

2. Бергер П. Лукман Т. Соціальне конструювання реальності. Трактат по соціології знання: Пер. с англ. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
3. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988.
4. Витгенштейн Л. Философские работы: Пер. с нем. – М.: ГНОЗИС, 1994. – 612 с.
5. Гроф С. За пределами мозга: Пер. с англ. - 2-е изд. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1993. – 504 с.
6. Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 608 с.
7. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер с нем. – М.: Прогресс, 1988. – 699 с.
8. Рікер П. Сам як інший: Пер.із.фр. – К.: Дух і Літера, 2002. – 458 с.
9. Андреева Г.М. Социальное познание: проблемы и перспективы. – М.: Московский психолого-социальный институт, Воронеж: НПО «МОДЭК», 1999. – 416 с.
10. Лурье С.В. Историческая этнология. – М.: Аспект Пресс, 1997. – 448 с.
11. Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека: Пер с англ. // Антология исследований культуры. - Т. 1. Интерпретация культуры. – С.-Пб.: Университетская книга, 1997. – С.115–138.
12. Вебер М. Избранные произведения: Пер с нем. - М.: Прогресс, 1990. – 804 с.
13. Блумер Г. Общество как символическая интеракция: Пер с англ. // Современная зарубежная социальная психология. Тексты / Под ред. Г. М. Андреевой, Н. Н. Богомоловой, Л. А. Петровской. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – С. 173–181.
14. Бурдьё П. Структуры, habitus, практики: Пер. с англ. // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас: Учеб. пособие. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. – С.16–39.
15. Бхаскар Р. Общества: Пер. с англ. // Социо-Логос. – М.: Прогресс, 1991. – С. 219–240.
16. Штомпка П. Социология социальных изменений: Пер. с англ. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 416 с.
17. Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. - М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 176 с.
18. Зарицький Т. Теоретичні засади вивчення диференціації суспільно-політичного простору // Глобалізація. Регіоналізація. Регіональна політика. - Луганськ: Альма матер – Знання, 2002. – С. – 112-130.
19. Замятин Д.Н. Географические образы. – М., 2000. – 166 с.

Черенков М.М.

ГУМАНІЗМ ТА РЕФОРМАЦІЯ: ДО ЛОГІКИ СПІВВІДНОШЕННЯ

Епоха Відродження дала потужні культурні імпульси для формування європейської цивілізації, гуманістичний і реформаційний рухи змінили напрямок її розвитку. Оголосивши попередній період середньовіччя "темним століттям" і розглядаючи себе як наступників і хранителів антично-християнського синтезу, гуманісти і реформатори протипоставили відмираючим духовним цінностям періоду безособової корпоративності ідею вільної особи, що самовизначається у творчості і вірі. Якщо дошукатися до найбільш виразного прояву ренесансного духу у філософській та богословській думці, то навіряд чи можна засумніватися в тому, що на першому місці повинна бути поставлена його антропологія - розгляд проблеми людини: його природи, гідності, його унікального положення в світі, цінності його індивідуальності.

Дослідження ренесансних уявлень про людину через співставлення гуманістичної та реформаційної традицій набуває особливої актуальності в контексті сучасної критики людини і її традиційних концепцій, що знаходить відображення у парадигмах типу «пост», зокрема, у постгуманізмі і постхристиянстві.

Саме в такому ракурсі проблема вивчається сучасними дослідниками [1–3; 9]. Однак при тотальній деконструкції кожної традиції окремо, логіка співвідношення гуманізму і реформації залишається поза увагою, між тим саме в їх співвідношенні і зв'язаності криється евристичний потенціал для метасинтезу. Здається саме через компаративну аналітику ренесансних течій можлива філософсько-історична реконструкція перипетій становлення європейської людини і навернення до її аутентичного розуміння, характерного для пізнього Відродження.

Метою статті є прояснення логіки співвідношення ідей гуманізму та Реформації у єдиному соціокультурному контексті.

У зарубіжній історіографії і по теперішній час гостро дискутується питання об суть гуманізму як історичного явища. Сучасний дослідник даної проблеми А. Маграт виділяє два основних напрями в розумінні гуманістичного руху (згідно першому, гуманізм розглядався як під'юм класичних наук, згідно другому, гуманізм був новою філософською системою) і вказав на їх серйозні недоліки [6]. Він відзначив, що гуманізм як рух такий багатоликий, що практично будь-яке узагальнення веде до спотворення суті цього явища.

