

## Проблема соотношения веры и разума в эпоху раннего Просвещения в Германии: философское и религиозное Просвещение

В статье рассматриваются взгляды немецких мыслителей раннего Просвещения на вопросы взаимосвязи веры и разума. Просвещение является настолько многогранным явлением, что мы вполне можем говорить о разных типах Просвещения. Автор рассматривает основных представителей философского Просвещения (Томазия и Вольфа) и религиозного Просвещения (пиетистов) и приходит к выводу, что как первые, так и вторые были ориентированы на возвращение разума и его очищение от заблуждений и предрассудков, в том числе и в сфере морали и религии. Однако, ставя одинаковые цели, они расходились в методах их достижения.

*Ключевые слова:* Просвещение, Германия, вера, разум, Томазий, Вольф, пиетизм, религия, Бог.

В обыденном сознании бытует представление о том, что эпоха Просвещения является ключевой вехой на пути развития процессов секуляризации. И хотя начало и причины последней принято возводить все-таки к Реформации, давшей толчок развитию религиозного плюрализма в Европе, именно деятельности просветителей приписывают теоретическое обоснование и разработку таких взглядов на религию и церковь, которые послужили основой современного положения дел в Западной Европе. И этой точке зрения сложно отказать в разумности и аргументированности. Наглядным тому подтверждением служат проекты так называемой «моральной религии», получившие широкое распространение в эпоху позднего Просвещения, особенно в Германии, самым известным

из которых, но далеко не единственным, является проект Канта. Зарождение именно в Германии этих мыслей следует, по-видимому, усматривать в меньшей антиклерикальной настроенности немецких мыслителей по сравнению с мыслителями французскими или даже английскими<sup>1</sup>.

В то же время если мы всерьез принимаем тезис о том, что начало процессам немецкого Просвещения было положено Лютером<sup>2</sup>, что на сегодняшний день уже мало кем оспаривается ввиду очевидности определенной степени религиозной ангажированности у философов как раннего, так и позднего Просвещения, то развитие просветительской мысли с конца XVII в. до конца XVIII в. представляется, на первый взгляд, парадоксальным. Мы видим вполне последовательное развитие основных мотивов и тем, заложенных еще ранними просветителями. Но чем большая логичность и последовательность наблюдается в этих переходах, тем парадоксальнее представляется сочетание исходного пункта и конечного пункта немецкого Просвещения. Каким образом немецкие просветители, начиная с достаточно сильно окрашенных лютеранством идей, в итоге приходят к концепциям, достаточно сильно противоречащим не только лютеранской теологии (с ее провозглашением «враждебности» разума Богу и превознесением веры над разумом), но и вообще основным положениям христианства? Причем удивительным образом сходные процессы мы наблюдаем как в среде по преимуществу философской (например, работы Томазия, который не претендовал на роль теолога, или Вольфа, который наряду с философскими работами писал и теологические), так и в среде по преимуществу теологической (движение пиетистов, причисляемое нередко к «религиозному Просвещению»<sup>3</sup>, и следующее за ним движение неологов<sup>4</sup>, подготовивших почву для последующих поисков исторического Христа). Для того чтобы понять эти трансформации, представляется необходимым более детально разобрать основные проблемы и особенности просветительской мысли в Германии на самой заре ее возникновения, причем как в ее философском, так и в религиозно ориентированном проявлении.

### Философское Просвещение: разумная любовь Христиана Томазия

Точкой отсчета эпохи Просвещения в Германии принято связывать с началом академической деятельности Хр. Томазия (1655–1728), и именно в его творчестве максимально полно проявились черты, ассоциирующиеся обычно с Просвещением, и прежде всего

ориентация скорее на жизненно значимые проблемы, интересные для каждого отдельного индивида, а не на рассмотрение абстракций, понятных только узкому кругу ученых. Соответственно основными разделами, разрабатываемыми Томазием, стали разделы практической философии – мораль, право и то, что мы называли бы сейчас политикой. Причем все они тесно взаимосвязаны друг с другом и основываются на его концепции «разумной любви», в которой наиболее отчетливо прослеживаются взгляды Томазия на соотношения веры и разума, а также характерные для немецкого Просвещения взгляды на христианскую веру, основанную на Откровении.

