміна (робота «колекціонування» у пошуку «моменту-хвіртки») та Дж. Агамбена (концепція «часу кінця»), що дозволяють аналізувати зсуви історичного часу як вони віддзеркалюються у свідомості «людини історичної».

Другий блок складається з методологічних побудов, що дозволяють виявити вбудованість поняття «розриву» у саму природу історичного знання:

метафори «розриву у хмарах» або симультанності історичного моменту (П. Біциллі, Й. Хейзінга, Ф. Анкерсмита, Х.-У. Гумбрехт).

Третій блок побудований з методологічного інструментарію досліджень історичної пам'яті: аналіз «переживання» моменту минулого в контексті функціонування колективної пам'яті (М. Хальбвакс), «щілин між минулим та майбутнім» (Х. Арндт, Ф. Артоґ), розриву між історією та пам'яттю (П. Нора), «floating gap» (Я. Вансіна, Я. Ассман, О. Хазанов), зіяння між «архівом» та «каноном» пам'яті та їхня рухливість (А. Ассман).

Дана методологічна схема дозволяє вивчати феномен «розривів» історичного часу як інваріант історичної свідомості.

3. У дисертаційному дослідженні сформульовано визначення «розривів» історичного часу як складової історичної свідомості, яка концентрує уявлення про порушення континуальності історичного процесу у вигляді «переривання» історичного часу, тимчасового «випадіння» із нього, його зсувів, «повернення» до минулого, а також «провалів», «рефреймування», «щілин» у історичній пам'яті. Дане визначення дозволяє об'єднати у єдиному дослідженні проблеми «розривів» історичного часу та історичної пам'яті, які традиційно розглядаються окремо.

4. Було узагальнено різноманітні варіанти репрезентації феномену «розривів» історичного часу, які окремо досліджувалися в філософських, історичних, соціологічних дослідженнях. Серед них: юдейське месіанство (від пророцького та талмудистського до кабалістичного), християнський міленаризм (від раннього до протестантського), світського хіліазма (проекти Французької революції XVIII ст., марксистської ідеології, націонал-соціалізму), варіанти тимчасового «випадіння» з історичного часу у народній історичній свідомості Середньовіччя («Країна Кокань» та ін.), сучасні варіанти «розривів» (кінофільми «Прибульці» та «Ніч у музеї», фотопроєкт «DearPhotograph.com», відеопроєкт «Epic Rap Battles» тощо).

5. В роботі продемонстровано, що в основі історичної свідомості взагалі лежить не тільки ідея зв'язності і закономірності (як декларує модерністська філософія історії), але і ідея «розриву». Історія представляється драматичним процесом, який запускається певною катастрофічною подією. У цьому контексті сенс історії бачиться в виході з цієї драми, яка може здійснитися за допомогою нового «розриву». Більш того, змістоутворюючі моменти історії в різних варіантах історичної свідомості знову-таки виявляються «розривами». В наслідок цього вивчення «розривів» можливо з використанням матеріалів як релігійної історії, так і теоретичних й ідеологічних побудов XIX - XX ст. Зокрема, були використані такі концепції, як юдейське месіанство, християнський міленаризм (в різних його формах), світський варіант хіліазма, а також ряд сучасних варіантів прояву цих ідей.

6. В процесі систематизації різних варіантів опису та осмислення «розривів» історичного часу було виділено ряд механізмів їх побудови. В якості робочого елементу методологічних прийомів дослідження, використовується прийом «ризомної» інтерпретації природи історичного процесу. Серед механізмів «розривання» історичного часу виділено: «повернення» в часі, «переривання», «випадання», прискорення, автономність, соприсутність, суміщення, витіснення історичних епох знаходиться в сучасних ідеях «розриву». Що ж стосується «розривів» пам'яті, то тут їх виділено у вигляді метафор: «щілини», «провали», «рефреймування».

7. Доведено актуальність проблеми «розривів» історичного часу для сучасної історичної свідомості шляхом аналізу продуктів сучасної масової культури та мас-медіа: кінофільмів «Прибульці» та «Ніч у музеї», комп'ютерної гри «Assassin's Creed», фотопроєкту «DearPhotograph.com», відеопроєкту «Epic Rap Battles». Показано глибоку вкоріненість ідеї «розриву» історичного часу у сучасній масовій культурі. Задля дослідження сучасної історичної свідомості використано методологічний підхід, що базується на методологічному інструментарії концепцій «минулого майбутнього»

Р. Козеллека, «сучасної історії» Х.-У. Гумбрехта та «ризومي» Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі.