Більшість істориків продовжують дотримуватися другого напрямку, що розвинувся під сильним впливом ідей Я. Буркхардта. Саме у цей період, на думку Буркхардта, людські істоти вперше стали усвідомлювати себе індивідуальностями.

У ряді досліджень генезису слова "гуманізм" у зв'язку з фактом його пізнього виникнення висловлюється припущення, що люди епохи Ренесансу самі не визнавали існування загального світогляду, відомого нам під цим ім'ям. Виходячи з цієї передумови, Оскар Крістеллер запропонував свій погляд на проблему, який незабаром одержав широке визнання серед північноамериканських і європейських учених. Крістеллер розглядає гуманізм як риторичний принцип, новий метод виразу, що спирається на античні зразки.

Американський історик Дж. Уолш знаходить, що епоха Відродження не сказала нового слова у області гуманізму, який нібито властивий всьому середньовіччю. Це явище в історіографії філософії Відродження називають образно "бунтом медієвістів" почала ХХ в., пояснюючи причини цих атак на Відродження справедливою оцінкою середньовіччя, витікаючою з нових даних джерел. Це дає право піддати ревізії декілька односторонню теорію Відродження, висунуту Буркхардтом. Так неотоміст Э. Жильсон відкриття індивідуальності вважає заслугою середньовічного гуманізму.

Відношення культури Відродження до релігії - найважливіше питання, що характеризує зміст і спрямованість всього явища. На відміну від Буркхардта в працях неотомістів, не дивлячись на загальновідомі ще в епохи середньовіччя елементи вільнодумства і антиклерикальних переконань, все Відродження оголошується наскрізь релігійним, а чоловік цієї епохи - тлумачем діянь Бога, прагнучим до уподібнення йому за допомогою художньої творчості і науки. У подібних концепціях лінія гуманізму починається з Августина Блаженного.

Відродження не обходить релігійні проблеми, мислителі і художники цієї епохи піддали їх новому осмисленню, аж до атеїстичного. Суцільна "християнізація" Відродження позбавляє його якісних відмінностей від середньовіччя. Складна культура Відродження хотіла все примирити: плоть і дух, пантеїзм і антропоцентризм, язичество і християнство. Між тим на сьогодні аксіомою є твердження про прямий зв'язок між гуманізмом та християнством – як середньовічним, так і реформатським, Відродження розглядається як «вузловий момент» в історії християнства.

Очевидно, що багато ідей і досягнення гуманізму знайшли своє місце в богословському "відкритті" Лютера. Видання творінь Августина, які відкрили Лютеру доступ до думок великого письменника, були підготовлені гуманістами. Аналогічним чином, при тлумаченні Псалтирі Лютер зміг скористатися своїм знанням старовірської мови - як його знання мови, так і єврейський текст деяких псалмів були дані йому гуманістом Рейхліном. Великий інтерес, що часто проявляється Лютером до складних місць в тексті Писання, ймовірно, відображає гуманістичний акцент на важливості літературної форми Писання як ключа до його емпіричного значення.

Тоді як лютеранська Реформація брала початок в академічному середовищі, Реформатська церква (кальвіністська) зобов'язана своїм походженням спробам привести мораль і богослужіння (але не обов'язково доктрину) церкви у відповідність з біблійськими принципами. Хоча більшість ранніх реформатських богословів походили з академічного оточення, їх програми реформ не були академічними за своєю природою. Вони були направлені на перетворення конкретної Церкви в тому вигляді, в якому вона існувала в швейцарських містах, таких як Цюріх, Берн, Базель. Тоді як Лютер був переконаний в тому, що доктрина виправдання мала центральне значення в його програмі соціальних і релігійних реформ, ранні реформатські мислителі виявляли відносно невелику цікавість до доктрин, за винятком однієї конкретної доктрини. Їх програма реформ була організаційною, соціальною і етичною, і багато в чому вона була схожа на принципи, витікаючі від гуманістичного руху. Важливо відзначити, що всі крупні богослови ранньої Реформатської Церкви мали деяку схильність до гуманізму - схильність, яку не розділяв Лютер, що насторожено ставився до гуманістичного руху.

