

А.О. Карпов

ЛИКИ РЕНЕССАНСА: ДИСПОЗИТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ, ПСИХОТЕХНИКИ И СЕМИОЗИС. Часть 2 (окончание)

Аннотация. В статье изложена история символических полей эпохи Ренессанса, которая выстраивается на основе диспозитивной концептуализации М. Фуко и оригинальной теории эпистемогенеза, разработанной автором. Выявляются диспозитивные стратегии, психотехники и семиотические процессы, связывающие ренессансных творцов и «обывателей». Показана система диспозитивных трансформаций, обусловленных изменением внутреннего содержания символа «обновление» в период X-XVI вв. Действуя как эпистемическая вещь, наделенная семантически сложным культурным имплантом, символ «обновление» вызывает к жизни гетерогенную серию диспозитивов, которые производят психокультурные феномены, известные под именами «Возрождение», «Реформация», «гуманизм» и «социальная утопия». На основе двучастности символа «renasci» обсуждаются дифференциации в духовных практиках позднего средневековья, которые ведут к расщеплению «обновленческого» диспозитива в «ренессансный» и «реформационный». Показано, что исторические процессы при этом протекают скорее через диспозитивный генез, а не культурный разрыв. Черета диспозитивных трансформаций выстраивает психокультурное движение ренессансной эпохи и несет в себе объяснение того, почему события развивались так, а не иначе.

Ключевые слова: психология, психотехники, христианство, диспозитив, эпистемическая вещь, Ренессанс, Реформация, гуманизм, социальная утопия.

Введение: диспозитивы Фуко

Диспозитивное расщепление: Реформация

Расщепление, выведшее из материнского тела Обновления диспозитивы Реформации и Ренессанса, сохранило за ними *общий* диспозитивный локус. Его опорой стали книгопечатание, американское золото, города, образование и национальная институализация.

Гутенбергово книгопечатание, внесшее в типографское дело средневековую технику ювелирного мастерства, обрело ренессансно-реформационное значение далеко не как технологическая инновация, но как мощный культурный ресурс, который по-разному мобилизуется расщепленными диспозитивами. Ренессанс больше действует в познавательном ключе, в то время как Реформация — в пропагандистском. То же можно сказать относительно открытия Америк, которое принципиально не изменило средневековой картины мира, и «дух Ренессанса» вряд ли чем-нибудь ему обя-

зан¹. Однако богатства, вложенные в новое искусство, и деньги становящейся торговой буржуазии, пришедшие из Америк, обеспечили материальную возможность Ренессанса и политические интересы Реформации.

Городская культура есть непосредственный субъект, а образование непосредственный объект ренессансно-реформационных практик. Последние черпали также из процессов национальной идентификации, в которых народы опознали себя, осознали и, наконец, начали познавать себя, обнаружив собственные религиозные и культурные ипостаси. Язык и литература, государство и церковь, сознание и библия, почуствовавшие свою национальность к XV-XVI вв., стали эффективным подспорьем в процессах расщепления образа «обновление». А были еще арабские инвестиции в знание, расширяющиеся коммуникации и торговые фактории, письменность для части европейских языков, и, как заметил К. Бурдах, безграничное ожидание

¹ Косиков Г.К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы. С. 227, 228.

в душах людей². Однако, каждая из выделившихся диспозитивных фракций имеет свою историю и свою функционально-структурное звено.

Сроки культурного феномена, стоящего за символом «Реформация», канон относит к XVI — началу XVII вв.: «95 тезисов» Мартина Лютера прибиты к двери виттенбергской Замоквой церкви 31 октября 1517 г., а Вестфальский мир, завершивший тридцатилетнюю войну, случился в 1648 г. На деле в этот исторический период мы имеем некий итог работы, проделанной задолго до него утвердившемся в европейской жизни диспозитивом Реформации. Всякие датировки здесь весьма условны; однако ...

В мае 1347 г. Кола ди Риенцо «изгнал из Рима сенаторов и, приняв звание трибуна, стал главой Римской республики». В трибунате этого инсургента, как напишет Никколо Макиавелли в 1520 году, Европа увидела возрождение Рима (rinata)³. Но не только Рима. В Германии из писем Риенцо со страхом и восхищением черпали идеи политико-религиозной реформации. В одном из посланий Карлу IV он пишет о «задуманной Богом, предсказанной многими спиритуалами универсальной реформации» (reformationiem)⁴. Ряд исторических фигур, последовавших за Риенцо, традиция наделяет статусом «предтечи Реформации». За такой словесной этикеткой остается пустота, если не иметь ввиду становление и работу диспозитива Реформации. Здесь следует назвать англичанина Джона Уиклифа (1320-1384), чеха Яна Гуса (1369-1415), итальянца Джироламо Савонаролу (1452-98). Одновременно с немцем Мартином Лютером (1483-1546) Реформацию делали швейцарец Ульрих Цвингли (1484-1513) и француз Жан Кальвин (1509-64), последний прославился как диктатор Женевы. Сформулированная Кальвином идея «предопределения к спасению», звучит уже у Дж. Уиклифа, которую тот заимствовал у Августина Гиппонского.

Мультисловная основа диспозитива Реформации с завидным постоянством производит восстания инсургентов и религиозные районы. Отсюда, милитаристские структуры, ставшие диспозитивными наследниками ярости иоакимизма — его несущая, деструктурирующая материнское тело часть. Они производят движение лоллардов в XIV-XVI вв., этих «бормочущих» или «напевающих» проповедников погребальных братств; восстания Уота Тайлера (1381) и Джона Олдкасла (1413); таборитские войны (1420-1431), переборавшие пять крестовых походов. Во времена

Лютера в 1520 г. — это бюргерский мятеж Цвиллинга и Карлштадта, рыцарский бунт Гуттена и Зиккингена, крестьянская война Томаса Мюнцера. Все кончилось большим общеевропейским тридцатилетним побоищем, в котором поучаствовала даже далекая Московия и которое похоронило национальные надежды Германии на государственность.

Другие несущие компоненты диспозитива Реформации — это королевские и бюргерские дворы, церковь и сеть евангелических приходов, «вавилонское пленение» и Великая схизма, имперские сеймы и церковные соборы, инфраструктура рыцарства и свободные города.

