

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

DOI 10.35423/2078-8142.2024.2.1.1

УДК 130.1

С. В. Пролеєв,
доктор філософських наук, професор,
завідувач відділу філософії культури, етики та естетики
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: uffon@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1563-712X>

ПЕРЕХІД ДО МОДЕРНА ЯК ТРАНСФОРМАЦІЯ ІНТЕРАКЦІЙ

Стаття присвячена важливому ракурсу розгляду генезису модерну, а саме – трансформації режиму інтеракцій, себто тих смислових диспозицій та презумпцій, які уможливили модерні форми життєдіяльності. Ключовим теоретичним поняттям для цього є порядок дійсності та місце людини у ньому. Середньовічний режим інтеракцій ґрунтований на розумінні дійсності як Божого творіння, що надає всім взаємодіям сакральний сенс. Відповідно людське життя розгортається в перспективі потойбічної долі душі; водночас практика «уподібнення Христу» стає визначальною інтенцією всіх відношень християнина. У переході до модерного режиму інтеракцій вирішальну роль відіграв процес секуляризації. Виокремлюються дві основні форми (та етапи) цього процесу – ренесансна секуляризація християнського світогляду, здійснена ренесансним гуманізмом, та протестантська секуляризація положення людської особи в суспільстві. У механізмі гуманістичної секуляризації світогляду головну роль відіграли дві фундаментальні

*редукції: по-перше, редукція різноякісного, телеологічно визначеного провидінням і, відповідно, ієрархізованого світового ладу до гомогенного натурального порядку речей, концептуалізованого у вигляді «природи»; по-друге, редукція людини як «вінця творіння» із центральним місцем у світовій драмі (що передбачало сувору вписаність у сакральний порядок) до людини в її вихідному християнському значенні «образа і подоби Божої», що тягло за собою універсалізацію способу людського буття у вигляді свободи. Механізм секуляризації соціального життя особи, здійсненої Реформацією, розкрито на основі Лютерової критики церковних догм та канонів. Показано, як Лютер спростовує всевладдя церкви та кліру, спираючись на три свої віросповідні принципи: *sola fide* (тільки вірою), *sola scriptura* (тільки Писання), *sola gratia* (тільки милість Божя). Здійснений аналіз показує два парадокси генезису модерного режиму інтеракцій: секуляризацію середньовічного світогляду ренесансні гуманісти засновують на класичних християнських ідеях розуміння людини і творення світу, а рух релігійного фундаменталізму, яким була Реформація, дезавуював універсальну роль церкви у житті та устрої суспільства.*

Ключові слова: інтеракції, християнство, секуляризація, церква, ренесансний гуманізм, Реформація, модерн.

Гуманітарний розум, схильний до суперечок та різноманіття позицій щодо будь-якого значущого питання, виявляє рідкісну суголосність в оцінці модерну як принципової цивілізаційної новачії – межі, яка не лише розрізнила епохи, а загалом поділила історію людства на до та після. Ця глибока якісна відмінність модерної цивілізації від попередніх навіює думку, що й сам перехід мав відбутися гранично рішуче, революційним чином. Однак більш прискіпливий погляд виявляє як відчутну спадковість модерних форм життя щодо середньовічних, так і тривалий – століттями – період визрівання та поступових трансформацій, своєрідного «накопичення

змін», який увінчується появою принципово нових культурних форм (тут доречно пригадати Гейзінгу з його концепцією «довгого Середньовіччя» [3]). Фундаментальні інновації модерну добре відомі і добре вивчені. Однак, як це взагалі властиво роботі зору, обмаль уваги зверталось на тло – той історичний ґрунт, який власне й уможливив радикальні трансформації. У даній невеличкій розвідці звернімося до розгляду саме такого тла, яким є режим людських взаємодій у ту чи ту епоху. Звісно, знадобилися б томи досліджень для аналізу всього розмаїття ітерацій, які утворюють те, що загалом іменується життєдіяльністю людини. Наша мета значно скромніша: прослідкувати, як змінювався сам соціокультурний *режим* взаємодій, їх базові смислові презумпції.

