



---

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

---

УДК 130.2

## СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И МЕНТАЛЬНЫЕ КОНТЕКСТЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ: К МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ГЕНЕЗИСА НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

**Л.А. БУДЯНСКАЯ**  
**В.П. РИМСКИЙ**

*Белгородский  
государственный  
университет*

*e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru*

В статье обосновывается положение о том, что десакрализация и рационализация философско-теологического и практического дискурсов в переходные эпохи Возрождения, Реформации и Контрреформации сформировали культурные диалогические контексты и определили ментальные смыслы европейской философии XVII века, что отразилось на содержании ее основных теоретических концептов и конструктов.

Ключевые слова: дискурс, контекст, диалог культур, антропологические смыслы, ментальность, протестантизм, католичество, европейская наука и философия XVII века.

---

Мы уже писали о религиозно-мифологическом контексте генезиса английской философии XVII века, мифологии и идеологии либерализма<sup>1</sup>. В данной статье мы хотели бы обратиться к еще более глубинным основаниям классического философского рационализма XVII века, которые коренятся в сложном контекстном диалоге культуры Возрождения, Реформации, Контрреформации и Модерна.

Мы сосредоточим свое внимание на рассмотрении роли *системы культурных контекстов* в формировании базисных идеологем и мифов либерализма и исходных концептуальных рационализаций науки и философии раннего модерна, а позже – эпохи Просвещения<sup>2</sup>. При этом следует отметить, что без этой *контекстной методологии* не-

---

<sup>1</sup> См.: Будянская Л.А., Римский В.П. Религиозно-мифологические основания классического английского либерализма // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 12 (52). – Вып. 5. – Белгород, 2008. – С. 110-116; Будянская Л.А. Десакрализация и мифологизация философского дискурса в социокультурном расколе Реформации // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 16 (71). – Вып. 10. – Белгород, 2009. – С. 104-115.

<sup>2</sup> Здесь и далее мы во многом опирались на методологию, реализованную нами в некоторых работах: Егоршева О.И., Римский В.П. Культурно-исторические смыслы «современности», или Когда начинается «Новое время»? // Современная социокультурная динамика и духовная жизнь: Сб. статей молодых ученых, аспирантов и докторантов. – Белгород, 2002. – С. 111-120; Римский В.П., Трунов А.А. Мифология модерна и постмодерна в контексте христианского толкования истории // De die in diem: Памяти А.П. Пронштейна. – Ростов-на-Дону, 2004. – С. 93-109; и др.



возможна реконструкция ментально-антропологических типов, а тем самым и конкретно-исторической культурной антропологии, которая предполагает внимание к реальным индивидам той эпохи, как к великим реформаторам и творцам идей, философских и теологических систем, так и к простым обывателям, «актерам» социальных процессов. А для этого считаем возможным в процессе исследования выявить *доминирующие и маргинальные ментально-антропологические типы*, под которыми мы понимаем *некоторые идеальные (в терминах М. Вебера) характеристики и стереотипы поведения, общения, повседневной психологии и обыденного сознания, мироощущения и мировоззрения, аксиологии человека той или иной конкретно-исторической эпохи.*

На важность применения контекстной методологии в исследовании именно данного периода истории науки и философии впервые обратил М.К. Петров, который, в свою очередь, опирался на работы Е.М. Клаарена «Религиозные истоки современной науки» (1977) и методологические схемы Р. Мертона и Р. Коллингвуда в объяснении генезиса науки XVII века<sup>3</sup>. Мертон, развивая идеи М. Вебера о «протестантском духе капитализма», в работе «Наука, техника и общество Англии 17 века» (1939) выводил истоки специфического нормативного научного этоса из аксиологии «духа пуританизма»\*, носители которого в это время в Англии составляли значительное число не только в бизнесе, но и в науке.

К идеям Мертона мы вернемся ниже, но здесь интересна та критика, которой Клаарен подвергает мертоновскую (а бриколажем и веберовскую!) мягкую детерминистскую методологию за попытку опереться исключительно на религиозную ментальность пуританизма (а чем такой детерминизм отличается от марксистского классово-экономического?), что оказывается чреватым эпистемологическим редукционизмом и схематизмом<sup>4</sup>. Клаарен обращается к контекстной методологии Коллингвуда, которая, на его взгляд, более соответствует принципам системного – исторического и междисциплинарного (мультидисциплинарного) – исследования. «Смысл различий между Мертоном и Коллингвудом, – замечает М.К. Петров, – Клаарен видит в том, что Коллингвуд в отличие от Мертона, выхватывающего для объяснения генезиса науки отдельные и вырванные из контекста, диссоциированные события прошлого, вводит «фон», контекст, принадлежность событий *к своему настоящему* (а не *к нашему настоящему*, что и происходит при модернизации; выделено нами – авт.), что воссоздает целостность и позволяет вести исследование на более высоких концептуальных уровнях *с привлечением единичных событий* (выделено нами – авт.)»<sup>5</sup>

Сам Клаарен так оценивает достоинства контекстной методологии: «Если выдающиеся достоинства метода Мертона в том, что он обеспечивает доступ к социоисторической реальности как религии, так и науки, то метод Коллингвуда отличается тем, что он вскрывает отношение между религиозными и научными материями. Его подход выигрывает сравнения с теми методами, которые используются для поиска объяснения науки Нового времени по связи с иными, чем религия, областями культуры. Как раз очевидная интегративность и широкий охват подхода Коллингвуда и оправдывает мое заимствование, интерпретацию и использование этого подхода в данной мультидисциплинарной попытке понять науку Нового времени»<sup>6</sup>. Нам, разумеется, импонирует такое понимание методологии контекстного исследования, которое, по сути, совпадает с культурно-цивилизационной и культурно-антропологической методологией в нашей интерпретации<sup>7</sup>, развитой, прежде всего, на основе идей М.К. Петрова. Однако, и Коллингвуд, и вслед за ним Клаарен, думаем, ограничивают контекстуальный подход, так как сводят исследование генезиса науки, ее основных концептов и постулатов исключительно к теологическому (или религиозному) контексту Нового времени, весьма важному и, наверное, доминирующему, что мы покажем ниже, но не единственному.