Основной механизм расщепления есть *локализация* культурных практик. *Мультисловность* коллективов Реформации, тем не менее работает на этот тезис. Широкая социальная платформа — всегда смысловая локализация. Она имеет в виду лишь нечто общее, отбрасывая богатство контекстов частного. Ее «всеядность» задает сужение интеллектуального и культурного горизонтов, ментальную унификацию, которая обрывает многообразие особого. Реформация осуществляет психосоциальную концентрацию на культурной продукции, доступной каждому. Отсюда идет оперирование когнитивными примитивами и культурно-стерильными практиками, создающее жесткую ментальную матрицу. Рассмотренный под эпистемическим углом зрения, данный случай репрезентирует *моносемичную* диспозитивную локализацию.

Диспозитивное расщепление: Ренессанс

Конечно, культурный феномен, мобилизующий массы сторонников, становится символом эпохи, как это случилось с «поколением пепси» и с «эпохой финансовых пирамид». Но не только культурные массовки производят символические этикетки времени. Эпистемическая вещь создает свои культурные локализации, свои созвездия «одиночек», означающие эпоху. В их ряду человеческие коллективы, стоящие за механикой Ньютона и теорией относительности Эйнштейна, коперниканской революцией и «галактикой Гутенберга», паровой машиной Уатта и счетчиком Гейгера, группой «The Beatles» и атомным проектом. Эпистемическая глубина, будь она умственного или художественного рода, всегда подспудно опирается на когнитивное разнообразие или апеллирует к нему. Только так она способна *быть*. Ее диспозитивы — продукты *полисемичной* локализации культурных практик. В этом, другом эпистемическом типе локализации — элитарная культура Ренессанса.

Социальное сознание XIV-XVI вв. вбирает в себя культурные практики ренессансного типа, но является

² Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. С. 23.

³ Макьявелли Н. История Флоренции / Пер. с итал. Н.Я. Рыковой. М.: Наука, 1987. С. 42.

⁴ Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. С. 32.

отнодь не «ренессансным» в общепринятом значении этого слова. Эти три столетия между Данте и Галилеем начались Столетней войной (1337-1453), а закончились Тридцатилетней (1618-1648). В них уместились чумные эпидемии и религиозные миграции, святая инквизиция и папские бордели, презрение к правосудию и кровавые вендетты, изощренный разбой и одичавшие крестьяне, Чезаре Борджа и тираны итальянских городов⁵. Сквозь них прошли озверевшие толпы французских, швейцарских, немецких, испанских солдат-«гуманистов», все XVI столетие методично истреблявших итальянское население. Европа эпохи Возрождения трепетала перед османским нашествием: пали Константинополь, Трапезунд, Египет, Белград, Лесбос, Кипр; вырезано венгерское рыцарство; платят султанскую дань Трансильвания, Молдавия и Валахия. Позднее средневековье существует в *своей*, далеко не «ренессансной» жизни, равно как и диспозитив, производящий «ренессансные» эффекты. Последние не более, чем *особое* в полифонии средневековой культуры.

Однако это особое, будучи на деле весьма специфической техникой познания, становится в сознании потомков эпистемической вещью, заслоняющей *всю* эпоху, которую она отнодь не означает. Почему лживое, кровавое и эгоистичное время представляется нам благоухающим садом гуманизма (не столько под углом зрения тогдашнего «филологического» аспекта этого понятия, сколько его позднейшей амплификации)? Ведь не оттого же, что слово и образ этой средневековой эпохи интенсифицируются через «ренессансные» трансляторы? Культурное разнообразие, синкретичность ренессансной локализации, т.е. ее нерасчленимая множественность, становятся способными сформировать *синергетический* эффект, психокультурные механизмы которого когерентны имплицитной программе сегодняшнего восприятия. И этот эффект производится внутренней жизнью диспозитива, объясняется через неё и осмысляется в ней. Духовная близость «ренессансного» локуса ощущается через контексты синергийной природы, которую наш мир стал обретать с эпохи научных открытий XIX и XX вв. Сегодня, по словам И.Б. Пригожина, мы живем в мире неустойчивых процессов. И это ощущение близости приковывает взор к ренессансности средневековья, заслоняя его действительное культурное бытие.

Ренессанс есть феномен синергийного обострения средневековой жизни, подготовленный и обеспеченный весьма специфичным диспозитивом «одинок». Последний концентрирует креативную массу в сжатой

эпистемической среде, создавая эффекты, искривляющие культурное пространство и, естественно, его время. Отсюда — культурная динамика, характерная для сильно неравновесных сред. Отсюда — синкретичность мировидения, которая стала продуктом малой и исчезнувшей в недрах средневековья «ренессансной» группировки. Диспозитив «одинок» обеспечил самоорганизацию разных по качеству динамических культурных сред и вывел в жизнь весьма нелинейный групповой субъект, коллективное воображение которого, пройдя предел насыщения, низвергло в мир свои творческие инсталляции. Эта когнитивно когерентная «эякуляция», это когнитивно согласованное многообразие и стали Ренессансом в воображении потомков. Таким образом, Ренессанс как локальная эпистемическая культура есть результат *диспозитивной* синергии динамических культурных сред.

Ренессансный диспозитив, равно как и реформационный, демонстрирует длительный религиозный генез в материнском теле Обновления. В конце своего сакраментального пути он истекает в латинских и итальянских песнях францисканских общин, в реформации души (*reformatio animae*) из писаний св. Бонавентуры (1221-74), в гимнах Фомы Челанского (ок. 1190-1269) — автора Дня гнева (*Dies inae*)⁶, в поэтике *Nova vita* Данте Алигьери (1265-1321), в его «реформации внутреннего человека» (*reformatio interioris hominis*). С Петрарки и Риенцо понятия «возрождение» и «реформация», а вместе в тем и соответствующие диспозитивы, начинают дифференцироваться в светскую и религиозную сферы⁷.

Формальная историческая точка, когда работа диспозитива Возрождения вышла из латентной фазы, датируется уже его современниками. Для канцлера Флорентийской республики Леонардо Бруни Аретино (1370-1444) оживленный поиск *обновления* знания начался в треченто (XIV в); для скульптора Лоренцо Гиберти (1381-1455) и архитектора Джорджо Визари (1511-1574) начало *rinascito* — это Тоскана рубежа XIII-XIV вв., когда возродились формы благородных пластичных статуй и два флорентийца, Джотто и Чимабуэ, «воскресли» живопись⁸. Во Франции слово

⁶ Францисканец бр. Фома де Челано — первый агиограф св. Франциска. 25 февраля 1229 г. он представил «Первую легенду св. Франциска Ассизского», написанную по поручению папы Григория IX. День гнева — средневековый церковный гимн, вошедший в католическую мессу. Агиография — жизнеописание святых. Клестов А.А. Предисловие. С. vii.

