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-

чении с достаточно парадоксальным названием — «религиозное Просвещение».

Парадоксальность — и этому посвящены первые страницы книги — заключается в том, что как в академическом сообществе, так и в более широких кругах, Просвещение принято интерпретировать как сугубо секулярный феномен. Более того, как считается, Просвещение это «краеугольное основание современной секулярной культуры» (P. 2). Подобная интерпретация прекрасно вписывается в стандартную теорию модернизации, описывающую процесс перехода западных обществ из традиционного состояния в современное: с одной стороны, урбанизация, индустриализация и демократизация (общественно-экономическая составляющая), а с другой — параллельные им процессы секуляризации идей и укрепления научно-рационального начала (интеллектуальная составляющая). Этой же интерпретации придерживаются обе стороны сегодняшних культурных войн между поборниками прогресса и фундаменталистами-консерваторами. Первые выступают за возврат к идеалам Просвещения, за «новое Просвещение», тогда как вторые — за преодоление разрушительной динамики Просвещения и возврат к традиционным формам социально-политического устройства. Понимание Просвещения одинаковое (это секулярный, антиклерикальный и антирелигиозный проект), разное лишь отношение к нему.

Своей работой Д. Соркин пытается поколебать подобные устоявшиеся представления о Просвещении. Он показывает, что внутри этого интеллектуального проекта существовало еще и «религиозное Просвещение», являвшееся мощным течением, представленным многими влиятельными интеллектуалами по всей Европе: от Англии до Австрии и Германии через Францию. В фокусе его внимания шесть очень своеобразных, но все же в чем-то похожих мыслителя, каждому из которых посвящена отдельная глава книги: Уильям Уорбертон (*William Warburton*), Якоб Верне (*Jacob Vernet*), Зигмунд Якоб Баумгартен (*Siegmund Jacob Baumgarten*), Моисей Мендельсон (*Moses Mendelssohn*), Иосиф Валентин Эйбель (*Joseph Valentin Eybel*) и Антуан-Адриен Ламурет (*Adrien Lamourette*), — каждый из которых сочетал в себе, казалось бы, несовместимое: приверженность идеалам Просвещения, с одной стороны, и верность своей религиозной традиции — с другой. Отсюда и название их интеллектуального течения: «религиозное Просвещение».

Этими разными людьми, в описании Соркина, двигало желание примирить радикальный посыл новых идей, ко-

торые постепенно захватывали сознание образованных европейцев, с соответствующими религиями. Эти новые идеи, если сослаться на Джонатана Исраэля, могут быть сведены к восьми базовым положениям, вместе составляющим суть так называемого «радикального Просвещения», восходящего своими корнями к философии Баруха Спинозы: (1) принятие философского (математико-исторического) разума в качестве единственного и исключительного критерия истинности; (2) отказ от любых форм сверхъестественного, будь то магия, бестелесные духи или же божественное провидение; (3) равенство всех людей (вне зависимости от их пола или расы); (4) светский «универсализм» в вопросах этики, укорененный в идее равенства и концентрирующий внимание на беспристрастности, справедливости и милосердии; (5) всеобъемлющая толерантность и свобода мысли, основанная на независимом критическом мышлении; (6) личная свобода в вопросах образа жизни и сексуального поведения, когда речь идет о согласии двух взрослых людей, включая защиту достоинства и свободы неженатых или гомосексуалистов; (7) свобода самовыражения, политической критики и прессы в публичном пространстве; (8) демократический республиканизм как наиболее легитимная форма политического устройства[5]. Соркин уделяет основное внимание усилиям представителей религиозного Просвещения ответить изнутри своих религиозных традиций на вызовы, брошенные идеями радикальных *philosophes*. В частности, их особенно волновала проблема примирения философского разума с верой и Откровением, а также поиск нерадикальных форм веротерпимости, которые бы, с одной стороны, отдавали дань свободе совести и постулировали бы недопустимость принуждения в вопросах веры, а с другой — учитывали бы конфессиональную специфику своих стран и не приводили бы к радикальным решениям, будь то полное отделение Церкви и государства или же создание той или иной разновидности гражданской религии. В целом стратегию религиозных просветителей Соркин предлагает считать стратегией поиска «срединного основания» между двумя крайностями: радикальным Просвещением, с одной стороны, и радикальным консерватизмом — с другой.