Сакральний характер середньовічних інтеракцій

За доби Середньовіччя всі взаємодії відбуваються за логікою тварного світу – всі їх учасники є творіннями Божими. Відповідно основою всіх взаємодій є Божий промисел, що накладає принципові обмеження на можливості людської дії. Кожне суще задане певною телеологією, яку визначила воля Творця. Наслідком цього стала складна ієрархія різноманітних творінь, яку й утворюють телеологічно визначені взаємодії та відносини між ними. Людина у своїх активностях спроможна лише вписуватися у цей світовий Божественний порядок, сакральний у своїй основі. Вона, щоправда, є винятковим створінням, оскільки, на відміну від всіх інших, створена «за образом і подобою Бога». Це робить її «вінцем творіння», і тому телеологія інших існувань здебільшого людиноцентрована, так чи так пов'язана зі змістом та колізіями людського буття (як от, наприклад, середньовічна свідомість пояснює існування комах тим, що вони призначені жалити людину, нагадуючи про її гріховність). Особливе положення людини серед усіх істот підкреслюється і біблійною оповіддю про те,

як Адам в Едемі давав імена всім створінням. Це символізує особливий режим доступу людини до відання Божественного призначення живих істот. Водночас, все одно повнота Божественного задуму є непроникною для людини, і тим більш людина не здатна щось змінити у цільовому призначенні творіння, заданому Творцем. Тому людина хоч і увінчує ієрархію творінь, але також є її часткою та взаємодіє з ними за сакральною логікою Божественного порядку світу.

Однак середньовічний порядок дійсності (власне, світоустрій) не обмежується ідеєю кожного суцього як творіння Божого із заданою Творцем телеологією його існування. Характер людських інтеракцій визначається також фундаментальним принципом християнського життя «ми не від світу цього». Це передбачає утримуватись від взаємодії зі світом (передусім соціальним) за його власними визначеннями, реалізовувати за логікою цих визначень смисл свого життя. Життєдіяльність людини ґрунтується не на самих речах, а на певній трансцендентальній основі, яку утворює Святе Письмо. Якщо істину існуючого відкривають не його емпіричні властивості, а сакральний сенс (себто телеологія існування даного суцього в плані Божественного провидіння), то лише в якості віруючої людина отримує доступ до правдивого смислу суцього, чим уможлиблюється справжня, а не оманлива взаємодія з ним.

Наскільки радикальною є ця умова впливає із суті християнського навернення особи. Людина має – не більше, не менше – померти, щоб для неї стали доступні взаємодії із суцим згідно із закладеною Творцем телеологією творіння. Лише та людина, яка силою навернення, покаяння та хрещення народилася наново, обійнявши тим самим метапозицію «не від світу цього», отримує можливість для автентичних взаємодій з іншими людьми, суспільством і світом взагалі. До цього слід додати принциповий чинник: всі інтеракції хрис-

тиянська людина здійснює з перспективи життєвизначального сенсу, яким для віруючого є спасіння власної душі, її доля у потойбіччі (себто у вічності). Принцип «не від світу цього» переміщує сенс життя із «земних справ» і долі людини «у цьому світі» на посмертну перспективу потойбічного життя. Це тягне за собою підважування буквального значення всього, що відбувається, на користь сакрального значення людських вчинків, рішень, взаємодій у перспективі спасіння душі. Відтак маємо дві паралельні, співіснуючі реальності, в яких відбуваються взаємодії християнського життя.