⁷ Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. С. 52-59, 88.

⁸ Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы. С. 35-37.

⁵ Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения / Пер. с нем. А.Е. Махова. М.: Интрада, 1996. С. 381-383.

renaissance стало привычным задолго до «Истории Франции» Мишле, из седьмого тома которого (1855) оно было заимствовано Якобом Буркхардом и введено в научный оборот в Германии⁹.

Инфраструктура ренессансного диспозитива располагает себя в элитарных слоях жизни литературной, художественной и научной. Ее производящими единицами стали мастерская скульптора, юридическая контора, университетская кафедра, лаборатории алхимика и ученого, обсерватории астролога и астронома, монастырские и городские библиотеки, и наконец, театр, включая анатомический. Ренессансный диспозитив вбирает древнеримские труппы итальянских городов, катакомбы, кладбища, сельскохозяйственные угодья — все они уже в меньшей степени являются строительными каменоломнями, но в большей становятся поставщиками античных артефактов. Последние функционируют в контекстах ремесла и природы, обустроивая ренессансный проект, стремящийся превозмочь свои сказки о прошлом. Сказки эти — теперь творческая забота ренессансного диспозитива, их создающего и модернизирующего, транслирующего и утилизирующего. Он пускает в ход материал не только античных руин. Он извлекает на свет импланты культурной памяти, их эпистемические наслоения, хранящие свои легенды в наследуемых именах и титулах, в художественных традициях и образах, в обрядах церемоний и коронавания, в вербальных формулах документов и манифестов. Запах античности растворен в Ренессансе, но это только запах, не более. Куда античности с её пестро раскрашенным камнем и зрячими мраморными куклами до «Пьеты» юного Микеланджело.

Диспозитив Возрождения прочно увяз в средневековье; он припал к его христианским корням, к культурным практикам, к его мысли, чувствам, приемам жизни. Ренессанс выводится из средневековья, но не выходит, т.е. он — порождение средневековья, но не способен к полному отделению от него. Его умственные идеалы как бы вне средневекового стандарта, но транзитивно, без разрыва они проистекают из него и одновременно уживаются в нем. Свидетельства тому — типично средневековые схемы дедуктивных аргументаций Петрарки, Т. Мора и К°. Цивилизационный ракурс ренессансной культуры в масштабе всего Средневековья говорит о незначительной степени ее институционализации¹⁰. Однако цивилизационный ракурс дает очень диффузный подход к такого рода тонкой локализации. Диспозитивная аналитика, несомненно, устанавливает более

высокую степень разрешения, так как фокусируется на хроносоциальность, соразмерную времени жизни производящего феномен диспозитива. Существование диспозитива для культурного феномена, символизируемого эпистемической вещью, уже само по себе говорит о его укорененности в институциональных формах социальной структуры. Диспозитивная локализация может не быть агентом глобального культурного оборота; но создаваемый ей культурный имплант, его матрицы мышления и поведения, способны стать «троянским коном», открывающим двери дестабилизациям будущего.

Гуманизм как диспозитивная инкорпорация

Трудно признать за той совокупностью эффектов, которые производит Ренессанс, некий тип культуры, настолько они эфемерны и преходящи в полной религиозного фанатизма и человеческой дикости жизни позднего средневековья. Ту же степень культурной эпизодичности следует отнести к инкорпорации светского антропоцентризма, известной более как гуманизм.

С точки зрения хорошего религиозного вкуса, обожествление человека в ренессансные времена выглядит как китч, сегодня, к слову сказать, как ирония. На идущие из американских колоний деньги царствующие европейские дворы могли уже позволить себе содержание нескольких десятков литераторов, тогда как раньше средств хватало лишь на шута, алхимика, астролога или в лучшем случае математика. Игры аристократии заразительны, тем более что теперь это очень доступные для состоятельных людей игры. Культурный мимезис затягивает. К концу XVI — началу XVII вв. в списках студентов Оксфорда числится порядка 40% детей «плебеев» — это «играющие» в образование отпрыски состоятельных сословий — купцов, адвокатов, врачей, чиновников, фискалов, etc.¹¹ Почему играющие? В период этот процент обучающихся молодых людей ненормально высок не только в сравнении с прошлым, но и с будущим — XVIII в. Последнее свидетельствует не в пользу серьезности их намерений. Карьера, конечно, стимул, но не на столько, чтобы так массово преодолевать культурную лень. Здесь нам встречается не механизм когнитивной генерации, на социального подражания; механизм, замешанный на игровых стратегиях куртуазного первенства уходящей дворянско-рыцарской культуры. Здесь бестиарий жан-батистовых персонажей: г-н Журден, Томá Диафуарус и святоша Тартюф, или господá «тщеславие», «книжная выучка» и «фарисейское разглагольствование». Якоб Буркхардт

⁹ Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. С. 13, 14.

¹⁰ Косиков Г.К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы. С. 224.

¹¹ Деломо Ж. Цивилизация Возрождения / Пер. с франц. И. Эльфонд. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С. 455.

говорит, что уже в XVI в. злобная спесивость и постыдное распутство полностью лишило гуманистических поэтов-филологов общественного доверия, хотя «еще продолжали говорить, писать и сочинять стихи по их рецептам»¹².

Миметическая инерция гуманизма симптоматична. Она дает ключ к решению одной важной проблемы культурологии Возрождения; а именно, проблемы разделения ренессансных эффектов и гуманизма. В элитарных культурах социальная структура действует как синхронизованная батарея зеркал, отражающих «высокие» образцы своих статусных уровней. В новейшем времени механизм этот стал достоянием мира моды, научной среды и художественной богемы. Здесь мир одевается, познает и копирует себя по правилам, которые диктует ему их «элитарный» мимезис. В эпоху ренессансных эффектов аристократические круги, будучи носителями «высоких» образцов, освоили свой язык культурного подражания и самоидентификации. И этим языком стал гуманизм. Гуманизм говорит от имени некоего проекта *идеального* человека. Тем самым он смыкается с проектом «Идеальное общество», который грезит об особой, «божественной» социальной структуре.