8. Доведено вкоріненість відчуття «розриву» в функціонуванні сучасної історичної пам'яті через аналіз як теоретичних візій роботи історичної пам'яті, так і конкретних форм прояву «розривів» історичної пам'яті. Так, показано, що вже в одного з засновників дослідження колективної пам'яті М. Хальбвакса показується «розривність» як одна з характеристик її функціонування. Схожим чином це підкреслює і Х. Арендт в концепції «щілин між минулим та майбутнім», а А. Ассман в концепції «архіву та канону» таку «розривність» вводить як нормальну форму роботи історичної пам'яті «рефреймування». У дослідженні автор показує варіанти «рефреймування» на прикладі післявоєнної меморіальної політики у ФРН, НДР та СРСР.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Абрамс М. Апокалипсис: тема и вариации / пер. с англ. С. Силаковой // Новое литературное обозрение, 2000.- № 46. - С. 5 - 31.
2. Августин Аврелий. О Граде Божием. - М. : АСТ, 2000. - 1296 с.
3. Автономова Н.С. К вопросу о призраках: Маркс, Деррида и другие // Политико-философский ежегодник. - №4, 2011. – С. 134 - 154.
4. Агамбен Дж. Apostolos / Пер. с ит. и примеч. // Новое литературное обозрение. - №46, 2000. - С. 49 - 70.
5. Агамбен Дж. Homo Sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. – М. : Европа, 2012. – 192 с.
6. Агамбен Дж. Скрытый подтекст тезисов Бенямина «О понятии истории» (из книги «Оставшееся время: Комментарий к "Посланию к римлянам"») / Пер. с ит. С. Козлова // Новое литературное обозрение. – 2000. - № 46. - С. 91-96.
7. Агамбен Дж. Церковь и время // Что современно? / пер. с итал. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – С. 63 – 78.
8. Агамбен Дж. Что современно? // Что современно? / пер. с итал. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – С. 45 – 62.
9. Агамбен Дж. Apostolos (из книги "Оставшееся время: Комментарий к «Посланию к римлянам»») / Пер. с итал. С. Козлова // Новое литературное обозрение, 2000. - № 46. - С. 49 - 70.
10. Аксенов П. Как Германия преодолевала опыт нацизма [Электронный ресурс]. - Режим доступа:
http://www.bbc.com/russian/international/2013/11/131030_germany_history
11. Алфионов Я. К Ипполиту Римскому // Отцы и Учители Церкви III века. - Т.2. -М. : Либрис, 1996. - С. 208 – 215.
12. Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. – М. : Европа, 2007. – 612 с.

13. Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры / пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Кашаева. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.
14. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова; под науч. ред. Л. Макеевой. – М. : Идея-Пресс, 2003. – 360 с.
15. Анкерсміт Ф. Постмодерністська приватизація минулого / пер. з англ. І. Реброва, В. Склокін // Україна Модерна. - №15 (4). – 2009. – С. 246 – 271.
16. Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. – М. : Европа, 2008. – 424 с.
17. Арендт Х. Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли / пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. – М. : Изд-во Института Гайдара, 2014. – 416 с.
18. Армстронг К. История Бога: Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе / под ред. В. Трилиса и М. Добровольского; пер. с англ. К. Семенова. - К. - М. : София, 2004. - 720 с.
19. Артог Ф. Времена мира, история, историческое письмо [Электронный ресурс]. - Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/83/ar3.html>
20. Артог Ф. Какова роль историка во все более «презентистской» мире? [Электронный ресурс]. - Режим доступа : <http://gefter.ru/archive/8000>
21. Артог Ф. Порядок времени, режимы историчности [Электронный ресурс]. - Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/ar3-pr.html>
22. Асман А. Простори спогаду. Форми трансформації культурної пам'яті / пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін. – К. : Ніка-Центр, 2012. – 440 с.
23. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. Б. Хлебникова. – М. : Новое литературное обозрение, 2014. – 328 с.

