## Рефлексивное отношение к социальной действительности в век «мета»

Н.Б. Бурыкина, к.ф.н.

ГБОУ ДПО ИРОСО

Г. Южно-Сахалинск

XXI век в социальной философии называют «веком мета» в связи с выходом на рефлексивный уровень освоения всех сфер человеческой жизнедеятельности, с онтологическим смещением всей логики социального воспроизводства и модусов экзистенциального проживания человека. Произошел сдвиг механизмов всех онтологических регионов за пределы своих границ и возможностей [21, с. 9]. Современный мир, сдвигаясь к культуре как медиуму, как смыслам человеческого бытия, должен осознавать свои основания. Осмысление, осознание своих оснований есть рефлексивная позиция, метакультура есть рефлексивная культура, осмысленная через самоописание.

Н. Луман, говоря о критериях исторических стадий развития общества, проблеме идентификации общественных эпох, определения исторического времени как медиума измерения общества, анализирует традиции самоописания социальной системы.

Староевропейская традиция самоописания общества – *греко-римско-христианское идейное наследие* остается ориентировано-релевантным культурным наследием. Она характеризуется замкнутостью и религиозным контролем над подрывающими системность противоречиями. Понятийность отражает как стратификационные дифференциации, так и дифференциации *центр∕ периферия* – интерпретировались городские и имперские образования. Целостность мира в соответствии с самоопределением себя как центра. «Другое» вытесняется за его пределы. Описание онтологии исходило из различения *бытие∕ небытие* (возможно смешение на уровне *сущего∕ не сущего*) и все остальные различения упорядочивается согласно этому. Время рассматривается как выделяемое дистанционными понятиями *прошлое∕ настоящее∕ будущее* и т.д. Староевропейская семантика живет за счет памяти и направлена на природу, разум и этику [11, с. 36].

Начиная с XVI в. на уровне самоописаний возникают такие реакции как чувство неуверенности, сражение за истинную правду, переживание исчезающего порядка, семантические удвоения (например, различение между истинной и ложной добродетелью). Традиция в раннее Новое время разрушается. Мышление Ренессанса начинает отчетливо различать между прошлым и настоящим в отношении общества. Начиная с XVII в. возникают предметно-специфические рефлексивные теории. В конце XVIII в. происходит слом семантики и ее переход от традиционной к современной версии [11, с. 106-108].

Современная рефлексия начинается вместе с переходом от средневекового к современному понятию суверенитета в политической системе, которое включает независимость по отношению к Империи и Церкви и единство государственного дела в рамках некоторой территории [11, с. 111].

Проблема рефлексии, ее идентичности предстает в совершенно других формах. Согласно характерному для старой Европы описанию познания, на него оказывает воздействие познаваемое, как подобное воздействует на подобное. Познающий должен подчиняться тому, что воздействует на него в качестве познания. Нововременное научное развитие с этим вынуждено порвать, стремясь исследовать и открывать новое. Теория ориентируется на абстракцию, а не на выявление целого в частных феноменах. Постепенно стремление к безусловно-надежному знанию, к различению знания и мнения как центральный пункт рефлексии заменяется проблемой единства в различении познания и предмета. Единство различного может схватывать лишь как парадокс, рефлексия принимает форму разрешения парадоксальности [11, с. 113-114].

Рефлексия до Нового времени оставалась заповедником теологии, Бог наблюдал за миром. Вместе с отступлением религиозного мирополагания выделился вопрос о том, как можно наблюдать за миром в мире, т.е. как мир наблюдает за собой. Эта задача досталась человеку, который отныне назывался «субъектом» [11, с. 266]. Н. Луман говорит о допуске множественности самоописаний, которые принимают друг друга к сведению.