Щоб сповна зрозуміти специфіку цієї ситуації треба врахувати, що християнство пропонувало людям не просто культ, і навіть не просто альтернативну наявній дійсності реальність. Важливо, у чому ця реальність полягала: її мало ототожнити з перспективою потойбічного життя (хоч це і важлива складова); не менш важливо те, що це реальність «живої віри» – життя того, хто прийняв благу звістку і розповсюджує її, несе порятунок іншим людям і цим продовжує – сам, кожен особисто – місію Христа. Новий Завіт неначе переймає від Вітхого естафету Богообраності вірних, але з однією кардинальною відмінністю: тепер обирається не народ (як у випадку євреїв), а людські особи. Християнин приймає Христа як свого *особистого* Спасителя. Це означає, що він сам здійснює місію благовістя, і живе *в уподібненні Христу*. Через кожного християнина живе та діє Христос. «Син Божий став сином людським для того, щоб людина стала сином Божим» (св. Іриней Ліонський). «Він став людиною, щоб ми обожнилися» (св. Афанасій Великий). Не випадково один з найвидатніших і найбільш читаних творів Середньовіччя – «Про уподібнення Христу» Фоми Кемпійського [5]. Християнське життя за визначенням є процесом евангелізації – саме це є наріжним каменем сповідання Христа віруючим. Таким чином, сам віруючий стає освяченим, чим закріплюється сакра-

льний характер усіх його взаємодій. Усі життєві акти середньовічної людини, навіть найбуденніші, опосередковуються зверненням до Бога: пробудження та засинання, приготування та споживання їжі, будівництво та посіви, подорожі та свята супроводжуються неодмінною молитвою. А найістотніші події – народження та смерть, одруження, тяжка хвороба, спорудження дому тощо – передбачають церковний ритуал та участь священника.

Закономірно, що в цих умовах церква стає головним суспільним інститутом, ідейним керманичем суспільства. Середньовічну людність Е. Жільсон визначав як «спільноту віруючих», але понад те – це фактично піддані церкви. Примат церкви у життєдіяльності середньовічної людини підкреслюється й тим, що здебільшого все життя пересічної особи відбувалося у межах її церковної парафії /приходу/. Відповідно, клір (хоч це і суперечить автентичності християнства, яке не визнає жрецтва та ґрунтується на принципі всезагального священства) став універсальним посередником між віруючими та Богом; навіть Святе Письмо прямо заборонялось папськими буллами читати мирянам (та й як би вони стали його читати, зважаючи на латиномовність священних текстів, загальну неграмотність і край обмежену чисельність самих книг).

Секуляризація інтеракцій: ренесансний гуманізм

Ситуація змінюється в епоху Відродження та Реформації, мірою руйнації середньовічних засновків життя. Першим актом цього процесу стала секуляризація християнського світогляду, здійснена ренесансним гуманізмом. Головний світоглядний ефект гуманізму та суміжної з ним ренесансної натуρφілософії полягав у переосмисленні світу таким чином, що весь складний, ієрархізований порядок середньовічного світогляду був скасований, підданий деконструкції. Середньовічній людині світовий порядок міг бути доступним найближ-

чим чином не через власне дослідження силами самої людини, а через слово Божественного одкровення. Оскільки ж світло Писання виявляло зміст речей лише у їх сумірності людині, то кожне суще поставало принципово недоступним у повноті свого сенсу, достеменно відомого тільки Творцю. Відтак дійсність накладала сутнісні обмеження людському пізнанню, була прихованою і навіть втаємниченою у своєму змісті. Визначальний зв'язок пов'язував не безпосередньо речі одна з одною, в їх взаємозумовленості та взаємозалежності (що надавало б вирішальної ваги «законам світу цього»), а кожну річ – в її власній сутності, якою могла бути лише мета її створення Творцем – з її божественним Автором, від волі Котрого кожне суще отримувало свої властивості і своє особливе призначення. Пізнання світу за цієї передумови могло бути в кінцевому рахунку лише Богопізнанням.