Реформація виникла і розвивалася під гаслами відродження християнства. Перші п'ять століть, часто звані "патристичним періодом", розглядалися як "золоте століття християнства". Потрібно було повернутися до Нового Заповіту і його першим тлумачам, щоб навчитися у них. Це були основоположні документи християнського світу, першоджерело християнської віри і практики. Тут можна було знайти первинні ідеали християнства.

Нова текстуальна і філологічна техніка, освоєна гуманістами, розглядалася як ключ до новозаповітного світу і, отже, справжнього християнства. Таким чином, видання першого грецького Нового Заповіту і першої збірки праць Августина (якого більшість реформаторів вважали головним патристичним письменником) були наріжними каменями програми реформ шістнадцятого століття і були широко поширені у всій Європі. Для Мартіна Лютера програма реформ могла бути узагальнена простою формулою: "Біблія і св. Августин" [6, с. 35].

Як вже було сказано, швейцарські реформатори, на відміну від Лютера, були більш схильні до гуманістичних ідей, що виразилося і у відношенні до античності. Подібна позиція, мабуть, і визначила специфіку учення Кальвіна. Творчість Жана Кальвіна може служити мірилом того, яке серйозне значення надавала Реформація проблемі античного джерела. На відміну від багатьох реформаторів - цінителів старовини - кальвіновська оцінка античного світобачення вела до його засудження, проте і учила користуватися їм. Викриваючи «невігластво» католицького богослов'я, реформатор наставляв, як застосовувати філософські дефініції з метою захисту віри.

Церковна традиція відвіку кваліфікувала не тільки епікурейську поезію Лукреція, але і науку Плінія, і філософію Цицерона як розсадник безбожника. За часів Кальвіна в богословських кругах панувала думка, згідно якому трактат Цицерона "Про природу богів" був верхом блюзнірства по відношенню до релігії.

Тим часом саме цей трактат став джерелом міркувань Кальвіна про походження релігії і її суті по-перше чотирьох розділах "Повчання" [4, с. 33-47].

Імена Цицерона і Платона втілювали для гуманістів універсальність, істину і мудрість античності, що стала джерелом, покликаним вирішити сумніви в християнській вірі. Вихований на спадщині Цицерона, Кальвін багато разів використовує його аргументування для підтвердження своєї концепції божества і його незбагненності людським розумом. Поправки до Цицерона посилюються у міру того, як розкривається зміст християнської доктрини. Способи доказу безсмертя душі з "Тускуланських бесід", по суті раціоналістичні, Кальвін вважає не тільки неприйнятними для християнина, але і висхідними до "диявольської" ідеї "душі світу" [7, с.175].

Відношення реформатора до спадщини Цицерона не тільки позбавлено гуманістичного преклоніння, але і тієї внутрішньої боротьби, яку пережили свого часу Ієронім і Августин. Цицерон - кращий після Платона язичницький філософ - в оцінці Кальвіна стає показовим прикладом несумісності філософії з дійсною вірою. Співак самоцінної чесноти втілює гріховність всього ренесансного "цицероніанства", неприйняття християнського упокорювання.

У ряді джерел гуманістичного філософствування особливе місце займав Платон. У оцінці Кальвіна Платон - вершина нехристиянської думки. Вважаючи геніального мислителя обранцем вищої сили, реформатор користується формулою "сам Платон говорив" як вельми переконливого для своєї аудиторії аргументу.

На основі платонівських положень зводиться власна конструкція. Підкреслюючи величавість божества, залежність людини від милості творця, реформатор, використовуючи Платона, критикує сучасний неоплатонізм. Поетам і філософам Ренесансу, що обоженювали людину і що розуміли платонівський ерос як божественний початок творчої особи, він указує на іншого Платона.

Кальвінівська концепція людини складалася з системи антитезисів до ідеалу "божественної" людини неоплатонізма (світській "гордості" протиставлялося християнське упокорювання, з'єднанню зусиль бога і людини - рабство волі, чесноті - старанність у вірі). Платонівське поняття про божественну суть душі людини Кальвін трактує як приниження бога, "втоптування в грязь" божественної суті.