Рефлексия является возможностью осознавать собственное бытие, социальную действительность – ретроспективная или историческая рефлексия, которая становится возможной в переходную эпоху, когда складываются условия возникновения философии истории или рефлексивной позиции по отношению к историческому процессу. П. Бурдьё, вводя понятие «рефлексивная социология» [6, 7], говорит о необходимости использовать рефлексию для познания социальной действительности. Он разрабатывает метод, который позволял бы с одной стороны, оградить научный дискурс от повседневных конструктов; а с другой – проблематизировать социологическое познание, чтобы оно открывало для себя нечто новое в эмпирическом исследовании. На пересечении обеих задач у П. Бурдьё оказывается понятие «практического смысла», который одновременно представляет собой и индивидуальную интенцию, и отражение структурных обстоятельств своего генезиса. Практика оказывается носителем собственной логики, которая противоречит всякой логической логике и не предполагает никакой сознательной рефлексии и никакого самоконтроля. Само понятие практической логики, то есть логики в себе, без сознательной рефлексии и логического самоконтроля, представляет собой *противоречие в терминах,* бросающее вызов логической логике [7, с. 178].

Н. Бердяев отмечает, что периоды истории сменяются с целостных и органических на «катастрофические периоды своего развития». Период рождения новой эпохи он называет катастрофой, кризисом, грандиозный исторический перелом. Н. Бердяев отмечает, что есть период в истории, когда «дух человеческий пребывает целостно и органически в какой-то вполне устоявшейся, вполне осевшей эпохе…» [3, с. 5]. Рассуждая по поводу исторического процесса, он называет три периода в развитии каждой эпохи:

1 период – пребывание в устоявшейся эпохе. В этот период историческое познание еще не зарождается, мысль статична, поэтому динамичность объекта исторического познания плохо воспринимается человеческим умом;

2 период – раздвоение. Утвердившиеся устои эпохи начинают расшатываться в своих основах, начинается историческое движение, катастрофы, катаклизмы, лад и ритм целостной жизни прекращается. Зарождается рефлексия исторического познания. В этот период происходит разрыв субъекта и объекта, начинает зарождаться наука, но, пребывая в эпохе, познавая ее, субъект далек от истины;

3 период – период возвращения к историческому, период философии (рефлексии – Н.Б.). Чтобы понять эпоху, необходимо субъекту прожить оба периода: крушение известного строя и лада, пережить момент расщепления и раздвоения – то есть, переходную эпоху, и лишь тогда можно сопоставить и противопоставить эти два момента – момент непосредственного пребывания в историческом и момент расщепления с ним, чтобы перейти в третье состояние духа – обращение к «тайне» исторического, философии.

Третье состояние духа как обращение к тайне исторического в переходную эпоху мы называем рефлексией исторического процесса. Н. Бердяев период перехода называет периодом крушения устоявшегося строя, разладом, раздвоением, периодом, когда появляется философия эпохи, или в нашей трактовке – рефлексии эпохи и процесса социального развития.

*Итак*, переходная эпоха порождает условия рефлексивного осознания исторического пути человечества с целью понимания проблем, своих оснований, разрывов, возникших в ходе исторического процесса.

*Эллинистический мир* формировался в переходную эпоху разложения национального предания, разрушения тех этических норм, которые составляли античный идеал «благообразия», в эпоху напряженной борьбы многочисленных и разнородных религиозных и философских школ и направлений, когда споры по «последним вопросам» на пороге жизни и смерти (М. Бахтин), по мировоззренческим вопросам стали массовым бытовым явлением во всех слоях населения и происходили повсюду, где только собирались люди, – на базарных площадях, на улицах, больших дорогах, в тавернах, в банях, на палубах кораблей, когда фигура философа, мудреца или пророка, чудотворца стала, типичной.

Другая сторона этой эпохи – обесценивание всех внешних положений человека в жизни, превращение их в роли, разыгрываемые на подмостках мирового театра по воле слепой судьбы. Это привело к разрушению эпической и трагической целостности человека и его судьбы. Эллинистический мир – это мир борьбы за власть при помощи предательства и заговоров, передела чужой собственности и время малых тираний. Греческий мир как мир красоты и гармонии, как мир культуры умирал. На его место приходила другая эпоха – цивилизация в лице римской.

Это была время встречи востока и запада, на базе диалога этих культур подготовила возникновение новой мировой религии – христианства.

