Санкт-Петербургский государственный университет

**ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА**

по направлению 41.03.04 - «Политология»

профиль: «Теория политики»

**Политическая аргументация в католической и протестантской доктринах XVI-XVII вв.**

Студента 4 курса

Бахтина Георгия Олеговича

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

подпись

«\_\_\_\_»\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_2017 г.

Научный руководитель:

кандидат политических наук,

доцент

Кондратенко Сергей Евгеньевич

 \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 подпись

 «\_\_\_\_»\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_2017 г.

Санкт-Петербург

2017

**Оглавление**

[Введение 3](#_Toc483759089)

[Глава 1. Классическая модель политической аргументации католицизма 11](#_Toc483759090)

[§1. Политический августинизм как первая социально-политическая доктрина христианской церкви 11](#_Toc483759091)

[§2. Модель политической аргументации Фомы Аквината 23](#_Toc483759092)

[Глава 2. Протестантская политическая аргументация 29](#_Toc483759093)

[§1. Идейные предпосылки Реформации 29](#_Toc483759094)

[§2. Мартин Лютер как инициатор Реформации 35](#_Toc483759095)

[§3. Теократический идеал Жана Кальвина 42](#_Toc483759096)

[Глава 3. Сравнение католической и протестантской моделей аргументации 50](#_Toc483759097)

[§1. Ключевые отличия в системах аргументации 50](#_Toc483759098)

[§2. Влияние Реформации на политический дискурс в XVI-XVII веках 55](#_Toc483759099)

[Заключение 57](#_Toc483759100)

[Список использованной литературы 58](#_Toc483759101)

[Источники 58](#_Toc483759102)

[Комментаторы 59](#_Toc483759103)

За последнее время я прочитал довольно много

мемуаров и памфлетов, относящихся к концу XVI века.

Мне захотелось сделать экстракт прочитанного, и я его сделал.[[1]](#footnote-1)

*Проспер Мериме. Хроника Царствования Карла IX.*

# **Введение**

Условия современного общества способствуют вызреванию идей, смысловое поле которых было хорошо известно ещё древним римлянам времен Полибия или древним египтянам периода среднего царства. Постепенная деградация или неминуемая тяга к эсхатологическому или апокалиптическому переосмыслению реальности – эти симптомы, или диагнозы, если пользоваться категориальным аппаратом К. Мангейма,[[2]](#footnote-2) нашего времени резки и легко определяемы в условиях нового витка цивилизации. Когда речь заходит об основных политических универсалиях, которыми живёт Западное общество, следует обратить внимание на обитель догм и концепций, являющуюся фундаментальной для западной цивилизации. Естественно, в данном случае внимание концентрируется на тех ценностях и способах восприятия политического блага, которые вынашиваются в лоне католической и протестантской ветвей Христианства. Несомненно, нельзя умалять значения и других мировых религий, дающих иные интерпретации политического блага.

Тем не менее, мы расставляем акценты на рассмотрении европейской политической и теологической традиции, не только потому, что она имеет длительную историю, но и потому, что, фактически, лежит в основании системообразующей «ментальности».

*Актуальность* данной работы касается некоторого числа важнейших исторических аспектов. Во-первых, дифференциация католической и протестантской философско-религиозных доктрин лежит в основании важнейшего процесса модерна, заключающегося в построении национального государства. Во-вторых, сравнение протестантского и католического способов политической аргументации способствует приращению знания. Вслед за М. Блоком, следует указать на действительную ценность компаративистского метода,[[3]](#footnote-3) раскрывающего смыслы и структуру не только каждого отдельного феномена, но и общей канвы европейской политической традиции.

Важным является описание *проблемы*, стоящей при проведении данного исследования. Постановка проблемы сама по себе является ценной и неотъемлемой частью любого исследования, относящегося к корпусу гуманитарных наук,[[4]](#footnote-4) но важна, кроме всего прочего, и её двоякость, имеющая инструментальную и идеологическую ипостаси.[[5]](#footnote-5) Проблема может быть сформулирована так: каким образом детерминировали друг друга и изменяли политические реалии аргументационные модели протестантской и католической теологических доктрин? Подспудный вопрос: как конституировали системы политико-религиозной аргументации жизни обычных людей, трансформируя ментальность индивидов?

Рассмотрение обозначенной проблематики требует уточнения некоторых категорий, поэтому, вслед за Гоббсом,[[6]](#footnote-6) сконцентрируем внимание на дефинициях ключевых понятий, важных для данной работы. Говоря о политическом благе, мы должны провести некоторое различение между политической философией и политической наукой.[[7]](#footnote-7) Благо общее (или политическое) является предметом политической философии, продуктом политической рефлексии и процесса замещения мнения знанием. Несомненно, в западной политической традиции благо трактовалось по-разному: Платон, например, считал, что полюс общего блага тяготеет к сохранению, заключаясь в том, что справедливым является то, что каждый занят своим делом и находится на определенном месте в государстве.[[8]](#footnote-8) В данной исследовательской работе в качестве одного из аспектов присутствует попытка проследить дискурсивное[[9]](#footnote-9) изменение понимания блага и связанных с ним религиозно-философских построений в контексте процесса эволюции церковных социально-политических доктрин.

Далее, «политическая аргументация» представляет собой изложение взглядов на политическое устройство, обладающее несколькими важнейшими характеристиками. Во-первых, политическая аргументация имеет теоретический характер и идеологическую или аксиологическую направленность (нормативный и ценностный подход к «политическому благу»), во-вторых, она ограничивается пределами возможного, определенными координатами, задающими детерминированную вариативность при выборе лучшего из политических устройств.[[10]](#footnote-10) Исходя из приведенных посылок, можно констатировать, что политические, религиозные и философские произведения авторов двух противоборствующих дискурсов, протестантского и католического, могут считаться частями аргументационных систем: они не только воплощают различные точки зрения на ключевые вопросы христианства, но и предлагают различного рода решения классических вопросов средневековой политической полемики (например, положение национального наследственно-территориального государства по отношению к Церкви), изобилуя аргументами, направленными как на собственное укрепление, так и на деконструкцию враждебной позиции.

В ходе работы интегрированные в религиозные доктрины политические аргументы мыслителей обозначаются терминами: структура, модель, система.

*Объект* – совокупность аргументационных политических концептов и теорий.

*Предмет* – трактаты и теоретические объяснения тех или иных политических действий (в дихотомии «сохранение/изменение»), необходимых для достижения политического блага. В первую очередь: тексты Августина Аврелия, Фомы Аквинского, Мартина Лютера и Жана Кальвина.

*Цель* работы заключается в анализе[[11]](#footnote-11) сущности, влияния (друг на друга и на реалии того времени) и различий политико-религиозных систем аргументации католицизма и протестантизма.

Реализация цели обеспечивается выполнением следующих *задач*:

1) Рассмотрение и интерпретация важнейших политико-философских текстов религиозного характера с точки зрения их соответствия системам аргументации.

2) Анализ развития и структурных особенностей двух аргументационных систем: католической и протестантской. Каждая из систем рассматривается сквозь призму множественных комплексных связей и коннотаций, но изначально – по отдельности.

3) Сравнение систем аргументации, ведущее к синтезу некоторого объема нового знания.

В качестве *гипотезы* исследования постулируется существование специфических структур политической аргументации, которые отличны по ряду основополагающих характеристик и методов объяснения тех или иных политико-религиозных действий. Данные структуры в ходе работы сравниваются по нескольким критериям, к которым относятся, например, соотношение церкви и государства, свобода воли, аспект человеческой греховности и тому подобное.

Исследование проблематики подобного рода невозможно проводить, опираясь лишь на одно или два дисциплинарных начала, поэтому стоит оговориться, что работа имеет междисциплинарный характер. Тем не менее, следует указать на тот факт, что магистральной линией исследования остаётся приобретение нового политико-философского знания.

*Разработанность* указанной темы кажется на первый взгляд достаточной, но обильное количество комментариев и исторических трудов, касающихся непосредственно хроники размежевания двух доктрин, не предоставляет удовлетворительного объема информации об интересующих нас моментах: конструировании этосов политического блага, специфике аргументационных моделей и других. Для кумулятивного увеличения аналитической базы, касающейся религиозно-философской сферы, использовались следующие исследования в данной области: «Философия эпохи Возрождения» А.Х. Горфункеля,[[12]](#footnote-12) «Бегство от свободы» Э. Фромма,[[13]](#footnote-13) статьи Н. Лемэтра,[[14]](#footnote-14) Жукоцких,[[15]](#footnote-15) П.Ю. Уварова[[16]](#footnote-16) и многие другие.

Особое место отведено обращению к источникам. Изучение трудов Лютера[[17]](#footnote-17) и Кальвина[[18]](#footnote-18) (в то числе анализ Р. Виппера[[19]](#footnote-19) и П.Г. Виноградова[[20]](#footnote-20)) составляло основу данного исследования. Кроме того, из современных источников для ознакомления с кембриджским видением проблематики был взят в качестве источника «The Cambridge Companion to Martin Luther»,[[21]](#footnote-21) а для освещения идеи единства католической и протестантской традиций зарубежными авторами – статья исследователя ван Вика.[[22]](#footnote-22)

*Структура* каждой части работы строится на основании двух основополагающих аспектов: сначала религиозные тексты интерпретируются в русле установленной методологической ориентации, а затем полученные выводы обобщаются в соответствии с их положением в той или иной структурной модели политической аргументации.

*Методологические* основания исследования находятся одновременно в двух координатных плоскостях, то есть в исследовании ключевыми являются посылки представителей французской школы «Анналов» (Л. Февр, М. Блок, Ж. Ле Гофф и т.д.), а сам инструментарий для анализа теоретических концепций, представленных в трактатах, позаимствован у К. Скиннера и представляет собой несколько видоизмененную программу «истории понятий» в её кембриджском смысле.

Методологические основания работы являются для политической науки классическими, несмотря на то, что несколько десятилетий назад они воспринимались их авторами и инициаторами внедрения в качестве «революционных» или «радикальных». Так, Дж. Покок в одном из своих эссе, посвященных проблеме интерпретации текстов, писал: «На протяжении последнего десятилетия учёные, исследующие системы политической мысли, пережили в своей дисциплине такие радикальные изменения, которые грозят её полным перерождением».[[23]](#footnote-23) Существует несколько важных аспектов и моментов, которые следует указать и растолковать прежде, чем использовать инструментарий и установки Кв. Скиннера, чей конвенционализм и составляет ядро методологического аппарата исследования двух аргументационных систем в нашем случае.

Истоки методологически-эпистемологических конструкций Скиннера могут быть прослежены в ответвлении аналитической философии, названной «теориями речевых актов». В частности, Дж. Серль и Дж. Остин артикулировали собственные воззрения на особенности коммуникативного процесса, став одними из первых авторов «теории речевых актов».[[24]](#footnote-24) Кроме того, нельзя игнорировать в данном контексте и специфический подход Р. Коллингвуда к философии истории. Последним из возможных «предтеч» представляется Л. Витгенштейн и его идея «лингвистических условностей» или «language games».[[25]](#footnote-25)

Именно органичное использование идеи «лингвистических условностей» позволяет Скиннеру давать ответы на вопросы о стиле, целях, манере письма того или иного автора, что оказалось бы совершенно невозможным в рамках классической историографии.

Квентин Скиннер постулирует предельно важную сентенцию, которая заключается в том, что «авторское выражение» может быть интерпретировано и истолковано как акт или действие по достижению определенной цели в системе лингвистических условностей.[[26]](#footnote-26) С точки зрения данного аспекта изучения философских текстов контекстуализм Покока и конвенционализм Скиннера идентичны, так как они предполагают имплицитное встраивание текста (или авторского высказывания) в контекст споров и условностей, актуальных и современных не для интерпретатора, но для автора.[[27]](#footnote-27) Логика работы интегрирует данную схему исследования текстов, позволяя проследить то, как мыслители «спорят» друг с другом, изменяя концептуальные основания политико-религиозных доктрин, адаптируя их к условиям и реалиям эпох, в которых они творят.

Конвенционализм Скиннера уместен в данном исследовании ещё и потому, что он позволяет в определенном смысле объединить исключительно теоретическую часть работы с эмпирической, то есть анализ текстов в русле указанной традиции предполагает не только сухое переложение основных идей рассматриваемых философов, схоластов и мистиков, но и определение возможных контекстуальных коннотаций и обстоятельств создания их работ, свойственных для изучаемых рамок эпохи.

**Глава 1. Классическая модель политической аргументации католицизма**

**§1. Политический августинизм как первая социально-политическая доктрина христианской церкви**

Перед тем, как анализировать имеющие непосредственное отношение к сфере политического концепции Августина и Фомы, следует проследить истоки специфического отношения религиозных христианских доктрин к греховной природе человека и идеи «обновленной»[[28]](#footnote-28) универсальности, которые и в трудах реформаторов являются одними из краеугольных аргументов.

Универсализм и грех могут быть интерпретированы в качестве фундаментальных категорий, необходимых для разделения «кесарева» и «богова» в понимании Августина. Так, С.Е. Кондратенко отмечает: «Если бы не произошло грехопадение, не возникла бы потребность в существовании карательных институтов, с которыми Августин отождествляет государство».[[29]](#footnote-29) Следовательно, возникает необходимость в рассмотрении двух данных категорий с точки зрения их религиозно-философских коннотаций, имплицитно интегрированных в структуры политической аргументации.

А. Бадью в одной из своих работ приходит к констатации того, что апостол Павел явился «основоположником, будучи одним из первых теоретиков, универсального».[[30]](#footnote-30) Выводы французского философа-марксиста, испытавшего сильное влияние Л. Альтюссера, основываются на герменевтическом анализе священного писания. Бадью объясняет универсализм Павла, основываясь на том, что апостол считал «воскресение во Христе» процедурой отказа индивида, включенного в сообщество верующих, от объективных реалий окружающего мира. Религиозная истина Павла, связанная с единением во Христе, не может быть тождественной по отношению к научной или любой другой истине, так как она является максимой, которая не рассчитана на порождение универсального, она сама по себе есть универсальный закон, имеющий в основании мифологический сюжет воскресения.[[31]](#footnote-31) В данном случае «мифологический» характер сюжета, определившего вектор развития западной цивилизации на несколько тысячелетий, соответствует той характеристике, которую предоставил А.Ф. Лосев: «Миф есть реально, вещественно и чувственно творимая действительность, являющаяся в то же время отрешенной от обычного хода явлений и, стало быть, содержащая в себе разную степень иерархийности, разную степень отрешенности».[[32]](#footnote-32)

Идея универсализма апостола Павла неразрывно связана с онтологическими чертами греховности человека. В седьмой главе Екклесиаста Павел приравнивает зло и грех к универсальным и неизменным характеристикам, свойственным всему людскому роду.[[33]](#footnote-33) Смерть же выступает своего рода инструментом, способом воссоединения с божественной сущностью, которая дарует праведным вторую жизнь, обеспечивая спасение природы, общества и всей вселенной через тот самый акт воскресения[[34]](#footnote-34), который А. Бадью считает фундаментальной максимой католического универсализма.

