

*Л.Э. Крыштон*

## **И.И. Шпальдинг и неология в контексте процесса дисциплинарного оформления философской теологии**

*Людмила Эдуардовна Крыштон* – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов. Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: kryshtop-le@rudn.ru

Статья посвящена рассмотрению некоторых аспектов становления философской теологии в качестве самостоятельной дисциплины. Особое внимание уделяется истокам формирования понимания философской теологией своей природы, целей и задач, а также отличительных дисциплинарных характеристик. В качестве важного источника исследования дисциплинарного становления философской теологии выделяется работа Ф. Шлейермахера «Краткое изложение теологических занятий, предназначенное для вводных лекций». Устанавливается, что творчество Шлейермахера следует рассматривать в контексте философско-теологической мысли середины–конца XVIII в. (так называемой просветительской теологии). Важное место в этом процессе играло направление неологии и ее центральный представитель И.И. Шпальдинг.

**Ключевые слова:** философская теология, неология, Шпальдинг, Шлейермахер, Майлз, просветительская теология, догматы, религия

**Ссылка для цитирования:** *Крыштон Л.Э.* И.И. Шпальдинг и неология в контексте процесса дисциплинарного оформления философской теологии // Философия религии: анализ. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 2. С. 130–155.

## **J. J. Spalding and Neology in the Context of Disciplinary Formalizing of Philosophical Theology**

*Ludmila E. Krysh-top*

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), 6 Miklukho-Maklaya Street, Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: kryshtop-le@rudn.ru

The article concerns the formation process of philosophical theology. Today, the emergence of philosophical theology is often ascribed only to the 20th century. It is especially popular

in this context to recall Wilhelm Weischedel and his fundamental work *Der Gott der Philosophen*. The author of the article draws attention to the earlier stages of the formation of this discipline, in particular to the work of Friedrich Schleiermacher and the age of German Enlightenment that preceded him. She comes to conclusion that it is in German Enlightenment, namely in the works of representatives of such a philosophical and theological trend as Neology, that one should see those background that later served as the foundation for the formation of philosophical theology. In this regard, the most interesting are the works of Johann Joachim Spalding (1714–1804). Neology in general and the works of Spalding are scarcely studied at the moment. Most of the available researches on this significant thinker consider his anthropological views based primarily on his fundamental work *The Destiny of Man*, while his other significant works have slipped out of sight. As a result, our knowledge about the philosophical and theological views of Spalding is one-sided and the importance of this thinker for the subsequent development of theology is greatly underestimated. This article examines Spalding from a new perspective – as a forerunner of the emergence of philosophical theology, and thus contributes to clarifying the essence of philosophical theology as such and the history of its formation, as well as to the study of the philosophy and theology of the age of German Enlightenment.

**Keywords:** philosophical theology, neology, Spalding, Schleiermacher, Miles, theology of Enlightenment, dogmas, religion

**Citation:** Kryshpton L.E. “J.J. Spalding and Neology in the Context of Disciplinary Formalizing of Philosophical Theology”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 2, pp. 130–155.

### Философская теология сегодня и вчера

Прежде чем обратиться к рассмотрению роли и значения творчества И.И. Шпальдинга в контексте становления философской теологии, не лишним будет затронуть вопрос о том, а что собственно из себя представляет философская теология. И вопрос этот сам по себе заслуживает немалого внимания в виду неоднозначности предлагаемых взглядов, методов рассмотрения и вытекающих из этого решений. Можно сказать, что понимание философской теологией самой себя, своей природы и своего проблемного поля полностью отражает ситуацию неопределенности, разобценности и доведенной, пожалуй, уже до предела плюралистичности мнений и позиций. В целом, пожалуй, не будет большим упрощением сказать, что сегодня философская теология развивается в двух параллельных (и, порой, даже действительно не пересекающихся) плоскостях – традиции англо-американской (наследницей и выразительницей которой является аналитическая философия) и традиции континентальной (по большей части, несущей на себе отчетливый отпечаток хайдеггерианской философии, хотя полностью и не сводимой к этой форме выражения). При этом сторонники как одной, так и другой традиции склонны не только не слышать друг друга, но и делать вид, что не знают о существовании друг друга, приписывая только себе заслугу подлинно философского теологизирования<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Попытка найти причины разногласий между этими двумя направлениями предпринимается В.К. Шохиным [Шохин, 2021].

