Вместе с тем, не знаменуя революции в историографии, рассматриваемый сборник, безусловно, некоторое время будет оставаться одним из необходимых пособий, способных познакомить внимательного читателя с современным состоянием анализа взаимоотношений науки и религии в исторической перспективе.

В. Раздъяконов

Gillespie M. A. The Theological Origins of Modernity. Chicago & London: University of Chicago Press, 2008. — 386 pp.

Строго говоря, книга профессора философии и политологии Университета Дьюка (США) Майкла Джиллеспи «Теологические истоки современности» не является новинкой, поскольку вышла пять лет назад. Однако обратиться к ней побуждают два обстоятельства. Во-первых, то, что в ней речь идет об интеллектуальной эпохе, к которой относится и «научная революция» (главная тема этого номера нашего журнала), а во-вторых, ее актуальность для того переосмысления секуляризации и современности (модерна), которое активно происходит в последнее время в мировой науке (и которому были посвящены первый и второй выпуски нашего журнала в 2012 году). Показательно, что автор одного из откликов на книгу Джиллеспи поставил ее в один ряд с исследованием Чарльза Тейлора «Секулярный век» (вышедшим годом раньше — в 2007-м), назвав «прекрасным дополнением» к этому фундаментальному труду. Попутно отметим небезынтересный факт: рассматриваемое исследование Джиллеспи выдержало два издания в китайском переводе (2011, 2012), а в нынешнем году выходит турецкий перевод.

Джиллеспи так формулирует свою исходную идею: «Истоки современности [модерна] — не в человеческом самоутверждении и не в разуме, а в великой метафизической и теологической борьбе, которой был ознаменован конец средневекового мира и которая трансформировала Европу за три столетия, разделяющие средневековый и современный миры». В своей книге он исследует «скрытые истоки современности, относящиеся к тем забытым векам» (p. 12).

Турбулентным истоком современности был, по мнению автора, кризис самой христианской мысли, занятой в то время вопросом о природе Бога и, как следствие, о природе бытия, а поворот-

ным пунктом стала номиналистская революция, которая была не только интеллектуальной, но и революцией в мироощущении. Онтологический реализм средневековой схоластики, в соответствии с которым мир переживался как воплощение категорий божественного разума, сменился иным представлением, согласно которому подлинным бытием обладают только индивидуальные вещи, а слова — лишь знаки, полезные для человеческого понимания. Новое понимание универсалий — как фикций — дефрагментировало мир. Номиналистская революция «положила конец великим усилиям, начатым отцами Церкви и направленным на соединение разума и откровения через объединение натурфилософских и этических учений греков с христианским представлением о всемогущем Творце» (p. 14). Соответственно, и человек утратил качество телеологического существа. Теперь человеческий разум может понять Бога лишь посредством божественного откровения и мистического опыта.

«Бог Аквината и Данте бесконечен, но слава Его деяний и Его несомненная благость проявляются повсеместно. Бог номиналистов, напротив, ужасающе всемогущ; Он бесконечно превышает человеческое познание и является постоянной угрозой для человеческого благосостояния. Более того, такой Бог не может быть схвачен в словах, а значит, может быть пережит только как колоссальный вопрос, вызывающий благоговейный страх и трепет» (p. 15). Именно этот вопрос, по мнению автора, и находится у истоков современности.

Джиллеспи считает, что победа номинализма, который подорвал схоластику, задала почти всем последующим направлениям мысли онтологический индивидуализм — в области *metaphysica generalis*; в то же время в области *metaphysica specialis* осталась вариативность: «Наиболее глубокие разногласия в период между XIV и XVII веками были не отнологическими, а онтическими, то есть разногласиями не относительно природы бытия, а относительно того, какая из трех сфер бытия — человеческая, божественная или природная — является приоритетной», то есть относительно иерархии этих сфер (p. 16).

Первый случай такой вариативности и спора — соотношение и столкновение гуманизма и Реформации, которые по-разному отвечали на вопрос о том, кто онтически первичен — человек или Бог. Если гуманизм ставит на первое место человека и, уже исходя из этого, интерпретирует Бога и природу, то Реформация, наоборот, начинает с Бога и в этой перспективе рассматривает человека и при-

роду. Современность же, в нынешнем понимании, «является следствием попытки разрешить этот конфликт, утверждая онтический приоритет не человека или Бога, но природы». Родоначальниками здесь выступают Декарт и Гоббс, которые, однако, также вступают в спор. «Для Декарта человек — отчасти природное существо, но отчасти и божественное, а потому — отличаемое от природы и свободное от ее законов. Для Гоббса человек — полностью природен и потому свободен лишь в том смысле, который совместим с универсальной природной причинностью» (p. 17).