Таким образом, грех и универсализм являются неотъемлемыми категориями религиозной католической доктрины. Важным является то обстоятельство, что Августин Блаженный и Фома Аквинский, конструируя собственные модели политической аргументации, разделяя «земное» и «божье», определяя причины и условия существования общности людей, имеющей форму государства, частично переосмысливают исходные, библейские трактовки двух рассмотренных категорий. Следовательно, истины священного католического Писания представляют исключительную важность при анализе интересующих нас структур политической аргументации.

Августин Блаженный, развивая теодицею, предложенную апостолом Павлом, предлагает две важнейшие концепции: грехопадения и божественного предопределения.[[35]](#footnote-35)

Бог в понимании гиппонского епископа является высшим трансцендентным благом, которое не имеет ничего общего со злом, не имеющим собственной природы: «Добро может существовать и без зла, как существует сам Бог «…» Но зло без добра существовать не может».[[36]](#footnote-36) Отчётливо прослеживается в данном случае влияние манихейства на Августина: зло субстанционально, оно не существует онтологически.[[37]](#footnote-37)

Концентрируясь на негативном отношении к свободе воли и испорченности природы человека (позиция, противоположная точке зрения другого богослова – Пелагия, учение которого преследовалось католической церковью как еретическое), Августин приходит к изящной теоретической находке, которая заключается в объяснении всех зол через призму грехопадения, подражания греху Адама. Первородный грех является имманентной чертой человека, которая передается из поколения в поколение, отягчая жизненный путь любого. Тем не менее, собирательное описание категории греха у гиппонского епископа имеет черту дуальности: неизбежный первородный грех сосуществует с таким грехом, который обязан своему появлению утрате человеческого самоконтроля.

Августин Аврелий дополняет модель, объясняющую человеческие поступки и качества, посредством постулирования идеи двойного предопределения. Бог предопределяет как благодать, так и проклятие, которые посылаются каждому человеку: «Ибо человек не потому грешит, что Бог знал наперед, что он согрешит; напротив, «…» если он не захочет, он, конечно, не согрешит; но и о нежелании его грешить Бог тоже знал наперед».[[38]](#footnote-38) Божественная сущность посредством стимула благодати ориентирует человека, которому следует, если он стремится к добру, быть самоотверженно преданным этой трансцендентной сущности.[[39]](#footnote-39)

Религиозно-теоретические концепты грехопадения и божественного предопределения, имеющие в качестве важнейшей собственной характеристики универсальность, являются предельно строгими и категорическими основаниями того, что принято называть «политическим августинизмом», который, как считал Ж. Ле Гофф, с точки зрения потенциального влияния на средневековую реальность важнее составляющих его элементов (философско-религиозных идей грехопадения и божественной благодати).[[40]](#footnote-40)

Однако, интерпретация «политического августинизма» в качестве структурной модели католической политической аргументации требует краткого ретроспективного экскурса, который позволил бы выявить важнейшие факторы социально-экономической и политической природы, имевшие влияние на Аврелия Августина как философа-теоретика политики.

Общий исторический фон определяется острейшим кризисом Западной Римской империи, чьи политические институты на рубеже IV-V веков окончательно перестали функционировать в соответствии с их телеологией: поддержание жизнеспособности Pax Romana больше не представлялось возможным. Великое переселение народов как непрерывное перемещение варварских народов по территории Западной Европы приводит к размыванию этнографической карты континента. Создаются и разрушаются в хаотичном порядке протогосударственные образования народов, кочевавших внутри границ стремительно гибнущей и разваливающейся Западной Римской империи. Быстрота и калейдоскопичность данных процессов предельно полно описана, например, в «Истории Флоренции» за авторством Никколо Макиавелли.[[41]](#footnote-41)

Подобные условия неопределенности и неустойчивости требовали активной стабилизирующей деятельности от христианской церкви, которая к началу V века уже отличалась сравнительно высокой степенью не только институциональной, но и идейной, организованности и автономности, которые были достигнуты посредством тщательной разработки соответствующей религиозной догматики отцами церкви и апологетами (Мелитон Сардийский, Ириней Лионский, Тертуллиан, Ориген) в «языкохристианский период», и за счёт отсутствия силы, способной подчинить себе развивающийся институт христианской церкви.[[42]](#footnote-42) Показательны примеры организации механизма осуществления власти в больших городах обеих Римских империй (Рим и Александрия как примеры), в которых епископы играли порой определяющую роль в выработке политических решений, постепенно аккумулируя всё большее число прерогатив и полномочий. Так, Амвросий Медиоланский в трактате «О вере» указывает на немаловажную с точки зрения оформления новой политической и социальной системы аргументации зависимость: процветание государства и процветание христианской церкви неразделимы.[[43]](#footnote-43)

В указанный временной период начинает трансформироваться и социально-экономический уклад жизни: рабовладение изживает себя в качестве института, конституирующего механизм производства и общественной жизни в целом. Постепенно, укоренение практики колоната[[44]](#footnote-44) и разрушение обширной сети экономических торговых связей ведёт к формированию феодального строя, сопровождающегося усилением господства домашнего (натурального) хозяйства.[[45]](#footnote-45)

 Несомненно, подобные пертурбации вызывали изменения и в мироощущении индивида. Начинали формироваться такие паттерны сознания, присущие средневековому человеку, как неразрывная связь с природой, ярко выраженная М.М. Бахтиным через образ «гротескного тела», не имеющего границ с окружающим миром, растворяющегося в природе,[[46]](#footnote-46) и специфическое, совершенно особенное отношение к категории времени, детально проанализированное А.Я. Гуревичем.[[47]](#footnote-47)

 Несомненно, все указанные факторы различного характера и порядка так или иначе оказали влияние на Августина, оформившего (по большей части в «Граде Божием») модель политической аргументации, которую можно считать официальной доктриной католичества до того момента, когда Фома Аквинский произвёл системную рецепцию идей Аристотеля, инкорпорировав его элементы аргументации в структуру христианской модели.[[48]](#footnote-48)

 «Политический августинизм» в качестве модели политической аргументации интерпретируется в нескольких обобщающих определениях, данных известными учёными-медиевистами.

 Так, Ж. Ле Гофф видит в политическом августинизме попытку конструирования новой этической системы, в границах и координатах которой политическая власть имела возможность существовать и действовать: «Если говорить о политическом августинизме в средневековой Европе, то его следует определить как попытку привить власти моральные и религиозные ценности, сохраняя при этом разграничение между Богом и кесарем».[[49]](#footnote-49)

Э. Жильсон акцентирует внимание на том, что политический августинизм является принципом, согласно которому дистинкция «град божий – град земной» становится приоритетной не только в философском или богословском смысле, она определяет взаимоотношения людей во всех сферах жизни, адаптируя христианское сообщество верующих к новым историческим условиям и обстоятельствам и формируя совершенно иные коллективные идентичности: «Христианская Церковь – это не национальное общество, потому что Евангелие проповедовалось всем народам; не интернациональное – потому что в нем не было ни эллина, ни иудея; даже не наднациональное – потому что оно не надстраивалось над народами в рамках того порядка вещей, в котором они находились; жить в нем означало жить на небесах».[[50]](#footnote-50) Таким образом, политический августинизм одновременно является и принципом сверхприродного сообщества верующих, объединенных верой, и практическим следствием из данного принципа.

Итак, социально-политическая программа Августина Аврелия имеет в основании своём базовую дистинкцию, заключенную в разделении двух градов: божественного и земного. Христианская церковь (или град Божий) является, по сути, единственной возможной формой объединения для всех верующих, притом данное сообщество людей противопоставляется царству языческому. Фактически, Августин отказывается от попыток формирования идеала христианского государства.[[51]](#footnote-51)

Государство понимается Аврелием не только как результат грехопадения, но и как разрастание «шайки разбойников» до таких размеров, когда она подчиняет себе целые народы.[[52]](#footnote-52) В подобном государстве не существует справедливости (iustitia), которую следует в сочинениях Августина интерпретировать как добродетель, отсутствующую в человеческих законах, свойственных граду земному.[[53]](#footnote-53) Важно указать на то, что iustitia (справедливость Цицерона инструментальна, в ней отсутствует комплекс религиозно-этических коннотаций, свойственных справедливости Августина Блаженного) не совпадает полностью по смыслу со справедливостью в духе римского права, хотя гиппонский епископ заимствует у Цицерона некоторые аспекты понимания права и справедливости.[[54]](#footnote-54) Например, «естественный закон», тождественный «истинному» или «высшему» закону, имеет несколько характеристик, которые потом заимствует Августин, развивая концепцию «божественного закона». Лелий определяет в диалоге «О государстве» естественный закон следующим образом: «Истинный закон – это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга, приказывая; запрещая, от преступления отпугивает; оно, однако, ничего, когда это не нужно, не приказывает честным людям и не запрещает им и не воздействует на бесчестных, приказывая им что-либо или запрещая. Предлагать полную или частичную отмену такого закона – кощунство; сколько-нибудь ограничивать его действие не дозволено; отменить его полностью невозможно, и мы ни постановлением сената, ни постановлением народа освободиться от этого закона не можем».[[55]](#footnote-55)

Естественный закон регулирует отношения различных народов и является универсальным и вневременным, то есть его действие невозможно прекратить и прервать во времени. Точно такими же характеристиками обладает и божественный закон Августина в Граде Божьем: lex divina в качестве истины неизменен («как вечный закон при дворе Царя небесного»[[56]](#footnote-56)), и как lex aeterna выражает волю Бога и реализуется во временном измерении, свойственном земному граду.[[57]](#footnote-57) Кроме того, божественный закон регулирует отношения между государствами («никоим образом нельзя подумать, чтобы Бог судил оставить вне законов и провидения Своего царства человеческие и их положения, господственные и подчиненные»).[[58]](#footnote-58)

Ключевым отличием божественного закона Августина Аврелия от естественного закона Цицерона является их источник происхождения. В первом случае – это воля Бога, разделенная на «закон Моисея» и «закон Христа»,[[59]](#footnote-59) а во втором источником служит природа. Кроме того, различием является то, что iustitia Августина, проистекающая из божественного закона, не может быть чётко ограничена от важнейших категорий «мира» и «подчинения», за счёт которых христианином достигается спасение[[60]](#footnote-60), тогда как справедливость Цицерона тесно соотносится с долгом гражданина, согласно которому вредить другому и нарушать право собственности возбраняется.

Подобная организация божественного права является вспомогательным инструментом, посредством которого конституируется идеал града Божьего, противопоставляемого хаотическим политическим реалиям V века (подспудно) и языческому царству (следуя логике аргументации Августина).[[61]](#footnote-61)

Ещё одним элементом, позаимствованным у Цицерона[[62]](#footnote-62) и формирующим итоговую структуру политического августинизма как модели аргументации, является дефиниция народа или политического союза.

В упомянутом диалоге «О государстве» Публий Корнелий Сципион Эмилиан Африканский в самом начале долгих рассуждений, увлекших патрициев на несколько дней, даёт классическую формулировку определения двух важнейших категорий: «государство» и «народ». Дефиниция общности людей, составляющих политический союз имеет следующий вид: «…Народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов».[[63]](#footnote-63) Данное определение детерминирует не только основания для объединения индивидов в сообщества, но и телеологическое назначение политического союза.

Августин Блаженный постулирует несколько иное, но выдержанное в духе Цицерона, определение народа, которое применимо, однако, исключительно для сообщества верующих: народ – «это собрание не животной толпы, а существ разумных, и если оно объединено общностью любимых ими вещей, оно не без основания носит название народа».[[64]](#footnote-64) Общая форма данного определения для члена града Божьего будет дополняться тем, что он обладает любовью к богу, которая сопряжена с iustitia и стремлением к миру через контроль собственных пороков и страстей, выраженный через полное подчинение Богу и отказ от собственной воли, ведущей ко злу.[[65]](#footnote-65) Таким образом, к единственно возможному и мыслимому верующим обществу может относиться только christianus,[[66]](#footnote-66) то есть тот, кто акцентируется на протяжении всего собственного жизненного пути на сверхиндивидуальном и сверхприродном общении с божественной сущностью.[[67]](#footnote-67)

Государство, воплощающее в себе град земной, есть категория, играющая важную роль в системе политической аргументации Августина Аврелия. Цель государства совпадает с телеологией града Божьего, стремящегося к миру (Pax),[[68]](#footnote-68) поэтому карательные институты, формирующие государство, должны быть подчинены Божьей воле. Это приводит к тому, что церковь ради высшего блага верующих (спасение, воссоединение во Христе) направляет правителя государства, легитимируя принуждение церковными санкциями и обращая использование насилия на достижение мира, в отсутствие которого спасение остается недостижимым.[[69]](#footnote-69) Кроме того, можно отметить, вслед за Ф. Коплстоном, что «Августин оказался вынужденным прийти к выводу о необходимости совместной борьбы религиозной и гражданской властей против ересей и раскола».[[70]](#footnote-70) Таким образом, неизбежность введения категории «государства» в теоретические построения Августина оборачивается наделением политического союза на Земле рядом важнейших инструментальных функций, что является показательной характеристикой для системы политической аргументации гиппонского епископа.

Таким образом, несмотря на множество используемых терминов и обилие нравоучительных и риторических элементов,[[71]](#footnote-71) в религиозно-философских текстах Августина Блаженного постулируется несколько основополагающих политических аргументов, которые возможно объединить в соответствующую систему.

1) Свобода воли как таковая отсутствует, божественное провидение наперед предопределяет судьбу каждого живущего человека. Минимизация эффектов от грехопадения достигается за счёт конструирования Августином универсальной идеи мирового порядка, объясняющей и легитимирующей неравенство и иерархичность как основные черты социально-политического устройства на Земле.

2) Церковь (град Божий) должна находиться в доминирующем по отношению к государству положении, так как негативная природа политического союза может быть нивелирована (а само государство «нейтрализовано») исключительно в процессе сакрализации власти и придания ей дополнительного космическо-религиозного фактора легитимации. Именно сочетание политического, религиозного и теоретико-философского аспектов аргументации в данном случае способствует оформлению генеральной универсальности конструируемой Августином картины мира.