К этой проблеме присоединяется также и исконная объективная сложность, встающая перед нами при попытках ответить на вопрос, что же такое философская теология, вытекающая из того, что определение сущности этой дисциплины связывалось всегда скорее с определением специфики подхода, используемого при рассмотрении ряда проблем и вопросов, а не с характеристикой самого предмета, который являлся бы для философской теологии уникальным. И хотя сегодня эта сложность в значительной степени отходит на второй план ввиду наличия уже давно устоявшегося «стандартного» перечня основных вопросов философской теологии, к которым обычно причисляют вопросы соотношения веры и разума, проблему теодицеи, взаимодействия религии и науки, сосуществование разных религий, вопросы божественного откровения и некоторые другие<sup>2</sup>, тем не менее и сегодня вдумчивый читатель не может не заметить, что эта исконная проблема определения сущности философской теологии не просто никуда не исчезла, а даже в какой-то мере усугубляется. Ведь выше обозначенный перечень тем лишь создает иллюзию понимания того, что такое философская теология, на самом же деле лишь уводит нас от попыток разобраться с этой проблемой, ведь сходные перечни тем мы находим и в философии религии [Taliaferro, 1998; Meister (ed.), 2018], и в фундаментальной теологии [Böttigheimer, 2016], и даже в религиоведении (если речь идет о предметном поле, связанном с изучением взаимодействия и сравнения положений различных религий между собой) [Taliaferro, Draper, Quinn, 2010, p. 3–80]. В связи с этим тем более важным становится обращение к истокам становления философской теологии, а точнее – ее артикулируемого выделения в отдельную дисциплину, так как именно это, на наш взгляд, способно выявить то изначальное понимание философской теологией самой себя, от которого сегодня ввиду все множасьегося разнообразия мы нередко склонны бездумно отходить.

Но где нам искать отправную точку этого артикулируемого выделения философской теологии в отдельную дисциплину? Сегодня нередко можно встретить мнение, что «философская теология» как отдельное понятие, обозначающее отдельную дисциплину, зарождается благодаря В. Вайшеделю и его фундаментальной работе «Бог философов: основоположение философской теологии во эпоху нигилизма» (1971–1972). И даже если при этом присутствуют робкие отсылки к предшествующей традиции упоминания философской теологии, то как минимум подчеркивается, что только с работой Вайшеделя философская теология получила второе дыхание и только благодаря деятельности этого мыслителя она сформировалась в отдельную, столь популярную сегодня дисциплину, до этого же она никакой значительной роли в интеллектуальном пространстве не играла. Несмотря на все уважение, которое может вызывать действительно во многих отношениях достойная упомянутая работа Вайшеделя, позиция такая, однако, не выдерживает никакой критики, ибо, как верно отмечает в предисловии к своей монографии «Философская теология: дизайнерские фасеты» В.К. Шохин, само понятие «философская теология»

<sup>2</sup> Хороший пример такого рода стандартизированного учебного пособия представляет относительно недавно вышедшая работа [Taliaferro, Meister, 2016].

встречалась и в первой половине–середине XX в., причем в англоязычном философско-теологическом пространстве [Шохин, 2016, с. 6]. Так, первой работой, не только посвященной, но и озаглавленной как «Философская теология», стало двухтомное сочинение Ф.Р. Теннанта, вышедшее в 1928–1930 гг., т.е. задолго до труда Вайшеделя<sup>3</sup>.

Нам, однако, хотелось бы обратиться в нашем анализе природы философской теологии к еще более ранним источникам, свидетельствующим о существовании не только понятия «философская теология», но и о весьма отчетливо сформированном представлении о ее сущности и задачах. Прежде всего, речь пойдет об англоязычном сочинении Дж.У. Майлза<sup>4</sup>, вышедшем в свет в 1849 г., т.е. еще задолго до начала формирования столпов англо-американской философской традиции в виде прагматизма и аналитической философии. Работа Майлза может быть интересна с самых разных точек зрения, однако в контексте нашего исследования особое внимание следует обратить на то, что понятие «философская теология» содержится в самом названии сочинения – «Философская теология, или последние основания любой религиозной веры, основанной на разуме» (краткое название – «Философская теология»). Само это название в его расширенном варианте при этом уже обозначает основное поле деятельности философской теологии, а именно, изучение религиозной веры, однако лишь в той мере, в какой она может рассматриваться с точки зрения ее разумности. В дальнейшем в самом тексте понятие «философская теология» употребляется только дважды, однако в самом начале работы мы находим пояснение структуры сочинения, в основу которой и ложится понимание Майлзом сущности своего предмета. В его представлении христианская вера включает в себя три фазы, называемые Майлзом «психологическими фактами» – веру, основанную на внутреннем убеждении, развиваемом без соотношения

---

<sup>3</sup> В этой связи интересно отметить, что данное сочинение по своей структуре поистине является всеохватным, включая в себя многие разделы, сегодня не ассоциируемые непосредственно с философской теологией, а относящиеся к теории познания, когнитивным наукам, психологии. С другой стороны, основные проблемы, тематизируемые в рамках философской теологии (такие как проблема рациональности, знание и вера, индуктивный метод и вероятность и т.д.), в ней отчетливо прослеживаются, пускай и в несколько хаотичном виде. В то же время в структуре работы и в ее наполнении, несмотря на то, что она написана уже в начале XX в. с учетом произошедших к тому времени в философии изменений и несет на себе печать англо-американской традиции философствования, прослеживается влияние классической рационалистической традиции (особенно ярко выраженной в вольфианской философии). В этом легко убедиться, посмотрев на подзаголовок работы – «Философская теология: мир, душа, и Бог» – и сравнив его с полным названием «Немецкой метафизики» Хр. Вольфа – «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще».