С точки зрения автора, этот спор стал определяющим для нововременной мысли, но разрешен так и не был, отражением чего стал кантовский антиномизм, обозначивший кризис самой современности. Не увенчались успехом и соответствующие попытки немецкого идеализма, после которых современность оказалась меж двумя крайностями: радикального волюнтаризма и радикального детерминизма. Джиллеспи считает, что главное модерное противоречие невозможно решить в рамках модерной же метафизики — нужно идти к истокам современности и снова рассматривать вопрос о соотношении разума и откровения.

Книга Майкла Джиллеспи является развернутым историко-теологическим и историко-философским обоснованием вышеуказанной логики автора.

Первая глава посвящена собственно номиналисткой революции как истоку современности. Главными «героями» этой главы выступают Оккам, Мейстер Экхардт и Бэкон. Далее подробно рассматривается роль Петрарки в «изобретении индивидуальности», но — в рамках его христианского миросозерцания (глава 2). Петрарке наследуют гуманисты, совокупные усилия которых приводят к «апофеозу человека», однако это опять же происходит в контексте определенной теологии или «философии Христа», как у Эразма (глава 3). В данном случае автор констатирует: «Гуманизм во всех своих формах принял номиналистскую онтологию радикально индивидуальных сущих. Однако, пытаясь найти свою дорогу через хаотический мир, порожденный номинализмом, он шел совсем не номиналистским путем, поскольку отдавал онтический приоритет человеческому бытию, а не божественному или природному. Начиная с Петрарки и далее, в мысли Макиавелли и Эразма, первым и главным для человека является человек» (p. 99–100).

Эта доминанта развития радикально меняется с выходом на историческую сцену Мартина Лютера (глава 4), для которого, напротив, «Бог есть все, а че-

ловек — ничто» (p. 128). Лютер разделяет номиналистское представление о всемогуществе Бога, усиливая его через образ «Бога сокрытого», *deus absconditus*. Автор подробно разбирает знаменитый спор Лютера и Эразма о свободе воли на фоне западной традиции обсуждения этого вопроса (глава 5 «Противоречия пред-современности»).

Отдельные главы посвящены Декарту и Гоббсу (главы 6 и 7) — с особым акцентом на теологическом измерении их мысли.

Джиллеспи предлагает следующую интерпретацию Декарта.

«Понимание Бога Декартом и его онтологический аргумент доказательства бытия Божия опираются на новое понимание бесконечности, радикально иное по сравнению с предыдущими и существенное для формирования математики, которая лежит в основании современной науки и современного мира... Поскольку Бог бесконечен, мы не можем Его вообразить, но можем представить, что значит, что у нас есть идея Бога. Декарт утверждает, что знание нашего собственного существования включает идею Бога. Под этим он имеет в виду, что признание себя в фундаментальном принципе [*cogito ergo sum*] есть признание собственной ограниченности, то есть признание, что я — конечное существо. Однако это одновременно является и признанием безграничного, то есть самой воли, и эта безграничная воля есть Бог. Мы — только ограничение безграничного, конечные образы, начертанные на бесконечной поверхности, отрицание этого бесконечного целого, то есть Бога» (p. 203).

Согласно анализу автора, для Декарта мышление в своем существе есть воля, и в акте *cogito* я волю себя, но в том же акте мысли я волю Бога как Бога. «Этот Бог, которого я волю, не тождествен ни всемогущему и потенциально злому Богу номинализма, ни сокрытому (или открывающемуся) Богу Лютера. Этот Бог не может быть обманщиком, потому что Он не сознает себя, а значит, не осознает разницу между собой и мной». Этот Бог «не конечен и потому не может осознавать себя, так как Его воля не имеет никаких препятствий и ограничений со стороны того, что ею не является. Бог не может отличить себя от всего того, что существует». Именно поэтому Он не может быть обманщиком, а значит универсальная наука Декарта надежна (p. 204).