*Эпоха гибели античного мира и перехода к средневековью (V – IX вв.)* характеризуется гибелью античного мира, варваризацией Европы, и в этом диалоге культур рождением средневековой европейской культуры. Ж.Ле Гофф отмечает, что западноевропейский средневековый мир был итогом конвергенции римских и варварских структур, преемником Римской империи в период ее заката. Варвары «превратили закат в регресс, утроив силу варваризации: своим варварством они амальгамировали варварство одряхлевшего римского мира и выпустили наружу дикие примитивные силы, скрытые ранее лоском римской цивилизации».[[[1]](#endnote-1)] Но это был период не только гибели, но и рождения. Рождалась новая, христианская идеология и основа новой, средневековой культуры.

С. Хоружий отмечает, что христианство являет собою радикально иной тип и онтологии, и антропологии в отличие от греческой – холистической. В переходную эпоху происходит зарождение новой модели человека: он видится бытийно единым, изменяющимся, динамичным: за ним утверждается определенное бытийное назначение, которое заключается в актуальной бытийной трансформации, трансцендировании исходной человеческой природы; посредством теологем Боговочеловечения, искупления, Воскресения христианство выводит судьбу человека в мета-антропологический и метаисторический горизонт. Картина реальности становится антропоцентричной и теоцентричной: реальность формируется онтологической осью Человек – Бог.[[[2]](#endnote-2)]

Параллельно с процессом рождения новой ментальности в христианском антропологическом дискурсе рождается разная трактовка перехода от языческой античности для Западного и Восточного христианства. Для римского Запада надежные принципы доставляла лишь правильная, логически и доказательно выстроенная, мысль, для ромейского Востока – подлинный опыт. Западное христианство считало греческую мысль универсальным истоком и основой правильной мысли, лоном самого логоса, из которого вышли идеи Августина, Фомы, схоластики, Возрождения, Декарта, вышла вся последекартовская секуляризованная новоевропейская философия. В антропологии этому соответствовал все углублявшийся отход от определяющих черт христианской модели человека – холистичности, онтологического динамизма, цельности и центральности человека в бытии. Антропология, имея свой предмет рассеченным на части, относимым к другим дискурсам, делалась несамостоятельной и второстепенной, второплановой областью, несмотря на отдельные яркие исключения, как культ человека в Ренессансе или мысль Ницше. Началась деконструкция христианского антропологизма: мета-антропологическая перспектива, лежавшая в его основе, бледнела, способность трансцендирования иссякала, превосхождения себя переходила от человека к разуму или иному отвлеченному началу. Мысль Восточного христианства стремилась быть верным и непосредственным выражением подлинного опыта Богообщения, соединения со Христом. И здесь ее необходимой опорой оказывалась аскетика – тот специфический тип уединенной, отшельнической аскезы (виделась как прямое преемство мученичеств), что складывался и практиковался в Православии с самой эпохи зарождения монашества (IV-V вв.), позднее получив название исихазма. Фундамент Восточнохристианского дискурса – союз, синтез греческого патристического богословия и православной аскезы. На Востоке аскетическая традиция удержала за собой навсегда эту харизматическую роль школы мета-антропологического опыта. Именно в православии христианский замысел о человеке оформляется в четкую антропологическую стратегию.[[[3]](#endnote-3)]

Августин Блаженный заложил основы западной христианской идеологии, открыл две величайшие проблемы, мимо которых прошла античность: *динамику человеческой личности и динамику человеческой истории*. Предвосхищая Картезия, он отправился в мудрость не от объекта, а от субъекта, от самоочевидности человеческого самосознания: бытие Бога можно непосредственно вывести из моего самоощущения, а вот бытие вещей – нет, поэтому первый достовернее вторых.[[[4]](#endnote-4)] Он открыл, что познание мира вещей, которые занимали римлян, ничего не дает человеку для спасения души, поэтому надо заняться самопознанием, самоуглублением. Именно поэтому в средние века не развивается наука.

Переходная эпоха была временем гибели старого мира, но в это время был плюрализм религий, философских течений, развитие патристики и неоплатонизма.