<sup>4</sup> Джеймс Уоли Майлз (1818–1875) – мало известный сегодня, но достаточно влиятельный для развития американской епископальной церкви пастор, отличавшийся творческой плодотворностью и обширностью теоретических интересов. К основным его работам можно отнести сочинения «Философская теология» (1849) и «Бог в истории» (1863). Майлза можно отнести к сторонникам модернизма, отстаивающим представление об откровении как о прогрессивном самосообщении Бога и возможности изменения толкования библейских истин с течением времени, что сближает его с теологией немецкого Просвещения. Подробнее о теологических взглядах Майлза см.: [Luker, 1970].

с исторической очевидностью, но полагаемой опирающейся на Священное Писание; веру, основанную на авторитете церковного учения, и веру, способную удовлетворить потребности просвещенного разума и наук. Любая попытка представить подлинную философскую теологию при этом должна, по мысли Майлза, включать в себя рассмотрение основных элементов, вовлеченных в эти три фазы христианской веры [Miles, 1849, p. VIII]. При этом особым образом подчеркивается, что философская теология не обязательно должна быть христианской [ibid., p. 48], и что задача сочинения состоит в том, чтобы отражать возражения, но не в том, чтобы пытаться доказать истинность религиозных учений [ibid., p. VIII].

Еще более интересно с точки зрения исследования истоков дисциплинарного становления философской теологии сочинение Ф. Шлейермахера «Краткое изложение теологических занятий, предназначенное для вводных лекций» (1811). В нем понятие «философская теология» не просто упоминается эпизодически, но несет важную смысловую и структурную нагрузку. Философская теология в этой работе предстает не только как одна из теологических дисциплин (наравне с исторической и практической теологией), но как основание всего здания теологии, ее фундамент<sup>5</sup>. Соответственно в задачи философской теологии входит прояснение самых базовых вопросов веры и религии, не ограничиваемых каким-то одним вероисповеданием: «Отправная точка философской теологии, следовательно, может находиться только над христианством в логическом смысле слова, т.е. в общем понятии религиозной общины или сообщества веры [...] в качестве общего принципа может быть положено, что всякая определенная форма веры и всякая единичная церковь может быть правильно понята только посредством отношений сосуществования и подчинения, в которых она состоит в отношении к другим. И поэтому отправная точка будет одинакова для всех аналогичных дисциплин других теологий (не христианских), в той мере, в какой они все [...] должны возводиться к одному и тому же более высокому понятию и возможности его подразделения» [Schleiermacher, 1850, p. 104–105]. Подход философской теологии при этом должен быть в основе своей критичным и подразумевает сравнение разных религий и выявление отличительных черт христианства, но в то же время восходить к первооснованиям веры как таковой и показывать производность каждого единичного вероисповедания от нее.

Таким образом, мы видим, что уже в начале–середине XIX в. в рамках как континентальной, так и англо-американской философской традиции присутствует артикулируемое понимание того, что должна представлять собой философская теология. При этом принципиально важным оказывается то, что философская теология понимается как такая дисциплина, которая не связана непосредственно с христианской верой и церковным вероучением, но которая представляет собой своего рода независимое исследование вопросов веры и религии с опорой на разум и именно по этой причине способна рассматривать

<sup>5</sup> В то же время для справедливости стоит отметить, что предложенное Шлейермахером в данной работе введение философской теологии в структуру теологического знания не получило в XIX в. в континентальной традиции дальнейшего развития и было на долгое время забыто.

не только основы христианского вероучения, но также и других религий и призванная именно в контексте этого рассмотрения показывать специфику христианства в сравнении с другими верованиями. В работе Шлейермахера данная позиция выражается отчетливо. Однако в связи с этим встает закономерный вопрос, что повлияло на данного мыслителя при формировании такого взгляда на философскую теологию, а главное, при определении философской теологии в качестве фундаментальной и главенствующей дисциплины всей системы теологических наук. Именно при попытке ответить на данный вопрос мы и вынуждены обратиться к изучению более широкого контекста процесса развития философско-теологической мысли в Германии в эпоху позднего Просвещения, видную роль в котором сыграло направление неологии и его центральный представитель – Иоганн Иоахим Шпальдинг.

