

---

# ПРОГЛААС

---

Издание на Филологическия факултет  
при Великотърновския университет “Св. св. Кирил и Методий”

---

кн. 2, 2007 (год. XVI), ISSN 0861-7902

**Владимир САБОУРИН**

## ЩО Е КОНТРАРЕФОРМАЦИЯ?

*In this article I discuss the concept of “Counter-Reform” in its genesis in the field of the church history and its implications for the study of developments and tendencies in the 16<sup>th</sup> century Catholicism. Considering its counter-semantic I ponder the interpretative possibilities of two alternative concepts, applied to the description of 16<sup>th</sup> century Catholicism: “Catholic Reform” and “Early Modern Catholicism”. This two concepts appear to be more appropriate for an analysis of the part, played by Catholicism in the general process of early modern social disciplining. As a representative example of this participation are considered the activities of the Jesuits which demonstrate the modernizing potential of the “Counter-Reform”.*

Дисциплиниране и индивидуализиране са двете лица на янусовидната модерност, в която живеем от близо 500 години с искрения до мъчителност копнеж да избягаме от дисциплинирането по пътя на индивидуализирането. Този копнеж е илюзорен. Дори за големия социално-дисциплинарен ларж на източното православие, да не говорим за западния протестантско-католически неумолим дисциплинарен натиск за (само)индивидуализиране. „По линията на дисциплинирането и индивидуализирането на вярващите пост-триентският католицизъм се движи следователно в същата посока, както и протестантските изповедания – с едно изключение: с оглед на алфабетизацията протестантската преднина в процеса на модернизация се запазва” (Райнхард 1977: 236). Волфганг Райнхард апелира да не се преповеряваме леко на „едностранната каузална връзка” между съответния социалноисторически факт и на пръв поглед каузално обуславящата го професионална специфика –

в случая по-високата степен на обща грамотност в протестантската професионална сфера на влияние, от една страна, и спецификата на протестантизма като „религия на Писанието”, от друга. „Реформацията обаче е имала успех тъкмо там, където вече е било налице едно по-високо равнище на образование; трудно е да си представим триумфа на Лутер без печатарската преса” (Райнхард 1977: 236-237). Сякаш настинка мисленето не толкова в каузални, колкото в „корелативни”, съотносителни обуславяния предоставя по-добри възможности за описание на мястото и ролята на Католическата църква в модернизационния процес през XVI век.

Друг съществен пример в подкрепа на корелативното обуславяне с превес на конкретни социалноисторически фактори за сметка на професионалното каузално обяснение в епохален мащаб – „Реформация” / „Контрареформация” – е ранномодерното уреждане на грижата за бедните. Както е добре известно, един от важните признаци за набеязващия се праг на модерността е радикалната промяна в оценностяването на бедността. Протестантските приноси – преди всичко радикално-калвинистките – за тази промяна са повече от очевидни (без от това да следва обаче обичайно имплицираната монокаузалност): положителното оценностяване на светската професионална дейност, отпадането на спасителността на църковните „добри дела”, следствията за конкретните механизми на издръжка на бедните, произтичащи от отчуждаването на църковна собственост в полза на държавата. Конкретните социалноисторически фактори, довели до модернизацията на грижата за бедните, са били обаче от трансконфесионален характер: 1) концентрацията на бедните в градовете вследствие на чумните епидемии, 2) демографското нарастване на населението от средата на XVI век, което допълнително засилва натиска върху градските управи по изхранването на скокообразно концентриращите се градски маси. „Промяната в системата за грижа за бедните от късното Средновековие насетне се интерпретира днес като реакция на градското общество спрямо нарастващите социални проблеми, при което концепциите на реформаторите са послужили само за допълнително подсилване на вече осъществявани мерки” (Райнхард 1977: 238). Както при образователната система, така и при системата за грижа за бедните на прага на модерността социалноисторическите допускания сякаш предлагат по-добри интерпретативни възможности от мащабните епохални обяснения в рамките на „Реформацията” и „Контрареформацията” в качеството им на