*Возрождение* определяется как переход от средневековья к Новому времени(XIV-XVI вв.) и все черты переходной эпохи были присущи эпохе Возрождения и, как определял переходность Й. Хейзенга: «Ренессанс придет только тогда, когда изменится тон жизни, когда прилив губительного отрицания жизни утратит всю свою силу и начнет движение вспять; когда повеет освежающий ветер; когда созреет радостное сознание того, что все великолепие античного мира, в который так долго вглядывались, как в зеркало, может быть полностью отвоевано».[[[5]](#endnote-5)]

Ему вторит Д. Арган: «XVI век был веком глубокого драматизма и контрастов не только в области религии, политики, философии и науки, но и в сфере искусства: на основе пересмотра всех ценностей в это время возникают идеи, на которых воздвигается здание культуры современной Европе».[[[6]](#endnote-6)] Именно рождение современной Европы интересует нас в эпохе Возрождения как переходной.

Л. Баткин отмечает такую же черту переходности в Возрождении, как и Дж. Арган – смена ценностных представлений: «Ренессансная переходность осуществилась как движение изнутри традиционных представлений, ценностей, общих мест. Как смысловой и структурный сдвиг традиционализма. Отсюда вся ускользающая тонкость разборов, избыточность оценок…».[[[7]](#endnote-7)] Именно ценностные изменения эпохи свидетельствуют об изменениях, происходящих с человеком в процессе его развития.

Но оценка эпохи Возрождения как переходной в науке не однозначна: одни считают эту эпоху переходной от средневековья к Новому времени, другие считают ее самостоятельной. В среде философов, историков и культурологов ведется спор о Возрождении: была ли эта эпоха самостоятельной или это переход от средневековья к Новому времени.

Г.К. Косиков говорит о том, что Возрождение как «историческая эпоха» не существовала, так как Возрождение ничто иное, как элитарное культурное движение, своего рода локальная культура – гуманизм, который развивался на протяжении XIV-XVI веков в недрах средневековой европейской цивилизации, но не принес – в отличие от той же Реформации – никаких глобальных качественных изменений в жизнь Европы, поскольку сам по своей ментальной структуре был достаточно традиционным. «Коренной перелом» осуществился, по мнению Г.К. Косикова, не гуманистами в эпоху Возрождения, а Галилеем и Ньютоном, ознаменовавший начало Нового времени, заключался «…в полном и бесповоротном разрушении... средневекового Космоса и в его замене представлением об однородном, ценностно недифференцированном пространстве – безграничной Вселенной, где все объекты принадлежат к одному и тому же онтологическому уровню и подчиняются не сверхъестественным “причинам”, а вполне естественным законам, познаваемым в эксперименте. В такой Вселенной нет места для идей телеологизма, иерархизма, божественного совершенства, порядка и гармонии. Из нее изгоняются любые элементы антропоморфизма, а человек утрачивает то иллюзорное центральное положение, которое отводило ему религиозно-мифологическое мировоззрение, с тем, чтобы получить новое ценностное обоснование, новое достоинство и новую власть над предметным миром, вытекающие из его реальной природы и познавательных возможностей».[[[8]](#endnote-8)]

Л.М. Баткин не согласен с такой трактовкой эпохи: «Возрождение называют “переходной эпохой”, но уже в самом словосочетании кроется несообразность. Если “переходность” действительно успевает составить эпоху в истории культуры, выработать неповторимый способ мировосприятия и собственную полнокровную классику, так что продуктивность, цельность и величие переходной эпохи кажутся в известном отношении недосягаемыми последующим, пусть и непереходным, временам, – то сумеем ли мы основательно и тонко понять такую эпоху, делая “переходность” (в тривиальном смысле) ее ключевым определением? Если же мы прилагаем огромный исторический масштаб, интересуясь не столько тем, что собой представляет Ренессанс “изнутри”, сколько его ролью водораздела между средневековой и новоевропейской цивилизациями, то можно и средневековье истолковать как переход от античности к Ренессансу и новому времени. Все это равные величием эпохи, и все они, в конце концов, переходные».[[[9]](#endnote-9)] Переходная эпоха становится самостоятельной, если переход длится во времени относительно долго.

Для автора эпоха Возрождения – одновременно и самостоятельная эпоха, которая имеет переходы от средневековья к Возрождению – Проторенессанс, и от Возрождения к Новому времени – высокий и поздний Ренессанс, и переходная эпоха как долгий, затянувшийся переход от средневековья к Новому времени. Именно эта эпоха порождает современное видение мира, из нее вытекают все достижения в виде идей Нового времени, и проблемы, которые проявляются в ХХ веке.