Гуманизм вырос из итальянского национализма XIII-XIV вв. На бывшей земле Imperium Romanum¹³ девиз гуманизма с момента его возникновения — освобождение итальянского народа от *европейского* варварства. К варварам относят и немцев, и французов, на которых Петрарка взирает с одинаковым презрением¹⁴. Аристократия последних заимствовала «ренессансный» стиль с его наивным тщеславием, безудержным самовосхвалением и гуманистическими панегириками. Образ был перенесен — «варварами» стали те, кто не отвечал их «ренессансным» стандартам образованности; то есть почти все. Теперь на Олимп духа допускались не по величине мощны, социальному капиталу, национальности или цвету крови. Все это, конечно, оставалось необходимым условием, но достаточное давала *только* речь; а именно, ее стиль и концепты, ее темы и метафоры, ее беспощадная страсть и брань. Поскольку правила аргументации и вывода (когда о них вообще можно говорить) заимствовались у старой и доброй схоластики, эта речь становилась казуистической игрой, обращалась просто в коммуникативный код, компрессирующий тропы и эмоции. Силой аффекта гуманистический Дискурс утверждался в роли привилегированного и подчас единственного легитимного способа говорить об обществе. Чтобы быть гуманистом

следовало в первую очередь не думать, а говорить как гуманист; причем порой можно было совсем не думать, а просто говорить; свидетельства тому — бесстрастные фолианты архивов и библиотек.

Следовательно, именно в речевом мимезисе загадка невыделяемости гуманизма как феномена из ренессансных приемов жизни; по крайней мере, одна из загадок. Стать «ренессансными» значило быть идентифицированными и понятыми *так*, значило *перенять* «гуманистический» коммуникативный код, основанный на аффективной ассимиляции антропоцентрических религиозных идей. И этот код стал внутренним языком диспозитива Обновления, на нем говорили диспозитивы Возрождения и Реформации. Но сам по себе языковой код репрезентирует лишь цепочки символов. Чтобы «звучание» их было осмысленно, реновационные диспозитивы придавали им *свою* контекстность. Следовательно, *такого* рода символическая формация не обладала своим собственным и *независимым* бытием, а, значит, не могла рассчитывать на *отдельный* от своего канонического транслятора диспозитив. Тогда можно говорить об инкорпорации в материнское тело квазидиспозитивного локуса. Под таким углом зрения *конкретный* смысл заступает на место туманных дефиниций и теоретических штампов, пытающихся прояснить взаимосвязь Ренессанса и Гуманизма. Эти штампы говорят об их единстве, тесной связанности и проникновении друг в друга или о гуманистической основе Ренессанса¹⁵, о гуманистическом мировоззрении как его главной отличительной черте¹⁶, о том, что «ренессансный гуманизм возник ... в *плотном* средневековом окружении»¹⁷.

В нашем объяснении совершенно неважно *насколько* гуманизм остается только миметической речью; здесь главное то, что диспозитивы *nova vita* опознаются через *свою* речь, которая без имплицитного «гуманистического» кода не может *быть*. Материнский диспозитив транслирует гуманистические содержания через любую «говорящую» вещь, будь то обитый телячьей кожей кодекс, рама с холстом или ниша с застывшей пластикой тел; будь то меняльные конторы, университетские уставы или новые башенные часы, отбивающие «ренессансные» ритмы времени. Гуманизм именно *так* диспозитивно вездесущ. Эхо, толки, сплетни используют транзитивную ком-

¹⁵ Там же. С. 98, 102, 103.

¹⁶ История Средних веков: в 2 т. Т. 2: Раннее новое время / под ред. С.П. Карпова. М.: Изд-во Московского университета; Наука, 2005. С. 30.

¹⁷ Косиков Г.К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы. С. 230.

¹² Бурхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. С. 236.

¹³ Римская империя (лат.)

¹⁴ Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. С. 137-139.

муникативность структур. Отраженное многократно слово освещает ущелья жизни *своим* светом. Только так и Ренессанс, и Реформация становятся видимы и видятся умственному взору. Через словоотражение проступает их бытие и его обман.

Гуманизм переводит в голоса вещей, «говорящих» о *pova vita*, средневекового субъекта, ощутившего себя индивидом. Однако не гуманизм, как странно думают некоторые исследователи, создал его таковым, произвел на свет его проснувшийся дух. Он лишь копировщик и усилитель того духа, который вдохнула в диспозитивы взявшая своё жизнь. Именно эта, обновляющаяся в новом *человеческом* усердии жизнь перенесла человеческое значение на кончик и пера, и кисти. В значительной степени антропоцентризм гуманизма не столько его интеллектуальное достижение, сколько творческая рецепция окружающей жизни, облаченная в «высокое» слово. У Рабле это сквозит в каждой пантагрюэлевой строчке. Теплота идет от захвата области брэнного, — даже когда говорят о «высоком», толкуют о земном. Неземная аура *чувственна*. Говорящий с Богом Иов теперь грязен и смраден; и тот, и другой явно испытывают либидозную нагрузку. Гуманистический язык эротизирует реципиента, поскольку вожделеет чувственности природы и волевым усилием *проникает* в нее. Здесь чистая функциональность дискурсивного наслаждения, здесь говорящий развертывает из себя *человеческое* томление.

Развитый индивидуализм рядового «ренессансно-го» итальянца Якоб Буркхардт не ставит следствием некоего гуманистического духа. Осознание собственной суверенности есть способ психической защиты от падшей в нравственную низость тирании жизни; отсюда его «честолюбие и выгода, холодный расчет и страсть, самоотверженность и мстительность». Через посредничество итальянской культуры *такого* рода это индивидуальное развитие стало приговором европейской истории, стало уделом других народов, сделавших индивидуальное высшей формой, в которую облеклась их жизнь¹⁸.

Подлинный генез гуманизма лежит на линии восприятия христианского антропоморфизма, обмирщающего священное (XI–XII вв.). Именно в его культурных контекстах позднейшие реновационные диспозитивы осмысливают и транслируют слова Священного писания и отцов церкви, обращенные к *homo spiritualis* — духовному человеку. Эти слова в посланиях св. апостола Павла увещевают хвалиться сердцем, а не лицом (2 Кор 5:12), призывают, став духовным, судить обо всем (1 Кор 2:15–16). Последнее весьма «по-ренес-сансному»

уточняется августиновой «Исповедью» — душа «судит о том, что в ее власти *исправить*»¹⁹. Слова эти звучат и в августиновых антипелагианских трактатах — «познай, откуда принять тебе то, что желаешь *иметь*» или «если они еще не *возрождены*, то ... прежде всего они должны обвинять *себя*»²⁰. Их перефраз станет рефреном гуманистического дискурса, который устами Салютати, флорентийского канцлера и записного гуманиста (по мнению Гарэна), будет говорить и говорить: «Занимаясь торговлей, находясь на службе, помогая семье, детям, родным, друзьям, родине, заключающий в себе все это, ты не можешь не вознести свое сердце до небес и не понравиться Богу»²¹. Действительно, гуманизм остается в русле христианства²², хотя оперирует его концептами в светской системе координат.