### **И.И. Шпальдинг и неология**

Иоганн Иоахим Шпальдинг (1714–1804) – один из наиболее значимых представителей философии немецкого Просвещения. В свое время сложно было найти философа или теолога, не знакомого с ним лично или же хотя бы с его основными сочинениями и проповедями. По своей славе он вполне мог сравниться (а в некоторых аспектах в свое время даже превосходил) таких выдающихся мыслителей немецкого Просвещения, как Мендельсон, Лессинг, Гердер и др. На многих хорошо известных во всем мире мыслителей его творчество оказало несомненное влияние (в частности, это относится к Гердеру [Stephan, 1906; Beutel, 2007], Шлейермахеру [Nowak, 1999, S. 44–47; Herms, 1974, S. 78–82; Beutel, 1999] и Канту [Beckmann, 1913; Масог, 2013]). Нельзя не упомянуть также и то, что именно Шпальдинг стоит у истоков дискуссий о предназначении человека, являющихся одной из отличительных черт философии немецкого Просвещения [Hinske, 1990, S. 434–435]. Послужившая поводом для этого работа «Размышление о предназначении человека», увидевшая впервые свет в 1748 г. и впоследствии многократно переиздававшаяся еще при жизни автора, была переведена на все основные европейские языки [Крыштоп, 2014]. Также именно Шпальдингу по праву приписывается заслуга значительной модификации и либерализации взгляда протестантских теологов на природу человека, что в конечном счете привело к замене антропологического пессимизма классического лютеранства на характерный для теологии Просвещения антропологический оптимизм [Raatz, 2014, S. 392–399; Sommer, 2001, S. 185]. К этому стоит прибавить также и то, что язык работ Шпальдинга был изящен и в то же время прост для понимания, что объяснялось стремлением самого Шпальдинга излагать свои мысли ясно и понятно не только для ученых, но и для широкой публики [Spalding, 1806, S. V–VIII, 213–214, 270; Spalding, 1773, S. 267–269; Spalding, 1784, S. 94]. Неудивительно, что Шпальдинга уважали и ценили не только в церковных и околоцерковных кругах, но и в академических [Beutel, 2001. S. XXIII; Aner, 1929, S. 81], называя «патриархом» своего времени [Lüdeke, 1902, S. 271].

В то же время, несмотря на всю значимость фигуры этого мыслителя для своего времени, было бы неверным вырывать его из общего контекста развития философско-теологической мысли середины–второй половины XVIII в. в Германии, наиболее ярким выразителем которой он и является. Неология – философско-теологическое направление, достигшее своего расцвета во второй половине XVIII в. в Германии. Название *неология* (т.е. «новое учение») было самоназванием представителей этого движения и служило целям отражения основной его направленности. Все его представители в равной степени видели свою задачу в создании некоего нового религиозного учения, которое соответствовало бы духу времени. В то же время «новизна» этого учения понималась в лютеранском ключе как возврат к исходным основаниям христианского вероучения, в силу чего свою основную задачу неологи видели в очищении христианской веры от заблуждений и необоснованных догматических положений, в чем неология была полностью созвучна основным тенденциям просветительской философии [Крыштоп, 2020, с. 223–232].

Возрождение некоего исконного, подлинного христианства подразумевало, прежде всего, выяснение, чем это исконное христианство было и в чем его отличие от церковного христианского вероучения. Именно эта основная цель и направленность нового течения мысли и приводили к повышенному интересу к анализу как основ самой христианской веры, так и к сравнению христианства с другими религиями (в том числе и с христианством «неподлинным») с целью выяснения их сходств (которые тогда могли быть признаны как отличительные черты религиозной веры в целом, независимо от конкретной формы ее выражения) и различий (которые и отличали бы именно подлинное христианство).

Важно отметить, что взгляды неологов органично вписывались в общий контекст философии немецкого Просвещения, так как в реконструируемом подлинном христианстве, возводимом ими к учению самого Христа и отличаемому (а иногда и противопоставляемому) от учения апостолов, положенного в основание христианской церкви, подчеркивались компоненты, имеющие непосредственное нравственное значение и полностью доступные человеческому разуму. Эти компоненты оказывались по большей части общими всем религиям, в силу чего подлинное исконное учение Христа приобретало черты сходства с идеалом естественной религии и вполне могло рассматриваться как одна из ее разновидностей.

В связи с этим не случайно, что особое внимание И.И. Шпальдинга, равно как и других неологов, привлекала проблема разведения христианской веры и естественной религии, так как хотя ядро подлинного христианства и рассматривалось как непротиворечащее основным положениям естественной религии, однако с естественной религией христианство у неологов в подавляющем большинстве случаев не отождествлялось. Принципиально значимыми при этом оказывались две области рассмотрения – догматическое вероучение и культовая сторона христианства. Именно в этом отчетливо усматривалась специфика христианской веры, явным образом отличающая ее от других религий. В то же время как отношение неологов к догматическому вероучению, так и к внешним обрядам никак нельзя считать ортодоксальным.

В отношении неологов к целому ряду основополагающих для христианства догматов мы видим значительную релятивизацию их универсальной душеспасительной значимости. В то же время в этом аспекте мы находим и наибольшее разнообразие и вариативность позиций и взглядов – от наиболее радикальных, отрицающих истинность сверхразумных догматов, до наиболее умеренных, признающих большую часть догматов, даже недоступных человеческому пониманию. Именно последнее – умеренное направление – получило наибольшее распространение. Как раз к этому крылу и относился И.И. Шпальдинг. Однако, отличительной чертой как более радикальных, так и более умеренных неологов являлось то, что как первые, так и вторые особую значимость придавали только тем догматическим положениям, которые были непосредственно связаны с нравственным учением. Все же остальные, сугубо теоретические, не относились ими к сущностно значимым, важным для спасения души человека. Другими словами, их незнание или неприятие вовсе не являлось грехом и не обрекало душу человека на вечные адские муки. В число таких не имеющих принципиальной важности для души человека теоретических положений попадали, помимо прочего, даже такие догматы, как догмат о Троице<sup>6</sup>, первородном грехе, предопределении и т.д. [Schollmeier, 1967, S. 86–88; Tirmann, 2011, S. 95–105].