концепти от историята на църквата, схващана като „духовна история” и история на спиритуалността. „Планиране и метод, бюрократизация и дисциплиниране, експанзия на върховните власти в държавата и църквата, сенсibiliзиране на индивида и репресиране на проявите на елементарните му нагони посредством един общ „пуританизъм” – не може ли да схванем този фундаментален процес, който в никакъв случай не е чисто религиозен, в чийто край се намира „модерното” (позволявам си да кажа: „буржоазното”) общество, – да схванем този процес, вдъхновени от толкова различни представители на социалните науки като Елиас и Луман, като резултат и същевременно като по-нататъшно засилване на комплексността на социалните отношения?” (Райнхард 1977: 239). Това е принципният методологически въпрос за ролята на социологията в историята – за възможността на социалната история като материалистично-систематична дисциплина.

Ако от гледна точка на социалната история Контрареформацията разкрива конкретни и плътни в своята социална материалност модернизационни аспекти, нейният принос в общия процес на модернизация през XVI в. е парадигматично видим в емблематична сгъстеност в Ордена на йезуитите. „От гледна точка на нашето съвремие е трудно да си представим колко „революционни” са били в действителност йезуитите в рамките на католическата църква през XVI век” (Райнхард 1977: 239). „Революционно” е самото основаване на нов орден в един контекст, в който „реформата” се възприема преди всичко като завръщане към и възстановяване на изконните първоизточници на вече съществуващите религиозни ордени. „Реформата” на религиозните ордени през XVI век означава за реформаторите възстановяване на изконните ригористични статuti, разхлабени и размекнати при отдалечаването от първоизточника: *reformatio* като квазиплатоническо обновяване на праобраза. На фона на този латентен платонизъм на „реформата” на религиозните ордени през XVI в. проектът и делото на Лойола са драстично модерно-номиналистични – създава се нещо несъществуващо, като се изхожда от един несводим индивидуален опит. „Експлицитно заявената воля да се създаде нещо ново противоречи на обичайното за времето поведение” (Райнхард 1977: 239-240). Лойола създава един принципно нов орден по образ и подобие на несводимия си индивидуален опит: аристократичен меритократизъм, обръщане на военния в основата си принцип на дисциплината навътре, индивидуално възпроизвеждане и мултиплициране на един в генеалогическата си основа неповторим и едно-

кратен акт на обръщане на „рицарско-аристократичните” ценности в „свещеническо-изискано”<sup>1</sup> оценностяване на безусловното подчинение.

„Духовните упражнения” на Лойола са първата модерна проява на „технологииите на душата” както в генеалогическия план на възникването им от един несводим индивидуален опит, така и в структурния на модерното интернализиране на дисциплинарите технологии, лежащо в основата на „меката” дисперсна и всеприсъстваща дисциплинарна власт на модерния свят. „Духовните упражнения като съставна част на тренировъчното обучение целят произвеждането на една непозната дотогава степен на интернализиране на ценностите и поведенческите норми на ордена и Църквата” (Райнхард 1977: 240). Произвежданата от „духовните упражнения” душа е съсредоточието на модерната „мека” дисциплинарна власт, сенсibiliзираща и психологизираща индивида с оглед на „вътрешносветовата аскеза” в отвореното от модерността празно пространство. Важен модерен белег на Ордена на йезуитите е „вътрешносветовият активизъм” (*innerweltlicher Aktivismus*) (Райнхард 1977: 240), осигуряван от форсираното интериоризиране на ценностите в един опразнен от Бог – и от Църквата като негово мистично неделимо тяло – трансцендентално неподслонен свят. Показателно е, че при концепцията за „вътрешносветовия активизъм” Райнхард гладко успява да преведе Веберовата концепция за „вътрешносветовата аскеза”, прицелена в „етиката на протестантизма”, в полето на Контрареформацията и нейното твърдо ядро – йезуитите. „Активизмът е бил възможен единствено в случай, че отпаднат традиционните обвързвания от рода на манастирското усамотение и съвместната хорова молитва и бъдат заместени чрез интериоризирана дисциплина” (Райнхард 1977: 240). Изместването на дисциплината от манастирското усамотение и общностната молитва към вътрешносветовата самота и самотната молитва поражда модерната душа като невидим, всеприсъстващ, мек затвор на тялото. Високотехнологичен, продуктивен затвор, чиито граници съвпадат с Веберовата „железна клетка” на модерността и осигуряват максимална психосоматична активност вътре в себе си. Вътре-в-себе-си вече е навсякъде и няма нищо вън-от-себе-си. „Активизмът е модерен, защото противоречи на старата ценностна система, в която свободното време и съзercанието са заемали най-високата степен. Той се изразява в ефективността на организацията, в успешното разгръщане на икономическата дейност и в планомерно осъществявяната пропаганда на Ордена” (Райнхард 1977: 240). Модернизационните опити на йезуитите