Люди, отказывающие и Ренессансу, и гуманизму в религиозных корнях, игнорируют прежде всего контекстную динамику их становления, которая в модели диспозитивного генеза обретает основание и конкретику. Стериализация исторического смысла осуществляется посредством предъявления батареи цитат из священных текстов, берущихся вне их культурной рецепции. Такой прием позволяет Г.К. Косикову говорить буквально следующее: «Мысль о том, что человек создан для того, чтобы повелевать природой, проникая в ее тайны, являлась в средние века *само собой разумеющейся*»²³. Отсюда делается вывод, что такого рода христианская ментальная *равномерность* не могла вдруг в какой-то момент времени стать *источником* светской концентрации на человечности субъекта. Однако, следует заметить, что «христианский телеологический антропоцентризм» имел абсолютно *разные* осмысления в *разных* культурных временах Средневековья. Историческая амплитуда здесь высока и экзегетика культурно-дифференцирована. Читается одно, вычитывается разное.

Проблема культурно-аутентичного христианского канона на тему «антропоцентризм» заключается не только в исторических движениях сакраментального, но и психосоциального, причем религиозно специфицированного. Батареи выдержек, предъявленных, так сказать, в феноменалистском духе, сами по себе *не значат* в духе культурно-историческом, не значат вне

¹⁹ Блаженный Августин. Исповедь С. 430 (курсив мой).

²⁰ Блаженный Августин. Об упреке и благодати. С. 220, 224 (курсив мой).

²¹ Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы. С. 49, 50.

²² История Средних веков. Т. 2. С. 30.

²³ Косиков Г.К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы. С. 243. (курсив мой).

¹⁸ Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. С. 388.

христианской экзегезы, которая тоже в свое время своя. Человек вычитывает себя в Тексте и привносит в мир как свою духовную заботу о себе и мире. Она, конечно, и от заботы мира о нем. В этой обоюдозначимой коммуникации живет реконструкция имманентных содержаний, идущих от Слова, которое звучит не из прошлого, но всегда и сейчас. Только в таком Слове голос Отца Его.

**Социальная утопия
как диспозитивное выделение**

Диспозитив гуманизма — этого филологического движения эпохи Ренессанса — был весьма эффективно мобилизован идеей «идеального общества», которую, как вопрос, эпистемическая функция обращает к человеку со времен его «райского» существования. «Семейный» коллектив, вслушивающийся в инфернальное, обречен на агасферову неприкаянность... Теплота и радость *poa vita*, возникшие «из пламенного, безграничного ожидания и стремления стареющего времени»²⁴, идущие от эпохи Данте, Петрарки и Боккаччо, обрывается здесь холодной платоновой схематичностью, призревшей красоту вещей, сделанных «рукой» художника, поэта и ваятеля, но славившей без-образную красоту внеземной истины. Конечно, дикая страсть аскезы спиритуалов — последователей калабрийского аббата Иоахима Флорского — могла преломить средневековый платонизм в человеческую личность, как на то указывает Конрад Бурдах²⁵. Однако она имела весьма мало общего с калькуляцией счастья и регламентацией любви, насаждавшейся «Государством» и «Законами», того «счастья» и той «любви», на которых сошлись социальные проекты гуманистов и гнусность новейшего тоталитаризма²⁶. Без-образное обрело свой образ как безобразное.

С интервалом в сто лет «утопия» государственности Платона сделалась предметом литературного красноречия двух лорд-канцлеров Англии: в 1516 г. в Лувене выпускает свою «Золотую книгу...» Томас Мор, другая утопия — «Новая Атлантида» выходит в 1620 г. из-под пера Фрэнсиса Бэкона. В промежутке этих лет по крайней мере той же известностью пользуются Телемская обитель из «Гаргантюа и Пантагрюэль» Франсуа Рабле (1533-1564) и «Город Солнца, или Идеальная

Республика...» сидельца Томмазо Кампанеллы (1623). К этой теме позднее примкнут: «... империи Луны» Сирано де Бержерака, которая издана после смерти автора, последовавшей в 1655 г., «Океания» Джеймса Гаррингтона (1656), «История севарамбов» Дени Вераса (1679) и другие²⁷. Вокруг идеи «идеальное общество», — конечно, одной из главных идей Ренессанса, — сгущаются литературные, художественные и политические практики XIV-XVII вв.: Кола ди Риенцо, Томас Мюнцер, Никколо Макиавелли, Аугсбургское исповедание веры, Нантский эдикт, Тридцатилетняя война.

Собственный диспозитив идеи «идеальное общество» находит начало в весьма бриколажной конфигурации инстанций — в университетах и королевских дворах, в монастырях и тюрьмах, в огораживаниях и смещении торговых путей, в спекулятивном капитале и колонизации, в астрологии и естествознании, в порче монеты и сифилисе, во флагаелляционной педагогике и содомии отцов-иезуитов²⁸. Ему далеко до классической простоты «базиса и надстройки». Такого рода «всеядность», концентрируясь в его символе, позволяет весьма уютно чувствовать себя рядом с этой идеей любым разношерстным подходам к «идеальности» общества, любому инноватору, конструирующему «идеальный» мир, «нового» человека и «общую» справедливость.

Прямая речь с Богом — удел редкий. Человек веры живет так, что между ним и делом его, между ним и миром, где он, всегда Слово. Человек *иного* пути имеет не Слово, но текст. Однако он может пытаться найти в нем речь Бога. Но есть другие — те, кто пытаются говорить за Него, умственные проектировщики Царства Его, говорящие Богу как ему следует жить с людьми. В их рядах — славная плеяда социальных утопистов, как средневековых, как нового времени, так и наших дней.

Утопизм имеет ярко выраженное религиозное происхождение. По сути он есть обмирщенный и модернизированный хилиастический проект, в архи-

²⁴ Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. С. 128.

²⁵ Там же. С. 114, 115.