Не меньшего внимания удостоивалась тема важности соблюдения внешних обрядовых предписаний. И в данном случае, также как и в случае с принятием целостности церковного догматического учения, прослеживалась значительная релятивизация, так как внешние обряды и их соблюдение само по себе не считалось неологами обязательным для спасения души. В приписывании ритуалам самооценности они даже были склонны усматривать опасное религиозное заблуждение. Однако это не приводило их к отрицанию необходимости религиозной практики как таковой. В ней усматривалось средство для поддержания подлинной внутренней настроенности и укрепления в добродетельности, в силу чего внешние обряды не только не порицались, но и признавались все-таки полезными и нужными. Но при их оценке так же, как и при оценке значимости христианских догматов, господствовало правило разумной целесообразности – обряды не важны сами по себе ввиду того, что их заповедал Бог или установила церковная власть; они могут быть ценны только в том случае, если приносят какую-то ощутимую нравственную пользу, способствуя внутреннему развитию человека и без этого они превращаются в ненужный рудимент. Соответственно и неисполнение этих внешних действий само по себе не является греховным, но может рассматриваться как таковое тогда, когда является свидетельством более глубоких, внутренних духовных состояний, связанных с отсутствием веры и правильного отношения с Богом.

---

<sup>6</sup> Именно в связи с этим признанием второстепенной значимости целого ряда основополагающих для христианства догматов, и прежде всего, догмата о Троице, а иногда и догмата о богочеловеческой природе Христа, представители консервативного теологического крыла сравнивали неологию (и шире, всю просветительскую теологию) с социнианством, что нашло отражение в том числе и в печально известном эдикте Вельнера 1788 г. [Wiggermann, 2010, S. 130]. Подробнее см.: [Aner, 1929, S. 32–59].



Такой подход неологов как к догматической, так и к культовой стороне религии неизбежно приводил к некоей релятивизации значимости церковного христианского вероисповедания как такового (что, однако, по всей видимости, оставалось незамеченным для многих из них). Параллельно с этим на первый план выходила значимость личного контакта с Богом и личной веры. В конечном итоге, в этом процессе, с одной стороны, отчетливо прослеживается преемственность с классическим лютеранским пиетизмом, в котором иногда усматривают начало развития в рамках протестантской теологии линии субъективизации и обращения к сфере личного (субъективного) опыта общения с Богом [Sparr, 1989, S. 77]. С другой стороны, в этом мы видим явные точки соприкосновения со взглядами уже упоминаемого ранее Ф. Шлейермахера, подчеркивавшего принципиальную значимость для религии внутреннего переживания и признававшего в «Речах о религии» возможность существования полноценной «религии одинокого человека» (хотя и полагавшего это маловероятным) [Шлейермахер, 1994, с. 192–196].

### Итоги

Несмотря на весьма распространенное сегодня представление о том, что философская теология как самостоятельная дисциплина активно развивается только с середины XX в., мы видим, что уже в первой половине–середине XIX в. мы находим источники, подтверждающие не только использование понятия «философская теология», но также и вполне четкое понимание того, что философская теология из себя представляет. Кроме того, мы видим, что философская теология рассматривается в этих работах не просто как одна из теологических дисциплин наряду с другими (исторической, библейской, практической и др.), но воспринимается как основа, фундамент всей системы других, более частных теологических наук. При этом основной отличительной чертой философской теологии оказывается ее значительная независимость от христианской веры, дающая ей возможность рассматривать христианство со стороны, извне, подвергать его критическому анализу и сравнению с другими религиями с целью его очищения. Такая позиция четко выражена у Шлейермахера, открыто употребляющего понятие «философская теология». Однако подступы к этому пониманию философской теологии мы усматриваем уже в теологии немецкого Просвещения второй половины XVIII в. и прежде всего в теологическом направлении неологии, одним из наиболее последовательных и значимых представителей которого являлся И.И. Шпальдинг. Для неологов было характерно релятивизировать значимость догматического учения церкви и рассматривать основные положения веры с точки зрения их разумной целесообразности, в чем мы, безусловно, видим, с одной стороны, яркую черту просветительской философии в целом, с другой стороны, явно выраженное движение в сторону формирования современного представления о философской теологии.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

*И.И. Шпальдинг*

### **Предназначение человека (фрагменты)<sup>1</sup>** *Перевод с немецкого и комментарии Л.Э. Крыштон*

#### **Решимость**

Уже очень давно выбором моего наилучшего разумения и прочно установленное основополагающее правило моей жизни стало ценить Бога и совесть во мне превыше всего; и каждое повторное исследование этого моего решения служит тому, что я в нем укрепляюсь и успокаиваюсь.

