

**Предеина М.Ю.**

Таврический национальный университет имени В.И. Вернадского

## ТРИДЦАТИЛЕТНЯЯ ВОЙНА И ЕЁ РОЛЬ В ГЕНЕЗИСЕ НОВОВРЕМЕННОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

*Мета – дослідити деякі парадокси раціональності XVII століття в порівнянні із XVI, наприклад, Р. Декарта в порівнянні з М. де Монтенем. У Р. Декарта з'являється то, без чого з легкістю обходиться М. де Монтьєн, зокрема й Бог. Звичайно, Р. Декарт відомий нам саме «методологічним сумнівом», але порівняно з М. де Монтенем він більш прихильний до «твердих підстав». Методологія дослідження визначається наміром вписати історію думки / раціональності в загальну історію. До чого частково підштовхує саме «Міркування про метод»: Р. Декарт згадує війну, що стала, як з'ясувалося, Тридцятирічної. Якщо ми в освітніх цілях поділяємо історію філософії та загальну історію, то Р. Декарт жив і в тій, і в іншій. Кожен час пише свою історію, керуючись тим, що саме в історії йому потрібно. «Постмодерн» уже все оцінив. Але вже, як гадається, минув час і самого «постмодерну». Чи може погляд на Новий час та його раціональність із нашого теперішнього стану «від постмодерну – до чогось іншого» дати щось нове? Розповідь Р. Декарта про чоловіка, що заблукав у лісі, мало схожа на оду гордому розуму, що все перемагає, радше це розповідь про розум, що втратив шлях, але надіється кудись вийти. Що дуже схоже на наш теперішній стан. Чи не було в Р. Декарта свого «постмодерну»? Залучення до розгляду проблеми саме загальної історії дозволяє побачити ту розкладницьку роботу, що була виконана Тридцятирічної війною, до того ж не лише щодо будь-якого роду суспільних інститутів, але й до світоглядних понять. Що, до речі, переконливо показав ще Фрідріх Шиллер, якій виступив в ролі історика в роботі «Тридцятирічна війна». «Тверді підстави», що з'являються в Р. Декарта в порівнянні з М. де Монтенем, свідчать про формування в часі Р. Декарта потреби вийти зі стану «деконструкції» (зокрема, масового «скептицизму» Тридцятирічної війни). «Рецидив» божественного існування не повинен драгувати: раціональність XVII століття бере стару основу для побудови нової «конструкції». Якщо за аналогією: чи можемо ми зацікавитися старими основами XIX століття, істиною або прогресом?*

**Ключові слова:** раціональність XVII століття, Тридцятирічна війна, «машина війни» (Дельоз), скептицизм, мораль, Декарт, Шиллер.

**Постановка проблеми.** Формальним основанием для написания статьи может служить тот факт, что Рене Декарт присутствовал в Германии при первом фазисе той войны, которую мы сейчас именуем Тридцатилетней. В «Рассуждении о методе» (1637 г.) Р. Декарт не раз упоминает Германию [напр.: 3, с. 17], её войну и её печки (последние хвалит за тепло, может статься, в пику французскому камину): потому, что в войне выдалась передышка, а в комнате было тепло от печки, я задумался о методе. Этот бытовой анекдот может быть умнее дисциплинарно разграниченных учебников, истории философии и общей истории. Прежде, чем Р. Декарт стал автором «Рассуждения о методе», он переживал вместе со своими современниками события «общей истории», терпел бытовые удобства и неудобства. Две истории стоят в оппозиции друг к другу: история разума XVI–XVII вв. – череда побед над «средневеко-

вьем», общая история – череда «религиозных войн». Легко сказать, что разум свершал свой путь вопреки общему неразумию. Но что, если общее неразумие было условием разума и определяло самый характер его побед? Не французские ли смуты и Тридцатилетняя война обнаружили себя в скептицизме Мишеля Монтьєна и «методологическом сомнении» Декарта? И как? Непременно ли навыворот, скептицизм как ответ на догматизм?