Таким образом, Декарт укрощает номиналистского Бога, сводя его к чисто интеллектуальной субстанции, в конечном счете, отождествляемой с волей. «Будучи бесконечной, воля Бога не направлена ни на что особенное; это причинность как таковая».

Владычество над природой, или над движением материи, оборачивается владычеством над Богом, ибо Бог «лишается своей абсолютной власти и своего мира, который все более втягивается в сферу господства научного *ego*» (p. 204).

В свою очередь Гоббс, по мнению автора, «заложил основание для принятия радикально всемогущего Бога, провозглашенного номинализмом, показав, как этот Бог может быть совместим с владычеством человека над природным и политическим миром. Он предложил доктрину, которая, в отличие от гуманистов и Декарта, умаляет божественность человека и, в отличие от Лютера, умаляет роль, которую Бог и религия играют в человеческой жизни. Если некоторые рассматривают это как еще один шаг по пути секуляризации, начатой Оккамом и завершенной Ницше, то это было ошеломляющее достижение; но такое, корни которого — столько же в новом теологическом видении, сколько и в науке. И пока мы не обратим внимания на это теологическое видение и не поймем его, мы не сможем понять ни современную науку, ни саму современность» (p. 254).

В последней главе книги автор обращается к «противоречиям Просвещения и кризису модерна», отмечая, что все сказанное ранее было призвано показать, что «современность шире, глубже и старше Просвещения» (p. 257). Он фокусирует внимание на третьей антиномии Канта (о свободе и необходимости), обсуждая ее ретроспективно, в контексте предшествующей мысли — то есть в контексте натуралистической интерпретации человеческого и божественного. Подробно разбирая спор Декарта и Гоббса как «прототипических современных мыслителей», автор отмечает, что в нем воспроизводится более ранний спор Эразма и Лютера. «Оба спора фактически отражают те противоречия, которые характерны для метафизического наследия, воспринятого современностью. Отдавать приоритет природе — значит отвлекать внимание от вопроса о первенстве человеческого или божественного, но совсем не значит — снимать этот вопрос. По существу, в данном случае происходит сокрытие этого вопроса в недрах натуралистического мировоззрения, которое предлагает наука» (p. 270). Соответственно, по мнению Джиллеспи, это ставит другой вопрос — о том значении, которое теология имеет для современности. Заостряя, автор ставит этот вопрос так: секуляризация или сокрытие? Согласно тезису о секуляризации, Бога не существует, а религия есть просто человеческий конструкт. Джиллеспи предлагает

другую интерпретацию: «Явное отвержение или исчезновение религии и теологии, по существу, скрывает сохраняющую свое значение релевантность теологических вопросов и соответствующей приверженности в эпоху современности» (p. 272).

Что же на самом деле происходило в процессе секуляризации, или веберовского расколдовывания мира, отождествляемого с современностью? С точки зрения Джиллеспи, в данном случае это совсем не победа разума над суеверием-позором, как у Вольтера («раздавите гадину!»), не постепенная «смерть Бога», возвещенная Ницше, и не гораздо более давнее отступление «сокрытого Бога», о котором говорил Хайдеггер. Этот процесс — не что иное, как «постепенный перенос божественных атрибутов на человеческие существа (бесконечная человеческая воля), на природный мир (универсальная механическая причинность), на общественные силы (общая воля, невидимая рука) и на историю (идея прогресса, диалектическое развитие, хитрость разума)» (p. 273). «„Человек“, которого открыло Просвещение, оказался гораздо более возвышенным существом, чем грешный *viator* [странник] христианства или разумное животное [*animal rationale*] античности», и это, «по существу, является формой радикального (хотя и скрытого) пелагианства» (p. 274–275).

Последний раздел последней главы озаглавлен «После Просвещения: сокрытая теология поздней современности» и посвящен философии XIX и XX веков. Автор дает беглый обзор позиций этого периода (упоминая мимоходом даже российских авторов — Чернышевского, Писарева и Бакунина) и подходит к проблемам нашего времени, которые, судя по всему, и вдохновили его на исследование истоков современности. Среди этих проблем первостепенной, видимо, является для Джиллеспи активное вступление ислама в сегодняшнюю современность, в контексте глобализации. Об этом свидетельствует «Эпилог» книги, который, вопреки всем ожиданиям, возникающим при чтении столь академичного исследования (и добавим: предельно ясного и «читабельного», но при этом компетентного и чуждого какой-либо примитивизации — прекрасный позитивный пример возможностей американской науки), целиком посвящен Аль-Газали и исламской мысли...