24. Ассман А. Рефреймируя память [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gefter.ru/archive/11839>
25. Ассман А. Трансформации нового режима времени // Новое литературное обозрение. – 2012. - №4. - С. 16 - 31.
26. Ассман Я. Культурная память : Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. Сокольской. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
27. Ашлаг Й. Учение о десяти сфирот [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.kabbalah.info/rus/content/view/frame/32695?/rus/content/view/full/32695&main>
28. Барг М. Эпохи и идеи: Становление историзма. – М. : Мысль, 1987. – 348 с.
29. Бартусяк П. Ризоматичне конституювання сенсу // *Sententiae: наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства)*. – №2 (XXI). – 2009. – С. 104 – 113.
30. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. – М. : Художественная литература, 1972. – 167 с.
31. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М. : Худож. лит., 1990. – 543 с.
32. Беньямин В. О понятии истории / пер. с нем. С. Ромашко // В. Беньямин. Учение о подоби. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. – М. : РГГУ, 2012. – С. 237 – 253.
33. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / пер. с нем. С. Ромашко // В. Беньямин. Учение о подоби. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. – М. : РГГУ, 2012. – С. 190 – 234.

34. Беньямин В. Теолого-политический фрагмент / пер. с нем. И. Болдырева // В.Беньямин. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. – М. : РГГУ, 2012. – С. 235 – 236.
35. Берк П. Совместные поминания. Инсценируя прошлое [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://gefter.ru/archive/12397>
36. Бессмертный Ю. «Анналы» - переломный этап? // Одиссей. Человек в истории, 1991. – С. 7 – 24.
37. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. – СПб. : Мифрил, 1995. – 244 с.
38. Блок М. Апология истории или ремесло историка / пер. с фр. Е.М. Лысенко. - М. : Наука, 1986. - 174 с.
39. Бобкова М. Темпоральная организация истории: представления мыслителей западноевропейского Средневековья и раннего Нового времени // Диалог со временем: память о прошлом в контексте истории / под редакцией Л.П. Репиной. – М. : Кругъ, 2008. – С. 202 – 221.
40. Борозняк А. «Я хочу знать всю правду»: дискуссии в ФРГ вокруг выставки «Преступления вермахта» // Диалог со временем. – № 35. – 2011. - С. 135 – 152.
41. Борозняк А. ФРГ: волны исторической памяти [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/boro6.html>
42. Бродель Ф. Динамика капитализма [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.kroto.v.info/libr_min/02_b/ro/del_31.htm
43. Булгаков С. Апокалиптика и социализм // Два града. Исследование о природе общественных идеалов. - Спб., 1997. - С. 207 – 247.
44. Бусел А.И. Коммунизм в религиозно-философских учениях и циклы эволюции [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0017/001a/1103-bs.pdf>

45. Валлерстайн И. Время и длительность: в поисках неисключенного третьего [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://abuss.narod.ru/Biblio/wallerstain/wallerstain3.htm>
46. Ванина Е. Ю. Течение времени и ход истории: средневековая Индия // Диалог со временем: память о прошлом в контексте истории / под редакцией Л.П. Репиной. – М. : Кругъ, 2008. – С. 283 – 317.
47. Вебстер Э. Тысячелетнее Царство // Настольная книга по теологии. - Т.12. - М. : Источник жизни, 2010. - С. 813 – 830.
48. Вельцер Х. История, память и современность прошлого: память как арена политической борьбы [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/vel3.html>
49. Визгин В. Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы // Одиссей. Человек в истории, 1996. – С. 40 – 59.
50. Гайденко П. Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия (доклад на VIII Рождественских образовательных чтениях 2000) [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.netda.ru/belka/nauka/gaidenko.htm>.
51. Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. - М. : Путь, 1995. - 318 с.
52. Гонтарь Д. Понимание тысячелетия в Отк. 20:1-6 [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.ehbkirov.ru/page256>
53. Гречко П.К. Концептуальные модели истории: Пособие для студентов / Ин-т «Открытое о-во». - М.: Логос, 1995. - 141 с.
54. Грудэм У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ.- СПб. : Мирт, 2004. - 1252 с.
55. Гудков Л. «Память» о войне и массовая идентичность россиян [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/gu5.html>
56. Гумбрехт Х.-У. Размышления о роении [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/gu2.html>