Ренесансний гуманізм докорінно змінює цю картину. Дві головні редукції (вони ж – дві форми секуляризації та одночасно два способи модерної емансипації) лежать в основі гуманістичного світогляду. По-перше, редукція різноякісного, телеологічно визначеного провидінням і відповідно ієрархізованого світового ладу *до гомогенного натурального порядку речей*, концептуалізованого у вигляді «природи». Як характеризував цей *новий* світоглядний концепт Гайдегер: «Усередині цієї загальної схеми [Grundriß] природи має бути побаченим кожен процес» [2, с. 79]. По-друге, редукція людини як «вінця творіння» із центральним місцем у світовій драмі (у «центрі світу») до людини в її вихідному християнському значенні «образа і подоби Божої», що тягло за собою універсалізацію способу людського буття у вигляді *свободи*. Людина, визначенням якої стала свобода, була звільнена від усіх властивостей природного гатунку. Позбавлена певної *позиції* у світі (який тепер постав як природа), людина отримала *метапозицію* свободи, втіленням якої стала здатність до тво-

рчості (самовизначення і створення бажаного світу). Цю нову онтологію людини зафіксувало поняття *суб'єкта* в його вже модерному значенні.

Це вікопомне звільнення антропології із сакральних шат наочно демонструє твір Піко делла Мірандоли «Промова про гідність людини», який небезпідставно називають маніфестом ренесансного гуманізму. Гуманіст починає із суджень стародавніх мислителів про те, що «немає нічого дивовижнішого, ніж людина» [1, с. 38]. Далі викладає «численні докази, що ними багато хто підтверджує вищість людської природи: що людина – посередник усіх творінь, рівня з вищими і володар над нижчими, тлумач природи завдяки проникливості почуттів, допитливості розуму і ясності інтелекту; посередник між незмінною вічністю і минушим часом, сув'язь світу, як говорять перси, і навіть його шлюбне єднання; що вона, як свідчить Давид, не набагато менша від янголів» [1, с. 39]. Але навіть усі ці видатні якості людини гуманіста не задовольняють: «Хоча це й величне, але не найголовніше, тобто не таке, що по праву було б варте найвищого захоплення. Інакше чому б нам не захоплюватися більше самими ангелами і найблаженнішими небесними хорами?» [1, с. 39]. Що ж тоді головне, що робить людину справді винятковим витвором? Те, що людина, на відміну інших творінь, визначена не певним набором якостей (хоч би й чудових), а тим, що *самовизначається* – тобто творить саму себе.

Піко делла Мірандола обґрунтовує цю сутність людини, апелюючи не до якихось ідейних новацій, а до традиційної християнської /біблійної/ картини творіння людини Богом. Таким чином, основою розуміння людини як творця самої себе є її суть як образу та подоби Божої. Бог промовляє до новоствореної першої людини, Адама: «Якої осілості, подоби чи служби ти забажаєш, таку за власною волею і з власного розсуду отримаєш і володітимеш нею. Природа решти істот зне-

волена межами Наших законів – ти ж, жодними путами не зневолений, за своєю волею, у руки якої Ми тебе віддаємо, визначиш собі подобу. Я поставив тебе посередині світу, щоб ізвідти тобі було зручніше оглядати все, що існує в ньому. Ми не зробили тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, щоб ти, як вільний і знаменитий скульптор і творець самого себе, безперешкодно надав собі того образу, який уподобаєш» [1, с. 45]. Відтак людина отримує виняткову можливість бути творінням, телеологією якої є створення самої себе. Це є виразним провозвістям вже модерного суб'єкта.

Але яким чином цим розумінням, повністю згодним з Біблією, відбувається секуляризація християнської версії людини і створюється її зовсім інша, гуманістична версія? Цей ефект досягається шляхом епохе /утримання/ від усієї *священної історії*. Гуманіст повністю ігнорує всю біблійну історію Адама: гріхопадіння, вигнання з раю, печатку первородного гріха (втрата благодаті), що лягла на все людство – нащадків Адама. Так жива сучасна людина починає мислитися ренесансним гуманізмом як первозданий, едемський Адам.

Однак суб'єкт набуває свого автентичного значення метапозиції у бутті лише за умови перетворення всього сущого на предмет його діяльності. Тому гуманістичне вчення про людину доповнюється натуралістичним вченням про природу. Лише врахування цієї обставини дає можливість досягнути справжній зміст універсальності людини в її гуманістичній версії. Зазвичай світоглядну метаморфозу, здійснену ренесансним гуманізмом, позначають як переміщення людини у центр світу. Справді, в гуманістичній промові Бога до новоствореного Адама є такі слова: «Я поставив тебе посередині світу». Однак це ж цілком *традиційне* християнське визначення (як і вся сцена творіння). У середньовічному, християнському за духом світогляді, людина також розуміється уні-

версально, і саме там вона стоїть у центрі світу, увінчуючи всю грандіозну ієрархію створінь як вінець творіння! Яку ж метаморфозу у цьому здійснює гуманістична думка? Вона як-раз *зрушує* людину з її сталого почесного місця вершини ієрархіє творінь, роблячи весь світ *доступним для людської присутності*.