се простират и в доста неочакваните за съвременния наблюдател посоки на женската еманципация и акултурационното релативиране на ранноколониалния евроцентризъм. Повече от естествено е, че в тези радикално-модерни полета опитите на йезуитите са блокирани почти без еволютивен остатък и чрез силата на противодействието, което предизвикват, показват колко далече в (радикално)модернизационен план са били стигнали.

Определящ аспект на „меката“ дисциплинарна власт, парадигматично застъпен в Ордена на йезуитите, представляват модернизационното педагогическо обновление, което превръща бързо и глобално разгръщащата се система от йезуитски „колежи“ в психотехнологичен парк за производството на новите елити на ранномодерната абсолютистка държава. Ефикасността и транссъсловната достъпност на йезуитското образование се основава както на прагматичната функционализация и инструментализация на хуманистичния културен масив (школуване на логико-инструменталната страна на интелекта в медиума на класическите езици), така и на психотехнологичното структуриране на образователния процес. „Сетивният наглед е служел за изходна точка на преподаването, афектите биват мобилизирани посредством непрекъснатото съревнование, посредством основаването на авторитета на учителя върху симпатията на учениците“ (Райнхард 1977: 242). Осигуряването на основаващия се върху симпатията авторитет на учителя става чрез педагогическо разграничаване на ролите в образователния процес: учителят отговаря за „меката“ дисциплинарна власт на „симпатичния“ авторитет, специален възпитател – за „твърдата“ дисциплинарна власт на телесните наказания. В това разделение на педагогическия труд „йезуитският“ характер на модерната дисциплинарна власт на образователните системи се явява в чист вид в цялата си прагматична истина от преди либералното лицемерие и политическата коректност на отказалата се от непосредствените телесни наказания педагогика. Йезуитската педагогика набелязва същевременно пътя на постепенното опосредяване на телесните наказания в една по-сложна система от функционално диференцирани болки и наслади на ученето.

За обучаваните преди 89-та сякаш е по-очевидно, че една образователна система може да обучава за едно, а обучените да попаднат или да стигнат до нещо друго. Така става поне отчасти в плана на жизнените проекти, дори когато тяхната реализация е малко вероятна или вероятността ѝ клони към мъчителни невъзможности. Или пък когато има

крещящо разминаване между зададената от образователната система идеологическа рамка и всекидневните, преди всичко икономически, но и по-общо жизненовъзпроизвеждащи практики. При йезуитската педагогика и нейните обучавани сякаш бихме могли да използваме този асинхронен опит: тя реално подготвя управленските елити на „аристократично-феодалната реакция”, които взимат участие в процеса на модернизация в рамките на ранноабсолютистката държава и съопределят оформянето на облика на модерното „дисциплинарно общество” (М.Фуко). „В служба на цели, които биха могли да минат за „реакционни”, йезуитите се превръщат в най-важните иноватори на „Контрареформацията”, при което модернизационните ефекти се появяват и против волята на инициаторите им” (Райнхард 1977: 242). Близкото до ума и чувствителността на човека на прехода обвинение в опортюнизъм не закъснява да бъде отправено по адрес на йезуитите, които са най-активните агенти на една ситуация, в която „консервативните намерения [са] с революционен ефект, модернизацията [е] против експлицитно изразената воля” (Райнхард 1977: 243) на вземащите активно участие в процеса.