57. Гумбрехт Х.-У. «Современная история» в настоящем меняющегося хронотопа // Новое литературное обозрение. – 2007. - № 83. - С. 21 – 27.
58. Гумбрехт Х.-У. Похвала спортивній красі / пер. з англ. – Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 216 с.
59. Гумбрехт, Х.-У. Присутствие в языке или присутствие, достигаемое вопреки языку? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.duh-i-litera.com/wp-content/uploads/2012/12/Gumbrecht_presence.pdf
60. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». - М. : Индрик, 1993. - 328 с.
61. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
62. Даниэлу Ж. Богословие иудео-христианства [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/05_d/dan/ielu.htm
63. Даниэлу Ж. Христианское понимание истории [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.katolik.ru/istoriya/item/1516-hristianskoe-ponimanie-is.html>
64. Данто А. Аналитическая философия истории / пер. с англ. А. Никифорова, О. Гавришиной. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 292 с.
65. Делакура К. // Как мы пишем историю? / отв. ред. Г. Гаррета, Г. Дюфо, Л. Пименова; пер. с франц. Е. Балаховской, Е. Дворниченко, Л. Пименовой. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2013. – 456 с.
66. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / пер. с фр. и послесл. Я. Свирского, науч. ред. В. Кузнецов. - Екатеринбург: У - Фактория; М.: Астрель, 2010. - 895 с.
67. Дёмин И. К вопросу о соотношении философии истории и философии языка в ситуации лингвистического поворота // Вестник Волгоградского государственного ун-та. - № 1 (21), 2014. – С. 6 – 12.
68. Довгополова О. «Дурацкий же мундир ты на себя нацепила...»: контуры конца истории в сознании неисторика // Эсхатос: философия истории в

- предчувствии конца истории. - Одесса: СПД Фридман А.С., 2011. – С. 242 - 266.
69. Довгополова О. Война памяти и перезагрузка тоталитаризма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://onu.edu.ua/pub/bank/userfiles/files/science/totalitarizm/materials/6_dovgoplova.doc
70. Довгополова О. Другое, Чужое, Отторгаемое как элементы социального пространства: Монография. – Одесса : СПД Фридман, 2007. – 300 с.
71. Довгополова О., Каменских А. Вводное слово // Эсхатос: философия истории в предчувствии конца истории. - Одесса: СПД Фридман, 2011. – С. 5 - 14.
72. Доманска Э. Философия истории после постмодернизма / пер. с англ. М.А.Кукарцевой. - М. : Канон+, 2010. - 400 с.
73. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / пер. з польської В. Склокіна. – Київ : Ніка-Центр, 2012. - 264 с.
74. Дювернуа Ж. Религия катаров [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.kriptoistoria.com/library.php?alpha=&did=1057&sort=date&period=9999>
75. Евсевий. Церковная история / пер. М. Сергеев. - М., 1993. - 446 с.
76. Єрмоленко В. Оповідач і філософ. Вальтер Бенямін та його час. – Київ: Критика, 2011. – 280 с.
77. Журавлев Л. Позитивизм и проблема исторических законов. – М. : Изд-во Моск. Ун-та, 1980. – 312 с.
78. Зерубавель Я. Динамика коллективной памяти // Ab imperio. – №3. – 2004. – С. 71 – 90.
79. Зорич А. Апокалипсисы IX – XI вв. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://www.medievalmuseum.ru/01mss/medieval_codexes_apocalipsi.htm

80. Иерушалми Й. Историческая память в Писании и талмудической литературе (Из книги «Захор») [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://old.ort.spb.ru/nesh/njs8/yerush8.htm>
81. Ипполит Римский. Толкование на книгу пророка Даниила [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://mission-center.com/ru/tolkovaniy-sv-pisaniy/358-sv-ippolit-rimskiy/7745-tolk-na-knigu-proroka-daniila>
82. Ирвинг В. Рип Ван Винкль // Альгамбра; Новеллы. – М. : Худож. лит., 1989. – С. 301 – 318.
83. Иринеи Лионский. Пять книг против ересей. / Пер. П. Преображенского. -М., 1868. - 716 с.
84. Иустин Философ. Разговор с трифоном иудеем [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://aleteia.narod.ru/just/tryph.htm>
85. Каменских А. Liber Figurarum как источник по иоакимитской эсхатологии // Эсхатос: философия истории в предчувствии конца истории. - Одесса, 2011. - С. 68 - 85.
86. Каменских А. Рождение философии истории из духа эсхатологии // Эсхатос: философия истории в предчувствии конца истории. - Одесса, 2011. - С. 32 - 49.
87. Карсавин Л. Очерки средневековой религиозности // История ересей / сост. А. Лактионов. - М. : АСТ, 2007. - С. 9 - 267.
88. Карут К. Травма, время и история // Травма: пункты: Сборник статей / сост. С. Ушакин и Е. Трубина. – М. : Новое литературное обозрение, 2009. – С. 561 – 581.
89. Кастано Э., Лейднер Б., Славута П. Процессы социальной идентификации, групповая динамика и поведение комбатантов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.icrc.org/rus/assets/files/other/69-87.pdf>
90. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / від. ред. Лой А. - К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 280 с.