²⁶ «Законы» Платона были весьма востребованы идеологами нацизма; в советской же России их открытая оценка — «перед нами мрачная казарменная утопия, идеал полицейского правления» — так же открыто воплощалась в жизнь. Воробьев Л. Утопии и действительность // Утопический роман XVI-XVII вв. М.: Художественная литература, 1971. С. 8.

²⁷ К этому списку можно добавить, в частности, «Описание славного королевства Макарии» С. Гартлиба (1641), «Но вую Солиму» С. Готта (1648), «Ольбию...» Дж. Сэдлера (1660), «Антифанатичную религию...» Дж. Гленвилла (1676).

²⁸ Система воспитания, практики либертинажа, с их вечными спутниками — венерическими болезнями, тюремный и криминальный опыт, составившие жизненную палитру отцов-основателей и их окружения, имплицированы в теории «идеального общества» через диспозитив «одинок», центрированный на них. И этот личный опыт, и это знание, эпистемическая вещь «идеальное общество» будет весьма эффективно воспроизводить в последующих тоталитарных репликациях — во французской революции и гильотине Робеспьера, в советских репрессиях и концлагерях, в газовых камерах Шикльгрубера и Ко.

тектонике которого — тысячелетнее царствие Христа, идеальный град Иерусалим и страстное стремление «вернуть к жизни погребенную справедливость», пронизывающее политико-религиозную программу Риенцо²⁹. Эпистемические наслоения, концептуализирующие идею «Золотого века», исходят из глубокой древности. Их рецепции концентрируются вокруг сказаний о возрождающемся из пепла Фениксе, вокруг эсхатологических ожиданий второго пришествия и идеальной мировой империи будущего, когда править будет «вестник Бога», «трибун свободы, мира и справедливости», «любимец земного шара». Так говорил Данте, так величал себя Риенцо, так понимала себя его социальные последователи. Ключевыми словами итальянских гуманистов становятся «свобода», «варварство», «тираны». Однако речь они держат лишь в этико-эстетическом ключе, не заглядывая в революционную пропасть либеральной программы. Такое сибаритское самоограничение позволяет им весьма комфортно располагаться в уютных гнездышках ренессансных тиранов³⁰. Они «предустановлены к вечной жизни» (Деян 13:48), к ним уже «пришла полнота времени» (Галл 4:4). Такой стиль жизни приводит их речь к краю и за край этической рамки человеческого.

Принципом праведной жизни гуманизм делает торжество *тотальной* нормативности. Андреа, сын итальянского богослова и философа Уго Бенцо да Съена, в своей ученой лекции в 1451 г. скажет: «Если бы исчезли законы, то ... уничтожена была бы сама человеческая природа»³¹. И хотя были те, кто как Бруни понимал последствия, они не смогли помешать *другим* воспевать принудительность права. Так в недрах гуманизма выпестовывается диспозитив Идеального общества. Его авторы, так сказать социальные конструктивисты средневековья, однако решительно порвали с самим гуманизмом. Их символический микрокосм вытесняет *существо* человека и, как следствие, его существование. Они — в революциях и крови последующих культурных эпох. Социальные утопии нового и новейшего времени имплицитно наследуют конструктивную установку средневекового утопизма и казуистические игры гуманизма. Выполненные в традициях хилиастических пророков, эти утопии конституируют *финальные* общества. В их русле будут располагаться теоретические концепции гегелевского Духа и марксистского коммунистического жития.

Тексты утопизма репрезентируют не *творческую* эвристику исследователя, но калькуляционные возможности *формального* мышления. Элементы жизни в них как бы бескачественны, но лишь количественны. Они провоцируют формализацию этического идеала и тотальное культурное принуждение. Систематическое манипулирование знаками создает сигнальный язык, стимулирующий аффективность, ритуально-репрессивное управление и, в конечном счете, знаковый терроризм, господствующий в утопическом мире. В символическом порядке «идеального» общества никакая фантазия не кажется невозможной, поскольку свое существование она берет *непосредственно* в знаке. Бодрийяр замечает, что «даже самые противоречивые идеи могут уживаться друг с другом в качестве знаков»³². Здесь эпистемические вещи обитают в *систематическом* статусе знака; они сделаны по одной символической мерке.

Взятый *вообще*, вне соответствующих ему исторических условий, язык утопии становится замкнутым и непонятым. Таков он и для современников, не входящих в сообщество «посвященных». Это язык секты, в которую способна обратиться любая община, коллектив, государство, видящие себя в зеркалах «хрустальных» дворцов или магазинных витрин, в зеркалах Веры Павловны и иже с ней. Здесь происходит то, что Кун описал в функционировании научных парадигм, когда парадигма изолирует сообщество от социально важных проблем, которые не идентифицируются ее концептуальными и инструментальными аппаратами³³. Здесь эпистемическая вещь мистифицирует окружающих, беря действительность из аллегории.

То, из чего исходит диспозитив утопизма, имеет весьма разношерстную природу. Однако, как и всякая радикальная концепция, утопизм оказывается самодостаточным. Это мир безотказных людей, идеи которых тщательно скрывают свою апокалиптичность, свое непрерывно длящееся саморазрушение. Его диспозитив не нуждается в критике, он слушает только себя и отвергает любые притязания, он закликает себя своей всесильностью и правильностью, он ставит себя рафинированной истиной. Так он схлопывается в своем вневременном бытии. Он почти всегда маргинален, пока его не берет на свой щит очередная генерация строителей идеальной жизни. И тогда вновь повсеместно начинает звучать хтонический голос древности; в его имплицитных кодах — иступленное счастье

²⁹ Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. С. 33, 34.

³⁰ Там же. С. 21, 78, 86, 140.

³¹ Цит. по: Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы. С. 55.

³² Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. М.: Рудомино, 1995. С. 167.

³³ Кун Т.С. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977. С. 62.

дионисийских оргий, стройные ряды фаллофорий и щемящая «песнь» козленка — рождение человеческой трагедии³⁴.

Таким образом становится социальной структура диспозитива «Идеальное общество». Она суть секты заговорщиков, штабы инсургентов и «подполья» оди-

ночек-интеллектуалов. Она абсолютно выделена из социального тела подлинной жизни; она транслирует то, что Гарэн называет риторическим перерождением гуманизма³⁵. *Преходящий век подхватывает душу и отводит ее от источника жизни, сообразовываясь с ним, душа умирает*³⁶.