Никогда я не думаю о том, что я человек, с более утонченным и возвышенным удовольствием, чем когда я чувствую себя христианином, когда я рассматриваю себя в своем отношении к Богу и осознаю, что я ему угоден. Лишь в согласии моих свободных умонастроений с этими первоначальными задатками моего духа скрыт единственный источник моей внутренней удовлетворенности и радости; и это мне самому говорит постоянный опыт. Моя душа так часто погружалась в беспорядочное состояние; я так часто позволял себя увлечь несправедливости, неправильности или низменным страстям; так часто радость ускользала из моей души и я не мог снова примириться с собой прежде, чем подчинялся правящей во мне истине, осуждал себя и становился лучше. Даже при каждом легкомысленном рассеивании в мир, когда [да] я слишком сильно удалялся от самого себя; когда я преследовал незначительные недостойные намерения, не приводя их в соответствие с моей великой конечной целью; когда я преследовал тщеславные внешние предметы, которые меня ослепляли и обманывали и в конце концов оказывались ничем – при каждом таком ошибочном стремлении я никогда не наслаждался по-настоящему, так как мне недоставало непосредственного одобрения [Billigung] моего сердца. Я старался собраться; я старался снова привести мои мысли, склонности, намерения и усердия в [надлежащий им] порядок и направить их к их простым истинным целям; и только тогда я мог выдержать самого себя; тогда моя душа радовалась и я снова обретал свое достоинство и спокойствие.

---

<sup>1</sup> Приводимый фрагмент не содержался в первом издании работы, вышедшем в свет в 1748 г. анонимно под названием «Размышление о предназначении человека», и был добавлен лишь в седьмом издании 1763 г., публикуемом уже с указанием авторства Шпальдинга и с несколько видоизмененным названием – «Предназначение человека». Перевод осуществляется по изданию: *Spalding J.J. Die Bestimmung des Menschen. Die Erstausgabe von 1748 und die letzte Auflage von 1794 // Hrsg. von W.E. Müller. Waltrop: Hartmut Spenner, 1997. S. 111–125. Полный перевод на русский язык первого издания сочинения «Размышление о предназначении человека» см.: Шпальдинг И.И. Размышление о предназначении человека // Историко-философский ежегодник, 2013. М.: Ин-т философии РАН, 2014. С. 156–174.*

В моем случае нет опасений, что это могло бы быть лишь мечтательным [schwärmerische]<sup>2</sup> бегством подогреваемой способности воображения или даже вялой, меланхоличной невосприимчивостью суеверного духа к обычным и оживленным радостям жизни. В час спокойного серьезного испытания, равно как и в [минуту] самой оживленной умиротворенности души, наполненной приятными впечатлениями, мое суждение о том, что должно составлять мое счастье, и эта его оценка остаются неизменными. Я могу либо наслаждаться удовольствиями природы и дружелюбностью самого деятельного сладострастия, либо я могу с холодной строгостью исследовать свойства и ценность вещей в их основании – я нахожу одно так же, как и другое. В любом случае я нахожу с несомненной достоверностью, что это не обман, не пустой фантастический сон, когда я так упоен осознанием моей искренности, когда меня так радует мысль о моем возрастающем улучшении и праведности, когда меня так трогают кроткие побуждения всеобщего дружелюбия и человеколюбия, когда я с этой радостью погружаюсь в созерцание моего вечного Творца и Отца, когда мой дух ликует в утешительном ожидании его блаженного бессмертия. Уже сейчас иногда я испытывал эти райские ощущения моей души пред судом истины и разума, хотя я и удивлял ее этим, и я всегда должен был простить ее, осознавая то, что именно в них состоит величие и счастье [Glückseligkeit], к которым предназначена человеческая природа. Этими наслаждениями я вполне могу быть удовлетворен; и я не хочу завидовать человеку, который осмеливается вместо них наслаждаться другими, не ограниченными почитанием Бога и совестью.

<sup>2</sup> Мечтательность (*Schwärmerei*) – одна из основных полемических идей, характеризующих немецкое Просвещение [Hinske, 1990, S. 432–434]. В борьбе с мечтательностью (или иначе, энтузиазмом) немецкие просветители (как философы, так и теологи) усматривали одну из основных своих целей, полагая, что мечтательность стоит на пути очищения веры и религиозности. В этой связи она нередко рассматривалась вместе с суеверностью, так как в ней полагали корень последней. При этом под мечтательностью были склонны понимать непомерную увлеченность и концентрацию на внутренних религиозных переживаниях и ощущениях, которые воспринимались как сверхъестественные и которым по этой причине приписывалась особая ценность. Просветители усматривали в таком подходе к сфере личного религиозного опыта опасность для подлинной веры и призывали к необходимости разумной проверки своих внутренних религиозных переживаний путем их соотнесения с истинами Священного Писания и наблюдения за тем, к каким нравственным плодам они приводят. Более подробно это тема затрагивается Шпальдингом в работе «Мысли о ценности чувств в христианстве» (1761), написанной им во время его пребывания в Мекленбурге, где в то время большим влиянием пользовалось направление радикального пиеизма, сторонники которого придавали огромное значение именно сфере субъективных религиозных переживаний. По этой причине это сочинение выстраивается полемически по отношению к сторонникам идей поздних пиеистов, в особенности Н.Л. Цинцендорфа [Beutel, 2014, S. 129]. Отголоски этого понимания мечтательности мы находим в работах Канта, связывающего с ней «применение к сверхчувственному» [Kant, 1998a, A 100; Кант, 1997, с. 421] и «предпринятый согласно основоположениям переход границ человеческого разума» [ibid. A 153; там же, с. 507]. Стоит также отметить, что во второй половине XVIII в. мечтательность стала ассоциироваться с пиеизмом ввиду активного распространения радикальных, нередко мистически окрашенных, направлений этого течения. Нередко в теологических кругах и сегодня это понятие употребляется как синоним пиеизма [Föllner, 1998, S. 14].