Реформатор дає неоднозначну оцінку часам язичницької старовини. Не позбавляючи християнина можливостей користуватися досягненнями стародавньої культури, його намагалися переконати в неповноцінності і неприйнятності античності. Кальвін беззаперечно стверджує, що дохристиянська ера - це сутінки історії, блукання напотемки. Незліченні пороки дітей Адама, позбавлених трепету перед величчю бога, не шукаючих духовних благ, - показник юного віку людства і його нерозвиненого (плотського) стану. Шанування багатьох богів і навіть помисли про єдиного бога не мають нічого спільного з дійсною вірою. Всі язичники - профани, світські, а не релігійні люди. Закривши перед профанами дверей раю, Кальвін тим самим вказав на антихристиянський сенс ренесансного культу чесноти і на бунтарський характер філософії [4, с. 270-274]. Втім, філософи старовини, що не відали про первородний гріх, виявляються менш винними, чим їх ренесансні послідовники, яким відомо про два різні стани душі людини, тобто про стан Адама, що володів свободою волі і тому зробив первородний гріх, і про стан подальших поколінь, позбавлених цієї свободи [4, с. 175-190]. Пафос кальвіністської критики обернений не проти античних мислителів, а проти "тих, хто сповідає християнство і при цьому плаває в двох водах, прикрашає божу істину визначеннями філософів, як би намагаючись ще виявити в людині свободу волі, - загиблих і приречених на духовну смерть людей" [4, с. 85].

Погляд, що затвердився в гуманістичній філософії на божественний початок в природі людини Кальвін викриває як ересь. Обґрунтування цього уявлення - міркування об чесноті, про природну схильність людини до добра, гуманістичне трактування розуму і волі. Все це складає загрозу основам християнської релігії. Від цих "знарядь безбожника" треба рішуче позбавлятися. "Тобі, - звертається Кальвін до віруючого, - необхідно роззброїтися, зламати, порвати і спалити всі знаряддя безбожника, так щоб ніякої підмоги в собі не було. Чим більше в тобі безсилля, тим більш охоче прийме тебе Бог" [8, с. 67]. Місця античності як початкової ланки в поступальному ході всесвітньої історії реформатор не заперечує. Але творіння "неправедних і невіруючих" мудреців старовини позбавляються права на формування християнської душі, бо діалектика, фізика, медицина стародавніх - породження "тілесної" людини. Вони можуть бути інструментами навчання "низьким, мирським, речам", що відносяться до земного буття, оскільки, як затверджував Кальвін, ці дисципліни є "дарами бога", якими християнину не забороняється користуватися і навіть захоплюватися. "Але хіба наше захоплення не є визнання всіх речей витікаючими від бога? Інакше ми виявимося нерозсудливішими, ніж язичницькі поети, що вірили, що філософія, закони, медицина і інші дисципліни мають божественне походження" [4, с. 270].

Ренесансне переконання в тому, що "книги філософів наставляють в надійному і достовірному способі життя і завдяки оновленню людських наук буде очищено від спотворень божественне слово, відновляться дійсна релігія і згода між науками, а держави стануть справедливішими", розцінювалося реформатором як профанація віри [7, с. 183]. Але доказ того, що християнську совість світські науки не виховують, а спотворюють, будувався на основі використання античних джерел. Розвинені античною філософією уявлення про бога, безсмертя душі, релігійні обов'язки є, по Кальвіну, школа того, як не повинно роздумувати християнину. Не відкидати школу негативного досвіду, а використовувати її з метою підтвердження християнської істини - такий був шлях застосування суми гуманістичних знань в славу ірраціоналізму.

Тенденційність операцій Кальвіна-теолога з античними текстами очевидна. Але саме ця обставина допомагає зрозуміти, яке значення надавалося їм античній спадщині. Воно не обмежувалося, як прийнято вважати, тим, що комплекс відроджених світських наук використовувався як допоміжний інструмент при критиці католицького богослов'я. Не менш важливими, мабуть, були виховані античною філософською традицією прагнення і уміння ренесансної інтелігенції самостійно мислити, надзвичайно властиві і самому реформатору. Воно заохотило його на грандіозну працю по ревізії всіх джерел гуманістичного філософствування, коли встало питання про подальші долі християнства.