Объединяет представителей религиозного Просвещения стремление к тому, что Соркин называет «разумностью» веры

5. *Israel J.*. Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752. Oxford and New York: Oxford University Press, 2006. P. 866.

(p. 11). Разумная вера, в их представлении, должна была найти здравую середину между традиционными формами нетерпимой, догматической, фанатичной веры и крайностью превознесения разума, чреватую безнравственным скептицизмом и превращением религии в лучшем случае в «естественную религию», выводимую из философских спекуляциях о том, что такое Бог и в чем может заключаться богоугодная деятельность человека. Религиозные просветители пытались «совместить естественную религию с религией откровения… Они рассматривали естественную религию как необходимое, но недостаточное основание веры. Одной естественной религии было недостаточно для наставления в вопросах морали и истинной веры. Только разум в паре с Откровением был адекватным ответом на поставленную задачу» (p. 13). В своем стремлении к «разумной вере» религиозные просветители пытались интерпретировать Писание с использованием принципа «приспособления»: Бог, сообщая свою волю людям, всегда «приспосабливался» к конкретным временным, пространственным и ментальным особенностям своих собеседников, что требует от толкователя Библии постоянного учета этого конкретно-исторического контекста (p. 13).

Еще одной общей чертой религиозных просветителей было стремление выработать приемлемую форму веротерпимости, которая бы логически вытекала из важного для Просвещения принципа индивидуальной автономии и свободы совести. Церковь и синагога, рассмотренные сквозь призму теории естественных прав, становились для них добровольными объединениями свободных индивидов, в которых принуждение оказывалось недопустимой практикой. Однако, учитывая характерное стремление к умеренности, каждый из них склонялся к некоторым исключениям из принципа толерантности: Уорбертон, Баумгартен и Мендельсон — вслед за Локком — неприязненно относились к атеистам; Верне был готов проявлять толерантность по отношению к прочим протестантам, но никак не к католикам; Эйбель был готов к гражданской толерантности, но никак не к толерантности теологической, то есть гражданская свобода для иноверцев допускалась, но теологически все равно сохранялась цель обращения иудеев и протестантов в правильную веру (p. 15). Тем не менее, они стремились избежать крайностей либо сугубо светского, либо сугубо теократического правления, выступая вместо этого за идеал государственной церкви, основанной на экклезиалогической разно-

видности теории естественного закона (коллегиализм, территориализм); они выступали за гарантию индивидуальной свободы совести (с указанными оговорками) и независимости церковных институтов. Радикальным требованиям отделения церкви от государства или же создания гражданской религии они противопоставляли идеал автономии в вопросах веры как для индивида, так и для церкви, при условии полного согласия с бюрократической властью государства в тех вопросах, которые касались гражданского порядка.

Своим анализом идей религиозного Просвещения Соркин пытается показать, что вместо одного единственного Просвещения, канонизированного в его радикальной французской разновидности, существовало множество версий Просвещения, одной из которых и было Просвещение религиозное. Вместо Просвещения в единственном числе Соркин предлагает говорить о «множественных Просвещениях» (*multiple enlightenments*).

В этом смысле важность работы Соркина представляется безусловной, особенно применительно к российскому интеллектуальному контексту. Ведь если в европейской традиции интерпретация Просвещения как сугубо секулярного проекта еще как-то смягчается пониманием наличия помимо «радикального Просвещения» еще и влиятельной традиции «умеренного Просвещения», представленного, в частности, Джоном Локком и Исааком Ньютоном в Англии, равно как и многими другими мыслителями в Германии, Испании, Нидерландах и прочих странах[6], то в российском сознании Просвещение — в силу особенностей российской культурной истории, а также во многом в силу специфики советской традиции истории идей — почти однозначно отождествляется со своей радикальной разновидностью и до сих пор канонизируется в той форме, которую оно приняло во Франции в XVIII веке. В результате противостояние верующих и атеистов в России принимает наиболее радикальные формы: просвещенческие идеи свободы, разума, веротерпимости, прогресса мыслятся как сущностно несовместимые с той религиозной традицией, которая исторически доминирует в нашей культуре. «Срединное основание», поиском которого как раз и занимались религиозные просветители, оказывается в русской культуре так и не помысленной альтернативой.

На это отсутствие в русском культуре «срединного основания» между «суперрелигиозно-

6. *Israel J.*. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001. P. 11.