<sup>3</sup> Петров М.К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. – М., 2004.

\* Ценности индивидуализма, рационализма, полезности и т.п.

<sup>4</sup> Петров М.К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. – М., 2004. – С. 448.

<sup>5</sup> Там же. – С. 449.

<sup>6</sup> Цит. по: Петров М.К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. – М., 2004. – С. 452.

<sup>7</sup> См.: Римский В.П. Тоталитарный Космос и человек. – Белгород, 1998; Человек террористический: Методология исследования, культурно-антропологические парадигмы, повседневность, региональные угрозы: под ред. В.П. Римского. – Белгород, 2008; и др.



Мы предполагаем, что изгнание социально-политических и классово-экономических контекстов в качестве «марксистских» из исследования, равно как и религиозно-теологических, обедняет наше представление о генезисе науки и «научной философии» XVII века. Дело в том, что применительно к нашим задачам определение специфики философского дискурса XVII века и сам генезис науки следует рассматривать в виде «контекстного фона». Да и философия, то и дело, становится «контекстом» не только науки или теологии, но и религии, и идеологии, и политики, и экономики... Сам контекст весьма сложное системное формообразование. «Так, контекст выражает собой соотношение текста к его истокам, – отмечает И.Т. Касавин, – и внимание к контексту есть интерес к истории и предыстории языка... Контекст, будучи во многом внеязыковым феноменом, позволяет дополнить лингвистический анализ языка социологическим, историческим и этнографическим (культурно-антропологическим – авт.) исследованием. Однако контекст как выражение прошлого языкового опыта уже не обеспечивает непосредственности переживания, которой обладает непосредственно практикуемый дискурс и которую некоторое время еще хранит только что возникший текст. Жизненные смыслы отфильтровываются из текста по мере его использования в иных контекстах и вообще деконструализации и универсализации текста»<sup>8</sup>. Художественные, литературные, теологические, философские или научные *концепты*, воплощенные в соответствующих текстах, оказываются *смыслообразующими моделями (матрицами) дискурсов, понимаемых как единство текстов и контекстов, включенных в коммуникативные практики*. Если исходить из *дискурсно-концептной формы бытия культуры*, то следует остановиться и на том, как в современной философии определяется дискурс. Учтявая контекст французского постструктурализма и постмодернизма под *дискурсом*, на наш взгляд, в отличие от классического определения его как формально-логических и рассудочных форм мышления (дискурсивности), следует понимать *особую ментальность и идеологию*, которые выражены в *тексте (знаково-символическая телесность)*, обладающем связностью и целостностью и *погруженном в жизнь*, в социокультурный, иррационально-психологический и другой *контексты*<sup>9</sup>. Именно в этих контекстах и реальных культурно-коммуникативных практиках, на наш взгляд, дискурс реализуется и, в свою очередь, создает специфические тексты эпохи, т.е. культуру в ее опредмеченных формах.

Но чтобы схватить «смыслы дискурса» в процедурах понимания, необходимо не только прочитывать некоторые «тексты», но и заглянуть в их «зазеркалье» – в контексты, где и формируются объективно-мыслительные и идеально-бессознательные стереотипы мыслительной деятельности человека, экзистенциальные смыслы человеческой жизни. Это близко идеям, которые в свое время высказывал В. Дильтей, который, утверждая герменевтическую методологию трактовки философии и истории, писал: «Развитие философии здесь, в отличие от Гегеля, выводится не из взаимосвязи понятий в абстрактном мышлении, а из изменения в целостном человеке в его жизненности и действительности»<sup>10</sup>. Позже его установки будут творчески восприняты и переинтерпретированы в контексте собственной философской рефлексии Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, Х.-Г. Гадамером, хотя постепенно постклассическая западная философия все более и более теряла «живого человека», пока он не исчез, как «след на песке» (М. Фуко), смытый волной постструктурализма.

Исходя из выше изложенного, отметим, что здесь исследователь независимо от своих философских симпатий должен встать на путь эпистемологической *деконструкции*, которая отнюдь не является открытием постструктурализма, хотя впервые осознанно применяется именно в «ситуации постмодерна». Процедура деконструкции, аналогом которой в классической эпистемологии были «анализ и синтез» в их «диалектическом

<sup>8</sup> И.Т. Касавин. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. – М., 2008. – С. 29, 30.

<sup>9</sup> См. подробнее: Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках: на примере молодежной культуры // Научные ведомости БелГУ. Сер. «Философия. Социология. Право». – Вып. 8. – № 8 (63). – Белгород, 2009. – С. 30-41.

<sup>10</sup> Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. – М. – Иерусалим, 2000. – С. 398.



единстве», а в неклассической – интерпретация (понимание), и *открывает* нам тексты и контексты, позволяет их «прочитывать» в герменевтических и феноменологических процедурах. Такое открытие предполагает *открытость* «не только текста, но и контекста, вписанного в бесконечное множество других, более широких контекстов, стирает разницу между текстом и контекстом, языком и метаязыком»<sup>11</sup>. При этом любой «текст культуры» не только погружен в самые разнообразные культурные контексты, но и, в свою очередь, становится *контекстом для других текстов*, включенных в дискурсные коммуникации. Взаимодействие конкретно-исторических *дискурсных формаций как открытых систем* и предполагает *взаимообмен смыслами* текстов и контекстов (дискурсное смысловое поле), которые создаются (пишутся) не только великими личностями, но и простыми людьми той или иной эпохи, а уж затем «прочитываются» исследователями. Это означает применительно к познанию, интерпретации, пониманию и переживанию любой конкретно-исторической эпохи *системное многообразие как текстов, так и контекстов*.