Това се случва не само в определящата в практически план сфера на образованието, но и в сякаш по-автономната и безпоследствена сфера на високата наука. Така се стига до необичайната „неравна двойка” между мислители йезуити и радикалния философски скептицизъм, който бива използван в идеологическата борба с калвинизма. „Първото пълно издание на Секст Емпирик, направено от Жантиан Ерве, се появява през 1569 г. с посвещение на главата на френския католицизъм, кардинал Гиз” (Райнхард 1977: 243). В по-късната рецепция от това богоугодно издание ще се възползват френските „либертини” – и Декарт, бащата на модерния континентален рационализъм, който е йезуитски възпитаник, както впрочем и съществена част от интелектуалния елит на XVII век. Нещо подобно може да се наблюдава и при сблъсъка на „привидно модерния Ренесанс” (срв. Райнхард 1977: 244, бел. 97) с теологическата критика в разгорелия се през XVI в. дебат за научния характер на астрологията: теологическото опровергаване на научността на астрологията се оказва ползотворно за модернизацията на естествените науки, на първо място на астрономията, където постиженията на католическите – и в частност йезуитските – учени са безспорни, кулминирайки в грегорианската календарна реформа.

Най-силно и влиятелно концепцията на Макс Вебер за „етиката на протестантизма и духа на капитализма“ предопределя широко споделяната представа за Контрареформацията като пряка причина за икономическото изоставане на католическа Южна Европа спрямо протестантския Север. Отхвърляйки по принцип монокаузалното обяснение на дадена епохална цялост посредством нейните църковноисторически аспекти, Райнхард демонстрира в частност как в областта на икономическата теория „контрареформационното“ мислене успява да „напасне схоластическото наследство към потребностите на настоящето“ (срв. Райнхард 1977: 246), което прави възможна – въпреки принципната консервативност на католическата стопанска етика – една „модерна икономическа практика в католическите страни“ (срв. Райнхард 1977: 247). Методологическото въздържане от възвеждането на явления от социалноикономически порядък към църковноисторически фактори не означава игнорирането на социалноикономическата специфика на развитието на католическите страни през втората половина на XVI и XVII в. Това се отнася на първо място за социалноикономическия процес на „рефеодализация“, при който „имотни групи поради липса на модерна стопанска нагласа влагат парите си в недвижима собственост и аристократичен стил на живот, вместо в поминък и търговия“ (срв. Райнхард 1977: 249).

Социалноикономическият процес на „рефеодализация“ обаче не е монокаузално предизвикан от Контрареформацията и неговата обусловеност трябва да се търси преди всичко в явления от социалноикономически, а не от църковноисторически порядък. „Но подобни тенденции [към рефеодализация] могат да се наблюдават много преди Реформацията [...]. В условията на приключващия XVI век е възможно да е била налице една напълно икономическа калкулация: пред все по-рисковите инвестиции в търговията и производствената дейност бива предпочетена сигурната поземлена рента“ (Райнхард 1977: 249). От това, че тази преди всичко икономическа калкулация очевидно корелира с липсата на модерна икономическа нагласа, не следва пряката монокаузална обусловеност на социалноикономическия процес на „рефеодализация“ – който наистина е най-силен именно в католическите страни от Южна Европа – от Контрареформацията като явление от църковноисторически порядък. „Със сигурност не можем да изключим църковноисторическия компонент от общото развитие на Южна Европа, също толкова сигурно е обаче, че не можем да го превръщаме в първична

причина на икономическата промяна, на модернизационната печалба или загуба” (Райнхард 1977: 250). С оглед на настоящото изследване този подход предполага материалното уплътняване на съответните явления от сферата на историята на църквата и спиритуалността чрез социалноисторическите им аспекти, на първо място посредством теоретичния акцент върху материалната плътност на процеса на социално дисциплиниране. В този смисъл ще мислим понятието „Контрареформация” в релативиращите кавички на социалноисторическата рамка на процеса на социално дисциплиниране, която неутрализира диалектическо-темпоралната антитеза „прогресивна Реформация – реакционна Контрареформация”, извеждайки на преден план структурно-синхронната успоредност на „Реформацията” и „Контрареформацията” в процеса на модернизация през XVI век.