**Анализ последних исследований и публикаций.** Историю разума нужно вписать в общую историю. Настоящая работа, думаю, может быть соотнесена со следующей тенденцией или тенденциями. Во-первых, стоит обратить внимание на работу Жюль Делёза «Складка. Лейбниц и барокко» [см.: 4] (1988 г., рус. пер. 1998 г.), в ней Ж. Делёз понимает Г.В. Лейбница как того, кто жил в барочном доме, играл складками барочных драпировок, плутал в лабиринтах

барочного сада и потому стал автором «Монадологии». Вещи эпохи определяют мышление эпохи. (Хотя верно и обратное: мышление эпохи выражает себя в вещах.) Философию можно вывести из драпировки. Интерес к вещам. Впрочем, работа Ж. Делёза продолжает тенденцию, уже наметившуюся во всеобщей истории, прежде всего, в работах Фернана Броделя («Структуры повседневности», 1979 г., рус. пер. 1986 г.). Это, во-вторых. Для Ф. Броделя не всё равно мыслить, сидя на стуле, как европеец, на пятках, как японец, или на подушке, как турок [см.: 1, с. 306; 308–312]. Как сидим – так и мыслим. Я, впрочем, ограничусь уже сделанным упоминанием печки, а из названных работ возьму *методологическую решимость*, с которой Ж. Делёз или Ф. Бродель ломают междисциплинарные границы и заставляют историю мысли, историю моды или историю интерьера не покоиться друг подле друга, а выражать себя друг *через* друга.

**Постановка задания.** Настоящая работа в сравнении с Делёзовской «Складкой. Лейбниц и барокко» гораздо консервативнее, её цель – вписать историю разума во всеобщую большую историю, обнаружить и обыграть уже наметившийся парадокс, когда разум (рациональность Нового времени) оказывается одним из проявлений общего неразумия (Тридцатилетняя война). Цель потребует разрешения определённых задач, в том числе уяснения некоторых особенностей как Тридцатилетней войны, так и нововременной рациональности.

Наконец, я надеюсь сделать ряд выводов, бесполезных для прояснения особенностей нашей сегодняшней рациональности, которая, как мне представляется, пребывает в переходном состоянии и едва ли уже может быть описана как «состояние постмодерна». Пока мы ругали или приноравливались к «постмодерну», его время как будто уже прошло. (С нашим участием или без него.)

**Изложение основного материала исследования.** Нововременная рациональность переходная, в ней нет уверенности, она одержима сомнением. В этом её отличие от рациональности Просвещения. П.А. Гольбах неизмеримо твёрже стоит на почве реального, чем Р. Декарт. С другой стороны, в рациональности XVII в., если не появляются, то создаются рукотворным способом *твёрдые островки*. В сравнении с М. де Монтенем Р. Декарту уже есть на что опереться, вернее, он в отличие от М. де Монтеня уже нуждается в опоре, а потому находит (или изобретает) её.

У Р. Декарта и Р. де Монтеня много общего, скепсис, интимная беседа с читателем от своего «я» (а не от имени «истины»), но гораздо интересней различия, с позиции которых именно Р. Декарт предстаёт догматиком: кажется, он утверждает бытие Бога не для отвода глаз цензорам. Нововременная рациональность интересна не своими «деконструкциями», а своими робкими, с оглядкой на сомнения попытками возведения «конструкций». Почему я и сказала выше, что она имеет нечто общее с нашей сегодняшней ситуацией – попыткой возвести «конструкцию» после разлагающего опыта «постмодерна». И да, в арсенале Р. Декарта или Б. Паскаля пока имеются только старые основания – всё тот же избитый Бог. (У нас тоже дефицит нового.)

М. де Монтень – время «французских смут», Р. Декарт – Тридцатилетняя война. Даёт ли Тридцатилетняя война какое-то *новое* качество?