Нас, собственно, и интересуют *системные социокультурные контексты в их влиянии на тексты* эпох перехода – Возрождения, Реформации и Контрреформации – от традиционного к индустриальному обществу и культуре Модерна. Однако дискурсно-контекстная методология требует использования и традиционных *фактологических процедур* познания культурных феноменов, предполагающих внимание к единичным и массовым *событиям*\*. К ним мы и обратимся.

Переход от средневековья к Возрождению и Новому времени, рассматриваемый как в экономическом и социально-политическом, так и в конфессиональном, философско-теологическом и нравственно-мировоззренческом контекстах, и называется Реформацией. Разумеется, здесь необходимо отметить, что и Возрождение надо рассматривать как одну из форм социокультурного перехода, который сложно пересекается с Реформацией, и обе эти культурные формации трансформируются в индустриальную цивилизацию Нового времени. Идеи и тексты эпохи Возрождения *спровоцировали* Реформацию, вызвав специфический диалог великих культурных эпох. В этом плане культуру Возрождения, как и Великие географические открытия, можно рассматривать в качестве культурно-исторического, *мирового контекста* реформационного религиозно-теологического дискурса и ментальности (но и наоборот!).

При этом можно, конечно, говорить о «культуре как универсальном тексте». И тогда возникает вопрос: какая из этих социокультурных реальностей (Возрождение, Реформация, Контрреформация, Новое время) является контекстом, а какая – текстом в наших попытках их интерпретации? Но правильнее не задерживаться на этих абстрактных универсалиях, а обращаться к конкретным текстам тех эпох и творчеству их великих создателей. Только при этом условии мы сможем не только представить системные культурные контексты в качестве специфических диалогов (диахронных и синхронных), но и увидеть глубинные смыслы создаваемых в ту эпоху текстов (художественных, литературных, научных, богословских и философских) и ментально-антропологические мотивации их творцов и массовых потребителей.

Основной концептуальный и мировоззренческий багаж Возрождения тесно связан с предшествующими эпохами традиционализма (античность и средневековье), что и придает возрожденческому контексту мировой, общечеловеческий характер. Контекстом Возрождения становятся предшествующие эпохи, тексты которой она «перечитывает», «переписывает» и «редактирует» (порой в прямом смысле, без кавычек!), включая в собственные тексты культуры. Разумеется, само Возрождение выступает по отношению к культуре античности и средневекового христианства в качестве *анти-контекста*. Но это и составляет реальные механизмы культурного диалога и диалога культур. В нем и рождались новаторские культурные парадигмы (гуманизм, антропоцентризм, рационализм, натурализм), вобравшие предшествующие идеи, концепты и архетипы в качестве «куль-

<sup>11</sup> Маньковская И.Б. Деконструкция // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М., 2010. – Т. 1. – С. 615.

\* Мы не вдаемся в те тонкости в понимании *события*, которыми так отличается современная философия.



турного бессознательного» и в полной мере реализованные только в эпоху Реформации и Нового времени.

Но, прежде чем обратиться к диалогу культурных контекстов Возрождения и Реформации, попробуем разобраться в специфике последней культурной формации, так как возрожденческая культура, на первый взгляд, вроде бы для всех нас «понятна». Протестантская реформация (от лат. *reformatio* – преобразование) «стала Реформацией, т.е. была выделена как событие, которое, вместе с Возрождением, определило содержание исторической эпохи перехода от феодального общества к индустриальному, от средневековой религиозной к светской европейской культуре Нового времени»<sup>12</sup>. Начиная с классиков марксизма, большинство исследователей отмечает в Реформации соединение политических, экономических и собственно религиозно-мировоззренческих «причин» или «факторов». Но такой последовательный *социальный детерминизм* применительно к данному периоду вызывает больше недоумений и вопросов, чем дает объяснений\*.

Хотя и данная историко-эпистемологическая схема имеет свои основания и обоснования, отражает реальные социальные процессы и результаты, зафиксированные и подтвержденные как наукой XIX-XX вв., так и современными исследованиями, но не все было так просто в те времена с точки зрения «экономической» или «ментальной» детерминации. И даже простой «учет» «экономических», «классовых» или «религиозных» контекстов в формировании особой ментальности (этого по Веберу) модерна, его идеологии и мифологии ничего нам не ответит на многие каверзные вопросы, которые возникают при обращении к этой эпохе.

Действительно, можно рассматривать как Реформацию в качестве *религиозного контекста капитализма*, так и капитализм интерпретировать в качестве *контекстуального (экономического и классового) основания* Реформации. При этом следует помнить, что контекстный подход отличается от «факторного», предполагающего более жесткие объяснительные схемы, результатом которых и становится «экономический» или «ментальный» детерминизм, в то время как контекстная методология уделяет внимание *скрытым, синергетическим, единичным и случайным событиям*, приобретающим общезначимость в хаосе эпохи и таким образом становящимися массовыми, собственно *Событиями*. Конкретно-исторический материал порой просто взрывает как экономико-классовую, так и более гибкую религиозно-контекстуальную или ментально-контекстуальную схему. Многие события, единичные и массовые, знаковые и повседневные просто оказываются необъяснимыми.

Л.Н. Гумилев, например, приводит весьма убедительные факты против вульгаризации данного периода истории. В «богословском конфликте католиков и протестантов», а также в «классовой борьбе за власть» очень часто все становилось в разных странах «с ног на голову». И наоборот. Так, в Нидерландах обедневшие дворяне стали убежденными кальвинистами и республиканцами, в то время как буржуазия крупных городов южной Фландрии оставалась верной идеалам католицизма и роялизма; южно-французские дворяне были гугенотами, а северофранцузские – католиками; и т.д., и т.п.<sup>13</sup>. Разумеется, одной этнической пассионарностью или субпассионарностью все не объяснишь...