Томазий полагал, что любовь как стремление к единению со сходным по природе, является врожденной склонностью человека<sup>5</sup>. Именно она является первоначальным двигателем как индивидуальной жизни человека, так и построения общества. И если любви в поступках человека нет, то мы никогда не сможем говорить о нем как о человеке добродетельном, сколь бы хороши они ни были. В лучшем случае мы получим лишь видимость добродетели. Но здесь как раз и оказывается необходимым другой компонент – разумность. Представляя собой стремление к единению с близким по духу, любовь может приводить к развитию порока, ведь если человек порочен, то он будет искать тех вещей, ситуаций и людей, которые будут близки ему в его пороке, и единение с ними будет еще больше усиливать его греховность. Такое господство порока в человеке Томазий определяет как неразумность и выделяет разные виды неразумной любви в зависимости от того, какой порок является ее истоком. Разумная же любовь бывает только одного вида, так как является проявлением бескорыстной любви к ближнему, превосходящей любовь к себе самому. Во возвращении такой любви Томазий видит возможность построения гармоничного общества, а вместе с этим – предназначение человека, данное ему от Бога, и единственную божественную заповедь, исполнение которой Бог ожидает от человека.

Из этих представлений о разумной любви как об основе построения гармоничного благого общества и вытекают взгляды Томазия на религию и церковные установления. Если самое главное – это любовь к своему ближнему, причем любовь действенная, и именно только ее одну Бог и желает видеть в человеке, то логичным образом можно вывести, что все предписываемые церковью ритуалы (как якобы угодные Богу и заповеданные Им в Откровении) являются не чем иным, как введением людей в заблуждение. На самом деле они являются избыточными, но священнослужители умышленно убеждают свою паству в их необходимости для спасения, запуги-

вая верующих и пользуясь их незнанием, и все это только с целью получения и удержания власти над их душами и их имуществом.

Из признания невозможности разумного выведения необходимости устанавливаемых церковных обрядов и церемоний Томазий выводит возможность толерантности по отношению к другим конфессиям христиан. Важно, что они все веруют во Христа как в спасителя и учителя праведной жизни и стремятся исполнять единственную дарованную им заповедь – заповедь любви. Другими словами, судить о вере человека и ее истинности можно только по делам. И если эти дела демонстрируют приверженность учению Христа, так как являются выражением любви к Богу и ближнему, то он достойный христианин. А тот факт, что христиане расходятся в понимании, например, Таинства Евхаристии и других догматических установлений, ни о чем не свидетельствует, так как и апостолы во время тайной вечери не обладали единством понимания происходящего<sup>6</sup>.

Таким образом, в учении Томазия мы уже с отчетливостью отмечаем попытки выведения разумных критериев для оценки религиозного откровения и его подлинности, которые неизбежно приводят к критике конкретных позитивных установлений исторических вероисповеданий (в данном случае христианства). С другой стороны, не может остаться незамеченной связь томазианского учения о разумной любви с основным христианским положением, а именно с заповедью любви к Богу и ближнему как главной заповедью, и понимания любви к ближнему как готовности к самопожертвованию. А тот факт, что установление так понимаемой разумной любви в качестве основного принципа человеческого общежития связывается у Томазия явным образом с попытками возврата к подлинному учению Христа и его освобождению от наносных и ошибочных положений, выработанных за века схоластическими теологами, вскрывает лютеранские корни морального учения основателя немецкого Просвещения.

### Философское Просвещение: естественный закон Христиана Вольфа

В еще большей степени ориентация на разум в делах оценки практической сферы прослеживается в философских взглядах Хр. Вольфа (1679–1754). Этот мыслитель, хотя и принадлежал к совершенно иному стилю философствования, в общих темах и направлениях развития мысли проявлял поразительную близость к выше рассмотренному Томазию. Правда, результатом этого стало

гораздо менее критичное отношение Вольфа к церковным церемониальным установлениям. Так же как и Томазий, Вольф подчеркивал значимость внутреннего служения Богу, выражающегося в действенной любви к Богу и ближнему. Без внутреннего служения одно внешнее не может принести достойных плодов и не сделает человека достойным христианином. Однако в отличие от Томазия Вольф подчеркивал пользу церковных церемоний в деле пробуждения человека к внутреннему служению и настаивал лишь на необходимости их очищения от наносного, вызывающе излишнего, отвлекающего, т. е., другими словами, призывал сделать их разумными.

Так же как и Томазий, Вольф разрабатывал моральную философию, в рамках которой по сути пытался вывести конкретные церковные постановления из выявленных им этических принципов или, по крайней мере, показать непротиворечивость этих церковных установлений разуму. Однако у Вольфа это проявляется несколько иначе, что делает менее очевидным христианский дух его философии, в чем, по всей видимости, и следует усматривать причину обвинений Вольфа в атеизме и подрыве морали и религии. Так, если Томазий берет за основу евангельскую заповедь любви и подвергает ее определенной философской «обработке», то для Вольфа основным понятием становится понятие естественного закона. Именно его он кладет в основу своей этической системы, формулируя этот принцип следующим образом: «Совершай то, что делает тебя и твое или чужое состояние совершеннее; избегай того, что делает его менее совершенным»<sup>7</sup>.