В данном контексте уместна ссылка на определение Е. Баркера («политико-экклезиастический институт»),[[72]](#footnote-72) подтверждающего специфический характер отношения христианской церкви и государства в концепции Августина.

3) Град Божий определяется как требующая постоянного роста (использование проповеди и христианизация населения) общность. Религиозно-политическая организация Августина стремится к экспансионизму как необходимому условию собственного существования.

4) Благо, кристаллизирующееся в идее спасения, становится определяющим элементом. Благо политическое, связанное с существованием человека в граде Земном, не рассматривается автономно и не имеет достаточной теоретической ценности.

## **§2. Модель политической аргументации Фомы Аквината**

Изменения, внесенные Фомой Аквинским в концепцию социально-политической доктрины Церкви, являются следствием ряда объективных исторических процессов, изменивших облик Европы к XIII веку.

Общий исторический контекст того времени определяется развитием государственных образований в виде наследственных монархий в векторном направлении, устремленном к оформлению суверенных национальных политических союзов. «Новые монархии» (королевство Франции как наиболее яркий пример) с учетом постепенной дезинтеграции Священной Римской империи и потери влияния немецким Императором становятся не только наиболее распространенной формой организации власти, но и становятся на путь развития, венцом которого является абсолютистское национальное королевство. Стоит отметить, что сама монархическая форма организации власти являлась доминирующей и магистральной в политической мысли целой эпохи, но не только периода перехода от высокого к позднему Средневековью, который Ж. Ле Гофф окрестил «кризисом христианского мира»,[[73]](#footnote-73) подразумевая изменения, произошедшие в дискурсивном оформлении диалога между религиозной и светской властью.

Важно значение феномена так называемой борьбы за инвеституру, которая не только стала одним из первых моментов, продемонстрировавших несостоятельность политического августинизма в изменяющихся реалиях политической жизни (ярым адептом социально-экономической доктрины Августина являлся папа Григорий VII), но и являлась фактором, действие которого в определенной степени повлияло на дифференциацию религиозного и светского, например, в сфере закладывания основ современных традиций понимания права.[[74]](#footnote-74)

Следует отметить, что процесс регионализации, свойственный для Европы XIII века, являлся серьезной угрозой политико-религиозной концепции универсализма. Усиление данного процесса осуществлялось благодаря нескольким факторам:

Во-первых, большое значение играл процесс развития университетов, которые становились кузницами для подготовки управленческих кадров. Таким образом, разрушалась церковная монополия на предоставление монархам клириков, которые были обучены чтению и письму, что давало им возможность принимать участие в осуществлении власти. Характер конфликта между государством и церковью имел явную интеллектуальную подоплёку.[[75]](#footnote-75)

Во-вторых, власть постепенно становилась пространством, в котором профессионализация и централизация превалировали над необходимостью пользоваться услугами церковной организации в виде канала рекрутирования управленцев. Усложнялись властные светские структуры, роль в которых религиозной компоненты постепенно уменьшалась, отходя на второй план, о чём предельно доходчиво писал Е.Н. Трубецкой.[[76]](#footnote-76)

Кроме того, нельзя не обратить внимание на увеличивающуюся роль городов, которые вследствие экономического, демографического и культурного развития становились опорой и гарантом укрепления и централизации «новых монархий».

В подобных условиях, способствовавших усилению дистинкции между мирским и духовным, возникала необходимость пересмотра ключевых элементов политической аргументации, являвшейся ядром социально-политической доктрины католицизма.

Фома Аквинский, основываясь на идеях Аристотеля, рецепция которых началась ещё в XII веке (важнейшей фигурой в данном плане является Иоанн Солсберийский),[[77]](#footnote-77) переориентировал существовавшую со времен Августина Аврелия социально-политическую доктрину церкви.

Концепция Фомы, отражающая изменения в модели политической аргументации, является достаточно противоречивой и полной антиномий. Так, если рассматривать вопрос о том, какая из форм правления является наилучшей, то Аквинат в «Сумме теологии» постулирует тот факт, что смешанная организация власти оптимальна (нетривиальное теоретическое решение, идущее вразрез с магистральной линией политико-философской традиции Средневековья).[[78]](#footnote-78) Тогда как в «De regimine principum ad Regem Cypri» Фома приводит целый ряд разнообразных аргументов, доказывающих, что монархия есть идеальная форма правления.[[79]](#footnote-79) Тем не менее, некоторые авторы снимают подобные антиномии, объясняя различия подобного рода банальной идеей эволюции взглядов богослова.[[80]](#footnote-80)

 Фома отказывается от негативистской трактовки природы государственных образований, которую можно считать фундаментальным основанием системы аргументации Августина. Инструмент, посредством которого был достигнут данный результат, имеет отношение к рассуждениям о дефинициях государства и общения, предоставленных Стагиритом. Аквинат дополняет классические определения Аристотеля, которые можно резюмировать следующим образом: государство является естественным и соответствующим природе общением политическим, которое включает в себя все виды общения; человек в силу рациональности стремится к общению ради достижения благ, политическое общение способствует достижению высшей цели в виде политического блага; несомненно, и блага и потребности более низкого порядка обеспечиваются и удовлетворяются в политическом общении с правильной организацией.[[81]](#footnote-81)

Фома, полностью заимствуя смысл данного определения («Для человека, однако, так как он существо общественное и политическое, естественно то, что он живет во множестве; даже еще более, чем все другие существа, ибо этого требует естественная необходимость»),[[82]](#footnote-82) несколько видоизменяет его: рациональность человека, заставляющая его формировать сообщества, является корнем его свободы, которая, будучи сопряжена с божественной благодатью, способствует достижению высшего блаженства в виде созерцания сущности Бога.

Данный акт божественной легитимации человеческого общения и человеческой природы, совершенствуемой Богом, ведёт к двум принципиально важным следствиям:

1) Человек обладает некоторой степенью свободы воли, которая детерминируется единством души и тела и благими разумными намерениями. В данном вопросе Фома полностью расходится с Августином.

2) Общественная жизнь, как и созданное природой государство, также обладает ограниченными свойствами автономности и потенции к реализации интеллектуальной деятельности.[[83]](#footnote-83)

Таким образом, жизнь в государстве санкционируется божественными предустановлениями. Цель общественной жизни вторична, она подчиняется основному телеологическому мотиву христианства – спасению души, «обладанию богом», высшему блаженству.

Фома, конструируя модель политической аргументации, не акцентирует внимания на сюжетах грехопадения или строжайшей предопределенности человеческого существования, что свойственно Августину.

Заслуживает внимания и то обстоятельство, что Фома, в отличие от Августина, затрагивает проблему, которая касается идентификации наилучшей формы правления. Используя органическую метафору, дополненную классическим религиозным мотивом легитимации (Бог – один), Аквинат утверждает, что правление одного лучше, чем правление многих.[[84]](#footnote-84)

Принцип единства в управлении миром имеет следствием утверждение главенства верховного понтифика, который является наместником Бога в церкви. «Хотя люди разделены в соответствии с разными епархиями и государствами, однако, раз церковь едина, христианский народ должен быть един… и для единого христианского народа должен быть один человек, являющийся главой всей церкви».[[85]](#footnote-85) Важно отметить, что великий понтифик является гарантом того, что совокупные усилия земных царей пойдут на благо верующим, то есть они достигнут высшего блаженства.

Фактически, в интерпретации данного аспекта возможно разночтение, которое мы опустим, сославшись на позицию, согласно которой сферы влияния светских и духовных правителей поделены согласно их телеологическим ориентациям, и не должно быть сомнений в том, что справедливое государство одновременно и автономно от Церкви и подчинено ей. «С тем, чтобы духовные сущности могли быть отделены от земных, служение этому королевству было доверено не земным королям, а священникам, и более всего наивысшему среди всех священников, Наследнику св. Петра, Викарию Христа. Ему все короли Христианского народа должны быть подданными, как самому Владыке нашему Иисусу Христу…Тем, кому принадлежит забота о промежуточных целях, следует быть подданными тому, кому принадлежит забота о высшей цели и быть направляемым полнотой его власти».[[86]](#footnote-86)

Однако, границы автономии достаточно зыбки, а вмешательство папы Римского и епископов в дела светских правителей вполне легитимно, что отчасти может подтверждаться и интерпретацией рассуждений о сопротивлении тирану, автором которой является М. Верено.[[87]](#footnote-87)

Политическая аргументация Фомы вполне может быть названа компромиссной, так как она отходит от категоричности и однозначности построений Августина, предвосхищая дальнейшую рационализацию (позиция политического реализма) взаимоотношений церкви и государства в трудах реформаторов.

# **Глава 2. Протестантская политическая аргументация**

## **§1. Идейные предпосылки Реформации**

Краткий обзор истоков и причин зарождения реформационного движения Римской Католической Церкви стоит начать с важного уточнения, которое касается того, что в данном исследовании, согласно позиции А.Х. Горфункелем, под Реформацией понимаются кальвинизм и лютеранство.[[88]](#footnote-88)

Социально-экономической предпосылкой Реформации стал растущий уровень развития производительных сил. Это появление новых технологий (печатный станок Гутенберга), первых мануфактур и банков (Флоренция), фондовых бирж (Антверпен), постепенное формирование общеевропейского рынка и системы международного разделения труда (сукноделие Флоренции времён Макиавелли основывалось на импорте шерсти из Англии и красителей из Малой Азии).

Всё это с началом эпохи Великих географических открытий (стоит отметить, что Лютер - современник Колумба и Магеллана) и ростом влияния национальной городской буржуазии, бюргерства (значимой части социальной базы Реформации), предопределило системный кризис феодализма. Особенности трансформации сознания индивида в новых период трансформации экономических условий чётко и детально проиллюстрированы в работе представителя Франкфуртской школы Э. Фромма.[[89]](#footnote-89)

Политическими предпосылками Реформации стало разложение традиционной феодальной системы отношений, окончательный упадок религиозного авторитета папы, инспирировавшего политические конфликты и принимающего в них активное участие, становление национальных государств (в процессе которого уже просматриваются грядущие абсолютистские тенденции) и приобретение интеллектуальными элитами национального характера в результате борьбы за инвеституру.

В религиозном отношении почва для Реформации была подготовлена не только дезорганизацией католического духовенства и потерей им характеристик, свойственных периоду раннего христианства, но и многочисленными ересями, а также вполне догматическим мистицизмом Бернарда Клервосского, Майстера Экхарта и Иоганна Таулера, в рамках которого утверждалась возможность личного контакта с непостижимой божественной сущностью без посредства Церкви. Кроме того, свою роль сыграл номинализм - философское течение, утверждавшее уникальность автономного человека, и гуманизм Возрождения, превозносивший его в качестве высшей ценности. Последний был инспирирован обращением к античному наследию. Следует отметить, что отрицание схоластических методов и фигур риторики деятели Реформации заимствовали у деятелей Ренессанса, тем не менее, сохраняя в сравнении с ними различие в языке, проблемах и их постановке.[[90]](#footnote-90)

В художественном отношении Реформация была предопределена исчерпанием художественных форм Средневековья и обращением к античному наследию.

Нельзя не отметить связь идей реформаторов со скептицизмом эпохи Возрождения, который часто определяют как «новый пирронизм». Именно в «новом пирронизме» оформляются деконструирующие излишне мифологизированный и мистический характер религиозных учений элементы, которые, фактически оправдывали «равенство убедительной силы» различных вероисповеданий. Кроме того, новый пирронизм исходил из позиции всеобъемлющей критики схоластических научных методов.[[91]](#footnote-91)

Комплекс наиболее важных характеристик эпохи Реформации является продуктом того, что Лазарев называет «революцией в стиле мышления».[[92]](#footnote-92) Это и переворот от теологического антропоцентризма к ренессансному, который прозелиты протестантизма ощущают и пытаются включить в собственные аргументационные конструкции,[[93]](#footnote-93) и появление сильнейшего мотивационного элемента, который является отличительной чертой эпохи Просвещения, – тяги к естественнонаучному знанию, демифологизации и десакрализации существующего корпуса знаний.

Всё вышеперечисленное имплицитно предполагает эмансипацию человека, увеличение степени его социальной субъектности. Переосмысление идеи Христа об универсальном духовном равенстве людей перед Богом стимулировало развитие равенства политического.

Важным является и то обстоятельство, что к XV-XVI векам ереси (гетеродоксии) различного рода и характера стали восприниматься среди историков христианства и иных представителей гуманизма в качестве однозначного зла. Показателен пример Себастьяна Франка, который в «Хронике, летописи и исторической Библии от начала мира до 1530 года» под ересью понимал совершенно нормальное состояние развития религиозной доктрины.[[94]](#footnote-94)

Нельзя не указать на те персоналии, которые повлияли на систему политической аргументации реформаторов:

1) Участников евхаристических споров (то есть споров о таинстве причастия) IХ-ХI столетий, которые во многом предопределили развитие протестантского взгляда на таинства. В качестве ключевых его участников можно упомянуть Пасхазия Радберта и Беренгария Турского.

2) Готшалька из Орбе, саксонского монаха IX столетия, к которому уходят корни лютеровской интерпретации концепции Августина о предопределении.

3) Марсилия Падуанского, заявлявшего о необходимости реформирования Церкви на демократической основе. Как и реформаторы, он обосновывал этот тезис обращением к раннехристианской традиции, стремлением вернуть Церковь к её истокам. Он также критиковал неограниченную власть папства и его претензии на возможность отпущения грехов.[[95]](#footnote-95)

4) Уильяма Оккама, "крайнего выразителя светских, народных начал", открыто заявлявшего о необходимости допущения возможности ереси папы, для борьбы с которой необходимо вмешательство светской власти, уравновешивающей духовную.[[96]](#footnote-96)

5) Пьера Абеляра, допускавшего потенциальную ложность любой не основанной на Библии догме и одного из его учеников, Арнольда Брешианского, обращавшегося к апостольскому идеалу бедной Церкви в своей борьбе против папства в Италии.[[97]](#footnote-97)

6) Марсилио Фичино, который предвосхитил возобновленный интерес реформаторов, например, к «Посланиям» апостола Павла. Кроме того, именно Фичино, Пикко делла Мирандола и Аргиропуло стояли у истоков концепта оправдания верой.[[98]](#footnote-98)

Необходимо отметить, что характер течения Реформации как резкого и многоаспектного разрыва с католической традицией, затронувшего все стороны общественной жизни охваченных ею стран, был также обусловлен предшествующей неудачей Примирительного движения (последней мирной попыткой реформировать сложившуюся систему международных отношения) - причём как в теоретическом, так и в практическом отношении.