Мы считаем, что необходимо уйти от соблазнительной простоты предшествующих жестких схем возникновения капитализма в контексте Реформации (или наоборот: происхождения Реформации под воздействием генезиса капитализма?). Здесь мы обнаружи-

<sup>12</sup> Гараджа В.И. Реформация // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М., 2010. – Т. 3. – С. 451.

\* Например, легко поддается критике марксистская концепция первоначального накопления капитала, если спросить, почему при таком, на первый взгляд, «органичном» вызревании предпосылок «прогрессивного» капитализма, на которое указывал Маркс, первоначальное накопление капитала обернулось жесточайшими войнами Реформации? Почему королевская власть, якобы солидарная с новым бюргерством, была в прямом смысле обезглавлена в ходе Английской буржуазной революции? Только ли потому, что католическая церковь, «крупнейший феодал», сопротивлялась новым порядкам и опиралась на консервативных феодалов? Нет, так как католицизм уже к тому времени потерпел поражение от англиканства, умеренного королевского протестантизма. Ведь в Английской революции фактически столкнулись протестанты-англикане с протестантами-кальвинистами и сектантами, как позже в России – правые и левые социалисты. Можно парадоксы множить до бесконечности.

<sup>13</sup> См.: Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., 1990. – С. 158 и др.



ваем многочисленные проблемные сложности: ведь объяснить общественный и культурно-цивилизационный кризис «отсталостью производительных сил» или «производственных отношений», равно как и появлением «более прогрессивных классов» на исторической арене совершенно невозможно в свете отказа от некоторых либерально-просветительских и марксистских парадигм. Накануне Реформации еще не существовало класса капиталистов-предпринимателей, если под таковыми не подразумевать сословия купцов и ростовщиков. В период Реформации производительные силы средневековья еще не утратили своего экономического потенциала: когда начался собственно период мануфактурного капитализма, то здесь зачастую использовались те же станки и оборудование, что и в мастерской ремесленника. Не было ни новых производительных сил, ни их «конфликта» с носителями новых производственных отношений, так как класс *собственно предпринимателей (субкультуры носителей инновационного начала)* еще не родился в эпоху Реформации, а участие в ней принимали все те же представители сословно-корпоративного строя. Далекое не исчерпала себя и феодальная монархическая государственность. Тогда в силу каких же причин рухнула средневековая христианская цивилизация?

Казалось бы, можно дать достаточно тривиальный ответ на эпистемологические проблемы, обозначенные выше. Ведь если исходить из того конкретно-исторического факта, что вся жизнь – этническая, политическая, экономическая, духовная – средневековой Европы была подчинена христианской церкви как основному социокультурному институту и регламентировалась догматами вероучения, то причины реформационного кризиса, как и ренессансного пролога, следует искать в подрыве традиционного христианства (аналогичные процессы, происходившие на почве восточно-христианской цивилизации, в России и Восточной Европе, практически не исследованы), в кризисе католической церкви. Однако, простым богословским и церковно-институциональным конфликтом (появление протестантизма и маргинального сектантства) не объяснить специфики социокультурных кризисов той эпохи. В чем же тогда причина? На наш взгляд, проблемы коренятся, прежде всего, в сфере *ментально-антропологической*. Близкие идеи высказывал и Л.Н. Гумилев: «Сложилось два психологических рисунка, которые оказались несовместимы друг с другом»<sup>14</sup>. Речь у него шла о несовместимости психологии («стереотипов поведения», как он писал) протестантов и католиков. Да, в эпоху тотального господства церкви и религиозного сознания всякая решительная *социальная и интеллектуальная инновация* в сфере политико-экономических отношений, в культуре, философии и науке с неизбежностью должна была обретать «религиозное облачение».

Здесь мы остановимся на «классической» версии Реформации, связанной с именем Мартина Лютера (1483-1546). Лютеранство изначально укрепилась как идеология удельных германских князей, которые с самого начала оказывали Лютеру максимальную поддержку, а, начиная с Филиппа Меланхтона\*, стали основными гарантами Реформации. Собственно религиозный культовый элемент отходит в этой версии на второй план, уступая место *этикетской модели* взаимоотношения верующих с Богом (Бог-монарх и верующие-подданные, хотя не все так просто из земной жизни переносилось в небесную или философско-метафизическую, о чем скажем ниже) и друг с другом. Главным элементом в такой модели является именно *государство как самоценность и высший критерий*. В процессах формирования новых европейских наций-государств и сыграл свою определяющую роль протестантизм, перенеся сакральные атрибуты на государство и абсо-

<sup>14</sup> Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., 1990. – С. 159.

\* Филипп Меланхтон (1497-1560) – немецкий теолог и педагог эпохи Реформации, сподвижник Лютера, основатель протестантской неосхоластики сохранял известное влияние вплоть до XVIII в. благодаря своему учению о праве и государстве. Будучи приверженцем гуманизма и под влиянием Лютера пыгался осуществить синтез между гуманизмом и протестантизмом. Не найдя действительных оснований для его осуществления склоняется к гуманистическому аристотелизму. В духе Эразма Роттердамского и в противоположность Лютеру выступает за *свободу воли*. В этике, в качестве завершения своей философской системы, разрабатывает систему духовной и гражданской справедливости, которая с одной стороны, является этикой убеждения в божественном повиновении, а с другой – этикой закона десяти заповедей Ветхого завета. Благодаря своей академической преподавательской деятельности и участию в создании классической гимназии Меланхтон получил имя «учитель Германии».