91. Кёнинг Х. Память о национал-социализме, Холокосте и Второй мировой войне в политическом сознании ФРГ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ke11.html>
92. Керн К. (архим. Киприан). Патрология [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://www.krotov.info/history/01/kern/ind_kern.html.
93. Кириллов П. Образ истории в философском наследии М. Фуко // Историческая психология и социология истории. - № 2, 2008. – С. 135 – 141.
94. Козеллек Р. Минуле Майбутнє. Про семантику історичного часу / Пер. з нім. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 380 с.
95. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії / Пер. з нім. – К. : Дух і літера, 2006. – 436 с.
96. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / пер. и комментарии Ю. Асеева; статья М. Кисселя; отв. ред. И. Кон, М. Киссель. – М. : Наука, 1980. – 488 с.
97. Копосов Н. Как думают историки. – М. : Новое литературное обозрение, 2001. – 326 с.
98. Копосов Н. Политика памяти и мемориальные законы [Электронный ресурс]. – Режим доступа :<http://gefter.ru/archive/3302>
99. Кром М. Арон Яковлевич Гуревич и антропологический поворот в исторической науке [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/81/kr14.html>
100. Кроче Б. Теория и история историографии / Пер. с ит. И. М. Заславской. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 192 с.
101. Кукарцева М. Лингвистический поворот в историописании: эволюция, сущность и основные принципы // Вопросы философии. – 2006. - №4. - С. 44 - 55.
102. Кукарцева М. Начало лингвистического поворота в историописании [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://abuss.narod.ru/Biblio/kuk_monstera.htm

103. Кукарцева М. Хейден Уайт и практика исторических исследований XX века // Диалог со временем. – 2008. - Вып. 24. – С. 6-35.
104. Лайтман М. Зоар. - 2-е издание. - М. : Древо Жизни, 2003. – 704 с.
105. Лактанций. Божественные установления. / Пер., вступ. ст. и прим. В. М. Тюленева. - СПб. : Издательство Олега Абышко, 2007. - 512 с.
106. Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков / пер. с фр. Д. Савосина. – М.: Текст, 2001. – 220 с.
107. Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / пер. с франц. С. Чистяковой и Н. Шевченко; под ред. В. Бабинцева. 2-е изд., испр. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 328 с.
108. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого: Пер. с фр. / Общ. ред. С.К. Цатуровой. — М. : Прогресс, 2001. - 440 с.
109. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр.; ред. Ю. Бессмертного; послесл. А. Гуревича. - М. : Прогресс, 1992. - 376 с.
110. Левин Ю. Избранные труды. Поэтика. Семиотика. - М.: Языки русской культуры, 1998. - 824 с.
111. Левинов М. Мессия [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://jhistory.nfurman.com/traditions/mashiah_014.htm
112. Левинов М. Средневековая еврейская философия (Часть 2) [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.machanaim.org/philosof/lev-lec/phil22.htm>
113. Литвин Т. Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта, Гуссерля. – СПб. : Гуманитарная академия, 2013. – 208 с.
114. Лобье П. Де. Эсхатология / пер. С фр. Н. Зубкова. – М. : Астрель; АСТ, 2004. – 158 с.
115. Лурия И. (Ари) Врата кругооборотов [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://bibleoteca.narod.ru/shaar_hagilgulim.pdf