Законом он является, так как «правило, в соответствии с которым мы обязаны сообразовывать наши свободные поступки»<sup>8</sup>, является законом. Естественность его заключается в том, что он свойственен природе как таковой. Человек стремится к тому, что представляется ему более совершенным. Таким образом, его склонность к добру или злу заложена не в самой природе человека. Здесь все люди одинаково хороши. Склонность к недобродетельному поведению коренится в рассудке, в неправильном представлении о том, что есть благо, а следовательно, в неправильном определении того, к чему нужно стремиться.

Стоит отметить, что само по себе введение понятия «естественного закона» и попытка построения этической системы на его основе вряд ли вызвала бы столь резкую реакцию со стороны христианских мыслителей (в частности, пиетистов Галле). Понятие это употребляется Лютером по отношению к язычникам. Бог заложил в сердце человека определенные представления, которые руководят им, даже в случае отсутствия у него истинной веры. И не может

быть никаких моральных истин, дарованных в Откровении, которые противоречили бы этому записанному в сердце каждого человека естественному закону. Ценность Откровения, таким образом, не в том, что оно предоставляет что-то принципиально новое, ранее неизвестное, а в том, что благодать, дарованная в нем, помогает полнее понять ранее уже якобы известное и вывести все следствия из этого знания, полнее претворяя моральные предписания в жизнь<sup>9</sup>.

Примерно такой представляется и основная идея этики Вольфа. Однако в ходе своей аргументации, подчеркивая значимость естественного закона для человека, Вольф пишет:

Поэтому если бы также было возможно, что Бога не было бы и что актуально данная связь вещей могла бы существовать без него, то свободные поступки людей все же оставались бы благими или злыми<sup>10</sup>.

Таким образом, поступок оказывается благим не потому, что его желает Бог, но, напротив, Бог его желает потому, что он благ, а Бог, как совершенное существо, по природе своей не может желать ничего иного, как только лишь блага<sup>11</sup>. Благо же здесь определяется с позиции человеческого разума. Бесспорным преимуществом такой позиции оказывается то, что, в соответствии с философскими взглядами Вольфа, даже атеисты не могут вести себя аморально, так как правило морали выводится из природы<sup>12</sup>. Однако такой вывод имел и недостаток, так как тем самым создавалось впечатление, что естественный закон ставится выше воли Бога и сам Бог оказывается как бы подчиненным ему, так как утверждается, что он не может желать чего-либо, что противоречит этому закону<sup>13</sup>. Такой вывод Вольфа и сегодня дает основание некоторым исследователям утверждать, что Вольфу удастся освободить практическую философию от теологического обоснования. Вольф, таким образом, предстает чуть ли не первым философом, давшим морали атеистическое обоснование<sup>14</sup>. Правда, при ближайшем рассмотрении обвинения Вольфа в атеизме начинают рассыпаться на глазах<sup>15</sup>. Тем не менее, если и сегодня находятся сторонники такой точки зрения, то еще больше приверженцев подобной позиции было во время жизни Вольфа. И к числу наиболее рьяных его критиков по праву причисляется пиетист И. Ланге, инициировавший процесс изгнания Вольфа из Галле и последующего введения запрета на его книги. При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что философские взгляды пиетистов в целом и Ланге в частности по основным целям и направлениям близки идеям просветителей-философов. Отличия же мы находим лишь в методах достижения этих целей.

## Религиозное Просвещение в Германии: учение пиетизма

Движение пиетизма возникло в середине XVII в. в Германии. Его основателем считается Филипп Якоб Шпенер (1635–1705), написавший труд «*Pia Desideria*» (1675), ставший затем программным для приверженцев этого религиозного движения. Наблюдая существенный кризис, в котором находилась в то время реформаторская церковь, Шпенер дает в своей работе ряд рекомендаций относительно того, какие меры следовало бы принять, дабы выйти из этого плачевного положения. Вся работа выстраивается в жесткой полемике с католическим Римом. Последний Шпенер называл не иначе как антихристианским Вавилоном, исход из которого части христиан был дарован по милости Божией через Лютера и к которому достаточно быстро и настойчиво реформаторская церковь возвращается из-за огромного числа заблуждений и отступлений от подлинной веры. Основным таким заблуждением является убеждение в том, что для спасения достаточно соблюдения внешних, предписываемых церковью действий (так протестанты ошибочно понимали католическое положение *ex opera operato*). Такое положение дел приводит к тому, что верующие не заботятся о поддержании у себя необходимой внутренней настроенности, не прикладывают духовных усилий к развитию своей веры. Они слушают Евангелие на службах лишь ушами, в силу чего оно быстро забывается и остается бесплодным. Так же обстоят дела и с молитвой, производимой одними устами, с исповедью, совершаемой без должного покаянного настроения, с Причастием и другими таинствами и богослужебными практиками. Такой инструментальный подход к духовной жизни полностью закрывает для человека путь к спасению и тем более опасен, что создает у него иллюзию того, что уж ему-то спасение точно гарантировано.