Кроме того, следует отметить открытых критиков папства и «романистов», предвосхитивших категоричность реформаторов в данном вопросе:

1) Джон Уиклиф с его ультрахристианской трактовкой собственности и "концепцией нового феодализма", предполагавшей право прямого и свободного общения с Богом и допускавшей возможность полной ликвидации института папства с случае его окончательной дискредитации. В связи с ним следует упомянуть бродячего проповедника Джона Болла, распространителя его идей. С Уиклифом и Боллом тесно связано лолларды, христианская община социально-уравнительного характера.[[99]](#footnote-99)

2) Чешский проповедник Ян Гус, получивший интеллектуальный импульс от Уиклифа. Гус выступал против платы за таинства, продажи церковных должностей и индульгенций. В силу непримиримости собственной позиции он был сожжён в 1415 году после Констанцского собора.

Главное отличие деятелей непосредственно Реформации от своих предшественников - это стремление реформировать Церковь "снаружи", вне существовавшей в католицизме корпоративной системы корректировки учения. Кроме того, для всех реформаторов характерна народная поддержка, насильственные формы противоборства со сторонниками папства и значимость сделанного ими вклада в развитие национальной культуры (в первую очередь литературы в силу того, что многие из них стремились перевести Библию на национальный язык).

Таким образом, Реформация органически взаимосвязана со значительной частью предшествовавших интеллектуальных направлений европейской мысли, развившихся в рамках средневекового богословия, философии и права. Лютер является не единоличным инициатором реформации, а лишь одной из ключевых фигур религиозно-политических изменений, имевших объективные материально-технические, экономические, политические и социокультурные предпосылки.

## **§2. Мартин Лютер как инициатор Реформации**

Мартин Лютер (1483-1546) - немецкий теолог, сыгравший роль инициатора Реформации. Не выступая против предшествующей традиции сознательно, он совершил прорыв в европейской политической философии. Лютер являлся переводчиком библии на национальный немецкий язык.

Важный момент заключается в изначальной слабости чувства необходимости церковной организации у Лютера, которой он противопоставил раннехристианскую идею общин.

Лютер родился в семье свободных крестьян и окончил латинскую школу. Уже в ранней юности он проявил несдержанность своего характера и манер, радикализм позиции, сыгравшие столь значимую роль в его дальнейшей жизни. Отказавшись от юридического образования, он поступил в монастырь в Эрфурте. В возрасте 23-24 лет он был рукоположен в сан. Вскоре Лютер стал профессором в Виттенберге.[[100]](#footnote-100) Стоит отметить то обстоятельство, что Мартин Лютер и Жан Кальвин изначально являлись католическими священниками.

После того, как в 1511 г. он был отправлен посетить Рим, в Лютере крепло чувство отторжения образа жизни высшего католического духовенства. Спустя шесть лет, 31 октября 1517 года он прибил к дверям Замковой церкви в Виттенберге 95 тезисов, программный документ немецкого (и больше, европейского) протестантизма. Тезисы также были отправлены местным церковным иерархам.

Лютер не следовал институциональному порядку представления тезисов,[[101]](#footnote-101) корректирующих те или иные аспекты учения, и фактически объявил об отсутствии целесообразности в политико-религиозном подчинении развращённому Риму. Подчёркивая, что он является истинным сыном церкви (традиция Примирительного движения), Лютер объявил о возможности и необходимости прямого контакта с Богом, о священстве и равенстве всех истинных христиан: «Ведь все христиане воистину принадлежат к духовному сословию…»[[102]](#footnote-102)

На Лейпцигском диспуте он не отрекся от своих убеждений, и Лев X предал его анафеме. В дальнейшем Лютер, находясь под защитой Фридриха III, курфюрста Саксонии, которому онпреподнёс свой перевод Библии с конкретным политическим интересом, продолжил работу над своими трудами, из которых особо нужно отметить «К христианскому дворянству (рыцарству) немецкой нации».

В 1525 г. в Германии начинается крестьянская война, вызванная радикальным толкованием Лютера: восставшие требовали социально-экономического равенства на основании равенства религиозного. Лютер резко выступает против войны и осуждает её. В связи с этим необходимо отметить то, что Мартин Лютер ещё до начала событий крестьянской войны оправдывался перед Львом X, объясняя свои поступки желанием дискутировать, но не стремлением разжечь пламя революции или народного бунта.[[103]](#footnote-103) Более того, достаточно тяжело аргументированно подтвердить близость идей Лютера, например, революционной пропаганде Мюнцера. «Если кто-нибудь умирает с голоду, то это только из-за своего неверия», – так немецкий реформатор относился к бедствиям немецкого народа.[[104]](#footnote-104)

В какой-то степени отсутствие единого немецкого государства, ведь таковым нельзя считать разлагающуюся Священную Римскую Империю, серьезно усложняло процесс становления новой политико-религиозной модели аргументации, созданной Лютером.

У Лютера нет связной, системной политической теории, по натуре своей он практик. Его видные политические оппоненты – Томас Мор и Эразм Роттердамский – отмечали преувеличенное акцентирование его позиции, смутность мысли и стиля, причиной чего является как его темперамент, так и то, что большая часть наследия Лютера – политическая публицистика, написанная на злобу дня. Примером могут служить формы, посредством которых выражал собственные идеи прозелит: лекции («О Послании к Римлянам»), тезисное изложение («95 тезисов»), памфлеты («О евреях и их лжи»).

Лютер рассматривает политические, религиозные и экономические вопросы синтетически, как единое целое. Главная доминанта его мысли ̶ примат веры человека над формальной, лишней обрядностью и отрицание привилегий священников. Это подтверждается, например, следующей цитатой: «Кто больше верит и любит, тот и совершенен, невзирая на то, какое место он занимает в мире: мужчина он или женщина, князь или крестьянин, монах или мирянин. Ведь любовь и вера не создают никаких внешних сект и различий».[[105]](#footnote-105)

Основываясь на негативных по отношению к природе человека теоретических посылках Августина, Лютер приходит к формированию менее фаталистичной концепции, в которой появляется элемент «избранности». «Но теперь, когда Бог, изъяв мое спасение из моей воли, взял его на Себя и пообещал меня спасти независимо от моего попечения об этом или моего старания по своей благодати и милосердию, я спокоен и уверен, потому что Он верный и не обманет меня. Он столь могуществен и велик, что никакие бесы, никакие препоны не сломят Его и не смогут похитить меня из руки Его».[[106]](#footnote-106)

В 1523 г. Лютер написал «О превосходстве светской власти». В этой работе он утверждал, что нападки на право свободно исповедовать своё понимание христианства должны встречать пассивное, но стойкое сопротивление.

Светской власти следует повиноваться, поскольку правят по воле Бога, а противодействие власти и её устранение ведёт к анархии. Практическим следствием этого тезиса является преследование анабаптистов, посягающих на общественный порядок (анабаптисты опирались на традицию сопротивления тираническому государству, идущую от Иоанна и Фомы). Христиане должны быть предельно терпеливы, порочность правителей - не аргумент в пользу насильственного противодействия. Он отрицает право на активное сопротивление кроме случая грубого посягательства на веру и поддерживает божественное право королей. Подобное повиновение объясняется особенной целевой функцией светской власти: «Бог учредил два правления: духовное, которое образуют христиане и благочестивые люди при помощи Святого Духа, во главе с Христом, и светское, сдерживающее нехристиан и злых, заставляющее их, *хотя бы против воли*, сохранять внешний мир и спокойствие».[[107]](#footnote-107)

Государство является необходимой организацией, обеспечивающей порядок. Практические его недостатки проистекают от порочности людей, находящихся во главе государства. Государство обретает справедливую власть, обеспечивая интересы церкви. Как корпорация, оно имеет моральное предназначение. Необходимы как Божественный, так и земной законы.

Обязанность государства – препятствовать еретической деятельности католической церкви и новых религиозных радикалов, по отношению к которым необходимо проявлять нетерпимость. Государство должно защищать истинные религиозные установления, провозглашаемые подлинной церковью. В отношении этого тезиса любопытно заметить, что Лютер, защищая свободу совести, отрицал возможность свободного её осуществления: «Никто в христианстве не обладает властью причинять вред или запрещать противиться разрушению. В церкви нет никакой иной власти, кроме власти, направленной на созидание».[[108]](#footnote-108)

 Порочное государство - единственный социально-политический авторитет, который остаётся у него после осуждения католической церкви как еретической.

Для иллюстрации материала, касающегося государства и управления и всего, что с этим связано, приведем следующую цитату: «Конечно, правда, что христиане ради самих себя не подчинены ни праву, ни мечу и не нуждаются в них; но прежде постарайся, чтобы весь мир наполнился христианами, а потом уже *управляй по-христиански, по-евангельски. Но этого ты никогда не сможешь сделать*. Ведь мир и большинство людей — нехристиане и таковыми останутся, хотя все одинаково крещены и называются христианами».[[109]](#footnote-109)

Из страха общественного коллапса нужно повиноваться любому злу. Конечное решение, которое находит Лютер, заключается в следующем: народ с внутренним чувством свободы должен подчиняться установленным правителями религиозным практикам и их власти. Вера человека свободна, в то время как его религиозная практика - нет. Практическое применение этого тезиса заключается в притеснениях католиков и анабаптистов.

Лютер поддерживал естественную жизнь людей, экономическую деятельность, утверждая равенство и важность любой искренней профессиональной деятельности, сосредоточенной в деяниях праведного человека («Дело и занятие могут быть сами по себе хорошими и праведными и, однако стать дурными и беззаконными, когда личность и деятель не являются ни добрыми, ни праведными»).[[110]](#footnote-110) Бог вложил в каждого конкретного человека склонность к определённому виду деятельности (концепция «призвания»).

Лютер считал, что национальное процветание выгодно для всех и угодно Богу, оно связано с общим миром и отсутствием войн: «Длящийся мир — самое большое благо на земле, от которого зависят также все другие преходящие блага, — есть исконный плод настоящего проповеднического служения».[[111]](#footnote-111)

Реформатору успешно разрушил три стены, которыми оградила себя католическая Церковь: монополию на толкование Библии (перевод Библии на национальный язык, отрицание иерархии и социального значения Церкви, демократизм антифеодальной установки), независимость церковной власти от светской и исключительное право папы на созыв соборов (для этого лучше всего подходит светский меч, следовательно, светская власть может вмешиваться в дела Церкви).[[112]](#footnote-112)

Лютер постулировал автономность религиозного переживания, независимого от внешней среды (и возможность внутренней эмиграции), демократизм, проистекающий из его индивидуализма, необходимость снижения социальной роль Церкви, религиозную нейтральность государства и полное разделение его и Церкви (государство монопольно в отношении механизмов и институтов принуждения).

Руководители Примирительного движения, понимавшие опасность ликвидации громады католической церкви, не стремились к осуществлению столь радикальных перемен. Поэтому радикализм является еще одной характерной чертой Мартина Лютера, его философии. Необходимость реформы, расширения теологической основы церкви и синтеза католической традиции и идей Возрождения были ясно осознаны предшественниками и современниками Лютера, но никто из них не стремился зайти так далеко. Тем не менее, в коллективном бессознательном, безусловно, существовала психологическая готовность к разрыву. Примером этого является успешность деятельности Уиклифа и Гуса. Экономической предпосылкой стал небывалый экономический рост перед Реформацией.

Парадоксальным, в некотором роде, практическим последствием Реформации, которую по природе своих идей можно назвать демократической, стало становление новых абсолютистских институтов в рамках национальных государств Европы, ослабивших или разорвавшись политическую связь с Римом. Демократические тенденции были подвергнуты замалчиванию в пользу божественного права королей, следствием чего стал абсолютизм. Одной из сторон этой тенденции стало утверждение принципа «чья власть, того и религия» на Аугсбургском мире. Реформация, религиозные войны и Контрреформация привели к десакрализации международных отношений. Роль чистой религии как общественного института уменьшилась. Универсальное с моральной точки зрения религиозное сообщество средневековой Европы утратило единство в связи с уменьшением религиозной компоненты.

## **§3. Теократический идеал Жана Кальвина**

Жан Кальвин (1509 - 1564 гг.) – француз по происхождению, получивший юридическое, гуманитарное и теологическое образование, но знаменательным является то обстоятельство, что прозелитскую деятельность он начал с 18 лет. В 23 года будущий глава Женевской консистории совершил осознанный выбор в пользу Протестантства при неоднозначных обстоятельствах (в лавке купца Делафорже, в которой скрывались тогда многие протестанты-гугеноты).[[113]](#footnote-113) После написания речи о «О христианской философии» для ректора Копа бежал из Франции в Базель, откуда позже случайным образом попал в Женеву (1535 г.).[[114]](#footnote-114) Кальвин, как и Мор с Лютером, принимал участие в переводе Библии на национальный язык, в данном случае - французский. В 1536 г. в печати появились «Наставления в христианской вере», произведение, которое позже будет неоднократно пересмотрено собственным создателем, что является подтверждением гибкости и лабильности философско-политических взглядов реформатора.

Первое издание касалось лишь вопросов религиозной догматики, вопрос теократического идеала отсутствует как таковой; единственным конъюнктурным местом в работе является обсуждение вопроса безапелляционного повиновения власти, имеющей светское начало.

Обратим внимание на социально-культурные условия, детерминировавших деятельность Кальвина на территории швейцарского кантона. С точки зрения избранной нами цели это является необходимым условием, даже, несмотря на то, что данный кейс несколько выпадает из общего ряда. Р. Виппер определяет наличие трех основных лидирующих сил в женевской социополитической реалии второй трети XVI века: граф Савойи (теоретически, используя модель системы разделения властей, можно окрестить графа представителем исполнительной власти), епископ, которому было дозволено формировать Совет (данному органу подчинялся городской суд), и магистрат, наполненный деятельной «олигархией»[[115]](#footnote-115). Исследователь определяет магистрат в качестве проводника не стихийной Реформации (характерно для Швейцарии того времени).[[116]](#footnote-116) Стоит отметить, что Женева во времена Кальвина представлял собой крупный торговый центр, очаг иммиграции, город, стоящий на переднем краю технологического прогресса (банковское дело, типографии). Еще одно необходимое замечание заключается в том, что женевский пастор Фарель, который пролоббировал вовлечение будущего французского реформатора в дела указанного швейцарского города, лишь только в 1535 г. декларирует победу протестантских идей над католическими, что наводит на мысль об относительной свободе в выборе вектора развития властных институтов, которой обладал Кальвин. Удержание власти и сохранение протестантских религиозных канонов органично сочеталось на практике.