**Пара слов о морали.** Новое время – новая рациональность плюс капитализм (его 1-ый фазис). Капитализм возникает там, где все старые основания, в том числе общественных институций, уже претерпели разлагающую работу не то что времени, а скорее войны. (Обратное неверно.) Не зря К. Маркс отмечал роль войны Алой и Белой розы в том, что появилась возможность для генезиса английского капитализма, а в Шекспировском «толстом рыцаре» Фальстафе («Генрих IV», «Виндзорские насмешницы») видел провозвестника «нового дворянства», свободного от сословной чести или не позволяющего сословной чести мешать наживе. Капитализму здесь предпосылается не формирование новой морали, например, протестантской, как это имеет место быть у Макса Вебера, а разложение какой бы то ни было морали. У меня есть ощущение, что «протестантская мораль» привлечена к делу капитализма задним числом, для легитимации капитализма *post festum*. Начну с того, что «естественной средой» для протестантской морали является средневековый город с цеховым устройством, именно там она возникает и там живут её первые певцы, например, сапожник вольного имперского города Нюрнберга Ганс Сакс. Капитализм, со своей стороны, возникает вне цеховых институций, более того, обрекает их на прозябание.

Германия после Тридцатилетней войны не вступает в капиталистическую эпоху: разлагающая работа войны, хоть, может быть, и является необходимым, но, очевидно, не является достаточным для этого условием. Что не делает менее интересным вопрос: в чём именно эта

разлагающая работа проявилась? В том числе в разложении той самой протестантской морали и самих форм бюргерской жизни. Фридрих Шиллер, писавший о Тридцатилетней войне и как историк («Тридцатилетняя война», 1791 г.), и как драматург (трилогия «Валленштейн», 1797–1799 гг.), красноречиво показывает бессмысленность любого ремесла, кроме солдатского: чем быть убитым и ограбленным или разорённым постоем солдат, лучше самому убить, ограбить и встать на постой в чужом доме. «От мучений можно было спастись, только самому став мучителем» [8, с. 345–346]. Хотя в «Лагере Валленштейна» тот же выбор даётся Ф. Шиллером более задорно (или менее трагически): юноша из бюргерской семьи вопреки слёзным мольбам родителей оставляет ремесло и записывается в солдаты. «Шляпная фабрика есть у отца». – «Не в этом счастье. Пойми, овца» [7, с. 297]. Солдат, само имя которого указывает на то, что он продаётся (от мелкой итал. монеты сольдо), сам по себе представляет «элемент» («атом», «монаду») капитализма в некапиталистическом укладе – продажу свободной, если не рабочей, то боевой силы. Германия, обезлюдившая в городах и деревнях, но многолюдная в солдатских лагерях, солдаты имели при себе жён, детей, публичных девок, переживает массовое превращение скованного своим сословием человека в свободного продавца своей боевой силы. «Храбрость, как и всякий другой товар, продавалась тому, кто платил дороже», – сообщает Ф. Шиллер, поясняя, что продаваться могли и целые армии [8, с. 365].

При продаже товара не спрашивают об убеждениях покупателя. Продают любому. Здесь же храбрость (поименую этот товар так же, как Ф. Шиллер) продаётся безотносительно к вероисповеданию покупателя, вероисповедание продавца и покупателя может не совпадать, важнее, что им удалось сойтись в цене. Парадокс в том, что война, ведущаяся из-за «прав вероисповеданий», делает ничтожным *любое* вероисповедание. Конечно, солдаты лагеря А. фон Валленштейна не атеисты, правильнее сказать, что для них не существует оппозиций «атеист – христианин», «католик – протестант», для них это ничего не стоящие, в полновесной монете, слова.

Любопытно, что Ф. Шиллер, посвятивший много времени историческим штудиям, он писал и о «французских смутах», и об «отпадении Нидерландов», и о Тридцатилетней войне, подробнейшим образом разбирает исключительно имущественные интересы князей и капи-

тула, привилегии городов и прочие «низменные» вещи. «Высокое» роли уже не играет.