Начало Возрождения характеризуется, прежде всего, интересом к земному миру, приобретающим решающее значение в результате изменения в философской системе, основы которой заложил Фома Аквинат, реабилитировав град земной, который был так же, как и Град Божий создан Богом. «Я определяю этот период осознания великого подъема и одновременной перестройки ценностных ориентации как время низведения высших небесных ценностей на бренную землю. Идея состоит в том, что среди всех возможных культурных осмыслений того вызова, которым являлся для традиционной системы ценностей раннего средневековья великий подъем, начавшийся около 1000 г., центральным оказалось именно обращение к земному миру и его ценностям».[[[10]](#endnote-10)] Наполненная пантеизмом, эта картина мира является стихийно-материалистической по своим истокам, что влечет за собой переориентацию всей культуры, ее поворот от трансцендентного к реальному. Отсюда вытекает светский характер культуры. Если в центре внимания стоит теперь земной мир, то в центре этого мира ставится человек, его разум, его естественные чувства, запросы в земной жизни, его право на их земное удовлетворение и на активную борьбу. Даже неоплатоническая мысль о человеке как о совершеннейшем творении бога объективно служит для компромиссно настроенных по отношению к религии мыслителей всего лишь внешним оправданием доминирующего надо всем интереса к человеку. Характерно, что внимание к земной жизни заслоняет интерес к жизни загробной, хотя вера в нее остается по традиции у большинства. Этот интерес пробуждается чаще всего в старости и в болезни, перед лицом смерти, ничего не меняя в процессе самой жизни. От Петрарки идет оттеснение на задний план забот о райском бессмертии стремлением к земному бессмертию, которое приносит человеку слава, достигнутая его земными и важными для земной человеческой жизни деяниями. Так человек становится действительно мерой всего, исходной позицией, с которой все рассматривается и оценивается, даже божественное и религиозное, если оно не игнорируется фактически.

Эпоха Возрождения породила личность. Один из важнейших вопросов содержания и эволюции гуманизма – вопрос о ренессансном индивидуализме. «…Индивидуальная личность – идея, в которой наиболее непосредственно выражает себя относящаяся к отдельному человеку новая экономическая и политическая реальность европейской истории. Это в значительной мере социально-практическая категория, обнимающая все сферы жизни, от государства до бытового разнообразия. Это категория, в которой пафос единственности и оригинальности каждого индивида прямо проистекает из идеи индивидуальной свободы».[[[11]](#endnote-11)] «Индивидуальность», т. е. единичность, доведенная до единственности, и особость, дорастающая до общезначимой оригинальности и суверенности, будучи взята со стороны общественно-исторических оснований, утверждается через «свободу» самоформирования. Она же, взятая со стороны культурной, состоит в смысловом общении человека с другими и с самим собой. То есть предстает в качестве «личности». «Как только возникает беспредпосылочный Я, иными словами, своеобразие индивида признается самоценным жизненно-духовным состоянием, человеку сразу же приходится задумываться над новым его отношением к самому себе и к всеобщему. Существование индивида, как и встарь, требует высшего обоснования. Но уже не через абсолютное, надличное, тотальное Всеобщее, а через свое индивидуальное и особенное всеобщее, через “Я-вселенную”, на внутренней границе ее с другими личными мирами».[[[12]](#endnote-12)] Главное содержание эпохи подчеркивает содержание духовной составляющей исторического процесса как становление личности. «История Европы и Америки с конца средних веков – это история полного обособления индивида. Этот процесс начался в Италии в эпоху Возрождения и, по-видимому, достиг своей наивысшей точки только сейчас. Потребовалось больше четырехсот лет, чтобы разрушить средневековый мир и освободить людей от самых явных ограничений. Во многих отношениях индивид вырос, развился умственно и эмоционально; степень его участия в культурных достижениях приобрела не слыханные прежде масштабы».[[[13]](#endnote-13)] Но уже в эпоху Возрождения в результате реабилитации «града земного» человек начинает смутно понимать, что мир зла, может быть, находится где-то рядом. В работах И. Босха мы видим убийство даже в раю, как только Бог отвернулся.