лютного монарха, оставив Бога в трансцендентных высях небес и в сердце верующего. Эту же роль выполнило и устранение фигуры папы и священников из сферы опосредования сакрального и мирского<sup>15</sup>, обмирщение сакрального и сакрализация мирского.

При этом идеи Реформации при всей их родовой связи с наследием Возрождения во многом от них отличались, что и определило специфический диалог этих культурных формаций, который носил не только диахронный, но и синхронный характер, так как в XVI веке Возрождение и Реформация встретились лицом к лицу: в *одно время* жили представители возрожденческого гуманизма и скептицизма и реформационной религиозной мистики и практического рационализма.

Диалог Возрождения и Реформации очень часто принимал форму идеологической и философско-теологической борьбы гуманистов (Эразм Роттердамский, Томас Мор) и протестантов (Мартин Лютер, Уильям Тиндел и др.). Типичными представителями северного Возрождения той поры являются Эразм Роттердамский (1469-1536) и Томас Мор (1478-1535). Они познакомились в 1499 г. и стали близкими друзьями и единомышленниками. Эрудиты и гуманисты, критикующие схоластическую философию, они стремились не к институциональной и догматической, а к внутренней, *духовной реформе* церкви, поэтому осудили протестантский раскол, когда он произошел, и стали виднейшими представителями не столько античного, сколько *христианского гуманизма* и *святоотеческого Ренессанса*.

В этом плане показательна судьба Мора. Получив прекрасное образование в Оксфордском университете (1492-1494), он в 1504 г., в возрасте 26 лет, был избран в парламент и сочетал литературно-философскую и научно-историческую работу с политической деятельностью, адвокатской практикой и дипломатической работой. Особенно он преуспел при короле Генрихе VIII. Именно в это время была издана и знаменитая «Утопия» Мора, в которой впервые на смену эсхатологическим архетипам христианства пришел научно-утопический концепт *проективного будущего* (нового, несуществующего, но желанного и моделируемого).

И, казалось, именно при этом «просвещенном короле» великому гуманисту позднего Возрождения, совпавшего с ранней Реформацией, было суждено именно такое, великое будущее. «Король Генрих VIII, обеспокоенный разорением крестьянства в результате огораживаний, одобрил критический пафос «Утопии» и назначил ее автора в 1517 своим советником. В 1518 Мор уже королевский секретарь, в 1521 он начал заседать в «Звездной палате» – высшем судебном учреждении Англии, тогда же назначен помощником казначея королевства и удостоен рыцарского звания.

В 1521 от имени Генриха VIII вышел из печати теологический трактат «Защита семи таинств против Мартина Лютера», редактором (возможно, и соавтором) которого был Мор. Лютер в своем ответе отчитал и обругал короля, после чего Мор опубликовал «Отповедь Лютеру» (1523), обвинив немецкого реформатора в подстрекательстве народа к бунту против законных властей. В 1523 Мор избран спикером палаты общин, в 1525 ему пожалован пост канцлера герцогства Ланкастерского. После смещения кардинала Уолси, в октябре 1529 Мору была вручена большая печать лорда-канцлера (как чуть позже и Ф. Бэкону – авт.) Англии<sup>16</sup>. Но король, первоначально защищавший папство и католическую догматику, вдруг (?)<sup>\*</sup> обратился к идеям континентальной Реформации и в 1532 г. фактически стал «отцом» англиканства, самой умеренной, но также, как и в Германии Лютера и князей, *этактистской (королевской) версии протестантизма*, подчинив цер-

<sup>15</sup> См.: Будянская Л.А., Римский В.П. Религиозно-мифологические основания классического английского либерализма // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – Вып. 5. – №12 (52). – Белгород: БелГУ, 2008. – С. 110-116.

<sup>16</sup> Кудрявцев О.Ф. Мор // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2010. – Т. 2. – С. 608-609.

<sup>\*</sup> Это действительно было «*вдруг*», так как связано, на первый взгляд, с сугубо личными событиями частной жизни (любовь, желание иметь сына-наследника и т.п.) Генриха VIII, который более, чем «теолог», известен своими брачными и любовными историями – из-за них, собственно, и началась его борьба с католической церковью, что и повлекло, в конечном итоге, переход короля в протестантизм и создание независимой от Рима Англиканской церкви. Вот так «случайные», династические и любовные страсти короля стали толчком для королевской реформации в Англии, создав повод для казни для своего друга и когда-то единомышленника.



ковные дела своей королевской власти. Можно было предположить, что Мор последует за генеральной линией королевской власти. Но великий гуманист оказался убежденным католиком\* и ушел в отставку. В 1534 г. он по ложному обвинению был арестован, а через год осужден и казнен за «государственную измену». Так свободомыслие Реформации\* лицом к лицу встретилось со свободомыслием Возрождения и с... католической святостью: Томас Мор в 1886 г. причислен католической церковью к лику блаженных, а в XX (1935 г.) канонизирован.

Однако первым диалог-спор с протестантизмом начал старший друг Мора, Эразм Роттердамский, всего на год переживший своего единомышленника. Книга Эразма «Похвала Глупости» (1511)<sup>17</sup>, написанная в Лондоне, в доме Томаса Мора, которому была посвящена с шутливым намеком на сходство («*thoros*» по-латыни значит «глупец»). Вполне в духе восхваляемая Глупость предстает в контексте эпохи в той *христианской простоте* (интерпретация одной из заповедей Нагорной проповеди – «блаженны нищие духом»), к которой стремились многие искренние верующие, католики и протестанты. В трактатах «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли» (1524) и «Гипераспистес» (1526-1527) он вступил с Лютером в полемику, защищая принцип *свободы воли*, который Лютер, следуя Августину, отвергал, продвигая *идею предопределения*. «По мнению же Эразма, первородный грех, нарушивший первоначальную гармонию души и тела, не стал роковым проклятием для человеческого рода; он проявляется лишь в индивидуальном греховном деянии каждого человека, а поэтому каждый может и должен противостоять злу и власти греха. Евангельский закон – это призыв, обращенный Богом к человеку, и всякий волен на него откликнуться или нет; дар Святого Духа не исключает человеческих усилий, но укрепляет их»<sup>18</sup>. Лютер вступил с ним в спор, что еще более укрепило Эразма в принципах святоотеческого гуманизма и критического отношения к официальной Церкви.