Гуманістична секуляризація антропології полягала не в тому, щоб перейти начебто від частковості людини до її універсального розуміння, а в тому, щоб місце традиційного християнського універсалізму людини як вінця творіння заступив інший, ренесансний універсалізм людини як *повсюдної у світі*, здатної існувати за мірками будь-якого суцього. Щоб це уможливити, саме суще мало набути інших якостей, суто природних. Це переінакшення здійснює ренесансна натурфілософія, перетворюючи водночас природу на предмет нічим не обмеженої людської діяльності. Єдине змістове – не принципове, а ситуаційне, *ad hoc* – обмеження полягає у мірі знання: людина, щоб перетворювати природу відповідно вже до власних цілей, має знати природні властивості речей. Для такого прочитування Книги природи постає новочасна наука, здатна відкрити людині об'єктивні властивості суцього. Завдяки цьому людина стає повністю самодіальною, а світ постає як цілковито натуральний порядок речей, що не містить жодних принципових перепон людській діяльності та пізнанню. Не відкидаючи Бога як Творця всього суцього – понад те, використовуючи потенціал традиційних біблійних визначень для обґрунтування винятковості людини – ренесансний гуманізм фактично виносить Бога за дужки людського способу життя, в якому людина відтепер сама собі дає раду в усьому. Образно кажучи, середньовіччя крізь людину і світ дивилося на Бога. Ренесансний гуманізм, натомість, крізь Бога вдивлявся в людину.

Секуляризація інтеракцій: протестантський персоналізм

Ренесансна секуляризація християнського світогляду була подовжена і закріплена протестантською емансипацією особи з приписів і канонів церкви. Суть цього процесу полягає в тому, щоб утриматися від визначальної ролі священнослужителів у структурі релігійного життя християнина, усунути клір від ролі виняткового посередника між віруючими і Богом. Це можна кваліфікувати як повстання проти узурпації кліром та його очільником, папою римським, змісту і процесу християнського життя. Для Лютера та діячів Реформації їх діяльність обґрунтовувалась як відновлення автентичності християнської віри та християнського життя «часів апостолів». Основою для цього став примат особистісного характеру віри. Розглянемо механізм цього видатного історичного перетворення за вірогідно найвідомішим (після «95 тез») твором М. Лютера «До християнського дворянства німецької нації щодо покращення (стану) християнства» («An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung», 1520). У своєму програмному тексті лідер Реформації руйнує всевладдя кліру та його незаперечний контроль над усіма складовими релігійного життя (а зважаючи на чільну, визначальну роль релігії, і людського життя взагалі) шляхом зруйнування «трьох стін», якими католицький клір обстоював своє виняткове положення і перетворював вірних фактично на своїх підданих.

Перша стіна кліриків полягає у розмежуванні та протиставленні духовного та світського станів. Першому з них ніби належить виняткова роль у здійсненні життя церкви та визначенні шляхів спасіння душ віруючих. «Вигадали, ніби папу, єпископа, священників, ченців слід відносити до духовного стану, а князів, панів, ремісників і селян – до світського стану. Все це вигадка і обдурювання; вони не повинні нікого бе-