Социалноисторическото релативиране на понятието „Контрареформация” не означава безпроблемната употреба на алтернативното „Католическа реформа”. Макар че избрахме последното понятие като в крайна сметка по-адекватно на интересуващите ни тук текстови свидетелства на Тереса от Авила и Игнасио де Лойола, то в не по-малка степен се нуждае от предварително уточняване, не на последно място с оглед на историята на понятието „реформа” като едно от централните понятия на църковната история. При това необходимо диахронно полагане на понятието „реформа” отново ще ползваме като представителен за XVI в. пример Ордена на йезуитите. Ако приемем тезата на В. Райнхард за йезуитите като активни субекти на модернизационния процес през XVI в., въпросът за отношението им към съвременната на налагането на Ордена „реформа” в църковно-духовния живот в католическите страни може да послужи за пробен камък на естеството и характера на историческото явление, което определяме с понятието „католическа реформа”. Какво е наистина отношението на едни от най-активните субекти на модернизацията в католическите страни през XVI в. към синхронната на тяхната дейност – и до голяма степен задаваща рамката на тази дейност – „реформа”?

При отговора на този на пръв поглед клонящ към тавтологична информативност въпрос, който в крайна сметка пита за основанията на понятието „Католическа реформа”, ще изхodia от разсъжденията на йезуитския историк на църквата Джон У. О’Мали. Вече имах повод да се позова на него при коментирането на схващането на протестантския историк на църквата Г. Марон за Католическата реформа през XVI век.



В случая ще се спра на статията на О'Мали *Бил ли е Игнациус Лойола реформатор на Църквата? Как да разглеждаме ранномодерния католицизъм* (1991)<sup>2</sup>, в която с тезисна яснота е прокарана линията – по-скоро разграничителна, отколкото съединителна – между Лойола и Ордена на йезуитите, от една страна, и „реформата“ на църковно-духовния живот в католическите страни през XVI в., от друга. Избирам този подстъп към прецизирането на понятието „Католическа реформа“, доколкото чрез него мога да подготвя основата за по-нататъшното разглеждане на текстовете на Лойола в качеството им на парадигматичен пример за процеса на социално дисциплиниране в рамките на ранномодерния католицизъм.

За йезуитския историк на църквата О'Мали понятието „Католическа реформа“ невидимо остава под дългата концептуална сянка на преодоляната на пръв поглед в него „Контрареформация“. В качеството си на корелативна алтернатива на „Контрареформацията“ понятието „Католическа реформа“ продължава да е зависимо от дълбинната структура на понятиятната двойка. „Също както Йедин възрази срещу понятието „Контрареформация“ като адекватна категория, защото то взима Реформацията за отправна точка, така и ние можем да възразим, че понятието „Католическа реформа“ прави същото по по-субтилен начин“ (О'Мали 1991: [8]). По-нататък ще имаме възможност да се спрем на концепцията на Хуберт Йедин, която на практика задава интерпретативната традиция на разгледаните дотук схващания за католицизма през XVI век – както от католическа, така и от протестантска страна. Засега искам да отбележа, че О'Мали радикализира критиката на схващането за Контрареформацията, възхождаща към Х. Йедин, до степен на проблематизиране на дълбинната структура на двойката „Контрареформация – Католическа реформа“, от която изхожда критиката на Йедин. Ако си позволим една далечна свободна аналогия, при О'Мали имаме „постструктуралистка“ радикализация на „структуралистката“ критика на Йедин по адрес на понятието „Контрареформация“. Точката на приложение на тази радикализация на критиката от страна на О'Мали е деконструирането на обичайната представа за Лойола като „реформатор на Църквата“, наложила се и работеща по аналогия с фигурата на Лутер.