«*Машина войны*». Но не играет уже и имущественное. В Тридцатилетней войне поражает несоответствие ограниченных целей *бесконечности опустошения*, впрочем, вместе с ростом опустошения отодвигается в бесконечность и сама цель. (Король шведов Густав-Адольф так и не получил желанную Померанию, хоть и прокочевал с войсками всю Германию, а Померания была первой землёй, где он высадился.) С началом войны начинает работать какая-то *новая логика*, не предусмотренная ни одним государем. Эту логику можно назвать логикой «машины войны» [см.: 5], если воспользоваться словосочетанием, введённым в оборот Ж. Делёзом и Ф. Гваттари («Тысяча плато», 1980 г., рус. пер. 2010 г.). Оно подходит, потому что разворачивавшаяся в Германии война как раз и выявилась тем «устройством», запуск которого подрывает какие бы то ни было общественные институции и ставит под вопрос само существование государств с их государями. Ф. Шиллер, по сути, описавший феномен «машины войны», формулировал её главное правило так: «*война должна питать войну*» [8, с. 122]. Германия по аналогии с Англией открыла расширенное военное (вместо: капиталистическое) производство с самовозрастающей войной (вместо: капиталом): чем более разрушались все гражданские (бюргерские) формы жизни, тем более становилось солдат, и чем более становилось солдат, тем более разрушались все прочие (несолдатские) формы жизни. «Дошло уже до того, – пишет Ф. Шиллер, – что войну продолжали лишь затем, чтобы дать войскам работу и хлеб, дрались почти исключительно из-за выгодных зимних квартир, и богатые стоянки армии ценились дороже выигранного генерального сражения» [8, с. 381]. Солдат по аналогии с пролетарием более не имел отечества, утратил святость семейного очага, а равно и святость церковного алтаря; вместе с подобными себе он представлял уже даже не армии, а «кочующие народы» [8, с. 263].

А. фон Валленштейн открывает что-то вроде «эффекта масштаба» военного производства, когда отказывается набирать армию числом меньшим, чем сто тысяч: меньше, говорит он, я не прокормлю.

*Неудавшийся Наполеон*. Что обуславливает интерес Ф. Шиллера к лагерю А. фон Валленштейна и к самому А. фон Валленштейну? Не то ли, что нечто подобное он наблюдал во Франции? Наполеон обязан своей короной в известном смысле Республике и не только потому, что Республика гильотинировала предыдущего венценосца

как человека, но и потому, что она уничтожила некий мистический ореол рождения на троне. А. фон Валленштейн проиграл императору, был пересилен авторитетом наследственной власти, но одно то, что он, не имея на то прав по рождению, вознамерился надеть на свою голову одну из имперских корон, корону короля Чехии, и мог надеяться на успех, говорит о том, сколь много за время войны потеряла государственная или государственная власть. Император и раньше знал притеснения, ограничения своей власти со стороны «имперских чинов», князей и городов империи, но во всех этих случаях речь шла о *старых* сословных вольностях. А. фон Валленштейн противопоставил императору нечто уже принадлежащее Новому времени, он – «солдат удачи», «человек, сделавший себя сам», «герой», «авантюрист» и так далее.

Было бы, вероятно, неверно думать, что *субъект* родился вместе с Декартовым «Мыслю, следовательно, существую». Скорее Р. Декарт свёл воедино и выразил на специфическом философском языке то, что уже существовало в самых многообразных своих проявлениях: думаю, есть нечто общее и в той непринуждённости *личной* беседы, которую ведёт с читателем Р. Декарт об истине, о Боге, и в решении А. фон Валленштейна, что его голова подходит для короны не хуже головы Фердинанда Габсбурга, и в том, что солдаты – неизменная головная боль для полководца и его не столько послушное, сколько непослушное орудие. Везде здесь в более грубой или более рафинированной форме заявляет о себе *личность*. Можно, пожалуй, сказать, что после того, как все общественные формы разложились, у человека не осталось ничего, кроме его *я*.