В 1538 г. выборы в Совет и магистрат привели к тому, что противники реформации занимают большинство мест в данных органах, провоцируя волну реакции по отношению к протестантской деятельности Кальвина и Фареля, которых подвергают практике средневекового остракизма.[[117]](#footnote-117) Последовавшая за данными событиями череда казней и преследований лишь накалила обстановку, но никоим образом не восстановила растраченный капитал католической церкви в данном регионе. Более того, подобные действия сторонников контрреформационных процессов лишь облегчили дальнейшее установление в Женеве прототипа теократического государства.

В 1541 г. протестантские пасторы Женевы объединились в конгрегацию, а магистрат уступил право регулировать деятельность общины верующих в городе специальному органу – консистории. Виппер усматривает в такой смене курса влияние идей Кальвина.[[118]](#footnote-118) В 1543 происходит переработка «Наставлений», насыщающихся концептами устройства церкви, которые имеют целью возвеличить церковный сан и сделать его независимым от светской власти. Например, пасторы должны избираться посредством волеизъявления народа, а не назначением магистрата (попрание заветов предшествующего женевского реформатора – Цвингли). Но подобные конструкты не исключают светскую власть как таковую, лишь атомизируют два Царства, формирующих дуализм власти, смягчающийся авторитетом Кальвина и пасторов в светских учреждениях. Таким образом, уже на данном уровне анализа можно утверждать, что политико-философские взгляды Жана Кальвина имеют практико-прикладной характер, они подвержены изменению и чувствительны к изменению конъюнктуры. То есть в данном случае мы можем предположить, что философские коннотации и политическая реальность находились в постоянной взаимозависимости. Однако даже в подобной ситуации усматривается первостепенность культурного элемента в деятельности Кальвина. Его религиозная философия первоначально определила его церковную ориентацию, на основе которой позднее выстроится целый политический организм. Другими словами, нельзя утверждать, что политическая аргументация Женевского пастыря приобретает зависимый характер, выступая исключительно в качестве незначительного фактора легитимации.

Необходимо обратить внимание на то, как Кальвин теоретически организовывал религиозный культ в «Наставлениях». Женевский пастырь обращается к опыту ранних христианских церквей с целью проверить, соответствуют ли они слову Божьему. При этом, уже в начале своего описания он постулирует тезис о полном соответствии древней Церкви этим божественным заветам.[[119]](#footnote-119) Из этого можно заключить о том, что образ древней Церкви является для Кальвина идеальным.

Первое, что разбирает Кальвин – это вопрос о количестве разрядов служителей церкви. Ранняя Церковь, как указывает Кальвин, выделяла 3 разряда в полном соответствии со Святым Писанием. «Иероним разделяет Церковь на пять разрядов: 1) епископов; 2) пресвитеров; 3) диаконов; 4) просто верующих; 5) тех, кто ещё не крещён, но получает наставление в христианской вере, чтобы затем принять крещение. Таким образом, св. Иероним не отводит особого места ни остальным клирикам, ни монахам».[[120]](#footnote-120)

Второй вопрос, к которому обращается Кальвин – это вопрос соотношения должности пресвитера и епископа. Реформатор указывает, что пресвитерами называли всех несущих служение учительства. В каждом городе они избирали из своего числа одного человека, получавшего особое наименование епископа. Кальвин при этом подчеркивает, что епископ не имел полной власти над пресвитерами, а был лишь первым среди равных. Он приводит комментарий Св. Иеронима к Посланию Титу, где последний указывает на «небожественное» происхождение института епископата, т.е. происхождение в силу обычая церкви. Институт епископата, как отмечает Св. Иероним возник с целью устранения раздоров между пресвитерами, которые часто возникали по причине их полного равенства между собой. Первоначально же Церкви управлялись советом пресвитеров.[[121]](#footnote-121)

Далее Кальвин затрагивает вопрос об обязанности пресвитеров и епископов вести проповедь Слова Божьего. Он отсылает нас к словам Св. Григория о том, что епископ повинен в смертном грехе, коль скоро от него не слышно ни слова, ибо если он не проповедует, то навлекает на себя гнев Божий.[[122]](#footnote-122)

В вопросе о появлении должностей архиепископа, а затем и патриарха, несмотря на запрет иерархии в Св. Писании, Кальвин придерживается точки зрения, что подобную систему нельзя назвать иерархией в полном смысле этого слова, а, следовательно, в этом нет отхода от Слова Бога. «Итак, изначально эти степени были учреждены для того, чтобы в случае возникновения каких-либо затруднений в Церкви, которые не могли быть разрешены малым числом людей, они ставились на рассмотрение поместного собора. Если вопрос оказывался настолько важен или труден, что было необходимо его дальнейшее обсуждение, он выносился на суд патриарха, созывавшего собор всех подчинённых ему епископов. Последней инстанцией был Вселенский собор. Некоторые называют такое управление иерархией; но это слово кажется мне неподходящим».[[123]](#footnote-123)

Другими проблемами, которые рассмотрел Кальвин стали проблемы распоряжения собственностью и участия народа в выборе епископов. Епископ в ранних Церквях являлся распорядителем собственности, однако распоряжался ей не напрямую, а через диаконов, следя за тем, чтобы они правильно ее использовали. Основная цель-это конечно поддержка бедных. Выборы епископа первоначально осуществлялись всей церковью, т.е. в том числе простым народом, однако впоследствии мнение народа стало носить лишь рекомендательный характер, что с точки зрения Кальвина абсолютно оправдано, поскольку народ непостоянен и может ошибаться.[[124]](#footnote-124)

Кальвин положительно отзывается о строгой системе, свойственной ранним церквям, касающейся отбора и экзаменации при переходе от одной должности на другую, отмечая, что сам такой переход носил именно воспитательные функции. Таким образом, каждый потенциальный кандидат на какую-либо должность проходил серьезные испытания, причем под строгим надзором общественности.[[125]](#footnote-125)

Необходимо отметить тот факт, что Кальвин расходится с Лютером в вопросе о соотношении церкви и государства. Политическое существование, по Кальвину, находится в некоторой степени в подчинении у религиозного. Несомненно, государство необходимо, но властные амбиции и политические реалии позволяли Кальвину пересмотреть лютеранский концепт параллелизма светского и духовного. «Пра­витель­ство дол­жно упот­реблять вру­чен­ный ему Бо­гом меч для за­шиты уг­не­тен­ных, для на­каза­ния по­роч­ных, для под­держа­ния об­щес­твен­но­го по­ряд­ка и спо­кой­ствия, но оно не име­ет ни­какой влас­ти над со­вестью лю­дей, не мо­жет прис­ва­ивать се­бе ав­то­ритет в де­лах ве­ры».[[126]](#footnote-126)

Нельзя не согласиться с позицией Б.Д. Порозовской: «Произвольное смешение свет­ской и ду­хов­ной влас­ти про­тив­но сло­ву Бо­жию. Но вмес­те с тем, по уче­нию ав­то­ра “Хрис­ти­ан­ской ин­сти­туции”, не сле­ду­ет по­лагать, что обе эти влас­ти дол­жны су­щес­тво­вать со­вер­шенно от­дель­но друг от дру­га. В сущ­ности, они прес­ле­ду­ют од­ну и ту же за­дачу. По­доб­но то­му, как внеш­няя, те­лес­ная жизнь – сфе­ра де­ятель­нос­ти го­сударс­тва – дол­жна слу­жить толь­ко выс­шей жиз­ни ду­ши, так и го­сударс­тво ис­полня­ет свою за­дачу лишь в тес­ном со­юзе с цер­ковью и хо­тя са­мо по се­бе не име­ет влас­ти в сфе­ре цер­ковной жиз­ни, но за­то оно име­ет сво­ею обя­зан­ностью все­ми за­вися­щими от не­го средс­тва­ми под­держи­вать де­ятель­ность цер­кви, про­ник­нуть­ся ее ду­хом, сле­довать ее вну­шени­ям».[[127]](#footnote-127)

Кроме того, нельзя обойти стороной и тот факт, что Кальвина можно назвать сторонником аристократической республики, которая, по его мнению, способна обеспечить политическое благо. Неповиновение власти возможно только в том случае, когда её требования и действия противоречат божественным заповедям. Таким образом, страх перед божественной сущностью, облаченный в форму религиозного послушания должен лежать в основании любого политического союза.[[128]](#footnote-128)

Стоит отметить, что философская доктрина Кальвина, его влияние на аппарат прямого управления Женевой посредством консистории находятся в разведенном, дифференцированном состоянии, если исходить из примата культурной установки.

О.В. Булыгина выделяет инструменты трех уровней политической аргументации Кальвина, в которой велика роль обычного права, и которая используется для создания утопического проекта теократической республики:[[129]](#footnote-129)

1). Категории Священного писания: предопределение (Виппер ставит под сомнение данную идею в качестве основы идеала теократии, очерчивая её как фаталистическую), теория двух Царств, свобода воли и первородный грех. Совокупность данных категорий обосновывает наличие государства как такового.

2). Понятия «законности», «свободы» и «суверенитета»; Кальвин выступает предтечей Гуго Гроция и традиции Нового времени.

3). Модели организации власти в государстве (компиляция античного опыта, выраженная в обращении к трем формам правления: монархии, аристократии и народовластию, их описанию и сравнению). Данный аспект его учения тоже подвергался эволюционным изменениям: предпочтение – от аристократии через малую городскую республику к централизованной власти; негативное отношение к народовластию; географический детерминизм.[[130]](#footnote-130)

Кроме того, фундаментальным для реформатора являлся критерий справедливости правления (Божий промысел или произвол).

Рациональным кажется то, что, интегрировав проблемы организации светской власти в рассуждения теологического толка, Кальвин не проводил их принудительного отождествления. Появляется сложность в выявлении факта разграничения политики от философии.

Утопичность проекта находит отражение в том, что Виппер зовет «ригоризмом»: аппарат карательных мер (монопольное право консистории на отчуждении от лона Церкви, система доносов, кары, слежка). Именно недовольство жителей города подобными практиками приводит к обострению внутриполитической борьбы: на соответствующей арене появляется партия «либертинов» во главе с Перреном. Данная группа недовольных придерживалась уже упомянутого Цвинглианского курса в делах государственных. Крах «либертинов» связан с тем, что их консервативная позиция противоречила тенденциям времени, к 1560-ым Женева превращается в столицу романского протестантизма и становится «Священным городом». Успешно преодолев политических кризис 1555 года, связанный с наплывом иммигрантов из Франции, режим Кальвина укрепляется и окончательно поражается репрессивным недугом. Кроме того, консистория, освободившись от влияния магистрата, начинает вмешиваться в дела светской власти, что рушит идею дуализма, развенчивая утопизм данной конструкции.

# **Глава 3. Сравнение католической и протестантской моделей аргументации**

## **§1. Ключевые отличия в системах аргументации**

Выявление отличий между системами католической и протестантской политико-религиозной аргументации стоит начать со сравнения соответствующих моделей Августина и Фомы.

Не вызывает сомнений то обстоятельство, что Августина можно считать основателем католической политической аргументации, зачинателем христианской социально-политической доктрины. Весьма важным в этой связи является трёхсоставное определение, данное Э. Жильсоном политическому августинизму. В данной дефиниции учёный ставит в один ряд как принцип сверхприродного сообщества, которое почти не имеет коннотаций с «классическим» государством, так и два вида практических следствий из этого принципа: извлеченных самим Августином и извлеченных другими мыслителями в других условиях.[[131]](#footnote-131)

Такой немаловажный фактор как политические реалии IV-V веков не мог не повлиять на общий пессимизм Августина по отношению к дискредитированному государству и всему, что связано с миром материального существования. Идея грехопадения и отрицание свободы воли как таковой являются важнейшими принципами, на основании которых Августин возводит универсальное сообщество всех верующих, которому необходимо постоянно расширяться. Примат религиозного над светским, подчинение второго первому объясняется не только отсутствием хотя бы некоторых признаков проведения дискурсивных границ между верой и политикой в Средневековье,[[132]](#footnote-132) но и тем, что перед выдающимся теологом стояла задача по созданию иного по своей сущности сообщества, которое могло бы противостоять вызовам времени и основываться на текстах Библии, создавая убежище для всех христиан и ведя их к спасению.

Фома конструировал аргументационные модели, находясь в совершенно других условиях (противоборство зарождающихся национальных государств и папского престола), большая часть его трудов посвящена вопросам, отличным от политической проблематики. Тем не менее, перед ним тоже стоял ряд объективных политико-религиозных задач, решение для которых на теоретическом уровне он находил, пользуясь достижениями латинской науки в деле рецепции идей Стагирита.

Аквинат синтезировал компромиссную систему аргументации, в которой государство нельзя представить в качестве нежелательного и стороннего элемента, от которого отказался Августин. Таким образом, можно сделать предположение о том, что запоздалая реакция церкви (применение аргументационных моделей, сконструированных «князем философов», в целях создания активно применяемой доктрины), послужила началом того поворота в конструировании моделей религиозной политической аргументации, который позволил Лютеру и Кальвину постулировать параллелизм светского и духовного. Естественно, подмена цицероновского основания аристотелевским не позволяла говорить об окончательной эмансипации государства от церкви, но дала возможность мыслителям следующих поколений продолжать зарожденную линию рационализации.

Автор трактата «О правлении государей» отходит и от строго детерминированного негативного отношения Августина к свободе воли, чем делает ещё более очевидной упомянутую тенденцию, направленную в сторону рационализации и частичной демистификации. Нельзя не указать на то обстоятельство, что Фома оперирует императивными и достаточно ригористическими категориями и теоретическими конструкциями в духе «мистического тела Христова» и главенства Папы Римского над всеми христианскими государями.

Фома, следуя за Стагиритом, привносит в католическую модель аргументации элемент рассмотрения форм правления, от которого отказывается Августин, что подчеркивает момент частичной десакрализации и автономизации светской власти. Кроме того, Аквинат говорит о политическом благе, которое подчинено благу религиозному в виде спасения, что является следствием иного, отличного от позиции политического августинизма, способа постановки вопроса о взаимоотношении государства и церкви. Это не полное подчинение светского духовному, на котором настаивает Августин, но и не параллелизм, свойственный реформаторам. Таким образом, можно предположить, что теоретические построения Августина были направлены в сторону изменения как одного из двух типов политического действия, тогда как Фома тяготел к сохранению существующего положения дел, а его модель политической аргументации идеальна для сохранения «статус-кво».