Мы не будем подробно останавливаться на различных аспектах полемики Мора и Лютера, как антропологической форме культурного диалога Возрождения и Реформации. Отметим, что католическая церковь не оценила возможность проекта Контрреформации, предложенного Эразмом на путях духовного, внутреннего изменения католицизма, ограничилась политической, военной и теологической борьбой против протестантизма, внешним, институциональным укреплением своих позиций и рационализацией схоластической теологии. В 1559 г. решением Тридентского собора книги Эразма были включены католической Церковью в «Индекс запрещенных книг».

Но не было ли со стороны протестантского отрицания свободы воли своеобразного *ментального парадокса*, ведущего несколько к иным, чем можно было ожидать, антропологическим результатам? В философско-теологических текстах всех реформаторов (Лютер, Цвингли, Кальвин), как и в культовых практиках протестантизма, мы находим последовательное отрицание свободы воли. Перед лицом Бога у человека нет ни воли, ни достоинства, – доказывает Лютер в трактате «О рабстве воли» (1525), направленном против трактата Эразма «О свободе воли». Всякое действие человека изначально *предопределено* провидением, – категорически утверждает Кальвин в своем «Наставлении в христианской вере» (1536)<sup>19</sup>. Тогда как же быть со свободой человека?

Однако, для простого верующего человека все очень просто. Протестант (как и любой трезвый христианин!) мыслит себя *рабом только перед Богом* (вариант трансцендентного рабства-служения Иисусу Христу – евангельские образы Марфы и Марии). Только перед Богом – через веру – возможно полное смирение сердца и покорность. Но это еще не покорность по отношению к власти имущим... В отношении светских и внешних церковных властей возможно лишь *ограниченное повиновение*, так как порядок Града Божьего не должен быть порядком града земного – здесь очевидно влияния Блажен-

\* Кстати, одним из школьных стереотипов в восприятии Возрождения является представление о деятелях этой культурной формации как о сплошь «вольнодумцах» и почти «атеистах»...

\* Еще один школьный штамп.

<sup>17</sup> См.: Роттердамский Э. Похвала глупости. – М., 1991.

<sup>18</sup> Субботин А.Л. Эразм Роттердамский // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2010. – Т. 4. – С. 452.

<sup>19</sup> Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т.1. Кн. 1-2. – М., 1997; Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т.2. Кн. 3. – М., 1998.





ного Августина на Лютера, который начинал свою монашескую карьеру в августинском монастыре Эрфурта.

Именно в протестантском варианте христианства способность человека *познавать Бога* не просто оказывается *высшим уделом человека, но и его путем к свободе*. В этом и состоит сущность человеческой свободы и существенное содержание Реформации, на которую указал еще Гегель: «Таким образом, здесь принцип субъективности, чистого соотношения со мною, свобода не только получают признание, но и безусловно требуется, чтобы мы в религиозном культе имели в виду только этот принцип. Высшим подтверждением принципа является то, что он имеет значение лишь перед богом, что необходима лишь вера и преодоление собственного сердца. Только этим установлен впервые и истинно осознан этот принцип христианской свободы»<sup>20</sup>. В трактате «О свободе христианина» (1520), вызвавшим полемику с Эразмом, как мы отвечали выше, Лютер говорит, что нельзя спасти душу только телесными средствами, но только верою, лишь через веру происходит общение души с Богом.

«Во что верю, то имею», – утверждает Лютер. Из провозглашенного принципа *свободы веры* вытекала идея *свободы совести*. В произведении «К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства», опубликованном в августе 1520 г., Лютер пишет: «И я настаиваю: так как светская власть учрежденная Богом для наказания злых и защиты благочестивых, то круг ее обязанностей должен свободно и беспрепятственно охватывать все Тело христианства, без всякого исключения, будь то папа, епископ, священник, монах, монахиня или кто-нибудь еще»<sup>21</sup>. И далее: «Поэтому светская христианская власть должна исполнять свою службу беспрепятственно, не опасаясь затронуть папу, епископа, священника: кто виноват, тот и отвечай. Возражения канонического права против этого – чистейшей воды самонадеянное римское измышление, ибо святой Павел провозгласил для всех христиан: «Всякая душа (я считаю и папы тоже) да будет покорна высшим властям; ибо они не напрасно носят меч, они Божьи слуги для наказания злых и поощрения благочестивых»... отныне *светская власть становится членом христианского Тела* (явная *сакрализация светской власти*, ведущая к ее мифологизации; выделено нами – авт.) и, занимаясь земными делами, она все же принадлежит к духовному сословию; поэтому сфера ее деятельности должна касаться всех членов Тела в целом: наказывать виновных и преследовать их в случае необходимости, не обращая внимания на пап, епископов, священников...»<sup>22</sup>. Мы видим, как Лютер, десакрализируя веру, сакрализирует светскую власть, осуществляя фактически ее мифологизацию.