116. Лурия И. (Ари) Древо Жизни [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.kabbalah.info/rus/content/view/frame/2373?rus/content/view/full/2373&main>
117. Малюгин О.И. Папий Иерапольский и его «Объяснения высказываний Господа» // Ученые записки. - Вып. 1. Сборник научных статей факультета теологии ЕГУ. - Мн. : ЕГУ, 2002. - С. 67 – 88.
118. Мангейм К. Идеология и утопия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://royallib.com/read/mangeym_karl/ideologiya_i_utopiya.html
119. Мегилл А. Историческая эпистемология. – М. : Канон+, 2007. – 480 с.
120. Мильдон В.И. История и утопия как типы сознания // Вопросы философии. – 2006. - №1. - С. 15 - 24.
121. Мильчина В. Франсуа Артог. Типы исторического мышления: презентизм и формы восприятия времени [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/oz/2004/5/>
122. Мишалова Е. Концепции исторического нарратива в современной философии истории // Вестник Пермского университета. - № 4 (16), 2013. – С. 26 – 30.
123. Мішалова О. Логіка «історичних наук» як методологічна основа гуманітарного пізнання // Науковий вісник Чернівецького університету : Збірник наукових праць. Випуск 561 – 562. Філософія. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2011. – С. 9 - 15.
124. Могильницкий Б. История исторической мысли XX века: Курс лекций. Вып. I: Кризис историзма. – Томск : Изд-во Том. Ун-та, 2001. – 206 с.
125. Могильницкий Б. Г. История исторической мысли XX века: Курс лекций. Вып. II: Становление «новой исторической науки». - Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. - 178 с.
126. Мороз О., Суверина Е. Trauma studies : История, репрезентация, свидетель [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2014/125/8m-pr.html>

127. Москаленко Е.С., Сафонова Т.В. Миллениаризм - развитие или деградация? // Социальный кризис и социальная катастрофа. Сборник материалов конференции. -Спб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. - С.139 - 142.
128. Нарский И. Конструирование мифа о гражданской войне и особенности коллективного забывания на Урале в 1917 – 1922 гг. // *Ab imperio*. - № 2. – 2004. – С. 211 – 236.
129. Нелли Р. Катары. Святые еретики. - М. : Вече, 2005. - 400 с.
130. Нисбет Р. Прогресс: история идеи / пер. с англ. под ред. Ю. Кузнецова и Гр. Сапова. - М. : ИРИСЭН, 2007. - 557 с.
131. Новикова А. Самопознание победителей: тема Великой отечественной войны на советском радио и телевидении [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gefter.ru/archive/12952>
132. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. – С. 17 – 50.
133. Орлов И. «Человек исторический» в системе гуманитарного знания / Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 191 с.
134. Осокин Н. Еретические верования // История ересей / сост. А. Лактионов. - М. : АСТ, 2007. - С. 267 - 417.
135. Паньковский А. Проблема свободы в философии Исаяи Берлина: плюрализм ценностей и приемлемое общество [Электронный ресурс]. - Режим доступа :<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/pankovskij.pdf>
136. Первая книга Еноха [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://old-ru.ru/03-50-1.html>
137. Петровская Е. Клод Ланцман : Уроки нового архива [Электронный ресурс]. - Режим доступа :<http://www.strana-oz.ru/2008/4/klod-lancman-uroki-novogo-arhiva>

138. Петровская Е. Материя и память [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/2624>
139. Пинчевский А., Либес Т. Отчежденные голоса: радио и медиация травмы в процессе Эйхмана [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/116/p13.html>
140. Плюханова М. Миллениаризм и вопросы историко-филологической компаритивистики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.academia.edu/9410025>
141. Подорога В. Память и забвение (Т.В. Адорно и время «после Освенцима») [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/116/p9.html>
142. Полонский П. Введение в философию иудаизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.machanaim.org/philosof/phil/ph4.htm>
143. Поппер К. Нищета историцизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Popp_Nilst.php
144. «Рана памяти» (Memory Wound) Йонаса Далберга (Jonas Dahlberg) : проект мемориального комплекса, посвященного 69-ти жертвам норвежского террориста [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kulturologia.ru/blogs/060314/20090/>
145. Ренан Э. Жизнь Иисуса / перев. с фр. - М. : Амрита-Русь, 2004. - 224 с.
146. Ренан Э. Христианская церковь. Царствование Адриана и Антонина Благодетельного. - М. : Терра, 1991. - 303 с.
147. Репина Л. Вызов постмодернизма и перспективы новой культурной и интеллектуальной истории // Одиссей. Человек в истории, 1996. – С. 27 – 38.
148. Репина Л. История исторического знания: Пособие для вузов. – М. : Дрофа, 2004. – 288 с.
149. Рикер П. Герменевтика и метод социальных наук // Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М. : КАМІ, 1995. – С. 3-18.