Список литературы:

1. Бахмутский В.Я. На рубеже двух веков // Спор о древних и новых. М.: Искусство, 1985. С. 7-40.
2. Блаженный Августин. Исповедь / Пер. с лат. диак. А. Гумерова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 448 с.
3. Блаженный Августин. Об упреке и благодати // Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода / пер. с лат. Д.В. Смирнова. М.: АС-ТРАСТ, 2008. С. 217-272.
4. Блаженный Августин. Письмо 217-е. К Виталию Карфагенскому // Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода / пер. с лат. Д.В. Смирнова. М.: АС-ТРАСТ, 2008. С. 273-298.
5. Блок М. Феодальное общество // Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / пер. с франц. Е.М. Лысенко. М.: Наука, 1986. С. 122-181.
6. Бодрийяр Ж. Система вещей / пер. с франц. С.Н. Зенкина. М.: Рудомино, 1995. 174 с.
7. Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм / пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 208 с.
8. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения / пер. с нем. А.Е. Махова. М.: Интрада, 1996. 528 с.
9. Вазари Дж. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих: в 5 т. Т. 1 / пер. А.И. Венедиктова. М.: ТЕРРА, 1996. 608 с.
10. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. 1371 с.
11. Воробьев Л. Утопии и действительность // Утопический роман XVI-XVII веков. М.: Художественная литература, 1971. С. 5-38.
12. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы. М.: Прогресс, 1986. 396 с.
13. Гонсалес Х.Л. История христианства: в 2 т. Т. 1. От основания Церкви до эпохи Реформации / пер. с англ. Б.А. Скороходова. СПб.: Издание религиозной организации «Христианское общество «Библия для всех»», 2005. 400 с.
14. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1976. 1096 с.
15. Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения / Пер. с франц. И. Эльфонда. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 720 с.
16. Задворный В.Л. Святой Бонавентура и его эпоха // Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1993. С. 4-39.
17. История Средних веков: в 2 т. Т. 1 / под ред. С.П. Карпова. М.: Изд-во Московского университета: Наука, 2005. 681 с.
18. История Средних веков: в 2 т. Т. 2: Раннее новое время / под ред. С.П. Карпова. М.: Изд-во Московского университета; Наука, 2005. 432 с.

³⁴ «Фаллофории» — так назывались в минойской древности праздничные процессы, несшие большие деревянные фаллосы во славу дионисийского божества.

Буквальный перевод древнегреческого слова *τραγῳδία* — «песнь по поводу козла». Трагедия возникла из церемониальных представлений дионисийских празднеств, где сакральный акт убиения и расчленения бога символизировался умерщвлением заменявшего его козленка. Жертвенная судьба людей, вовлеченных в игрища утопистов, созвучна безжалостным играм древних с живыми существами. По судьбе этих последних, судьбе козленка (*τράγος*) она станет именоваться «трагической» судьбой.

Кереньи К. Дионис: прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007. С. 61, 200-203.

Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. С. 1251.

³⁵ Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы. С. 51.

³⁶ Блаженный Августин. Исповедь. С. 426.

19. Карпов А.О. Эпистемическая вещь и ее артефакты // Психология и психотехника. 2012. № 8 (47). С. 7-28.
20. Карсавин Л.П. Культура Средних веков. М.: Книжная находка, 2003. 222 с.
21. Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007. 319 с.
22. Клестов А.А. Предисловие // Цветочки славного мессера святого Франциска и его братьев. СПб: Журнал «Нева»; Издательско-торговый дом «Летний сад», 2000. С. v-xxxvi.
23. Косиков Г.К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы // Методологические проблемы филологических наук. Сборник научных трудов. М.: Изд-во Московского университета, 1987. С. 222-252.
24. Кун Т.С. Структура научных революций / пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977. 300 с.
25. Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: время, труд и культура Запада / Пер. с франц. С.В. Чистякова и Н.В. Шевченко. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2002. 328 с.
26. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / пер. с франц. под общ. ред. В.А. Бабинцева. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 560 с.
27. Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов. М.: Республика, 2004. 503 с.
28. Макьявелли Н. История Флоренции / пер. с итал. Н.Я. Рыковой. М.: Наука, 1987. 448 с.
29. Неретина С.С. Возможности понимания // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. Т. 1 / под ред. С.С. Неретиной. СПб: Изд-во Российского христианского гуманитарного института, 2001. 539 с.
30. Табачникова С.В. Комментарий // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 327-395.
31. Уивер Р.Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров / пер. с англ. А.В. Кырлежева. М.: Центр библейско-патрологических исследований; Империиум Пресс, 2006. 336 с.
32. Флорский Иоахим. Согласование Ветхого и Нового Заветов / пер. с лат. М.Я. Якушкина // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. Т. 1 / под ред. С.С. Неретиной. СПб: Изд-во Российского христианского гуманитарного института, 2001. С. 509-537.
33. Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Т. 1 // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с франц. С.В. Табачниковой. М.: Касталь, 1996. С. 97-268.
34. Хейзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / пер. с франц. Д.В. Сильвестра. М.: Наука, 1988. 540 с.
35. Чекалов К.А. Буркхардт и наука о Возрождении // Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М.: Интрада, 1996. С. 5-12.
36. Foucault M. Dits et écrits. 1954-1988. En 4 volumes. T. III. P.: Callimard, 1994.

References (transliteration):