Однако, это не вело к какому-то тотальному «фанатизму» или «аскетизму» простого человека, ментальность которого или «структуры повседневности» (Ф. Бродель) отличались, по мнению В. Дильтея, «жизнерадостной, бесхитростной набожностью»<sup>23</sup>. В. Дильтей отмечал, что и сам Лютер был наиболее типичным выразителем подобной ментальности: «Лютеру при всей бьющей ключом созидательной способности и богатстве гениальной натуры была дана простая душа. В его вере присутствует то, свойственное волевым людям, что идет от человека к человеку... Оправдание верой, которое пережил Лютер, было личным опытом верующего, пребывающего в континууме христианского сообщества, ощутившего в личном процессе веры уверенность в милости Божьей вследствие приобщения к деянию Христа благодаря своей избранности... Только Лютер, сын рудокопа, житель северных гор, монах в тумане, снегу и безобразности природы, в душе которого не было даже искры искусства, без большой потребности в науке, окруженный лишь невидимостью всего высшего, безобразностью высших сил и их отношений, только он полностью освободил религиозный процесс от образности догматического мышления и внешнего господства церкви»<sup>24</sup>. Это понимание Лютера вполне укладывается в ту герменевтическую методологию трактовки философии и истории В. Дильтея, на которую мы указывали выше.

<sup>20</sup> Гегель. Лекции по философии истории. Кн. 3. Сочинения. Том XI. – М.-Л., 1935. – С. 198.

<sup>21</sup> Лютер М. Время молчания прошло: Избранные произведения 1520 – 1526 гг. – Харьков, 1994. – С. 17.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. – М. – Иерусалим, 2000. – С. 48.

<sup>24</sup> Там же. – С. 50, 51, 52-53.



Таким образом, протестантизм, утверждая десакрализацию церковной жизни, невольно способствовал сакрализации и вторичной мифологизации светской власти, а также структур повседневности «простого человека». Догматичность и авторитарность веры, обосновываемой католичеством, Лютер отвергает и на место метафизической и абстрактной веры в Бога, на которую претендовало папство, ставит веру в тех, кто «достоверно знает Бога» (эффект превращения «попов в мирян, а мирян в попов», по меткому и едкому замечанию Маркса). Но *познать Бога невозможно* (здесь исток и тайна Кантовой «вещи в себе»!), а только принять в откровении всем сердцем и жизненным *призванием и Верой*. Ортодоксально-католическая вера – религия спасения; вера Лютера – религия откровения. Л.Н. Митрохин писал по этому поводу: «Лютер, живет в двух сферах: в отношении к Богу (царство небесное) и в отношении к природной и социальной среде (царство земное). Адекватным и достаточным инструментом решения земных проблем (физического существования и регуляции жизни общества) служит разум – величественный дар Творца, отличающий человека от животного. Однако, он («природный разум») в принципе неспособен проникнуть в тайну божественной милости, которая может быть познана лишь верой. Аналогично Лютер относится к науке. Он категорически отвергает ее как средство богопознания, но поощряет систематическое изучение природы и общества для получения полезных практических знаний, частично восстанавливающих господство человека над природой, утраченное Адамом»<sup>25</sup>. То есть лютеровская критика схоластики – это *критика разума, утратившего сознание собственных границ* и посягнувшего на не принадлежащее ему – на то, что «над нами», на обоснование своими средствами бытия Бога и других религиозно-догматических положений.

В. Дильтей писал: «В преобразованном Лютером учении полностью завершается глубочайшее движение средневековья, христианство францисканцев и мистика, и одновременно положено начало современного идеализма»<sup>26</sup>. Э.Ю. Соловьев отмечал, что Лютер восстал также и против спекуляций схолистического и авторитарного разума, а не вообще против разума, рациональности, логики. Э.Ю. Соловьев вслед за современными исследователями, как и в свое время В. Дильтей, так пишет о «жизненной философии веры» Лютера: «Он настаивает не на взаимной терпимости разума и веры, а на категорической непримиримости веры к *разуму, обосновывающему веру* (что было характерно католическому и православному богословия средневековья – авт.), и на категорической непримиримости разума к *вере, пытающейся ориентировать разум в его посястории, мирском исследовании*. Эпистемология реформатора – это «эпистемология границ», и многие лютероведы XIX и XX не без основания именовали его «Кантом XVI столетия»<sup>27</sup>. Собственно, Лютер и устанавливает *границу между верой и знанием* (разумом). Бог – непознаваем и лишь настолько известен человеку, насколько сам пожелал открыться ему через Писание. Вера и понимание суть единственно посильные для человека способы отношения к творцу. Таким образом, то, что в Писании понятно, нужно понять; то, что непонятно, следует принять на веру. Теологические вопросы, по Лютеру, должны быть предметом веры, а светские, мирские (обыденные и природные) – предметом разума. Предоставив дело спасения души «одной вере», Лютер тем самым выдвинул разум на попрание мирской практической деятельности (ремесла, хозяйства, политики). Потому Лютера сравнивают Кантом, который позже будет утверждать, что интерес к Богу должен быть морально-практическим, а не теоретическим. Лютер, как впрочем и Кальвин, критиковал спекулятивное природознание, но положительно воспринимал науку в качестве высшей разновидности *опытного знания*<sup>28</sup>, что делало Лютера не только провозвестником идей критической философии Канта и немецкого идеализма, но и (через английскую Реформацию?) английского философского сенсуализма и научного эмпиризма.

<sup>25</sup> Митрохин Л.Н. Научное знание и религия на рубеже XXI века // Вестник Российской Академии Наук. – 2000. – Т. 70. – № 1. – С. 7.

<sup>26</sup> Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. – М. – Иерусалим, 2000. – С. 52.

<sup>27</sup> Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: очерки по истории философии и культуры. – М., 1991. – С. 90.

<sup>28</sup> Там же. – С. 90-93.