нтежити, і ось чому: адже всі християни воістину належать до духовного стану і між ними немає іншої різниці, крім хіба що відмінності за посадою» [4, с. 14]. Лютер рішуче відкидає це розмежування: «У нас одне Хрещення, одне Євангеліє, одна віра, всі ми однаково християни; бо тільки Хрещення, Євангеліє і віра перетворюють людей на духовних і християн» [4, с. 14]. Цим він відновлює у правах так званий «принцип всезагального священства», згідно з яким усі християни за визначенням суть духовні (сповнені благодаті) і, зокрема, можуть виконувати функції священника («всі ми за допомогою Хрещення посвячаємося у священники, як свідчить святий Петро (1 Пет. 2): «Ви царствене священство, народ святий» [«Ihr seid ein königlich Priestertum und ein priesterlich Königreidi»] [4, с. 14]). Він посилює це положення тим, що саме відправлення функцій священнослужителя секуляризується і позначається просто як одна зі справ /служінь/ серед інших людських /громадських/ занять. «Усі ми разом складаємо одне тіло, але кожен член має своє особливе призначення, яким він служить іншим» [4, с. 14]. Хто ж визначає цю особу на служіння у церкві? Тут вирішальна роль належить... самій церкві у її первісному значенні еклезії (Ἐκκλησία, тобто «збори віруючих» у Христа; цим самим грецьким словом називалися народні збори поліса). Таким чином, церква як громада віруючих визначає особу, яка виконуватиме роль священника.

Цим принципом кардинально змінюється характер традиційної легітимації священників, у якій вирішальну роль відігравало висвячення нового священника тим, хто вже має сан (ця практика обґрунтовувалася наступництвом таїнства і дару священства від апостолів, а тих від самого Христа). На противагу цій практиці Лютер стверджує: «Ніхто не повинен виділятися і висуватися за своєю волею без нашої згоди та обрання, тобто робити те, на що ми маємо рівні права. Адже те, що належить громаді, ніхто не може, крім волі та дозволу

громади, привласнити собі» [4, с. 16]. Спільнота віруючих отримує вирішальну перевагу над сакральною обраністю священників. Інтегративним вираженням усунення кліру як універсального повноважного посередника між особистістю і Богом (духовного стану) служить лютерівська віросповідна формула *sola fide* (тільки вірою), тобто порятунок душі визначається особистою вірою людини, а не виконанням церковних приписів (по суті, волі та розпоряджень кліру).

Знищення відмінності духовного та світського станів Реформацією стало провіщенням наступного головного соціального перетворення буржуазних революцій – знищення станового суспільства та встановлення соціальної рівності (коли носієм прав стає індивід, особистість, а не стан). Своїм принципом *sola fide* Лютер зробив індивіда, а не церковну організацію наріжним каменем релігійного життя. Ця релігійна емансипація індивіда фактично означала також її соціальну емансипацію – бо відтепер віруючий слідував у житті Божественним встановленням, які відкривав силою особистої віри, а не соціальним приписом будь-якого гатунку. Адже хоч би який авторитет стояв за останніми, він не міг зрівнятися з авторитетом Бога.

Подальшим обґрунтуванням цієї самодіяльності звільненої особистості стало знищення другої стіни католицького кліру. Її Лютер визначає так: священники «мають намір бути єдиними тлумачами Писання. Не вивчивши в ньому протягом життя жодного рядка, вони мають нахабство вважати себе єдиними авторитетами» [4, с. 20]. Випад щодо незнання Писання слід віднести до критичного запалу Лютера, а от обґрунтування права (і необхідності!) для кожного християнина звертатися особисто до Слова Божого значно важливіше і має воістину революційне значення. Адже віра, що має особистий характер, має чимось житися та спрямовуватися. Цим єдиним надійним джерелом може бути тільки Бог. Але як розріз-