Силното основание на анализа на О'Мали се състои в демонстрирането на несъстоятелността на тази представа в стриктния смисъл на историята на понятието „реформа“ в неговата диахронна положеност

през XVI век. „Едно е сигурно: изразът [„реформа” – В. С.] се появява с изненадващо ниска честота в огромната документация, която е достигнала до нас от ранните йезуити, и, доколкото мога да преценя, те никога не прилагат термина към самите себе си, със сигурност не и по начина, по който той е бил схващан през XVI век” (О’Мали 1991: [2]). От гледна точка на историята на понятието „реформа”, то се отнася през XVI в. на първо място и основно до *институционалното* реформиране на Католическата църква. „Реформата на Църквата е била центрирана върху институциите на Църквата – папската, епископската, свещеническата – и се е надявала да постигне моралните си и пасторски цели основно посредством каноничната дисциплина” (О’Мали 1991: [2]). Рядката употреба на думата „реформа” от страна на Лойола и членовете на Ордена се дължи именно на институционалния смисъл, вложен в термина през XVI век. В съгласие с правилника на Ордена, възхождащ към лаическо-индивидуалистичната изходна точка на неговия основател, йезуитите по принцип нямат отношение към институционалния аспект на Църквата – и съответно към институционалното ѝ реформиране, което основно е било означавано с термина „реформа” през XVI век. „Йезуитите съзнателно се отказват от самите институционални позиции, до които се отнася реформата – папската, епископската, свещеническата. Подобна реформа не ги е касала директно или не е засягала начина, по който те са искали да живеят живота си или да вършат работата си на проповедници и изповедници. Нещо повече, „покорството”, което те са разглеждали като отличително за призванието си, ги е карало да изпитват неприязън към планирането на юридически промени в тези осветени от вековете институции. В основата си подобни реформи не са били тяхната цел” (О’Мали 1991: [3]). Когато ранните йезуити употребяват термина *reformatio*, те нямат пред вид институционалната реформа на Църквата – какъвто е основният смисъл на думата през XVI век. „Той се е отнасял до промяната на сърцето, предизвикано в индивида чрез духовните упражнения [...]. Той е сърцевината на духовните упражнения и съответно на тяхната мисия” (О’Мали 1991: [3]). *Reformatio* образува твърдата сърцевина на „духовните упражнения” като изходна дисциплинарна технология на индивидуалната душа. Йезуитската образователна програма също отговаря на това значение на *reformatio* като дисциплинарна технология на душата, без да взема пряко отношение към институционалната реформа на Църквата в борбата ѝ с протестантската Реформация. Този дисциплинарно-педаго-

гически прочит на *reformatio* помага да разберем учудващата лекота, с която йезуитите асимилират хуманистичната образователна програма. Тук имаме още един ясен пример за слабата различителна способност на културноисторическата дистинкция „Ренесанс – Барок” като вариант на епохалната църковноисторическа в основата си антитеза „Реформация – Контрареформация”.

Изключително показателно в този ред на мисли е, че йезуитският историк на църквата О’Мали пледира за излизане от „една в известна степен тясно схваната църковна история” в посока на по-широка, надредна социалноисторическа концепция за „ранномодерния католицизъм” (Early Modern Catholicism) (срв. О’Мали 1991: [5]), която да преодолее втрещването в сблъсъка „Реформация – Контрареформация”, наследено преди всичко от германската философия и историография. Лойола и Орденът на йезуитите трябва да се разглеждат в концептуалната рамка на ранномодерния католицизъм, която като надредна спрямо понятията „контрареформация” и „католическа реформа” осигурява същевременно релативиращ достъп до частни аспекти, спрямо които двете понятия запазват известна ограничена валидност. Ограничената и относителна спрямо надредната рамка на ранномодерния католицизъм валидност на понятията „контрареформация” и „католическа реформа” може да се локализира единствено в плана на самосъзнателната интенционалност и интенционалното целеполагане на историческите субекти. „Понятието „реформа” изисква някаква интенционалност, някакво самосъзнателно намерение не само за реанимиране на съществуващи институции, но и за реорганизирането им в съгласие с някакъв ясен образец или пък за изместването им от нови” (О’Мали 1991: [5]). Областта на валидност на понятията „контрареформация” и „католическа реформа” трябва да се ограничи до сферата на саморефлексивно целеполагане на субектите на историческо действие. Но подобна нагласа, отнасяща се до институциите на Католическата църква като предмет на „реформа” в смисъл на самосъзнателно действие, не е било „нито изходната точка, нито средоточието” (срв. О’Мали 1991: [5]) на Лойола и Ордена на йезуитите. Лойола не може да бъде определен като „реформатор” на Църквата, доколкото той „никога не е заявил реформата като [свое] намерение”. Това рестриктивно ограничаване на обсега на валидност на понятието „реформа” – и на зависещите от него понятия „контрареформация” и „католическа реформа” – може на пръв поглед да се стори силно редуccionистично, но то определено изчиства съответните