Следует отметить дуализм рационального и иррационального в аргументационных моделях Лютера и Кальвина. С одной стороны, нельзя не указать на партикулярную иррационализацию (инструментом служила критика с «мистических позиций»),[[133]](#footnote-133) посредством которой реформаторы критиковали схоластику и возвращали веру в Бога, минуя церковную иерархию и все её инстанции. Иррационализация проявляется, например, в возвращение к категорическому, заимствованному у Августина, неприятию идеи свободы воли, которую частично пытался реабилитировать Фома.[[134]](#footnote-134) С другой стороны, пересмотр модели взаимоотношения церкви и государства, сопровождающийся обращением к проблемам, связанным с автономным функционированием политического союза, являлся неотъемлемой частью магистрального пути рационализации политической мысли, процесса обретения ею «модерного» характера.[[135]](#footnote-135)

 Основания легитимности и существования светской власти реформаторы (в первую очередь – Лютер) видят не в греховной побочности и неизбежности, декларируемой Августином, не в естественном порядке вещей и природе людей, которые постулирует Фома, но в перемещении акцента на индивидуальность поиска подлинной, божественной истины, которая заключена во внутреннем мире верующего, тогда как существование в реальном мире должно сопровождаться покорным служением государям.[[136]](#footnote-136) Подобное смещение фокуса внимания приводит к появлению раскола в едином и неразделенном политико-религиозном мышлении, свойственном Средневековью.

Антропологический пессимизм представляется общим местом как для Августина, так и для реформаторов. Стоит отметить, что в обоих случаях пессимизм послужил стимулом к выработке теоретических решений, направленных на изменение, однако в случае с Аврелием стоит вести речь о создании общности, основанной на сакральном и космическом принципе, тогда как реформаторы не только определяют определенную самостоятельность государства, но и наделяют его функциями, которые давали бы возможность бороться с несправедливостью Римской Курии.

Концепция индивидуального духовного переживания разбивает сконструированную Августином и поддерживаемую Фомой идею универсальности христианского сообщества. Отказ от авторитета Папы Римского снимает для реформаторов необходимость воспроизводить аргументационные паттерны католицизма, касающиеся иерархии и неравенства людей. Лютеру и Кальвину достаточно заимствованного из Священного Писания и доработанного механизма предопределения, который, стоит отметить, схож с соответствующим концептом Августина, чтобы аргументировать деление человечества на спасенных и осужденных, из которого следует реформаторский конформизм и, что парадоксально и антиномично, дополнительная легитимация светской власти.

Таким образом, используя в качестве основания священный текст Христианства, каждый из рассмотренных философов-теологов, подбирая дополнительные теоретические основания, вступал в спор с устоявшейся традицией политической аргументации и формировал из одних и тех же библейских фраз отличающиеся по смыслу и полярные по ориентированным практически следствиям выводы. Нельзя не указать на тот факт, что масштабность влияния реформационной политической аргументационной доктрины на политико-философскую традицию и дискурс велика, так как направленность политического акта реформаторов на «изменение» очевидна.

Политическая аргументация, созданная реформаторами, привела к трансформации не только теоретических моделей, но и элементов институциональной организации Римской Курии, что не постулировалось в трудах Августина и Фомы (реорганизация монашеских орденов, отказ от «порочных» практик продажи индульгенций, обновление института инквизиции).

Общей чертой политических моделей аргументации католицизма и протестантизма является их внутренняя антиномичность в вопросах отношения к некоторым категориям (например, свобода воли у Августина).

## **§2. Влияние Реформации на политический дискурс в XVI-XVII веках**

Вопрос о влиянии реформационных процессов на дальнейшее развитие политико-философской традиции и политические реалии XVI-XVII веков требует гораздо большего внимания, чем ему может быть отведено в данной работе. Тем не менее, следует сосредоточиться на основных сюжетах, из совокупности которых обязательного рассмотрения требуют два: влияние протестантизма и соответствующей модели политической аргументации на зарождение и развитие течения Контрреформации и соотношение реформационных идей и политико-экономических изменений, начавшихся в указанный период.

Контрреформацию ошибочно было бы воспринимать исключительно сквозь призму простой схемы «стимул – реакция». Так, А.Г. Вульфиус поднимает терминологическую проблему, связанную с недооценкой ортогенеза и изменений внутри Римской Курии в силу концентрации исследователей на противодействии католической организации движению Реформации.[[137]](#footnote-137)

В инструментальном плане (набор практик, используемых в целях восстановления утерянного престижа) Контрреформация, по утверждению А.Х. Гарфункеля, мало чем отличалась от Реформации, например, в виде теократической республики Кальвина:[[138]](#footnote-138) идейная борьба за религиозную истину порой принимала насильственный оборот как с одной, так и с другой стороны.[[139]](#footnote-139)

Нельзя не указать и на то обстоятельство, что сущностное и теоретическое переосмысление социально-экономической доктрины католицизма происходило в русле актуализации идей томизма. Вслед за В.А. Гуторовым и Кв. Скиннером,[[140]](#footnote-140) следует обратить внимание на то, что процесс переосмысления идей Фомы католическими богословами в новых политических реалиях привел к тому, что многие классические элементы идей демократии, либерализма и, например, теории общественного договора были подчерпнуты философами последующих веков из работ Беллармина и Суареса.

Фактически, Реформация подтолкнула Римскую Курию к проведению назревавшей веками модернизации в кратчайшие сроки. Кроме того, деятельность реформаторов привела к перестройке системы международных отношений, произошедшей по причине военных конфронтаций, имевших религиозную компоненту в качестве наиболее значимой. Развитие консисторий протестантского типа в привилегированных городах во Франции почти параллельно тому, что Лютеранство получило распространение в небольших княжествах, привыкших быть полунезависимыми.[[141]](#footnote-141) Они стремились не только к тому, чтобы ослабить всё увеличивающийся гнёт чуждой им власти (власть «закостенелой» Церкви, власть императора Священной Римской империи, власть французского короля), но и придать своей политической позиции выгодное, актуальное оформление, повышающее роль экономических факторов, начинавших играть всё большую роль.

Экономические изменения, последовавшие за реформаторской деятельностью достаточно доходчиво в полемике с марксистской школой описал М. Вебер,[[142]](#footnote-142) введя в научный оборот специфические категории протестантской этики и духа капитализма, основанных на анализе и интерпретации концепций предопределения реформаторов и их идеи об «освобождении» личности от поступков.[[143]](#footnote-143)

# **Заключение**

В ходе работы была достигнута цель работы, заключавшаяся в выявлении основных характеристик католической и протестантской моделей политической аргументации. Посредством применения компаративного метода были выявлены основные тенденции, которые определяли развитие политико-философской мысли европейского христианства. К таковым можно отнести рационализацию отношения к государству и светской власти, автономизацию мирской и духовной сфер, демистификацию и десакрализацию власти.

Данные тенденции позволяют оценить комплексный характер развития западноевропейской политической мысли, которая преодолела путь от синкретичного единства политики, религии, морали и этики к «освобождению» каждой из данных сфер.

В качестве вывода необходимо отметить и то, что модели политической аргументации рассмотренных в работе философов могут быть искусственно интегрированы в две матрицы: спора между философами сквозь века и зависимости и влияния на политическую и социальную конъюнктуру.

Поставленные задачи были выполнены в том порядке, который был задекларирован, что позволило выдержать логическую целостность структуры исследования.

Гипотеза, заключающаяся в существовании типических структур политической аргументации, была подтверждена посредством сравнения католической и протестантской социально-политических доктрин (имеющих, по большей части, фрагментированный вид) по ряду критериев.

Таким образом, спор католической и протестантской доктрин и их взаимное влияние друг на друга оказали действительное влияние на всю западную политико-философскую традицию, на различные паттерны ментальности и сознания европейского человека.

**Список использованной литературы**

**Источники**

1. *Абеляр П.* История моих бедствий. – М.: Республика, 1992. – 335 с.
2. *Августин Блаженный.*О граде Божием. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 1296 с.
3. *Аристотель*. Политика. – М.: АСТ: Астрель, 2012 – 393 с.
4. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. – М.: Мысль, 2001. – 828 с.
5. *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. – М.: Изд. РГГУ, 1997. – 582 с.
6. *Лютер М*. Избранные произведения. – СПб.: Андреев и согласие. 1997. ̶ 432 с.
7. *Макиавелли Н.* Малое собрание сочинений. – СПб.: Азбука, 2014. – 576 с.
8. *Падуанский М.* Защитник мира. Defensor pacis./Марсилий Падуанский: пер. с франц. Б.У. Есенова; науч. ред., вступит. ст., примеч. Г.П. Лупырева. – М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и Ко», 2014 – 656 с.
9. *Платон.* Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. – 752 с.
10. *Фома Аквинский*. О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI – XVII вв. – Л.: Наука, 1990. С. 233-244.
11. *Фома Аквинский.* Сумма против язычников / Пер. и коммент. Т. Ю. Бородай. – Долгопрудный: Вестком, 2000. – 463 с.
12. *Цицерон М.Т.* Диалоги: О государстве; О законах. – М.: Ладомир, 1994. – 223 с.
13. *Blayney I.W.* The Age of Luther. NY: Vantage Press, 1957. – 499 p.
14. *St. Thomas Aquinas*: Political Writings (Cambridge Texts in the History of Political Thought) / ed. and trans. by R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 300 p.

## **Комментаторы**

1. *Андронов И.Е.* Себастьян Франк как историк Церкви. // Вестник Томского государственного университета. История. – Томск, 2014. №5. С. 98-102.
2. *Антоненко В.В.* Эволюция католической религиозно-философской теодицеи. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. № 8 (58). С. 24-27.
3. *Бадью А*. Апостол Павел. Обоснование универсализма. – М.: Университетская книга, 1999. – 95 с.
4. *Батиев Л.В.* Эволюция правопонимания от античности до Нового времени. – М.: Юрлитинформ, 2014. – 472 с.
5. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1990. – 543 с.
6. *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. – М.: Изд-во МГУ: Изд. Инфра-М-Норма, 1998. – 623 с.
7. *Бёмер. Г.* Иезуиты. – СПб.: Полигон, 1999.– 1248 с.
8. *Блок М.* Апология истории или ремесло историка. – М.: Наука, 1986. – 256 с.
9. *Булыгина О.В.* Государственно-политическая концепция Жана Кальвина: автореф. дис. канд. ист. наук: 07.00.03. – Смоленск, 2009. ̶ 25 c.
10. *Буреев А.А., Епифанова Т.В.* Божественный закон в De Civitate Dei Августина Блаженного (354-430 г.г.) // Среднерусский вестник общественных наук. – Орёл, 2015. № 6. С. 231-236.
11. *Варламов А.Г., Гуторов В.А.* К вопросу о значении британской правовой традиции в политическом дискурсе США. // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2014. Вып. 1. – СПб, 2014. С. 80-91.
12. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 61–272.
13. *Вермеш Г.* Христианство: как всё начиналось. – М.: Эксмо, 2014. – 384 с.
14. *Виноградов, П. Г*. Кальвин и Женева / П. Г. Виноградов // Русская мысль. – М., 1894. - Год пятнадцатый, кн. IX. С. 134-141.
15. *Виппер Р*. Влiянiе Кальвина и кальвинизма на политическiя ученiя и движенiя XVI вѣка. Церковь и государство въ Женевѣ XVI вѣка въ эпоху кальвинизма – М.: Т-во "Печатня С.П. Яковлева", 1894 г. ̶ 762 c.
16. *Вульфиус А.Г.* Проблемы духовного развития. Гуманизм, реформация, католическая реформа. – СПб.: Наука и школа, 1922. – 167 с.

*Горфункель А.Х*. Философия эпохи Возрождения. – М.: Высшая школа, 1980. – 368 с.