Самосознание гуманизма в центре мироздания ставила человека, а не Бога, знание, а не веру. Гуманизм отбросил аскетизм и спиритуализм христианской жизни и возжелал славы на земле. Он требовал деятельной, активной, творческой личности – императив героического дерзания (вместо смирения и монашества), который пронизывал всю культуру Возрождения – от Данте до Микеланджело и Джордано Бруно (Микеланджело велик не потому, что родился дворянином, а потому что и как он умел делать). Ренессансный индивидуализм раскрепостил человека от режима феодально-сословно-церковной дискриминации и подавления. Человек не только сотворен Богом, но и по подобию Божию. Следовательно, человек такой же свободный творец. Требованием земной активности человеческой личности ренессансный индивидуализм отвергал христианский идеал созерцательной жизни. Он, провозглашая обязанность каждого человека стать личностью, творцом и право каждого человека на доблесть и славу, бросал вызов всему феодально-сословному строю. Благородство не передается по наследству, оно не атрибут дворянской знатности. Оно может быть заслугой только самой личности – ее ума, величия духа и дел. Важной особенностью ренессансного мировоззрения становится оптимизм, который заключается в утопическом понимании сущности мира как великой гармонии, разрешающей в конечном итоге все противоречия конкретной реальности и ее частных проявлений. Превращение гармонии в незыблемую сущность породило о ней специфическое для Возрождения учение, пронизывающее и научные представления, и философские обобщения, и теорию искусства, и само искусство. Гармония соответствовала тогда всеобъемлющему, а не только эстетическому понятию прекрасного – с одной стороны, чувственно воспринимаемой физической красоты природы, человека, художественных произведений, с другой стороны, красоты духовной, интеллектуальной и этической, слитых в высшем единстве. Все эстетизировалось подобным пониманием гармонии как красоты, сама сущность мира с ее внутренними закономерностями и внешними проявлениями.

Но процесс индивидуализации имеет обратную сторону, так как усиление индивидуализации означает и усиление изоляции, неуверенности; а, следовательно, становится все более сомнительным место человека в мире и смысл его жизни. Растет чувство бессилия и ничтожности отдельного человека. Каждый шаг по пути большей индивидуализации угрожал людям новыми опасностями. Первичные узы, уже разорванные, невосстановимы, так как человек не может вернуться в потерянный рай. Для связи индивидуализированного человека с миром существует только один продуктивный путь: активная солидарность с другими людьми, спонтанная деятельность (любовь и труд), которые снова соединяют его с миром, но уже не первичными узами, а как свободного и независимого индивида.[[[14]](#endnote-14)] В сознании индивида порождается представление о высшей ценности своего «я» как центра мироздания, как средоточие безграничных внутренних возможностей, единственное условие реализации которых – его рационально направленная воля при полной свободе ее проявления. Но процесс индивидуализации личности идет бок о бок с процессом изоляции личности во враждебном мире.

Согласно Манетти, если Бог – творец всего сущего (и духовного, и материального), свободная воля человека, созданного по подобию Божьему, делает его господином всего земного, творцом и культуры, и цивилизации. Манетти в своем произведении «О достоинстве и превосходстве человека» [[[15]](#endnote-15)] отстаивает понятие человеческой деятельности, без которого невозможно понять человека по-новому. Идеи Пико дела Мирандолы[[[16]](#endnote-16)] усиливают антропоцентрические взгляды гуманистов XV века, он заявляет о свободе воли человека и глубоком моральном содержании этого божьего дара. Другой представитель итальянского Возрождения – Д. Бруни[[[17]](#endnote-17)] – подчеркивает необходимость общества для гармоничного развития личности.

Гуманисты выдвинули на первый план моральную философию, не от Бога, а от человека. Появилась мысль, о том, что власть должна быть не от Бога, а от народа (гражданский гуманизм). Республики должны состоять из всесторонне развитых и общественно активных личностей. Но если власть от народа, то народ имеет право на восстание против такой власти.