термини от порочната им псевдотерминологична всеядност, позволяваща дифузното им използване като определители на епохални цялости.

Неясната употреба на термина „реформа” довежда до изтласкването на модернизационната специфика на проекта на Лойола и на основания от него Орден чрез процеса на „осмоза” (osmosis – срв. О’Мали 1991: [6]), заличаващ специфичния им принос в рамките на ранномодерния католицизъм – дисциплинарно-педагогическите технологии на индивидуалната душа. Процесът на социално дисциплиниране обаче, в който йезуитите играят съществена роля, не може да бъде сведен до саморефлексианото интенционално действие на историческите субекти, дефиниращо процеса на „реформа”. Тенденцията за осмотично асимилиране на модернизационната специфика на проекта на Лойола се засилва след неговата смърт през 1556 г. и последвалите я агиографски процедури, противопоставящи го ретроспективно-провиденциално на фигурата на Лутер. На актуалнополитическия фон на тази бърза агиография на близкото минало и настояще прави впечатление последователния минус-похват на почти пълното отсъствие на споменаването на Реформацията в *Автобиографията*, която Лойола завършва да диктува през 1555 г., т.е. не повече от година преди началото на агиографския процес непосредствено след смъртта му. „Като поглежда назад и интерпретира живота си в този късен момент, той [Лойола – В. С.] освен това никъде не говори за реформа и не внушава, че самият той или Орденът имат нещо общо с нея” (О’Мали 1991: [4]). Включването на Лойола и Ордена на йезуитите в процеса на „реформа” – било в аспекта на „контрареформацията”, или на „католическата реформа” – представлява хрестоматиен пример на ретроспективно проектиране на актуалнополитическата ситуация в диахронен план, от една страна, и на схематизираща институционална история „отгоре”, от друга.

На ретроспективното проектиране може да се противопостави емблематичната формулировка на О’Мали, интуитивно убедителна за всеки читател на *Автобиографията*, че „в ранните си години очите му са били вперени в Йерусалим, не във Витенберг” (срв. О’Мали 1991: [7]). На схематичната лекота на институционалната история „отгоре” – от птичия поглед на „институционалната църква” (срв. О’Мали 1991: [8]) – противостои фактът на принципното и практическо разполагане на дейността на Ордена извън енорийските структури на католическата Църква. Определението *ранномодерен католицизъм* цели избягването както на ретроспективното проектиране на „реформата”, така и на

нейното спускане „отгоре” в историята на „институционалната църква”. В него намира място и необичайната дисциплинарно-педагогическа симбиоза на йезуитската образователна програма и ренесансовият хуманизъм – „изцяло специалното отношение на йезуитите към ренесансовия хуманизъм” (срв. О’Мали 1991: [6]), което трудно се съгласува с „контрареформаторското” приключване и „реакционно” ликвидиране на Ренесанса. В рамките на концепцията за ранномодерния католицизъм асимилацията на ренесансовия хуманизъм в йезуитската образователна система става видимо като аспект на ранномодерното социално дисциплиниране на масите. „Определението „ранномодерен католицизъм” изглежда по-открито спрямо резултатите на историята „отдолу”, отколкото „Католическата реформа” и „Контрареформацията”, които свидетелстват по-директно за ангажимент с една религиозна официозност” (О’Мали 1991: [8]). Поглеждайки на този етап на настоящото изследване назад, можем да дадем надреден статут на определението „ранномодерен католицизъм”, което до този момент използвахме като синонимно на понятието „католическа реформа”. Ако предварителното извеждане на концепцията за „католическата реформа” ни помогна да релативираме традиционното епохално определение „контрареформация”, схващането за „ранномодерния католицизъм” ни открива изследователското поле на ранномодерното социално дисциплиниране, блокирано в понятието за „реформа” с неговите ретроспективно-проективни и институционално-официозни импликации.