В заключение книги читаем: «Наше, характерное для западного мира, непонимание ислама осложняется нашим непониманием себя самих. Это прежде всего касается нашего незнания теологических истоков на-

шего собственного либерализма. Пока мы не поймем, каким образом наше христианское прошлое сформировало индивидуализм и гуманизм как сердцевину либерализма, мы не поймем, почему для радикального ислама наш либеральный мир является нечестивым и аморальным. Мы также не поймем, почему наши либеральные институты не соответствуют исламскому взгляду на то, каким должен быть порядок жизни в этом мире» (p. 293).

Книга Джиллеспи — не только знаковое, но и важное событие в контексте новейших исследовательских стратегий, которые формально возникли в рамках «классических» постмодернистских генеалогий, но содержательно используют этот подход, так сказать, «против ницшеанцев». Характерная параллель — работа Джона Милбанка (теперь уже тоже по-своему «классическая»), в которой были вскрыты теологические истоки модерного понятия «светского» («секулярного»)[4].

Традиционная секулярная историография идей принципиально игнорирует место и роль вольтеровской «гадины» (как бы ее ни понимать) — не только в истории как таковой, но прежде всего и по преимуществу в «истории» самой современности. Ибо эта «современность» постулирована (и потому навсегда понята) как абсолютно новое качество — одновременно мира и мысли. Еще недавно казалось, что этот революционаризм идеологически секулярного мышления по-гегелевски «исторически вечен». Иной взгляд просто не допускался в «приличное» (то есть доминирующее) академическое пространство.

Книга Джиллеспи разрушает эту неписаную норму, этот стереотип. Его исследование, наряду с другими подобными, способствует преодолению скрытого идеологизма, свойственного постмодернистским «генеалогам», и демонстрирует верность собственно научному подходу, по необходимости предполагающему наличие определенной авторской позиции, но от нее принципиально независимому.

Так снимается негласный запрет на любую теологию, даже историческую, если она не редуцирует религиозную мысль к ее предполагаемому секулярному измерению, которое рассматривается как «фундаментальное», единственно значимое, вписывающееся в секуляризацию как элемент всеобщего прогресса. Секуляристская интерпретация истории, в том числе исто-

4. *Milbank J.* Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford & Cambridge: Blackwell, 1990 [Русск. пер. первой главы: *Милбанк Д.* Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. № 4. С. 33–54].

рии идей, сегодня перестает быть априорной, а потому и доминирующей. Но это не значит, что иная интерпретация по необходимости должна быть «религиозной», то есть по-своему идеологизированной — на старый, досекулярный манер.

Возможен иной путь — научной добросовестности, приводящей к таким результатам, которые открывают перед нами новые грани, казалось бы, известных исторических процессов, обращая при этом внимание на реальные место и роль теологии — как в прошлом, так и в настоящем. Именно этим путем прошел автор рассматриваемой книги, движимый, кроме академического интереса, озабоченностью нынешними религиозно-общественными процессами; но при этом он корректно вынес свою озабоченность за пределы исследования как такового.

Рассматриваемая здесь книга Майкла Джиллеспи, оказавшаяся за пределами внимания как отечественных философов и иных интеллектуалов, так и, к сожалению, богословов, требует внимательного прочтения и серьезного обсуждения — в рамках постсекулярного подхода к истории европейской мысли в целом и к идейному измерению феномена современности, в частности. В противном случае новейшие интеллектуальные тенденции и процессы в мировой науке, связанные с реабилитацией теологии, окажутся в «слепой зоне», а здравые философско-теологические исследования будут подменяться либо дешевой религиозной публицистикой, либо столь же поверхностной антирелигиозной интерпретацией эпохи модерна. Культурной эпохи, в которой мы продолжаем жить (постмодерн — поздний этап модерна) и которая в последнее время демонстрирует не просто живучесть, но и значимость теологии как не только истока современности, но и как легитимного взгляда на современный мир.

А. Кырлежев

***Sorkin D.* The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008. — 339 p.**

Дэвид Соркин в работе «Религиозное Просвещение: протестанты, иудеи и католики от Лондона до Вены» пытается восполнить наши представления о Просвещении рассказом о некогда влиятельном, но теперь уже почти забытом интеллектуальном те-