Другим важным заблуждением является упование на свои силы (в том числе и на разум) и уверенность в возможности спастись своими делами, своей праведностью, тогда как спасение возможно лишь по вере, даруемой как дар Святого Духа. Такой взгляд на природу человека безусловно отсылает нас к учению Лютера, что не должно нас удивлять, так как пиетисты позиционировали себя именно как лютеранское движение и ратовали за возрождение основ лютеранства. Из этого положения происходит и оценка разума как враждебного Богу<sup>16</sup>. Однако уже здесь мы находим достаточно существенное расхождение с Лютером, так как,

несмотря на громогласные провозглашения враждебности разума к Богу, все основные работы пиетистов выстраиваются скорее в духе апологетическом. Кроме того, важным компонентом их системы было воспитание, которое уже в «Pia Desideria» Шпенера представляется как процесс постижения Слова Божия и обретения тем самым божественной благодати, что невозможно без вдумчивого прочтения, вслушивания и размышления над ним, т. е. невозможно без разума<sup>17</sup>. Правда, разум признается изначально испорченным, в силу чего и становится необходимым его очищение, его возвращение. И в этом аспекте пиетисты близки просветителям. И те и другие желали духовного возрождения как всего общества, так и отдельных индивидов. И те и другие видели возможность этого в воспитании в том числе и разума, в избавлении от предрассудков и заблуждений. Однако для просветителей-философов такое очищение должно было сопровождаться эмансипацией разума, его выходом из-под гнета религии Откровения, что неизбежно приводило к той или иной степени критичности по отношению к церковным установлениям, не выводимым из принципов разума. Для пиетистов же такое возвращение разума сопровождалось озарением души божественной благодатью, которая даровалась Богом верующим в Христа, т. е. была немыслима без признания истин Откровения. Однако как первые, так и вторые не отрицали значимость и действенность установленных Христом таинств крещения и причастия.

Ярче всего близость пиетистов просветителям-философам по вопросам важности и применимости разума в делах познания и духовного возрастания отмечается, как ни странно, именно у уже упомянутого Ланге. В своем апологетическом сочинении «Подлинный срединный путь между заблуждениями отделения от внешней общины Церкви», разбирая основные возражения против евангелической церкви, он посвящает несколько параграфов разбору нападок своих оппонентов на разум. Во-первых, Ланге прямо заявляет, что отсутствие разума еще менее полезно в духовных делах, нежели его наличие. Во-вторых, он проводит различие между разумом, ослепленным плотскими страстями, и разумом, правильно употребляемым. Правильное употребление разума приемлемо, ведь иначе Бог нам его и не давал бы. Однако преимущество христиан заключается в том, что им дана особая божественная благодать, которая не должна пониматься как нечто, разум ослепляющее, но должна восприниматься как просветление разума, в силу чего он и оказывается способным к очищению от заблуждений и предрассудков и к возрастанию



в христианской вере<sup>18</sup>. Сама же вера воспринимается не только как «божественная сила», но и как «божественный свет в душе» и включает в себя с необходимостью также и познание Бога, которое сравнивается Ланге с глазами, благодаря которым мы видим правильный путь, и потому не менее необходимыми при ходьбе, нежели ноги<sup>19</sup>.

\* \* \*

Рассмотрев наиболее репрезентативные для Германии фигуры эпохи раннего Просвещения, которое мы можем условно подразделить на Просвещение философское (представленное Томазием и Вольфом) и религиозное (в лице пиетистов), мы можем сделать вывод о том, что черт, их роднящих, оказывается больше, чем черт, их друг от друга отличающих. И прежде всего такой чертой оказывается характерная для эпохи Просвещения тенденция возвеличивания разума, оборачивающаяся стремлением все оценивать сквозь призму разума и допускать в качестве приемлемого только то, что доказало свою разумность<sup>20</sup>. И хотя религиозное Просвещение в лице пиетистов в данном случае будет отличать более последовательная ориентация на возрождение лютеранского учения, тем не менее даже в этом аспекте при ближайшем рассмотрении отличия оказываются не столь уж разительными, так как ориентация на духовное возрождение, связываемое с очищением христианства от заблуждений и соответственно с возрождением учения Лютера, была не в меньшей степени характерна и для протестантских философов, хотя и реализовывалась несколькими иными методами.