Итак, мы видим, как в диалоге христианского Возрождения и Реформации складываются два различных (гуманистический и реформаторский) подхода к проблемам церкви, Бога, мира и человека. Можно говорить об определенном *диалоге* Возрождения и Реформации, включающем и сходство, и различие, что не раз рождало соблазн видеть в Ренессансе и Реформации одну социокультурную и духовную формацию, тем более, что во времени и часто в лицах они совпадали. Но, не менее, существенна и другая сторона проблемы: Реформация – не только и не столько продолжение Ренессанса, но и *анти-Возрождение*, протест против него, как и против католичества, а вместе они порождали не только Контрреформацию, но и Модерн, «современность», «Новое время».

Дискурсы и культурные контексты возрожденческого гуманизма и Реформации были и внешне, и внутренне глубоко взаимосвязаны. В диалоге Возрождения, Реформации, а позже и Контрреформации формировался тот культурный контекст, который определил специфику не только дискурса возрожденческой теологии, литературы и философии, но и литературы, философии, науки и теологии XVII века. Культурно-конфессиональные и ментально-антропологические смыслы протестантского философско-теологического дискурса стали тем глубинным, противоречивым экзистенциальным контекстом, в котором были выработаны как идеологии и мифологемы, так и рациональные парадигмы, концептуальные и методологические основания науки и философии Нового времени. Культурный диалог Возрождения, Реформации и Контрреформации подвел критический итог средневековой догматике, ортодоксальной схоластике, возрожденческому гуманизму и натурализму, в его контексте до конца было переинтерпретировано, «отредактировано» и перекодировано античное и святоотеческое культурное наследие, а все предшествующие тексты и контексты приведены в удивительное эклектическое системное единство, создав, в конечном итоге, предпосылки новой либеральной социальной мифологии, которая не только легла в основание идеологии, науки и философии XVII века, но и задавала основные горизонты и конфигурации цивилизации Модерна.

Эти контексты Возрождения, Реформации и Контрреформации создали неповторимый философско-теологический дискурс эпохи (протестантский и католический), оказали через века, путем культурного диалога влияние на классическую немецкую философию. Философские системы Канта, Гегеля, Шеллинга в своих концептуальных основаниях явно восходят к некоторым теологическим идеям Лютера и Кальвина, а сами они остаются глубоко верующими и мыслящими философами-протестантами. Опыт их философской рефлексии – не только рационализация положений науки, языка искусства и политики, усвоенных ими в контексте эпохи, но и опыта веры, в том числе и мистической.

Однако, остается и еще один вопрос: почему только через века после лютеровской Реформации возникает феномен немецкой классической философии? Почему она оказывается опосредованной английской и французской философией, более радикально формировавшими рационалистический дискурс философии самосознания в ту эпоху? Оставим эти вопросы открытыми – ведь это предмет отдельного исследования...

#### Список литературы

1. Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках: на примере молодежной культуры // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – Вып. 8. – № 8 (63). – Белгород, 2009. – С. 30-41.
2. Будянская Л.А. Десакрализация и мифологизация философского дискурса в социокультурном расколе Реформации // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 16 (71). – Вып. 10. – Белгород, 2009. – С. 104-115.
3. Будянская Л.А., Римский В.П. Религиозно-мифологические основания классического английского либерализма // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 12 (52). – Вып. 5. – Белгород, 2008. – С. 110-116.
4. Гараджа В.И. Реформация // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М., 2010. – Т. 3. – С. 451.
5. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., 1990.
6. Гегель. Лекции по философии истории. Кн. 3. Сочинения. Том XI. – М.; Л., 1935.
7. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. – М.; Иерусалим, 2000.



8. Егоршева О.И., Римский В.П. Культурно-исторические смыслы «современности», или Когда начинается «Новое время»? // Современная социокультурная динамика и духовная жизнь: Сб. статей молодых ученых, аспирантов и докторантов. – Белгород, 2002. – С. 111-120.
9. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т.1. Кн. 1-2. – М., 1997.
10. И.Т. Касавин. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. – М., 2008.
11. Лютер М. Время молчания прошло: Избранные произведения 1520 – 1526 гг. – Харьков, 1994.
12. Маньковская И.Б. Деконструкция // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М., 2010. – Т. 1. – С.614-615.
13. Митрохин Л.Н. Научное знание и религия на рубеже XXI века // Вестник Российской Академии Наук. – 2000. – Т. 70. – № 1. – С. 7.
14. Петров М.К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. – М., 2004.
15. Римский В.П., Трунов А.А. Мифология модерна и постмодерна в контексте христианского толкования истории // De die in diem: Памяти А.П. Пронштейна. – Ростов-на-Дону, 2004. – С.93-109.
16. Римский В.П. Тоталитарный Космос и человек. – Белгород, 1998.
17. Роттердамский Э. Похвала глупости. – М., 1991.
18. Субботин А.Л. Эразм Роттердамский // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2010. – Т. 4. – С. 452.
19. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: очерки по истории философии и культуры. – М., 1991.
20. Человек террористический: Методология исследования, культурно-антропологические парадигмы, повседневность, региональные угрозы: под ред. В.П. Римского. – Белгород, 2008.

## **SOCIOCULTURAL AND MENTAL CONTEXTS OF RENAISSANCE AND REFORMATION: TO THE METHODOLOGY OF THE GENESIS OF NEW EUROPEAN PHILOSOPHY**

**L.A. BUDYANSKAYA  
V.P. RIMSKIY**

*Belgorod State University*

*e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru*

The article claims that in the transition epoch of Renaissance, Reformation and Counter-Reformation desacralisation and rationalization of philosophical and theological and practical discourses built cultural dialogical contexts and defined the mental meanings of the European philosophy of the XVIIth century. Later, it traced on the content of its main theoretical concepts and constructs.

Key words: discourse, context, cultural dialogue, anthropological meanings, mentality, Protestantism, Catholicism, European science and philosophy of the XVIIth century.