Что, кстати, не обязательно хорошо: я обладает огромной разрушительной силой.

**О стихийной и философской рациональности.** XVII в. верит в «естественный свет разума», каждый человек, благодаря ему, в состоянии сделать определённые выводы. Тридцатилетней войне посвящён роман современника тех событий Г.Я.К. фон Гриммельсгаузена «Симплициссимус» [см.: 2], то бишь «Простак», в котором автор, отнюдь не лишённый моральных принципов, ему случается сожалеть и сокрушаться о безнравственности века, показывает, что общение с миром делает человека *безразличным* к делам веры и бога. Верить можно в лесу, но не в людском обществе. Простак, волею войны потерявший родителей и воспитывавшийся вначале в блаженном неведении в деревне, а потом учёным отшель-

ником в лесу, оказывается среди людей в качестве христианина и потому дурня: его христианские учёные сентенции всё время не ко двору. Чем более он трётся среди людей, тем более умнеет и тем менее является христианином. Это роман воспитания или, может быть, антивоспитания: мы имеем «естественного человека», «чистую доску», дитё, попавшее к отшельнику, равным счётом ничего не знает ни о мире, ни о Боге, ни о правилах морали, и на этой «чистой доске» можно написать всё что угодно, даже христианство. Но удержаться христианство на ней может только в искусственных условиях, в мире оно неизбежно будет стёрто цинизмом.

Получается, что Тридцатилетнюю войну ведут вовсе не догматики, а, напротив, люди, *безразличные* к каким бы то ни было догмам. Очевидно, есть разница между учёным и стихийным «скептицизмом», как, впрочем, и между их обычными носителями – дворянином, живущим на покое, и солдатом.

В «Рассуждении о методе» обращает на себя внимание именно некоторая *нерациональность*. Приведу одно рассуждение: «Моим вторым правилом было: оставаться наиболее твёрдым и решительным в своих действиях, насколько это было в моих силах, и, раз приняв какое-либо мнение, хотя бы даже сомнительное, следовать ему, как если бы оно было вполне правильным. В этом я уподоблял себя путникам, заблудившимся в лесу: они не должны кружить или блуждать из стороны в сторону, ни, тем паче, застревать на месте, но должны идти как можно прямее в одну сторону, не меняя направления по ничтожному поводу, хотя бы первоначально всего лишь случайность побудила их избрать именно это направление. Если он не придёт к своей цели, то всё-таки выйдет куда-нибудь, где ему, по всей вероятности, будет лучше, чем среди леса» [3, с. 27]. В этом рассуждении Р. Декарт отличается и от Простака, хотя, надо отметить, Р. Декарт не претендует на исключительность своего ума и своей учёности, он всего лишь, как и Простак, пользуется «естественным светом разума», и от М. де Монтеня. Простак раз за разом сбрасывает как ненужный груз принцип за принципом, он беспорядочно кружит и блуждает или прибавляется волею военных случайностей то к одному, то к другому лагерю – «естественный свет разума» сделал его безразличным к любому направлению и только. Позиция Простака есть, по сути, позиция бессилия, за его цинизмом или безразличием скрывается неспособность чем-либо управлять: он не знает, в чьём лагере его застиг-

нет завтрашнее утро, и заранее готов к любому исходу. «Кружить и блуждать» – то, чего не хочет Р. Декарт. Р. Декарт хочет иметь некоторое представление о себе завтрашнем, о том, что он может и чего он не может сделать, а для этого ему нужно обзавестись принципами. М. де Монтень, хотя и был скептиком, следовал установлениям своей страны и своего века, о чём и писал. Но эти установления, соблюдаемые для публики, он оставлял за порогом своего я. Р. Декарт обнаруживает желание впустить их в своё я и при всей их сомнительности допустить их несомненность.

Наиболее известно «пари Паскаля», но «путник в лесу» Р. Декарта из той же серии.