Гуманистический антропоцентризм явился той архимедовой точкой опоры, опираясь на которую можно было перевернуть весь космос средневекового миросозерцания. Если итальянцы, изучая жизнь, изображая ее приукрашенной, пытаясь ее улучшить, исправить, как бы парили над землей и не видели многих недостатков, то Северное Возрождение, живя на земле, отражая жизнь в мельчайших ее проявлениях, заметили, что мир не так уж хорош. И даже более того, он – ужасен. Идея «перевернутого мира», «мира навыворот», живущего по особым законам, сложилась в переходную эпоху, когда стройный образ вселенной потерял свою власть над умами людей, когда, земной шар эмансипировался от небесного и настоятельно потребовал для себя оценки. Он занял в человеческом сознании место в качестве явления самостоятельного, отдельного, хотя и зависимого от конечной власти божественного провидения, но все же в значительной мере эмансипированного. Закономерным следствием происходившей духовной перестройки явилась настоятельная потребность в новых оценках и новой форме критики людских пороков и несовершенства человеческого бытия на земле. Вот тут-то и выступил на сцену образ безумного «перевернутого мира», в котором этические элементы переплелись с социальными, с представлением о неправильном устройстве общества. Образ мира «навыворот» определил собой одну из граней столь распространенных в этот период утопических мечтаний о справедливых отношениях между людьми и о возможности построения правильной жизни. Человек знал, что бог не только его создал, но создал и по своему подобию. Значит, человек всесилен. Он задумал переустроить мир (Утопии) и церковь (Реформация). Искусство было для богатых (Ренессанс в Италии). Но географические открытия изменили все в мире. В Европе начинается революция цен. Кто жил зажиточно за счет своего труда, вдруг обеднел. На их место пришли новые богачи. Это явление толкнуло обедневшие слои среднего класса к Реформации.

Изменение положения человека, перенос на него ответственности за собственную судьбу, приводит к глобальной перестройке его психики, его системы взглядов на мир, что становится основой для перехода к сознанию идей Нового времени. Контроль человека, перенесенный с деятельности церкви на самоконтроль, является намного эффективнее, чем контроль извне. Также как в управлении государством: вместо контроля римского папы за светской властью появляется идея принципа разделения властей или система сдержек и противовесов, которые будут зафиксированы в конституциях.

Быстрое распространение идей М. Лютера, появление последователей его учения связано с тем, что протестантизм предлагал народу идею коллективной идентификации взамен индивидуальной, предложенной Возрождением и в частности Д. Савонаролой.

В период Реформации менялось отношение к труду, новая этика осуждала праздность, важную и возможную в средние века и в виде монашества, и отшельничества, делала труд религиозной обязанностью. Протестантизм был очень требовательным к отдельному человеку. Если господство средневековой церкви в повседневной жизни была не очень навязчивой, то теперь она жестко регламентировала поведение индивида, проникала во все сферы частной и общественной жизни. «Эта превосходящая современное понимание строгость происходила от буквального, неукоснительного приложения Писания к жизни. Протестантство – явление письменной культуры в еще большей степени, чем католицизм. Путь от аскетизма четок к аскетизму счетов проходит через книгу».[[[18]](#endnote-18)] На рубеже Возрождения и Нового времени книжность становится силой массового воспитания, гуманисты мечтают исправить природу человека, даже создают утопии, где поселяется идеальный человек-робот без эмоций и отклонений от нормы, создаются руководства по воспитанию, учебники приходят на смену литературе и напоминают учение схоластов, вместо икон и украшений – Библия, распространенная при помощи печатного станка и данная в каждые руки, что приучает людей читать. «Становясь доступной, она теряет ореол исключительности. Хотя библиофилы, гуманитарии и самоучки поддерживают ее культ, она все больше преобразуется из ценности в средство».[[[19]](#endnote-19)]

Эпоха Возрождения привела к пониманию, что «искусство осуществляется как диалектический выбор между многими направлениями возможного развития, ведет к признанию перехода искусства от созерцания к поискам и дискуссиям. Искусство через своих крупнейших представителей участвует в процессе преобразования культуры, состоящего в нелегком переходе от замкнутых систем схоластической мысли к гибкой методологии, к постоянному сомнению и поиску, от подчинения авторитетам к непосредственному опыту, от догматизма к конфликтности».[[[20]](#endnote-20)] Искусство становится способом выявления отношения к жизни, средством художественного выражения философской идеи.