Но, пожалуй, наиболее существенным сходством оказывается изменение отношения к разуму человека с подчеркнуто негативной (с перевесом в сторону возвеличивания веры, а не разумного постижения истин) на позитивное. Разум при правильном его использовании способен многое дать человеку в познании, в том числе и божественной природы. Однако правильное его использование и для пиетистов, и для просветителей-философов означало его очищение, его взращивание, освобождение от предрассудков и заблуждений. Но ставя себе по сути одинаковые цели, эти два направления просветительской мысли в Германии существенно разошлись в методах их реализации – пиетисты стремились к подчинению разума водительству Святого Духа, даруемому лишь по вере в Откровение, тогда как просветители-философы стремились к освобождению разума от догм исторических религий и пытались подвести веру под принципы разума.

- <sup>1</sup> *Schneiders W.* Aufklärungsphilosophien // Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt / Hrsg. von S. Jüttner, J. Schlobach. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992. S. 1–15.
- <sup>2</sup> *Becker C.L.* Der Gottstaat der Philosophen des 18. Jahrhunderts. Würzburg: Ferdinand Schöningh, 1946.
- <sup>3</sup> *Hunter J.* Multiple Enlightenments: Rival Aufklärer at the University of Halle 1690–1730 // The Enlightenment World / Ed. by M. Fitzpatrick. N. Y.: Routledge, 2004. P. 576; *Schneiders W.* Op. cit. S. 1–2; *Ciafardone R.* Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH&Co., 1990. S. 20–22.
- <sup>4</sup> *Sparn W.* Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jakob Baumgarten // Halle. Aufklärung und Pietismus / Hrsg. von N. Hinske. Heidelberg: Lambert Schneider Verlag, 1989. S. 71–77.
- <sup>5</sup> *Thomasius Chr.* Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder: Einleitung der Sitten-Lehre. Halle, 1726. S. 88.
- <sup>6</sup> *Thomasius Chr.* Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten. Halle, 1699. S. 20–21.
- <sup>7</sup> *Wolff Chr.* Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle, 1743. S. 12.
- <sup>8</sup> *Ibid.* S. 15.
- <sup>9</sup> *Lohse B.* Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. S. 210–211, 290–293.
- <sup>10</sup> *Wolff Chr.* Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle, 1743. S. 7.
- <sup>11</sup> *Wolff Chr.* Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle, 1747. S. 607–608; *Вольф Хр.* Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще // Христиан Вольф и философия в России / Под ред. В.А. Жучкова. СПб.: РХГИ, 2001. С. 335.
- <sup>12</sup> *Wolff Chr.* Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle, 1743. S. 17.
- <sup>13</sup> *Gawlick G.* Christian Wolff und der Deismus // Christian Wolff. 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur / Hrsg. von W. Schneiders. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. S. 139.
- <sup>14</sup> *Albrecht M.* Einleitung // *Wolff Chr.* Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Latein-Deutsch / Hrsg. von M. Albrecht. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985. S. XXXVI; *Larrimore M.* Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics. On Christian Wolff's Oratio de Sinarum philosophia practica // Journal of Religious Ethics. 2000. Vol. 28 (2). P. 192.

- <sup>15</sup> *Крыштон Л.Э.* «Речь о практической философии китайцев» (1721): к вопросу изгнания Хр. Вольфа из Галле // Вопросы философии. 2017. № 3. С. 163–172.
- <sup>16</sup> *Spener Ph. J.* Der innerliche und geistliche Friede. Franckfurt, 1686. S. 234.
- <sup>17</sup> *Spener Ph. J.* Pia Desideria oder herzliches Verlangen nach Gottgeflliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen. Franckfurt am/M., 1706. S. 96–102.
- <sup>18</sup> *Lange J.* Die richtige Mittel-straße zwischen den Abwegen der Absonderung von der euserlichen Gemeinschaft der Kirche auch anderer Lehr- und Lebens-Irrungen. Halle, 1712. S. 40–41.
- <sup>19</sup> Ibid. S. 41–42.
- <sup>20</sup> В известной третьей антиномии Кант, обосновывая возможность мыслить свободу непротиворечиво, по сути, применяет тот же метод.