стью», с одной стороны, и религиозным атеизмом — с другой, неоднократно указывали многие авторы — Ю. Лотман, Б. Успенский, М. Эпштейн и другие. В результате динамика истории русской культуры подчиняется тому, что Дэвид Мартин называл «порочной спиралью» секуляризации[7], когда развитие идет от одной крайности к другой — от тотального воцерковления времен имперской России к атеистическому государству времен СССР. После провала атеистической политики в конце 80-х годов XX века России, наконец-то, представился шанс перейти от «двоичной» системы, не знающей ничего среднего, к системе «троичной», подразумевающей наличие чего-то среднего между двумя крайностями. Однако, судя по всему, поиск «срединного основания», например в форме «разумной веры», так и не увенчался успехом. Крайности так и не были примирены или хотя бы смягчены. Об отсутствии этой примиренности свидетельствует такой достаточно парадоксальный феномен, как фигура «православного атеиста» (многие известные люди, среди которых политик Александр Лукашенко, физик Сергей Капица, философ Лев Митрохин), то есть человека, не способного примирить свои просвещенческие взгляды на мир (исключающие возможность Боговоплощения, чуда, Откровения, веры) с потребностью как-то интегрировать религию в свою идентичность и предпочитающего вместо этого простое механическое соединение двух разнородных элементов без усилий по их сущностному синтезу.

Впрочем, отсутствие «срединного основания» является проблемой не только русской культуры. В своей книге Соркин показывает, что проект религиозного Просвещения, в конечном счете, постигла неудача, а идея «срединного основания» если и была реализована, то в очень ограниченных пределах. Собственно, если бы этой неудачи не было, мы бы сегодня не имели доминирование секулярной интерпретации Просвещения. Особенно трагичной и показательной в этом отношении оказывается судьба Антуана-Адриена Ламурета (1742–1794), которому посвящена последняя глава книги. Именно Ламурету, священнику, выходцу из ордена лазаристов, мы обязаны термином «христианская демократия». Пиком его карьеры стало назначение конституционным епископом Лиона и получение им мандата депутата в Законодательном собрании. В 1780-х годах Ламурет предпринял смелую попытку объединить разрозненные в тогдашней Франции идеи религи-

7. *Martin D.* A General Theory of Secularization. Blackwell, 1978.

озного Просвещения в единый проект, направленный на «перерождение» Церкви и переосмысление веры. Темы, волновавшие Ламурета, суммируются Соркином следующим образом: «роль разума и чувств в делах веры (под влиянием Руссо); соотношение религии откровения и естественной религии; христианство как политическая философия и социальная этика» (p. 274). Свое видение реформированного католицизма он сформулировал в трех трудах, последовательно выходивших с 1786 по 1789 года («Размышления о философии неверия, или Размышления о духе и замысле иррелигиозных философов нашего времени», 1786; «Удовольствие религии, или Сила Евангелия сделать нас счастливыми», 1788; «Размышления о философии веры, или Система христианства», 1789). Он выступал против рационалистического высокомерия *philosophes* и утверждал, что «философы должны признать не только наличие истин по ту сторону разума, но также и то, что факт преодоления данными истинами разума свидетельствует об их божественном источнике» (p. 277). В своих размышлениях Ламурет стремился примирить разум и Откровение: «Разум и Откровение сочетаются друг с другом куда лучше, чем о том свидетельствуют разные интерпретаторы… Эти два светильника черпают свой свет … из единого источника; они никогда … не конфликтуют, разве что в руках человека» (Цитата из Ламурета по книге Соркина, p. 278).

В годы революции Ламурет стал одним из тех «патриотических» и «просвещенных» священников, которые стремились соединить идеалы революции с идеалами христианства. Он прочитал перед депутатами знаменитую лекцию об общественном договоре Руссо, в которой попытался примирить Евангелие с революцией. Он принял активное участие в споре относительно того, можно ли допускать не-католиков, то есть протестантов и иудеев, к «гражданской присяге»; по его мнению, «разрешить иудеям иметь „гражданский статус“ — дело принципа» (p. 285), так как в этом вопросе на кону стоят важные завоевания Революции. Стремясь к обновлению Церкви, к ее возвращению к идеалам равенства и справедливости, Ламурет выступил активным сторонником принятия Гражданского устройства духовенства (*Constitution civile du clergé*, 12 июля 1790 года), согласно которому Церковь подлежала реформе — введению 83 диоцезов (вместо прежних архиепископств и епископств), совпадавших с делением страны на департаменты, установлению фиксированной зарплаты священникам в зависимости от их обязанностей, установлению принципа изби-