1. См. Гофф, Ж. Ле. Цивилизация средневекового запада. Пер. с фр. /Ле Ж. Гофф.– М.: Прогресс-Академия, 1992. – С. 35. [↑](#endnote-ref-1)
2. См. Хоружий, С.С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека: Сборник статей. [Электронный ресурс] / С.С. Хоружий. – Москва, 2000; режим доступа: «Омега» ("Библиотека православного христианина"). – С. 154. [↑](#endnote-ref-2)
3. См. Хоружий, С.С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека: Сборник статей. [Электронный ресурс] / С.С. Хоружий. – Москва, 2000; режим доступа: «Омега» ("Библиотека православного христианина"). – С. 155. [↑](#endnote-ref-3)
4. См. Гарин, И. Пророки и поэты. В 7 тт. Т. 5 /И. И. Гарин. – М.: Терра, 1994. – С. 21. [↑](#endnote-ref-4)
5. Хёйзинга, Й. Осень средневековья. / Й. Хёйзинга. М.: Айрис-Пресс, 2002. – С. 395. [↑](#endnote-ref-5)
6. Арган, Д.К. История итальянского искусства: в 2-х т. Т. 2. - /Дж.К. Арган.- М.: «Радуга», 1990. – С.7. [↑](#endnote-ref-6)
7. Баткин, Л.М. Европейский человек наедине с самим собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. /Л.М. Баткин. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. – С. 609. [↑](#endnote-ref-7)
8. Косиков, Г.К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы. - В кн.: «Методологические проблемы филологических наук. Литературоведение и фольклористика». М.: Высшая школа, 1987. – С. 230. [↑](#endnote-ref-8)
9. Баткин, Л.М. Итальянское Возрождение. Проблемы и люди. /Л.М. Баткин. – М.: Наука, 1989. – С. 32-33. [↑](#endnote-ref-9)
10. Гофф, Ж. Людовик IX Святой. – М.: Ладомир, 2002. – С. 21. [↑](#endnote-ref-10)
11. Баткин, Л.М. Европейский человек наедине с самим собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. /Л.М. Баткин. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. – С. 46. [↑](#endnote-ref-11)
12. Баткин, Л.М. Ук. соч. – С. 47. [↑](#endnote-ref-12)
13. Фромм, Э. Бегство от свободы. - Москва: Олимп, ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998 - С. 199. [↑](#endnote-ref-13)
14. См. Фромм, Э. Бегство от свободы. – Москва: Олимп, ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998. – С. 208. [↑](#endnote-ref-14)
15. Манетти, Д. О достоинстве и превосходстве человека. [Электронный ресурс] /Д. Манетти. Режим доступа: http://anna-ganzha.narod.ru/manetti\_dignitas.htm. [↑](#endnote-ref-15)
16. Мирандола, П. д. Речь о достоинстве человека. [Электронный ресурс] / П. д. Мирандола. – режим доступа: <http://anthropology.rchgi.spb.ru/piko>. [↑](#endnote-ref-16)
17. Бруно, Д. Рассуждение ноланца о героическом энтузиазме, написанное для высокознаменитого синьора Филиппа Сиднея [Электронный ресурс] / Д. Бруно. – режим доступа: http://renaissance.rchgi.spb.ru/Bruno/hero.htm [↑](#endnote-ref-17)
18. Шкуратов, В. А. Историческая психология. /В. А. Шкуратов. /Учебное пособие. Изд. 2 - М.: Смысл, 1997. – С. 300. [↑](#endnote-ref-18)
19. Шкуратов, В. А. Историческая психология. /В. А. Шкуратов. /Учебное пособие. Изд. 2 - М.: Смысл, 1997. – С. 302. [↑](#endnote-ref-19)
20. Арган, Дж. К. История итальянского искусства: в 2–х т. Т. 2. – /Дж.К. Арган. – М.: «Радуга», 1990. – С.9. [↑](#endnote-ref-20)