\*\*\*

Нека обобщим извървения до тук път. Изходихме от подозрението спрямо понятието „контрареформация” като продукт на „реактивното” осмисляне на случващото се в католицизма през XVI век. Същевременно трябва да видим продуктивните заложи на агоналния аспект на понятието, който бележи границата между Църквата на Средновековието и църквата на модерността. „Контрареформацията” е симптом на прекъсването на мощния поток на средновековните традиции и на мъчителната мъжествена борба по възстановяването на нещо безвъзвратно изгубено. Тази мъчителност и мъжественост на борбата за нещо безвъзвратно изгубено е същностно модерна. В този най-общ смисъл, подлежащ на прокаране през иглените уши на социалноисторическото уплътняване и прецизирането на историята на понятията, „контрареформацията” е модерна. Строгото формулиране на истините на вярата

на Триентския събор е агонално напрегнато срещу протестантизма. Истината става същностно агонална. Същият агонален момент може да бъде открит и в дисциплинарната реформа на католицизма през XVI век: дисциплината вече не е преди всичко аскеза, а агон: агонална аскеза, аскетичен агон. Строгата централизация в основата си също е агонална, „единно ръководство, каквото войникът Игнациус познава от военното си минало” (Йедин 1946: 65). Средновековието свършва не с „ренесанса”, а с „контрареформацията”. Модерната църква като централизирана административно-бюрократична институция за опазване и грижа на/за душите – *salus animarum suprema lex esto* – поставя началото на модерните технологии на душата и модерната „мека” власт на психологическите и психиатричните технологии. Строгостта и „мекотата” на Контрареформацията, която дочуваме в бароковата музика, вече е изсвирена върху изпънатите и еластични струни – фибрите на модерната душа. При едно работно разпределяне на понятията „контрареформация”, „католическа реформа” и „ранномодерен католицизъм” по полетата на тяхната интерпретативна приложимост последното заема сектора с най-обхватна видимост върху интересувания ни по-общ проблем за съотношението между социално дисциплиниране и мистичния опит през XVI век. „Католическа реформа”, на свой ред, се разполага в интерпретативния сектор, осигуряващ възможността за проследяване на бавното време на мистичния опит при засичането му с темпоралното ускорение на модерността. „Контрареформацията”, накрая и в началото, предлага позицията на жилото, отговарящо за паметта за катастрофата, след която времепространствените пулсации следват ритма на агона.

## БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> Тук използвам фундаменталната дистинкция на Ницше в *Към генеалогията на морала* между „рицарско-аристократични ценностни съждения” (*ritterlich-aristokratische Werthurtheile*) и „свещеническо-изискания начин на оценностяване” (*priesterlich-vornehme Werthungs-Weise*). – Вж. Ницше 1999: 266.

<sup>2</sup> О’Мали 1991. Статията на О’Мали ми бе достъпна само в Интернет в електронен вариант без оригиналната пагинация, поради което не мога да цитирам с посочване на страниците по сп. *Catholic Historical Review*; съответно ще отбелязвам цитатите с условната страница по електронния документ в квадратни скоби.

---

**ЛИТЕРАТУРА**

**Йедин 1946:** Jedin, H. Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil. Luzern, 1946.

**О'Мали 1991:** O'Malley, J. W. Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism. – Catholic Historical Review, April 1991, Vol. 77, Issue 2, p. 177, 17 p.

**Ницше 1999:** Nietzsche, Fr. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 5, 2., durchges. Aufl., hg. v. G. Colli u. M. Montinari. München, Berlin/New York, 1999.

**Райнхард 1977:** Reinhard, W. Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. – Archiv für Reformationsgeschichte, H. 68, 1977.