1. *Гуревич А.Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. — СПб.: Александрия, 2009. — 492 с.
2. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 319 с.
3. *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. – Л.: ЛГУ, 1989. – 288 с.
4. *Гуторов В.А.* Политическая аргументация*и*генезис политической философии*:*Методологические аспекты*//* Мысль. Ежегодник, 2006. – СПб. 2006. С. 149-160.
5. *Де Либера А.* Средневековое мышление. – М.: Праксис, 2004. – 368 с.
6. *Жильсон Э.* Философия в Средние века: от истоков патристики до конца XIV века. – М.: Культурная революция, 2010. – 678 с.
7. История понятий, история дискурса, история менталитета / Сборник статей под редакцией Х.Э. Бёдекера. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 328 с.
8. *Казаков М. М.* Епископ и империя: Амвросий Медиоланский и Римская империя в IV в. – Смоленск: Траст-Имаком: Смол. гуманитар. ун-т, 1995. – 336 с.
9. *Кенигсбергер Г.* Средневековая Европа: 400-1500 годы. – М.: Весь мир, 2001. – 374 с.
10. *Кондратенко С.Е.* К проблеме тирании и тираноборчества в средневековом политическом дискурсе. // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2015. Вып. 4. – СПб, 2016. С. 56-67.
11. *Кондратенко С.Е.* Католицизм в условиях глобального кризиса // ПОЛИТЭКС. – 2014. – Т. 10. – №3. С. 267-278.
12. *Кондратенко С.Е.* Политические аспекты современного католического дискурса*. //* Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. № 8 (58). С. 97-103.
13. *Коплстон Ф.* История философии: Средние века. – М.: РОССПЭН, 1999. – 277 с.
14. Культура эпохи Возрождения и Реформации / Сборник под редакцией Л.М. Брагина, А.Х. Горфункеля, А.Н. Немилова, В.И. Рутенбурга, Р.И. Холодковского. – Л.: Наука, 1981. – 267 с.
15. *Курантов А. П., Стяжкин Н. И.* Оккам. — М.: Мысль, 1978. – 191 с.
16. *Лазарев В. В.* Становление философского сознания Нового времени. – М.: Наука, 1987. – 138 с.
17. *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. – СПб.: Александрия, 2008. – 398 с.
18. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – М.: Прогресс-академия, 1992. – 376 с.
19. *Лемэтр Н.* Католики и протестанты: религиозный раскол XVI века в новом освещении // ВИ. **–** 1995. **–** № 10. С. 44-53.
20. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. – СПб.: Азбука, 2014. – 320 с.
21. *Мангейм К.* Диагноз нашего времени. **–** М.: Юрист, 1994. – 700 с.
22. *Порозовская Б.Д.* Жан Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность. – М., 2003. – 110 с.
23. *Поланьи К.* Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени. – СПб.: Алетейя, 2002. – 320 с.
24. *Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра; Московская Духовная семинария, 2005. – 776 с.
25. *Проспер М*. Хроника царствования Карла IX. Новеллы. – М.: Правда, 1982. – 320 с.
26. *Скиннер К.* Свобода до либерализма. – СПб.: Издательство европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006. – 120 с.
27. *Смирин М. М.* Германия эпохи Реформации и Великая Крестьянская война. – М., 1962. – 263 с.
28. *Соловьев Э.Ю.* Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время. – М.: Молодая гвардия, 1984. – 288 с.
29. *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. – 600 с.
30. *Фромм Э*. Бегство от свободы. – М.: АСТ, 2015. – 288 с.
31. *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т.2. – СПб.: Академический проект, 2004. ̶ 432 с.
32. *Хейзинга Й.* Осень Средневековья. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2013. – 768 с.
33. *Шенкао М.А.* Смерть как социокультурный феномен. **–** М.: Старклайт, 2003. – 320 с.
34. *Шлейермахер Ф*. Герменевтика. – СПб.: Европейский дом, 2004. – 242 с.
35. *Штраус Л.* Что такое классическое образование? Введение в политическую философию — Пер. с англ. М.Фетисова. — М.: Логос, Праксис, 2000. – 364 с.
36. *Barker E.* Church, State and Study: Essays. London: Taylor & Francis, 1930. – 280 p.
37. *Bayle L. E.*The De regno and the two powers // Essays in honor of A. C. Pegis. Toronto, 1974. pp. 237-247.
38. [*Couenhoven*](http://proxy.library.spbu.ru:2087/action/doBasicSearch?si=1&Query=au%3A%22Jesse+Couenhoven%22&fc=off&so=rel&hp=25&acc=on&wc=on&refreqid=search%3Ab80dcd8b972a4c7498ed103e6a6f1f23) *J.* Grace as Pardon and Power: Pictures of the Christian Life in Luther, Calvin, and Barth // The Journal of Religious Ethics, Vol. 28, No. 1 (2000). pp. 63-88.
39. *Genicol L.*Le De regno: Speculation ou realisme? //Aquinas and problems of his finie. Hague, 1976. pp. 3-17.
40. *Gibbins H.* English social reformers. London: Methuen & co., 1892. – 229 p.
41. *Nederman C.J.* The Aristotelian Doctrine of the Mean and John of Salisbury's "Concept of Liberty". // Vivarium. Vol. 24, No. 2 (1986). pp. 128-142.
42. *Pocock J.G.A.* Languages and their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought. // Politics, Language and Time. Chicago: University of Chicago Press, 1989. pp. 3-42.
43. *Skinner Q.* Meaning and Understanding in the History of Ideas. // History and Theory, Vol. 8, No. 1 (1969). pp. 3-53.
44. *Skinner Q.* The Foundations of Modern Political Thought. Cambridge, 1978. Vol. 2. The Age of Reformation*.* – 414 p.
45. The Cambridge Companion to Aristotle / ed. by ; *J. Barnes.* Cambridge: Cambridge university press. 1995. – 404 p.
46. The Cambridge Companion to Martin Luther / ed. by *D. K. McKim*.Cambridge: Cambridge university press. 2003. – 320 p.
47. The Cambridge History of Medieval Political Thought / ed. by *J. H. Burns.* N. Y.: Cambridge University Press, 2007. – 778 p.
48. *Ullmann W.* Some Observations on the Medieval Evaluation of the «homo naturalis» and the «Christianus». // L’homme et son destin d’après les penseurs du Moyen-Age. Louvain-Paris, 1960. pp. 149-151.
49. *van Wyk I.W.C.* Calvin, Luther and church unity // In die Skriflig. – 2010. – 44. – №3. pp. 215-231.
1. Оригинальная французская формулировка: «Je venais de lire un assez grand nombre de mémoires et de pamphlets relatifs à la fin du XVIème siècle. J’ai voulu faire un extrait de mes lectures, et cet extrait, le voice». См.: *Мериме П*. Хроника царствования Карла IX. – М.: Правда, 1982. С. 19. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Мангейм К.* Диагноз нашего времени. **–** М.: Юрист, 1994. – 700 с. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Гуревич А.Я.* М. Блок и «Апология истории». **–** М.: Наука. С. 200. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Блок М.* Характерные черты французской аграрной истории. **–** М. 1957. С. 29-30. [↑](#footnote-ref-4)
5. *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т.2. – СПб.: Академический проект, 2004. С. 17-24. [↑](#footnote-ref-5)
6. Так автор «Левиафана» и «Бегемота» объясняет наличие абсурдов в трудах философов: «И вот в чём суть: ни один из них не начинает своих рассуждений с определений, или объяснений, тех имен, которыми они пользуются; этот метод применялся лишь в геометрии, поэтому её заключения стали бесспорными». См.: *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. – М.: Мысль, 2001. С. 35. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Штраус Л.* Что такое классическое образование? Введение в политическую философию — Пер. с англ. М.Фетисова. — М.: Логос, Праксис, 2000. — С. 310—316. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Платон.* Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 / Под общ. ред. А.Ф.Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 141-263. [↑](#footnote-ref-8)
9. Здесь и далее термин «дискурс» используется в том смысле, которым его наделяют М. Фуко и А. Буро: двоякая природа дискурса определяется наличием процесса и результата обсуждения какого-либо объекта. Несомненно, для нас важно дискурсивное оформление теоретических обоснований политического блага в католической и протестантской доктринах. Основанием «дискурса» служит некая атомарная сущность, называемая первоначальным обобщением или «высказыванием». В данном контексте применение термина «дискурс» является связующим звеном с выстраиванием «ограниченной теории ментальности». См.: *Шенкао М.А.* Смерть как социокультурный феномен. **–** М.: Старклайт, 2003. С. 15-16; *Арефьев П.Г., Горюнов Е.В., А Буро*. Предложения к ограниченной истории ментальностей // История ментальностей, историческая антропология. – М.: РГГУ, 1996. С. 72. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Гуторов В.А.* Политическая аргументация*и*генезис политической философии*:*Методологические аспекты*//* Мысль. Ежегодник, 2006. – СПб. 2006. С. 150-152. [↑](#footnote-ref-10)
11. В данном контексте под анализом понимается интерпретация, имеющая вид герменевтического анализа текстов, тяготеющего к методологическим изысканиям К. Скиннера. В качестве исторического экскурса: Герменевтический анализ как метод познания инициируется и сформировывается в общественных науках с середины XX века. Герменевтика суть порождение понятийного поворота в гуманитарной области знания, связанного с фамилиями следующих философов: Хайдеггера, Гадамера, Рикёра, Хабермаса, Арендт. Чёткой и однозначной последовательности аналитических операций для данной методологической ориентации не существует, поэтому мы в рамках данной работы ограничимся интерпретацией текстов, построенной на общих принципах герменевтики: минимизация исторической дистанции между автором и толкователем, следование презумпции предпонимания для изучения как целого, так и частей и т.д. См. напр.: *Шлейермахер Ф*. Герменевтика. – СПб.: Европейский дом, 2004. – 242 с. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Горфункель А.Х*. Философия эпохи Возрождения. – М.: Высшая школа, 1980. – 368 с. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Фромм Э*. Бегство от свободы. – М.: АСТ, 2015. – 288 с. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Лемэтр Н.* Католики и протестанты: религиозный раскол XVI века в новом освещении // ВИ.**–** 1995.**–** № 10. С. 44-53. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Жукоцкий В.Д., Жукоцкая З.Р.* Русская Реформация ХХ века: статьи по культурософии советизма. **–** М.: Новый хронограф, 2008. С. 4-52. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Уваров П.Ю.*Что стояло за религиозными войнами XVI в.? От социальной истории религии к «le vécu religieux” и обратно // Французский Ежегодник **–** 2004 . С. 2- 38. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Лютер М*. Избранные произведения. – СПб.: Андреев и согласие. 1997. ̶ 432 с. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Кальвин Ж*. Наставления в христианской вере. Т.1. – М.: Изд. РГГУ. 1997. – 582 с. [↑](#footnote-ref-18)
19. *Виппер Р*. Влiянiе Кальвина и кальвинизма на политическiя ученiя и движенiя XVI вѣка. Церковь и государство въ Женевѣ XVI вѣка въ эпоху кальвинизма. – М.: Т-во "Печатня С.П. Яковлева", 1894 г. ̶ 762 c. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Виноградов, П. Г*. Кальвин и Женева / П. Г. Виноградов // Русская мысль. – М., 1894. - Год пятнадцатый, кн. IX. С. 134-141. [↑](#footnote-ref-20)
21. *McKim D. K.* The Cambridge Companion to Martin Luther. Cambridge: Cambridge university press. 2003. – 320 p. [↑](#footnote-ref-21)
22. *van Wyk I.W.C.* Calvin, Luther and church unity. // In die Skriflig. – 2010. – 44. – №3. pp. 215-231. [↑](#footnote-ref-22)
23. «Let it rather be said, then, that during the last ten years scholars interested in the study of systems of political thought have had the experience of living through radical changes, which may amount to a transformation, in their discipline». *Pocock J.G.A.* Languages and their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought. // Politics, Language and Time. Chicago: University of Chicago Press, 1989. pp. 3. [↑](#footnote-ref-23)
24. «Теория речевых актов» является составной частью лингвистической прагматики, она может считаться продуктом перехода от логического анализа и попыток создания идеального языка к философии лингвистики или лингвистической философии. См., например: *Гонгало, Е.Ф*. Теория речевых актов Дж. Остина и Дж. Серля // Материалы V Международной научной конференции «Культура, наука, образование в современном мире». – Гродно, 2011. [↑](#footnote-ref-24)
25. Широта трактовки Витгенштейном понятий «language games» до определённой степени глобальна: игрой называется любая допустимая форма языкового взаимодействия, находящаяся в семантических и структурных координатах, ведущаяся по детерминированным правилам. Смысл коммуникативной единицы приравнивается ко всей совокупности вариантов её использования в ходе языкового взаимодействия. См., например: *Витгенштейн Л.* Философские исследования. – М.: АСТ, 2011. – 320 с. [↑](#footnote-ref-25)
26. *Skinner Q.* Meaning and Understanding in the History of Ideas. // History and Theory, Vol. 8, No. 1 (1969). pp. 3-53. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Бивир М*. Роль контекстов в понимании и объяснении. // История понятий, история дискурса, история менталитета / Сборник статей под редакцией Х.Э. Бёдекера. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 115. [↑](#footnote-ref-27)
28. В данном контексте прилагательное «обновленная» означает то, что с падением Рима в 410 году окончательно погибает идея Pax Romana, которой на смену приходит универсализм иного, религиозного толка, основанный на идее сообщества христиан. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Кондратенко С.Е.* Политические аспекты современного католического дискурса. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. № 8 (58). С. 99. [↑](#footnote-ref-29)
30. *Бадью А*. Апостол Павел. Обоснование универсализма. – М.: Университетская книга, 1999. С. 90. [↑](#footnote-ref-30)
31. *Бадью А*. Апостол Павел. Обоснование универсализма. – М.: Университетская книга, 1999. С. 90-91. [↑](#footnote-ref-31)
32. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. – СПб.: Азбука, 2014. С. 69. [↑](#footnote-ref-32)
33. «Нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил». (Екклесиаст 7:20). [↑](#footnote-ref-33)
34. *Антоненко В.В.* Эволюция католической религиозно-философской теодицеи. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. № 8 (58). С. 24. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Антоненко В.В.* Эволюция католической религиозно-философской теодицеи. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. № 8 (58). С. 25. [↑](#footnote-ref-35)
36. *Августин Блаженный.*О граде Божием. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 679. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра; Московская Духовная семинария, 2005. С. 260. [↑](#footnote-ref-37)
38. *Августин Блаженный.*О граде Божием. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 233. [↑](#footnote-ref-38)
39. *Антоненко В.В.* Эволюция католической религиозно-философской теодицеи. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. № 8 (58). С. 25-26. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. – СПб.: Александрия, 2008. С. 33. [↑](#footnote-ref-40)
41. *Макиавелли Н.* Малое собрание сочинений. – СПб.: Азбука, 2014. С. 115-167. [↑](#footnote-ref-41)
42. *Вермеш Г.* Христианство: как всё начиналось. – М.: Эксмо, 2014. С. 343-344. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Казаков М. М.* Епископ и империя: Амвросий Медиоланский и Римская империя в IV в. – Смоленск: Траст-Имаком: Смол. гуманитар. ун-т, 1995. [↑](#footnote-ref-43)
44. Колонат может считаться особой формой земельного держания, при которой землевладелец предоставлял арендатору участок земли для проведения работ на ней. Колонат является одной из первых феодальных форм, распространявшихся в условиях резко падающей экономической эффективности рабского труда. [↑](#footnote-ref-44)
45. *Поланьи К.* Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени. – СПб.: Алетейя, 2002. С. 50-70. [↑](#footnote-ref-45)
46. См.: *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1990. – 543 с. [↑](#footnote-ref-46)
47. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 319 с. [↑](#footnote-ref-47)
48. *Кондратенко С.Е.* К проблеме тирании и тираноборчества в средневековом политическом дискурсе. // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2015. Вып. 4. – СПб, 2016. С. 58. [↑](#footnote-ref-48)
49. *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. – СПб.: Александрия, 2008. С. 33. [↑](#footnote-ref-49)
50. *Жильсон Э.* Философия в Средние века: от истоков патристики до конца XIV века. – М.: Культурная революция, 2010. С. 125. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Кондратенко С.Е.* Политические аспекты современного католического дискурса. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. № 8 (58). С. 99. [↑](#footnote-ref-51)
52. *Августин Блаженный.*О граде Божием. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 165. [↑](#footnote-ref-52)
53. *Буреев А.А., Епифанова Т.В.* Божественный закон в De Civitate Dei Августина Блаженного (354-430 г.г.) // Среднерусский вестник общественных наук. – Орёл, 2015. № 6. С. 234. [↑](#footnote-ref-53)
54. *Батиев Л.В.* Эволюция правопонимания от античности до Нового времени. – М.: Юрлитинформ, 2014. С.172-176. [↑](#footnote-ref-54)
55. *Цицерон М.Т.* Диалоги: О государстве; О законах. – М.: Ладомир, 1994. С. 64. [↑](#footnote-ref-55)
56. *Августин Блаженный.*О граде Божием. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 782. [↑](#footnote-ref-56)
57. *Буреев А.А., Епифанова Т.В.* Божественный закон в De Civitate Dei Августина Блаженного (354-430 г.г.) // Среднерусский вестник общественных наук. – Орёл, 2015. № 6. С. 234. [↑](#footnote-ref-57)
58. *Августин Блаженный.*О граде Божием. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 234. [↑](#footnote-ref-58)
59. *Буреев А.А., Епифанова Т.В.* Божественный закон в De Civitate Dei Августина Блаженного (354-430 г.г.) // Среднерусский вестник общественных наук. – Орёл, 2015. № 6. С. 233. [↑](#footnote-ref-59)
60. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. С. 179. [↑](#footnote-ref-60)
61. *Кондратенко С.Е.* Политические аспекты современного католического дискурса. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. № 8 (58). С. 99. [↑](#footnote-ref-61)
62. Там же. С. 99. [↑](#footnote-ref-62)
63. *Цицерон М.Т.* Диалоги: О государстве; О законах. – М.: Ладомир, 1994. С.19. [↑](#footnote-ref-63)
64. *Августин Блаженный.*О граде Божием. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 1053. [↑](#footnote-ref-64)
65. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. С. 179. [↑](#footnote-ref-65)
66. *Ullmann W.* Some Observations on the Medieval Evaluation of the «homo naturalis» and the «Christianus». // L’homme et son destin d’après les penseurs du Moyen-Age. Louvain-Paris, 1960. pp. 149-151. [↑](#footnote-ref-66)
67. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. С. 179. [↑](#footnote-ref-67)
68. *Кондратенко С.Е.* Политические аспекты современного католического дискурса. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. № 8 (58). С. 99. [↑](#footnote-ref-68)
69. *Кондратенко С.Е.* К проблеме тирании и тираноборчества в средневековом политическом дискурсе. // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2015. Вып. 4. – СПб, 2016. С. 59. [↑](#footnote-ref-69)
70. *Коплстон Ф*. История философии: Средние века. – М.: РОССПЭН, 1999. С. 68. [↑](#footnote-ref-70)
71. *Буреев А.А., Епифанова Т.В.* Божественный закон в De Civitate Dei Августина Блаженного (354-430 г.г.) // Среднерусский вестник общественных наук. – Орёл, 2015. № 6. С. 232. [↑](#footnote-ref-71)
72. *Barker E.* Church, State and Study: Essays. London: Taylor & Francis, 1930. P. 21. [↑](#footnote-ref-72)
73. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – М.: Прогресс-академия, 1992. С. 103. [↑](#footnote-ref-73)
74. *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. – М.: Изд-во МГУ: Изд. Инфра-М-Норма, 1998. – 623 с. [↑](#footnote-ref-74)
75. *Кенигсбергер Г.* Средневековая Европа: 400-1500 годы. – М.: Весь мир, 2001. С. 226-229. [↑](#footnote-ref-75)
76. *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 220-230. [↑](#footnote-ref-76)
77. #  См.: *Nederman C.J.* The Aristotelian Doctrine of the Mean and John of Salisbury's "Concept of Liberty". // Vivarium. Vol. 24, No. 2 (1986). pp. 128-142.