И что означают эти другие наслаждения, насколько я знаю их из моего собственного опыта и примеров? Удовольствие от мгновения или то, которое удовлетворяет только незначительную часть человеческих склонностей и ощущений, тогда как остальные, напротив, должно обманывать или возмущать; отзвук счастья, которое скрывает сердце, полное тысячей печалей – нет, это не может предоставить сластолюбцу преимущество; это не может ввести в соблазн чистый и умиротворенный покой добродетели. Здесь судьями могли бы быть те, кто сам вращается в вечном круге земных радостей. Если при их благах [Güter], их авторитете, их блестящей роскоши и радостных днях, сменяющих друг друга, если при всем при этом их не беспокоит никакой страх, не мучает никакая нужда, не гложет никакая забота об их душе [Gemüte] или боль их тела; если тогда их душа в ее постоянной умиротворенной удовлетворенности не удручена никаким скрытым пороком; если сердце со всеми его желаниями полностью наполнено и насыщено этим счастьем и наслаждением, то тогда они могли бы называться счастливыми людьми, тогда они могли бы сказать, что они не чувствуют недостатка лучшей удовлетворенности.

И даже тогда все еще остается вечность! И даже если она была бы лишь возможна, чего бы она ни потребовала для серьезности? И если же она достоверна, то каких приуготовлений только она не будет достойна? Это определяет мои основные занятия; и это вместе с тем составляет мое счастье. Там в конце концов мой долг и мое блаженство соединятся в одно, что и здесь уже многократно случается, и тем больше, чем больше я очищаю свое сердце и возношу его к Богу. Столь многое может получиться из человека.

Столь сильные основания и побуждения вывели меня на путь, по которому я постановил идти. Моя радость [по поводу того], что я чувствую себя на этом пути столь защищенным, невыразима; но так же серьезно и мое новое намерение неотступно по нему следовать. Меня не должно сбивать с толку, что столь многие рядом со мной, за кем я должен признать величайшее преимущество рассудка и проницательности, поступают, сообразуясь с совершенно иным планом. Они знают частично тысячу вещей, которых я не знаю; они во всех жизненных делах видят гораздо дальше меня. Однако в этом моем величайшем деле не имеют значения никакие иные взгляды, кроме того, чтобы иметь в прожатых праведное сердце; и с этим я нахожусь вне всяких опасностей. Другие, следовательно, могут приносить их мудрость, куда они пожелают; моей мудростью, моей славой и моим счастьем должно быть то, что я смотрю на Бога и поступаю правильно и надеюсь на лучший мир<sup>3</sup>. В этом

<sup>3</sup> Противопоставление учености (закрывающейся, по сути, в многознании) и подлинной мудрости красной нитью проходит сквозь раннее и зрелое Просвещение и восходит к сочинениям Хр. Томазия, считающегося родоначальником просветительской философии в Германии [Thomasius, 1726, S. 76–77]. Важным при этом оказывалось то, что просветители видели свою задачу именно в очищении веры от этого наносного, ложного, иллюзорного многознания, воспринимая его в качестве основы многих грехов и пороков и, в конечном счете, отступничества от подлинной веры. Эта тема находит свое основание в работах Лютера и отражает традиционную, доведенную Лютером до высшей точки, христианскую идею о «плотском» разуме, который принципиально поврежден грехом. При этом противопоставление подлинной и неподлинной мудрости, рассматриваемое в период раннего Просвещения пре-

меня однажды оправдает мой просвещенный разум<sup>4</sup> и разум более достойных людей, и чистых душ [Geister], и самой Божественности.