150. Рикер П. История и истина / пер. с франц. – СПб. : Алетея, 2002. – 400 с.
151. Рикер П. Память, история, забвение / пр. с фр. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
152. Робустова Е. В. Нарративный подход к реальности прошлого в философии истории постмодернизма // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. - № 1, 2009. – С. 33 – 36.
153. Роланд-Гольст Г. Жан-Жак Руссо. Его жизнь и сочинения [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://istmat.info/files/uploads/30129/rousseau_roland-holst_1923.pdf
154. Рубцов Б. Гуситские войны. - М., 1955. - 306 с.
155. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://www.civisbook.ru/files/File/Russo_O_dogovore.pdf
156. Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення / Пер. с нем. В. Кам'янець. – Львів : Літопис, 2010. – 358 с.
157. Рюзен Й. Утрачивая последовательность истории (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) [Электронный ресурс]. - Режим доступа : <http://abuss.narod.ru/Biblio/ruzen.htm>
158. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. – М. : Языки русской культуры, 1997. – 800 с
159. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и интуиция: наследие романтиков. – М. : ГУ ВШЭ, 2003. – 52 с.
160. Савельева И.М., Полетаев А.В. Становление исторического метода: Ранке, Маркс, Дройзен // Диалог с прошлым. – 2007. - № 18. – С. 68 – 96.
161. Савельева И.М., Полетаев А.В. Типы знания о прошлом // Феномен прошлого / Под ред. И.М. Савельевой, А.В. Полетаева. – М. : ГУ ВШЭ, 2005. – С. 11 – 66.

162. Свенцицкая И. Раннее христианство: страницы истории. - М., 1987. – 336 с.
163. Сен-Жюст Л.А. Республиканские установления. Фрагменты // Речи. Трактаты / пер. Т.А. Черновверская. – СПб. : Наука, 1995. – С. 277 – 319.
164. Силантьева О. Страна Кокань и Шлараффия во французской и немецкой литературах XVIII-XIX вв.: дис. канд. филол. наук / О.Ю. Силантьева. – М : РГГУ, 2006. – 295 с.
165. Силантьева О. Страна Кокань и Шлараффия во французской и немецкой литературах XVIII-XIX вв.: прилож.к дис. канд. филол. наук / О.Ю. Силантьева. – М : РГГУ, 2006. – 55 с.
166. Смирнов А. Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2010. - 536 с.
167. Смирнов И. Ханс Ульрих Гумбрехт. В 1926: На острие времени // «Критическая масса». – 2006. - №1. - С. 186 -198.
168. Соколов Б.Г. Гипертекст истории. – СПб. : Санкт-Петербургское философского общество, 2001. – 193 с.
169. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики / пер. с франц. - М. : Едиториал, 2004. – 256 с.
170. Степаненков Д. Хилиазм и древняя Церковь [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/3273647.html>
171. Стрелков В. К онтологии исторического текста: некоторые аспекты философии истории Ф. Р. Анкерсмита [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://abuss.narod.ru/Biblio/strelkov.htm>
172. Сухов А. Прогресс и история. – М. : Мысль, 1983. – 111 с.
173. Тертуллиан. Против Маркиона / Пер. А. Пенькевича. // Христианское чтение. -СПб. : 2004. - № 23. - С. 79 – 126.
174. Тиссен Г. Лекции по систематическому богословию. - Спб. : Логос, 1994. - 442 с.

175. Тойнби А. Дж. Постигание истории / пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М. : Айри-пресс, 2010. – 640 с.
176. Топольський Є. Як ми пишемо і розуміємо історію. Таємниці історичної нарації. – Київ : К.І.С., 2012. – 400 с.
177. Трёлч Э. Историзм и его проблемы / Пер. с нем. – М. : Юрист, 1994. – 719 с.
178. Третья (четвертая) книга Ездры [Электронный ресурс]. -Режим доступа: <http://khazarzar.skeptik.net/biblia/3ezra.htm>
179. Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории. - М. : АСТ. - 650 с.
180. Трубина Е. Феномен вторичного свидетельства: между безразличием и «отказом от недоверчивости» // Травма:пункты: Сборник статей / сост. С. Ушакин и Е. Трубина. – М. : Новое литературное обозрение, 2009. – С. 171 – 204.
181. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / пер. с англ. под ред. Е. Трубиной и В. Харитонova. - Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. - 528 с.
182. Ушакин С. Вспоминая на публике: об аффективном менеджменте истории [Электронный ресурс]. – Режим доступа :<http://gefter.ru/archive/13513>
183. Февр Л. Бои за историю / под ред. Гуревича А.Я. - М. : Наука, 1991. - 632 с.
184. Флоровский Г. Затруднения историка-христианина // Избранные труды по богословию и философии. – СПб. : Изд-во РХГИ, 2002. – С. 671 – 707.
185. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Пер. с англ. М.Б. Левина. - М.: АСТ, 2004. – 588 с.
186. Хазанов О. «Floating gar» в еврейском религиозно-историческом сознании: возможные интерпретации // Методологические и историографические вопросы исторической науки. – № 28. – 2007. – С. 166 – 176.