 [↑](#footnote-ref-77)
78. The Cambridge History of Medieval Political Thought / ed. by *J. H. Burns.* N. Y.: Cambridge University Press, 2007. P. 351. [↑](#footnote-ref-78)
79. *Bayle L. E.*The De regno and the two powers // Essays in honor of A. C. Pegis. Toronto, 1974. pp. 237-247. [↑](#footnote-ref-79)
80. *Genicol L.*Le De regno: Speculation ou realisme? //Aquinas and problems of his finie. Hague, 1976. pp. 3-17. [↑](#footnote-ref-80)
81. *Аристотель*. Политика. – М.: АСТ: Астрель, 2012. С. 22-48. [↑](#footnote-ref-81)
82. *Фома* *Аквинский*. О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI – XVII вв. – Л.: Наука, 1990. С. 233. [↑](#footnote-ref-82)
83. Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI – XVII вв. / Сборник под редакцией В.И. Рутенбурга и И.П. Медведева. – Л.: Наука, 1990. С. 217-233. [↑](#footnote-ref-83)
84. *Фома* *Аквинский*. О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI – XVII вв. – Л.: Наука, 1990. С. 235. [↑](#footnote-ref-84)
85. *Фома Аквинский.* Сумма против язычников / Пер. и коммент. Т.Ю. Бородай. – Долгопрудный: Вестком, 2000. С 23. [↑](#footnote-ref-85)
86. *St. Thomas Aquinas.* On Kingship to the king of Cyprus // Political Writings / ed. and trans. by R. W. Dyson. P. 110 [↑](#footnote-ref-86)
87. Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI – XVII вв. / Сборник под редакцией В.И. Рутенбурга и И.П. Медведева. – Л.: Наука, 1990. С. 217-233. [↑](#footnote-ref-87)
88. *Горфункель А.Х.* Гуманизм – Реформация – Контрреформация. // Культура эпохи Возрождения и Реформации / Сборник под редакцией Л.М. Брагина, А.Х. Горфункеля, А.Н. Немилова, В.И. Рутенбурга, Р.И. Холодковского. – Л.: Наука, 1981. С. 8. [↑](#footnote-ref-88)
89. *Фромм Э*. Бегство от свободы. – М.: АСТ, 2015. – 288 с. [↑](#footnote-ref-89)
90. *Горфункель А.Х.* Гуманизм – Реформация – Контрреформация. // Культура эпохи Возрождения и Реформации / Сборник под редакцией Л.М. Брагина, А.Х. Горфункеля, А.Н. Немилова, В.И. Рутенбурга, Р.И. Холодковского. – Л.: Наука, 1981. С. 9-10. [↑](#footnote-ref-90)
91. *Богуславский В.М.* Скептицизм Возрождения и Реформация. // Культура эпохи Возрождения и Реформации / Сборник под редакцией Л.М. Брагина, А.Х. Горфункеля, А.Н. Немилова, В.И. Рутенбурга, Р.И. Холодковского. – Л.: Наука, 1981. С. 21. [↑](#footnote-ref-91)
92. *Лазарев В. В.* Становление философского сознания Нового времени. – М.: Наука, 1987. С. 7. [↑](#footnote-ref-92)
93. *Горфункель А.Х*. Философия эпохи Возрождения. – М.: Высшая школа, 1980. С. 10-11. [↑](#footnote-ref-93)
94. *Андронов И.Е.* Себастьян Франк как историк Церкви. // Вестник Томского государственного университета. История. – Томск, 2014. №5. С. 98. [↑](#footnote-ref-94)
95. *Падуанский М.* Защитник мира. Defensor pacis./Марсилий Падуанский: пер. с франц. Б.У. Есенова; науч. ред., вступит. ст., примеч. Г.П. Лупырева. – М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и Ко», 2014. С. 36. [↑](#footnote-ref-95)
96. *Курантов А. П., Стяжкин Н. И.* Оккам. — М.: Мысль, 1978. С. 34-49. [↑](#footnote-ref-96)
97. *Абеляр П.* История моих бедствий. – М.: Республика, 1992. С. 259-295. [↑](#footnote-ref-97)
98. *Стам С.М*. Гуманизм и церковно-реформационная идеология. // Культура эпохи Возрождения и Реформации / Сборник под редакцией Л.М. Брагина, А.Х. Горфункеля, А.Н. Немилова, В.И. Рутенбурга, Р.И. Холодковского. – Л.: Наука, 1981. С. 30. [↑](#footnote-ref-98)
99. См.: *Gibbins H.* English social reformers. London: Methuen & co., 1892. – 229 p. [↑](#footnote-ref-99)
100. *Соловьев Э.Ю.* Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время – М.: Молодая гвардия, 1984. С. 45. [↑](#footnote-ref-100)
101. Там же. С. 96. [↑](#footnote-ref-101)
102. *Лютер М*. Избранные произведения. – СПб.: Андреев и согласие. 1997. С. 58. [↑](#footnote-ref-102)
103. *Стам С.М*. Гуманизм и церковно-реформационная идеология. // Культура эпохи Возрождения и Реформации / Сборник под редакцией Л.М. Брагина, А.Х. Горфункеля, А.Н. Немилова, В.И. Рутенбурга, Р.И. Холодковского. – Л.: Наука, 1981. С. 35. [↑](#footnote-ref-103)
104. Цит. по: *Blayney I.W.* The Age of Luther. NY: Vantage Press, 1957. P. 199. [↑](#footnote-ref-104)
105. *Лютер М*. Избранные произведения. – СПб.: Андреев и согласие. 1997. С. 134-135. [↑](#footnote-ref-105)
106. Там же. С. 378. [↑](#footnote-ref-106)
107. *Лютер М*. Избранные произведения. – СПб.: Андреев и согласие. 1997. С.. 136. [↑](#footnote-ref-107)
108. Там же. С. 65. [↑](#footnote-ref-108)
109. Там же*.* С. 137. [↑](#footnote-ref-109)
110. Цит. по: *Юсим М.А.* Макиавелли и Лютер, христианская мораль и государство / Сборник под редакцией Л.М. Брагина, А.Х. Горфункеля, А.Н. Немилова, В.И. Рутенбурга, Р.И. Холодковского. – Л.: Наука, 1981. С. 67. [↑](#footnote-ref-110)
111. *Лютер М*. Избранные произведения. – СПб.: Андреев и согласие. 1997. С. 145. [↑](#footnote-ref-111)
112. Там же. С. 57-65. [↑](#footnote-ref-112)
113. *Виноградов, П. Г*. Кальвин и Женева / П. Г. Виноградов // Русская мысль. – М., 1894. – Год пятнадцатый, кн. IX. С. 134-141. [↑](#footnote-ref-113)
114. *Виппер Р*. Влiянiе Кальвина и кальвинизма на политическiя ученiя и движенiя XVI вѣка. Церковь и государство въ Женевѣ XVI вѣка въ эпоху кальвинизма. – М.: Т-во "Печатня С.П. Яковлева", 1894 г. С.200. [↑](#footnote-ref-114)
115. *Виппер Р*. Влiянiе Кальвина и кальвинизма на политическiя ученiя и движенiя XVI вѣка. Церковь и государство въ Женевѣ XVI вѣка въ эпоху кальвинизма. – М.: Т-во "Печатня С.П. Яковлева", 1894 г. С.215 [↑](#footnote-ref-115)
116. Там же*.* С.189 [↑](#footnote-ref-116)
117. *Виноградов, П. Г*. Кальвин и Женева / П. Г. Виноградов // Русская мысль. – М., 1894. – Год пятнадцатый, кн. IX. С. 134-141. [↑](#footnote-ref-117)
118. *Виноградов, П. Г*. Кальвин и Женева / П. Г. Виноградов // Русская мысль. – М., 1894. – Год пятнадцатый, кн. IX. С. 134-141. [↑](#footnote-ref-118)
119. *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. Т. 3. – М.: Изд. РГГУ, 1997. С. 63. [↑](#footnote-ref-119)
120. *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. Т. 3. – М.: Изд. РГГУ, 1997. С. 63. [↑](#footnote-ref-120)
121. Там же. С. 63-64. [↑](#footnote-ref-121)
122. Там же. С. 66. [↑](#footnote-ref-122)
123. *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. Т. 3. – М.: Изд. РГГУ, 1997. С. 66. [↑](#footnote-ref-123)
124. Там же. С. 67. [↑](#footnote-ref-124)
125. Там же. С. 71-72. [↑](#footnote-ref-125)
126. *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. Т. 3. – М.: Изд. РГГУ, 1997. 38. [↑](#footnote-ref-126)
127. *Порозовская Б.Д.* Жан Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность. – М., 2003. С. 39. [↑](#footnote-ref-127)
128. Там же. С. 39-40. [↑](#footnote-ref-128)
129. *Булыгина О.В.* Государственно-политическая концепция Жана Кальвина: автореф. дис. канд. ист. наук: 07.00.03. – Смоленск, 2009. С.19 [↑](#footnote-ref-129)
130. *Виноградов, П. Г*. Кальвин и Женева / П. Г. Виноградов // Русская мысль. – М., 1894. – Год пятнадцатый, кн. IX. С. 134-141. [↑](#footnote-ref-130)
131. *Жильсон Э.* Философия в Средние века: от истоков патристики до конца XIV века. – М.: Культурная революция, 2010. С. 128. [↑](#footnote-ref-131)
132. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. С. 167. [↑](#footnote-ref-132)
133. *Стам С.М*. Гуманизм и церковно-реформационная идеология. // Культура эпохи Возрождения и Реформации / Сборник под редакцией Л.М. Брагина, А.Х. Горфункеля, А.Н. Немилова, В.И. Рутенбурга, Р.И. Холодковского. – Л.: Наука, 1981. С. 31. [↑](#footnote-ref-133)
134. Лютер категорически отрицает положительные черты человеческой воли: «Всё, что содержится в нашей воле, – зло, и всё, что содержится в нашем уме, – сплошное заблуждение и слепота». Цит. по: *Blayney I.W.* The Age of Luther. NY: Vantage Press, 1957. P. 357. [↑](#footnote-ref-134)
135. *Skinner Q.* The Foundations of Modern Political Thought. Cambridge, 1978. Vol. 2. The Age of Reformation*.* P. 358. [↑](#footnote-ref-135)
136. *Юсим М.А.* Макиавелли и Лютер, христианская мораль и государство / Сборник под редакцией Л.М. Брагина, А.Х. Горфункеля, А.Н. Немилова, В.И. Рутенбурга, Р.И. Холодковского. – Л.: Наука, 1981. С.65. [↑](#footnote-ref-136)
137. *Вульфиус А.Г.* Проблемы духовного развития. Гуманизм, реформация, католическая реформа. – СПб.: Наука и школа, 1922. С. 130-139. [↑](#footnote-ref-137)
138. *Горфункель А.Х.* Гуманизм – Реформация – Контрреформация. // Культура эпохи Возрождения и Реформации / Сборник под редакцией Л.М. Брагина, А.Х. Горфункеля, А.Н. Немилова, В.И. Рутенбурга, Р.И. Холодковского. – Л.: Наука, 1981. С. 16. [↑](#footnote-ref-138)
139. *Петров М.Т.* О критериях сопоставления Возрождения и Реформации. // Культура эпохи Возрождения и Реформации / Сборник под редакцией Л.М. Брагина, А.Х. Горфункеля, А.Н. Немилова, В.И. Рутенбурга, Р.И. Холодковского. – Л.: Наука, 1981. С. 46-47. [↑](#footnote-ref-139)
140. *Варламов А.Г., Гуторов В.А.* К вопросу о значении британской правовой традиции в политическом дискурсе США. // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2014. Вып. 1. – СПб, 2014. С. 86. [↑](#footnote-ref-140)
141. *Лемэтр Н.* Католики и протестанты: религиозный раскол XVI века в новом освещении // ВИ. **–** 1995. **–** № 10. С. 49-50. [↑](#footnote-ref-141)
142. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 61–272. [↑](#footnote-ref-142)
143. *Юсим М.А.* Макиавелли и Лютер, христианская мораль и государство / Сборник под редакцией Л.М. Брагина, А.Х. Горфункеля, А.Н. Немилова, В.И. Рутенбурга, Р.И. Холодковского. – Л.: Наука, 1981. С.65. [↑](#footnote-ref-143)