Возьмём доказательство бытия Бога, данное Р. Декартом [3, с. 33–34]: так ли уж правомерен переход от я («я мыслю, следовательно, существую») к утверждению существования чего-то, что больше и совершеннее моего Я, то бишь Бога? Всё зависит от того, что мы хотим подчеркнуть: бесспорно, Р. Декарт заявил о Я, но он же уже на следующей странице дал доказательство бытия Бога, вполне схоластическое. Он заявил о Я и тут же захотел подчинить Я чему-то большему. Не боится ли учёная рациональность XVII в. бесконтрольности Я?

Я уже писала, что Я может обладать разрушительной силой. Последующая рациональность смогла поставить над Я нечто большее и секулярное, напр., «законы истории». Рациональность XVII в. ещё, похоже, не нашла светской альтернативы, а нужду в некотором руководящем принципе, который больше Я, уже ощутила. (Строго говоря, Бог – всего лишь выражение определённой человеческой потребности: неизвестную величину в математике обозначают «х», в философии – бог. Нужен, напр., Р. Декарту критерий истины. Пусть им будет ясное и очевидное. Хорошо. Но что или кто поручится, что ложное не представляется мне ясным и очевидным? Бог. Получается, я хочу выйти из леса, и шансы на это выше, если у меня есть нечто ясное и очевидное, а то, что это ясное и очевидное не есть обман или самообман, мне гарантирует Бог.)

**Выводы.** В рациональности XVII в. мы без труда обнаружим «осколки» «средневековья». Естественно это извинить и сосредоточить внимание на новом. Но что, если эти «осколки» тоже новое? Провокационный посыл этой статьи в том, что известный своим «методологическим сомнением» Р. Декарт в *сравнении с М. де Монтенем* больший догматик. Если исключить фразы, которые М. де Монтень пишет очевидно для цен-

зора, он вполне уютно чувствует себя без Бога. М. де Монтень мастер скрытой издёвки, о чём свидетельствует само название его самого большого и философичного «опыта» – «Апология Раймунда Сабундского» [см.: 6] 1580 г., «посвящённая» одному богослову. Р. Декарт допускает Бога не для цензоров, он ему зачем-то *нужен*. М. де Монтень любит забавляться, например, запутывает нас в вопросе отличия человека от животного, не то что бы он не знал, что он отличается от своей собаки, но вот поди-ка сформулируй это отличие понятийно: «Разум?» – «Я вам сейчас расскажу про такую разумную собаку <...>». У Р. Декарта это же различие проведено чётко. Декарт более дисциплинирован не потому, что этого требует «средневековье», этого требует сам XVII в.

Бог ни для Р. Декарта, ни для младшего современника Р. Декарта Блеза Паскаля не может быть «осколком» «средневековья», поскольку у них отсутствует наивная вера в него, их исходная позиция, скорее, неверие. Показателен в этом смысле пассаж Р. Декарта о человеке, заплутавшем в лесу. Данте, кстати, начал свою «Божественную комедию» с леса, «Я очутился в сумрачном лесу», так что лес может иметь и «метафизическое» истолкование, суть в том, что человек уже заплутал, а потом озаботился принципами. В этой статье мне было любопытно понять «рецидив» божественного существования как реакцию на «религиозные войны», антитезу им. Ведись эти войны догматиками, реакцией на них был бы скептицизм, а они велись «скептиками». (Что, конечно, не исключает отдельных случаев веры.) Р. Декарт отличается от солдата лагеря А. фон Валленштейна не тем, что не является догматиком, а тем, что уже нуждается в принципах.

Разумеется, моей целью не является апология Бога, хотя я и усматриваю нечто общее в разлагающей работе Тридцатилетней войны и «постмодерна»: Р. Декарт или Б. Паскаль берут на вооружение Бога, потому что предшествующая история человеческой мысли не подготовила для них других надёжных оснований. (Конечно, есть «атомы» Демокрита. Ну ладно.) Наша ситуация иная, у нас больше выбор, у нас «постмодерну» предшествовал «модерн», или великая научная рациональность XIX в. Так что в моей апологии «твёрдых оснований» следует искать, скорее, апологию веку XIX и его основаниям. Было бы неплохо заинтересоваться «истиной» или «прогрессом», даже если сначала эти или какие-либо другие понятия XIX в. и не смогут быть приняты без «постмодерной» иронии.