1. Bahmutskiy V.Ya. Na rubezhe dvuh vekov // Spor o drevnih i novyh. М.: Iskusstvo, 1985. S. 7-40.
2. Blazhennyi Avgustin. Ispoved' / Per. s lat. diak. A. Gumerova. М.: Izd-vo Sretenskogo monastyrya, 2007. 448 s.
3. Blazhennyi Avgustin. Ob upreke i blagodati // Blazhennyi Avgustin. Antipelagian-skie sochineniya pozdnego perioda / Per. s lat. D.V. Smirnova. М.: AS-TRAST, 2008. S. 217-272.
4. Blazhennyi Avgustin. Pis'mo 217-e. K Vitaliyu Karfagenskomu // Blazhennyi Avgustin. Antipelagijskie sochineniya pozdnego perioda / Per. s lat. D.V. Smirnova. М.: AS-TRAST, 2008. S. 273-298.
5. Blok M. Feodal'noe obschestvo // Blok M. Apologiya istorii, ili Remeslo istorika / Per. s franc. E.M. Lysenko. М.: Nauka, 1986. S. 122-181.
6. Bodriyyar Zh. Sistema veschey / Per. s franc. S.N. Zenkina. М.: Rudomino, 1995. 174 s.
7. Burdah K. Reformaciya. Rennans. Gumanizm / Per. s nem. M.I. Levinoy. М.: Rossiyskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 2004. 208 s.
8. Burkhardt Ya. Kul'tura Italii v epohu Vozrozhdeniya / Per. s nem. A.E. Mahova. М.: Intrada, 1996. 528 s.
9. Vazari Dzh. Zhizneopisaniya naibolee znamenityh zhivopiscev, vayateley i zodchih. V 5-ti t. T. 1 / Per. A.I. Venediktova. М.: TERRA, 1996. 608 s.
10. Veysman A.D. Grechesko-russkiy slovar'. Reprint V-go izdaniya 1899 g. М.: Greko-latinskiy kabinet Yu.A. Shichalina, 2006. 1371 s.
11. Vorob'ev L. Utopii i deystvitel'nost' // Utopicheskiy roman XVI-XVII vekov. М.: Hudozhestvennaya literatura, 1971. S. 5-38.

12. Garen E. Problemy italyanskogo Vozrozhdeniya. Izbrannye raboty. M.: Progress, 1986. 396 s.
13. Gonsales H.L. Istoriya hristianstva. V 2-h t. T. 1. Ot osnovaniya Cerkvi do epo-hi Reformacii / Per. s angl. B.A. Skorohodova. SPb: Izdanie religioznoy organiza-cii «Hristianskoe obschestvo «Bibliya dlya vseh», 2005. 400 s.
14. Dvoreckiy I.H. Latinsko-russkiy slovar'. M.: Russkiy yazyk, 1976. 1096 s.
15. Delyumo Zh. Civilizaciya Vozrozhdeniya / Per. s franc. I. El'fonda. Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2006. 720 s.
16. Zadvornyy V.L. Svyatoy Bonaventura i ego epoha // Bonaventura. Putevoditel' dushi k Bogu. M.: Greko-latinskiy kabinet Yu.A. Shichalina, 1993. S. 4-39.
17. Istoriya Srednih vekov. V 2-h tomah. Tom 1 / Pod red. S.P. Karpova. M.: Izd-vo Moskovskogo universiteta: Nauka, 2005. 681 s.
18. Istoriya Srednih vekov. V 2-h tomah. Tom 2: Rannee novoe vremya / Pod red. S.P. Karpova. M.: Izd-vo Moskovskogo universiteta; Nauka, 2005. 432 s.
19. Karpov A.O. Epistemicheskaya vesch' i ee artefakty // Psihologiya i psihotekhnika. 2012. № 8 (47). S. 7-28.
20. Karsavin L.P. Kul'tura Srednih vekov. M.: Knizhnaya nahodka, 2003. 222 s.
21. Keren'i K. Dionis: Proobraz neissyakaemoy zhizni. M.: Lodomir, 2007. 319 s.
22. Klestov A.A. Predislovie // Cvetochki slavnogo messera svyatogo Franciska i ego brat'ev. SPb: Zhurnal «Neva»; Letniy sad, 2000. S. v-xxxvi.
23. Kosikov G.K. Srednie veka i Rennans. Teoreticheskie problemy // Metodologicheskie problemy filologicheskikh nauk. Sbornik nauchnykh trudov. M.: Izd-vo Moskovskogo universiteta, 1987. S. 222-252.
24. Kun T.S. Struktura nauchnykh revolyuciy / Per. s angl. I.Z. Naletova. M.: Progress, 1977. 300 s.
25. Le Goff Zh. Drugoe Srednevekov'e: vremya, trud i kul'tura Zapada / Per. s franc. S.V. Chistyakova i N.V. Shevchenko. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta, 2002. 328 s.
26. Le Goff Zh. Civilizaciya srednevekovogo Zapada / Per. s franc. pod obsch. red. V.A. Babinceva. Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2005. 560 s.
27. Mak-Kim Donald K. Vestminsterskiy slovar' teologicheskikh terminov. M.: Respublika, 2004. 503 s.
28. Mak'yavelli N. Istoriya Florencii / Per. s ital. N.Ya. Rykovoy. M.: Nauka, 1987. 448 s.
29. Neretina S.S. Vozmozhnosti ponimaniya // Antologiya srednevekovoy mysli (Teologiya i filosofiya evropeyskogo Srednevekov'ya). V 2-h t. T. 1 / Pod red. S.S. Neretinoy. SPb.: Izd-vo Rossiyskogo hristianskogo gumanitarnogo instituta, 2001. 539 s.
30. Tabachnikova S.V. Kommentariy // Fuko M. Volya k istine: po tu storonu znaniya, vla-sti i seksual'nosti. Raboty raznykh let. M.: Kastal', 1996. S. 327-395.
31. Uiver R.H. Bozhestvennaya blagodat' i chelovecheskoe deystvie: issledovanie polupela-gianskikh sporov / Per. s angl. A.V. Kyrlezheva. M.: Centr bibleysko-patologicheskikh issledovaniy; Imperium Press, 2006. 336 s.
32. Florskiy Ioahim. Soglasovanie Vethogo i Novogo Zavetov / Per. s lat. M.Ya. Yakushkina // Antologiya srednevekovoy mysli (Teologiya i filosofiya evropeyskogo Srednevekov'ya). V 2-h t. T. 1 / Pod red. S.S. Neretinoy. SPb.: Izd-vo Rossiyskogo hristianskogo gumanitarnogo instituta, 2001. S. 509-537.
33. Fuko M. Volya k znaniyu. Istoriya seksual'nosti. T. 1 // Fuko M. Volya k isti-ne: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let / Per. s franc. S.V. Tabachnikovoy. M.: Kastal', 1996. S. 97-268.
34. Heyzinga Y. Osen' Srednevekov'ya. Issledovanie form zhiznennogo uklada i form myshleniya v XIV i XV vekah vo Francii i Niderlandah / Per. s franc. D.V. Sil'vestra. M.: Nauka, 1988. 540 s.
35. Chekalov K.A. Burkhardt i nauka o Vozrozhdenii // Burkhardt Ya. Kul'tura Italii v epohu Vozrozhdeniya. M.: Intrada, 1996. S. 5-12.
36. Foucault M. Dits et écrits. 1954-1988. En 4 volumes. T. III. P.: Callimard, 1994.