187. Хазанов О. Еврейский религиозный историзм и развитие национального самосознания // *Образы времени и исторические представления: Россия – Восток – Запад* / под редакцией Л.П. Репиной. – М. : Кругъ, 2010. – С. 445 – 475.
188. Хальбвакс М. Историческая и коллективная память [Электронный ресурс]. -Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>
189. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / пер. с фр. и вступ. Статья С. Зенкина. – М. : Новое издательство, 2007. – 348 с.
190. Хандога Н. Латинский хилиазм III – IV вв. // *Христианское чтение*. - № 2 (33). - СПб., 2010. - С. 158 – 177.
191. Хант Л. Французская революция: нулевой градус времени // *Изобретение века. Проблемы и модели времени в России и Европе XIX столетия* / ред. Е. Вишленкова, Д. Сдвижков. – М. : Новое литературное обозрение, 2013. - С. 40 – 54.
192. Хатиб С. Необнуленное ничто: Вальтер Беньямин и понятие мессианского / пер. с нем. О. Булатовой // *Stasis*. - № 1. – СПб., 2013.- С. 110 – 138.
193. Хёслер И. Что значит «Проработка прошлого»? Об историографии Великой Отечественной войны в СССР и России [Электронный ресурс]. – Режим доступа :<http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/he10.html>
194. Чигиринская О. Фантастика: выбор жанра, выбор хронотопа [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.rusf.ru/star/doklad/2008/chigr.htm
195. Шафф Ф. История христианской церкви в 8 т. - Т.2. - Спб., 2008. - 572 с.
196. Шлецер Б. Секретный доклад / пер., вступ. заметка и ком. М. Гринберга // *Новое литературное обозрение*, 2000. - № 46. - С. 97 - 114.
197. Шмитт Ж.-К. Овладение будущим / пер. с фр. М. Майзульс // *Диалог со временем: память о прошлом в контексте истории* / под редакцией Л.П. Репиной. – М. : Кругъ, 2008. – С. 127 – 148.

198. Шнайдер Р. Преодоление прошлого в Германии, возвращение мертвых евреев и исчезновение евреев живых. Аналитико-полемическое эссе [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/sh29.html>
199. Шолем Г. Основные течения в Еврейской мистике. - Алия, 1989. - Т.1. – 287 с.
200. Шолем Г. Основные течения в Еврейской мистике. - Алия, 1989. - Т.2. - 220 с.
201. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / авт. Вступит. Статьи А. П. Дубнов, авт. Комментарии Ю. П. Бубенков и А. П. Дубнов. – Новосибирск : Наука, 1993. – 592 с.
202. Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. -Режим доступа: <http://www.eleven.co.il/>
203. Элиаде М. Ностальгия по истокам. – М. : Институт общегуманитарных исследований, 2006. – 216 с.
204. Эпштейн М. Проективный словарь философии. Новые понятия и термины [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.topos.ru/article/2031>
205. Эткинд А. Хлыст. Секты, литература и революция. - М. : Новое литературное обозрение, 1998. - 688 с.
206. Эхтернкамп Й. «Немецкая катастрофа»? О публичной памяти о Второй мировой войне в Германии [Электронный ресурс]. – Режим доступа :<http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ek9.html>
207. Яковенко Н.М. Вступ до історії. - К. : Критика, 2007. - 368 с.
208. Ямпольский М. Настоящее как разрыв: Заметки об истории и памяти // Новое литературное обозрение. – 2007. - № 83. С. 51 – 71
209. Ямпольский М. Пространственная история. Три текста об истории. – СПб. : Книжные мастерские, 2013. – 344 с.
210. Bunker 599 [Электронный ресурс]. - Режим доступа : <http://the-likes.ru/Bunker-599>

211. Dear photograph [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dearphotograph.com/>
212. Epic rap battles of history: Hitler vs. Darth Vader [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=CeLrlmV9A-s>
213. Nora P. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire // Representations. - No. 26, 1989. - P. 7 - 24.
214. Sleepinghero legends [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pitt.edu/~dash/>