нити Його голос, Його навіювання? Очевидно, що він звучить у Слові Божому. Щоб отримати повчання від Бога, християнин читає Біблію, і першою чергою Новий Заповіт та Євангелія. Тільки блага звістка може бути джерелом християнських істин, і кожен сам, безпосередньо звертається до цього джерела. Тільки особисте благочестя (а не священний сан) є запорукою цієї можливості та основою вірного прочитування Писання. «Ми ж всі священники, як зазначено вище; у всіх у нас одна віра, одна євангелія, одне причастя. Як же ми можемо не володіти також і владою сприймати і судити, що істинно чи неістинно у вірі?» [4, с. 23]. Загальним вираженням цієї абсолютно нової, історично безпрецедентної в умовах Середньовіччя (з його загальною неграмотністю, існуванням Писання лише латиною у вигляді Вульгати, з прямою церковною заборонаю з боку пап мирянам читати Біблію) релігійної практики став принцип *sola scriptura* («тільки Писання»). Він означає, що Писання, Боже одкровення, є єдиним джерелом, що розкриває сенс істинної віри і сутність Бога. До цього джерела вільний звертатися кожен, хто шукає віри (сам читає, сприймає і розуміє Слово Боже) – всі інші авторитети тут є зайвими та неадекватними.

Нарешті, третя стіна полягає в особливій владі папи та підлеглого йому кліру у Церкві. На це Лютер заперечує двояко: по-перше, папа має владу настільки, наскільки його діяльність є позитивною – тобто відповідає змісту і призначенню Церкви (мета якої – приводити людей до Христа та рятувати їх душі). «У Церкві немає жодної іншої влади, крім влади, яка спонукає до кращого» [4, с. 23]. Там, де папа починає переслідувати інші інтереси, він не має жодної влади – насамперед не має влади духовної, пов'язаної із впливом на долю душі віруючого. По-друге, верховенство влади має не папа, а сама Церква як народ (громада) віруючих. Адже вона, а не клір є Тілом Христовим, згідно з догматичними визна-

ченнями. Клір у кращому разі лише один з органів цього Тіла. Тіло ж (Церква) загалом є не папою і кліром, а Собором (радою) віруючих. «Тому, якщо папа захоче використати владу, щоб завадити скликанню вільного Собору [frei Konzilium], і цим перешкоджати поліпшенню [Besserung] Церкви, нам не слід звертати уваги на нього та на його владу» [4, с. 25]. Але й влада Собору у справі спасіння душі не цілковита, бо здобуття життя вічного не може бути за своєю природою досягнуто ані владою всієї Церкви, ані скільки завгодно високими чеснотами і діяннями самої особистості. Його здобуття за своєю природою завжди дар згори – дарована Богом Його милість. Це закріплює третя віросповідна формула Лютера: *sola gratia* (тільки милість/благодать Божа). Іншими словами, тільки милістю Бога (благодаттю) дається спасіння, яке людина ніякими своїми діяннями (які завжди менші за вічність спасіння) заслужити не здатна. Цим рішуче скасовується ідея спасіння «заслугами» у справах благочестя, а тим самим знищується основа практики індульгенцій та взагалі якогось «ресурсу благодаті», який знаходиться у розпорядженні церкви і завдяки якому папи можуть своєю владою вирішувати долю людської душі (фактично автономно від Бога).

Силою протестантського епохе, зафіксованого в тріаді Лютерових віросповідних формул, не лише було здійснено секуляризацію життя Церкви та звільнено особистість віруючого з-під неухильної влади приписів кліру, а й відбулася ще фундаментальніша соціальна емансипація індивіда. Постав новий соціальний дієвець, який отримав опору у самому собі (через особисту віру) для діяльності у суспільному просторі. Соціальні, станові розмежування позбавилися своєї сакральної санкції і постали як суто людські витвори. «*Manu facta manu distruo*» (що людські руки створили, те й зруйнувати здатні). Цією емансипацією людини силою Реформації закладався підмурок для пізніших соціальних перетворень доби

буржуазних революцій. Але ближчим результатом стало створення нових соціальних персонажів – вільного підприємця та вільного робітника. Звісно, наразі ми позначаємо лише логіку процесу, оминаючи його вельми складну і драматичну історію. Зокрема, у створенні «вільного робітника» в Англії XVI століття (яка протягом століть була лідером усіх соціальних модерних трансформацій) провідну роль відіграв процес «огородження» – фактичного зігнання селян з орендованої землі землевласниками заради створення пасовищ для овець. Саме тоді в «Утопії» Томаса Мора з'являється вираз «вівці людей з'їли». І в ролі підприємців на той час виступають не нові буржуа, а дворяни-землевласники. Історія завжди складніша за логічні узагальнення, що не позбавляє останні достовірності. За століття справу Реформації продовжило новоевропейське Просвітництво, найвищим соціальним вираженням якого стали буржуазні революції XVIII–XIX століть з одного боку, та промислова революція того самого періоду – з іншого. Ними модерна цивілізація остаточно ствердила себе як нова історична дійсність.