Хоча, як ми тільки що бачили, гуманізм вніс вирішальний внесок у розвиток Реформації, проте, існували протиріччя між гуманізмом і течіями Реформації. В зв'язку з цим можна виділити декілька спірних питань (відношення до схоластики, Новому Заповіту, освіти і т.п.). Наприклад, і гуманісти, і реформатори в рівній мірі негативно відносились до схоластики. Проте причини були різними. Гуманісти заперечували схоластику із-за її незрозумілості і складності викладу: вони вимагали простішого і виразнішого богослов'я. Аналогічні мотиви були і у швейцарських реформаторів. Проте вітенберзькі реформатори (особливо Лютер і Карлстадт) своє заперечення схоластики засновували на переконанні в її кардинальній помилковості [6, с. 83].

Повною мірою розбіжності між гуманізмом і Реформацією стали очевидні в 1525 р. Цього року Лютер і Цвінглі написали роботи, направлені проти Еразма, причому обидва зосередили свою увагу на концепції "вільної волі". З погляду обох реформаторів, вчення Еразма про абсолютну свободу людської волі вело до перебільшено оптимістичній концепції людської природи. Лютер з обуренням писав Еразму: "Твоя книжечка здалася мені такою нікчемною і малоцінною, що я дуже пошкодував тебе за те, як ти спаскудив всією цією гряззю свою прекрасну і майстерну мову; мене б роздосадував нікчемний предмет, виклад якого вимагає такого витонченого красномовства, - ніби сміття і гній ти несеш в золотих і срібних судинах" [5, с. 185].

Як бачимо, гідність людини, свобода його волі і здатності розуму для Лютера - "предмет нікчемний". Він послідовно приводить безліч аргументів (зокрема, запозичених у античних мислителів), щоб довести абсолютний суверенітет Бога, порочність і збоченість людської природи. "Воля без благодаті нітрохи не вільна, а незмінно виявляється полонянкою і рабинею зла, тому що сама після себе вона не може звернутися до добра" [5, с. 218]. "Ми все здійснюємо з потреби, а не по вільній волі, тому що сила вільної волі - це ніщо" [5, с. 219]. Після публікації "Коментаря про дійсну і помилкову релігію" Цвінглі і роботи "Про рабство волі" Лютера напруженість, яка завжди існувала між гуманізмом і Реформацією, стала очевидною для всіх.

Висновки. В зіставленні гуманізму і Реформації можна визначити спільне і особливе. Спільним є звернення до витоків своєї традиції (культурної для гуманістів, релігійної для ідеологів Реформації), що знайшло відображення у лозунгу «Ad fontes». Ідейна нестача виявилася очевидною наприкінці середньовіччя, тому став необхідним прорив до автентичності, повернення до початку.

Але для європейської людини єдиного початку не виявилось, тому відроджувалися різні традиції, що обумовило складність духовного життя пізнього Відродження (демонологія, язичництво, антична філософія, різні версії християнства і т.п.). Ця рефлексія з приводу антично-християнського синтезу надала розвиток протилежним тенденціям, проте саме їх «рівнодіюча» стала магістральним напрямком у формуванні цивілізації Нового часу.

Джерела та література

1. Библихин В. Новый ренессанс. – М.: «Наука»; «Прогресс-Традиция», 1998. – 496 с.
2. Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. – М.: Юристъ, 1996. – 591 с.
3. Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи / Пазенок В.С. та ін. – К.: Український Центр духовної культури, 2001. - 380 с.
4. Кальвін Ж. Наставление в христианской вере. – М.: РГГУ, 1997. – Т. 1. – 582 с.
5. Лютер М. Избранные произведения. – Санкт-Петербург: Андреев и Соглалие, 1994. – 429 с.
6. Маграт А. Богословская мысль Реформации. – Одесса: Богомыслие, 1994. – 316 с.
7. Ревуненкова Н.В. Использование античных источников Жаном Кальвином // Культура эпохи Возрождения. – Ленинград: Наука, 1986. – С. 174–184.
8. Ревуненкова Н.В. Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. – Ленинград: Наука, 1987. – 231 с.
9. Шейфер Ф. Он здесь и Он не молчит. – СПб.: Мирт, 2002. – 351 с.
10. Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М.: Наука, 1987. – 368 с.