## Список літератури:

1. Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. *Материальная цивилизация. Экономика и капитализм XV–XVIII вв.* Пер. с фр. Л. Куббеля. Москва : Прогресс, 1986. Т. 1. 623 с.
2. Гриммельсгаузен Г.Я.К. Симплициссимус. Пер. с нем. Москва : Художественная литература, 1976. 559 с.
3. Декарт Р. Рассуждение о методе. С приложениями Диоптрика, Метеоры, Геометрия. Пер. с фр. Г. Слюсарева, А. Юшкевича. Москва : Издательство академии наук СССР, 1953. 655 с.
4. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. Пер. с фр. Б. Скуратова. Москва : Логос, 1997. 264 с.
5. Делёз Ж., Гваттари Ф. Трактат о номадологии: Машина войны. *Тысяча плато: капитализм и шизофрения.* Пер. с фр. Я. Свирского. Екатеринбург : У-Фактория ; Москва : Астрель, 2010. С. 587–716.
6. Монтень М. Апология Раймунда Сабундского. *Опыты* / М. Монтень. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Кристалл ; Респекс, 1998. Кн. I, II. С. 513–725.
7. Шиллер Ф. Лагерь Валленштейна. *Собрание сочинений* / Ф. Шиллер. Пер. с нем. Л. Гинзбург. Москва : Государственное издательство художественной литературы, 1955. Т. 2 : Драмы. С. 279–325.
8. Шиллер Ф. Тридцатилетняя война *Собрание сочинений* / Ф. Шиллер. Пер. с нем. А. Горнфельд. Москва : Государственное издательство художественной литературы, 1957. Т. 5 : Исторические сочинения. С. 9–400.

**Predeina M.Yu. THE THIRTY YEARS WAR AND ITS ROLE IN THE GENESIS OF MODERN RATIONALITY**

*Purpose – explore some of the rationality’s paradoxes of 17th century versus 16th century, e.g. Descartes versus Montaigne. Descartes has something that Montaigne can easily do without, including God. Of course, Descartes is known for “methodological doubt”, but in comparison with Montaigne he is more committed to “solid foundations”. The research methodology is determined by the intention to write the history of thought (rationality) into the general history. What partly prompts the “Discourse on Method”: Descartes mentions the war, which became, as it turned out, Thirty Years. Despite the fact that for educational purposes we share the history of philosophy and general history, Descartes lived in both. Each time writes its own story, guided by what exactly in history it needs. “Postmodern” has already appreciated this. But it seems that the time of the “postmodern” itself has passed. Can a look at the New Time and its rationality from our present state “from postmodernism to something” give something new? Descartes’ reasoning about a traveler lost in the forest is not much like a statement of a proud and all-conquering reason, rather, it is a confession of a mind bewildered, but still hoping to go somewhere. Which is very similar to our current situation. Did Descartes deal with his “postmodern”? Involvement of general history allows us to see the demoralizing work that was done by the Thirty Years War, and not only in relation to all kinds of social institutions, but also worldview concepts. Which, however, was convincingly shown by Friedrich Schiller, acting as a historian in the work “The Thirty Years’ War”. The “solid foundations” that appeared in Descartes in comparison with Montaigne, testify to the formation in the time of Descartes of the need to get out of the state of “deconstruction” (including the unrestrained “skepticism” of the Thirty Years War). The “relapse” of divine existence should not be embarrassing: the rationality of the 17th century takes the old basis for the construction of a new “structure”. If by analogy: can we be interested in the old foundations of the 19th century, truth or progress?*

**Key words:** rationality of 17th century, Thirty Years’ War; “war’s machine” (Deleuze), skepticism, morality, Descartes, Schiller.