раемости священников, епископов и кардиналов (в духе идеи о народном суверенитете). В целях реализации этой программы часть церковных земель была экспроприирована — Ламурет был сторонником подобной секуляризации земель, так как она способствовала обеднению и последующему оздоровлению Церкви. Принятие данного порядка спровоцировало раскол в обществе на «католическую Францию», то есть антиреволюционную, проклерикальную партию, и «свободную Францию», то есть прореволюционную и антиклерикальную партию. Ламурет последовательно поддерживал это новое устройство, казавшееся ему необходимым для перерождения Церкви, о котором он постоянно твердил в своих проповедях.

Трагизм положения Ламурета заключался в том, что его «срединная позиция» интерпретировалась каждой из противоборствующих сторон как предательство: одни обвиняли его в скрытой приверженности радикальным идеям *philosophes*, тогда как другие смотрели на него как на хитрого противника прогресса и революционных завоеваний. Последней победой Ламурета стал так называемый «братский поцелуй», которым он в 1792 году предлагал закончить все партийные разногласия. Идея, изначально поддержанная депутатами враждующих партий, бросившимися с объятьями друг к другу, очень быстро была забыта, а все усилия Ламурета по поиску «срединного основания» закончились неудачей. В 1794 году он был казнен на гильотине по обвинению в участии в контрреволюционных событиях в Лионе.

Вместо умеренной срединной позиции верх во Франции взяла одна из крайностей. Дальнейшие события достаточно хорошо известны — годы дехристианизации, которые закончились Конкордатом между Церковью и Наполеоном в 1801 году. Этот Конкордат воплотил идеи Гражданского устройства духовенства, но на этот раз в гораздо более авторитарных формах: национализация церковной собственности; сокращение числа диоцезов и епископов; превращение священников в государственных чиновников на зарплате (p. 308).

Провал стратегии «срединного основания», олицетворенной наиболее ярко именно Ламуретом, и радикализация Революции поляризовали не только Францию, но и всю Европу. Наполеон перенес эту радикальную политику на территорию всей империи. Заканчивая свое повествование, Д. Соркин с грустью замечает: «Славная революция [в Англии] ознаменовала собой эру религиозного Просвещения, наметив срединный путь между государственной Церковью и веротерпимостью, королем и пар-

ламентом. Однако Французская революция и Наполеон, провозгласив необходимость однозначного выбора между старым порядком и новым, христианством и разумом, революцией и контрреволюцией, свели данную альтернативу на нет» (p. 309).

Французская революция похоронила мечты религиозных просветителей о «срединном основании». Европа оказалась почти безвозвратно поделена на два враждующих лагеря — сторонников традиционной религии и сторонников Просвещения. Одни требовали возврата к привычным ортодоксальным формам, другие — движения к Просвещению. Религиозное Просвещение «не смогло вписаться в новую конфигурацию политики и религии вплоть до того, что оно стало практически немыслимым. „Интерпретационная матрица“ Революции оказалась непригодной для осмысления религиозного Просвещения, приведя к тому, что последнее оказалось фактически забыто» (p. 311). Никакие последующие усилия по возрождению идеалов религиозного Просвещения в XIX и XX веках так и не увенчались успехом, хотя, конечно, были отдельные всплески, как, например, во время расцвета «теологического Просвещения» в Германии в середине XIX века. Однако, как пишет Соркин, «эти наследники были лишь эпигонами религиозного Просвещения. Индивидуально или коллективно, по своему размаху и влиянию, власти и престижу, они были лишь бледными подобиями движения XVIII века» (p. 314).

Размышления Соркина о судьбах религиозного Просвещения напрямую выводят нас на проблемы обществ XXI века. Ведь мы унаследовали у наших предшественников эту непримиренную оппозицию Просвещения и религии, прогресса и традиции, разума и веры, науки и Писания, — оппозицию, выход из которой через поиск того самого «срединного основания» является одной из самых насущных задач в условиях постсекулярной эпохи.

Д. Узланер

Костюк К. Н. История социально-этической мысли в Русской православной церкви. СПб.: Алетейа, 2013. — 448 с.

Константин Костюк еще в конце 1990-х начал писать о социальной и политической мысли в русском православии, а также о социальном учении других христианских конфессий,