ЛІТЕРАТУРА

1. Піко делла Мірандола Дж. Промова про гідність людини. *Всесвіт*. 2014. № 11–12. С. 38–63.
2. Heidegger M. Die Zeit des Weltbildes. *Gesamtausgabe*. Bd. 5. Holzwege. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2003. S. 75–113.
3. Huizinga J. *Herbst des Mittelalters: Studien über Lebens - und Geistesformen des 14 und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*. München : Drei Masken Verlag, 1924. 522 s.
4. Luther M. *An den christlichen Adel deutscher Nation und andere Schriften*. Stuttgart : Philipp Reclam jun. GmbH & Co., 1962. 177 s.

5. Tomas von Kempen. *Das Buch von der Nachfolge Christi*.
URL :
<https://libgen.is/search.php?req=Thomas+von+Kempen&open=0&res=25&view=simple&phrase=1&column=def>

REFERENCES

Heidegger, M. (2003). Die Zeit des Weltbildes. *Gesamtausgabe, Bd. 5.* (s. 75-113.) Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Huizinga, J. (1924). *Herbst des Mittelalters: Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden.* München: Drei Masken Verlag.

Luther, M. (1962). *An den christlichen Adel deutscher Nation und andere Schriften.* Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co.

Pico della Mirandola, J. (2014). Speech on human dignity. *Vsesvit, 11-12.*

Tomas, Kempen von. *Das Buch von der Nachfolge Christi*. Retrieved from
<https://libgen.is/search.php?req=Thomas+von+Kempen&open=0&res=25&view=simple&phrase=1&column=def>

Serhii Proleiev

Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Culture, Ethics, and Aesthetics, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: uffon@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1563-712X>

Transition to Modernity as a Transformation of Interactions

Abstract

The article is devoted to an important perspective of the genesis of modernity, namely, the transformation of the interaction regime, that is, those semantic dispositions and presumptions that made modern forms of life possible. The key theoretical concept for this is the order of reality and the place of man in it. The medieval interaction regime is based on the understanding of reality as God's creation, which gives all interactions a sacred meaning. Accordingly, human life unfolds in the perspective of the soul's afterlife; at the same time, the practice of "Christ-likeness" becomes the defining intention of all Christian relationships. The process of secularization played a decisive role in the transition to the modern interaction regime. Two main forms (and stages) of this process are distinguished – the Renaissance secularization of the Christian worldview, carried out by Renaissance humanism, and the Protestant secularization of the position of the human person in society. In the mechanism of the humanistic secularization of the worldview, two fundamental reductions played the main role: first, the reduction of the diverse, teleologically assigned to the providences of the hierarchy of order to a homogeneous natural order of speech ("nature"); second, the reduction of man as the "crown of creation" with a central place in the world drama (which implied strict inclusion in the sacred order) to man in his original Christian meaning of "the image and likeness of God", which entailed the universalization of the way of human existence in the form of freedom. The mechanism of the secularization of the social life of the person, carried out by the Reformation, is revealed on the basis of Luther's criticism of church dogmas and canons. It is shown how Luther refutes the omnipotence of the church and clergy, relying on his three confessional principles: sola fide (faith alone), sola scriptura (Scripture alone), sola gratia (God's grace alone). The analysis shows two paradoxes of the genesis of the modern regime of interactions: Renaissance humanists base the secularization of the medieval worldview on classical Christian ideas of understanding man and the creation of the world, while the movement of religious fundamentalism, which was the Reformation, disa-

vowed the universal role of the church in the life and structure of society.

Keywords: *interactions, Christianity, secularization, church, Renaissance humanism, Reformation, modern.*