Правда, до этого момента дело праведности не является для меня чем-то сложным, если для этого не нужно ничего, кроме как усматривать ее ценность, быть захваченным ее красотой и счастьем и равняться на нее в моем выборе и моем решении. Я в начале темного пути бросаю беглый взгляд на разные исходы добродетели и порока; и как тогда я мог бы хоть секунду сомневаться, на какой путь я должен вступить. При этом я все же очень хорошо ощущаю, насколько сильно любовь к добродетели отличается от ее осуществления [Ausübung]<sup>5</sup>. То тут, то там мне в живых изображениях представляются

имущественно в религиозном и душеспасительном контексте, переходит и в философию позднего Просвещения, приобретая, однако, совсем иное звучание. Ее влияние мы усматриваем в противопоставлении исторического и рационального знания, которое мы находим в четко сформулированном виде в «Критике чистого разума», где историческое познание представляет собой несамостоятельное знание, знание фактов или, другими словами, как раз «многознание», тогда как рациональное познание является как раз подлинным самостоятельным познанием разума из своих собственных первопринципов [Kant, 1998b, В 864–865 / А 836–837; Кант, 1994, с. 488]. Эта схема впоследствии была заимствована с некоторыми модификациями Гегелем [Гегель, 2000, с. 26–29]. Важным связующим звеном в этом процессе трансформации парадигмы раннего Просвещения в парадигму позднего Просвещения и последующего немецкого идеализма является вольфианская философия [Крыштоп, 2020, с. 310–313].

<sup>4</sup> Здесь Шпальдинг явным образом отсылает нас к дискуссиям о подлинном и неподлинном Просвещении. Вопрос о том, что такое Просвещение, стал одним из наиболее обсуждаемых в среде немецких мыслителей конца XVIII в. Наиболее известны ответы, данные И. Кантом, М. Мендельсоном, И.А. Эберхардом. Однако, так или иначе мнение о сущности Просвещения выражались и многими другими мыслителями того времени. Можно даже говорить об установлении моды на размышления о самоопределении Просвещения в Германии [там же, с. 5–6, 323–326]. Умеренные неологи, к которым относится и Шпальдинг, отстаивали позицию, что Просвещение не противоречит христианской вере, и даже напротив, подлинное Просвещение как раз и должно ознаменоваться приходом всего человечества к истинной, очищенной вере, которая, однако, не отождествлялась Шпальдингом с тем христианством, современником которого он был, а должна была представлять собой некую иную, очищенную от заблуждений и суеверий христианскую веру, и полагалась как идентичная исконному, впоследствии сильно искаженному, учению Христа. Кроме того, Шпальдинг полагал, что именно христианство и явилось само по себе фундаментом такого развития человечества, которое и проявилось в конце XVIII в. в виде Просвещения и сопутствующих ему явлений, в том числе и активного развития идей естественной теологии: «По сути, наше великое Просвещение естественной религии в и из [Просвещения] христианского» [Spalding, 2004, S. 208]. В таком понимании христианства и его значения для развития европейского общества можно усмотреть явные черты сходства с позицией современного итальянского теолога Дж. Ваттимо [Ваттимо, 2007, с. 107–117; Ваттимо, 2008, с. 127].

<sup>5</sup> Для немецких просветителей было характерно разделение нравственного учения на две составные части – общее (рассмотрение основных понятий и основоположений) и «прикладное» (рассмотрение способов применения этих основоположений в жизни). Яркий пример такого подхода мы находим уже у Хр. Томазия, разделяющего свое учение о нравах (этику) на две части – «Об искусстве любить разумно и добродетельно, или Введение в учение о нравах» (1692) и «О лекарстве от неразумной любви и о необходимых для этого познаниях себя самих, или Практика учения о нравах» (1696). Такой взгляд органично сочетался с общей направленностью просветительской философии на большую жизненность, практическую

волшебные сцены невинности, великодушия, терпения, стойкого преодоления себя; или же я сам создаю себе в моем воображении людей и поступки, которым не занимать честности и благодати. Удивительный жизненный путь героев, патриотов, мучеников или тихая домашняя добродетель кого-то скрытого от мира и тем более мудрой семьи, превращающей ее жизнь в рай – и то, и другое очаровывает и восхищает меня. И как же часто, помещая себя в своих мыслях среди них, именно из-за этого восхищения картиной добродетели я считал себя самого добродетельным! Как часто в этих великодушных или нежных порывах я верил, что все то, чем я восхищался на этих картинах, может сразу же свершиться! Но, ох, множество проб уже научило меня, как длинен путь от этого пламени энтузиазма до действительного осуществления; путь, не усеянный цветами. Вместо благородного жара, который несмотря на раздражение и опасения воспламенялся во мне совместным представлением красоты и величия в добродетели, в то время, когда они должны были начинать действовать, мое сердце обычно возмущали совершенно иные движения и страсти, так что как раз противоположное получало огромный перевес. Преодолевать трудности, отрицать склонности, пренебрегать жалобами, извинять мерзости – это шипы добродетели, которые так часто заслоняют мне ее блеск и вместе с тем осложняют ее достижение.

И так, следовательно, я не могу избежать борьбы. Пребывая в бездеятельном покое, основываясь на легких колебаниях моего морального восторга, я не достигну безоговорочно господствующей правильности сердца и жизни, которые одни только и характеризуют подлинно добродетельного человека. Чтобы действовать также хорошо, как я думаю и ощущаю, скорее, нужна очень деятельная сила духа. Если я в представлении нашел столь прекрасным скромность, искренность, кротость, сострадательную жажду помощи, равнодушие к преходящему, хладнокровие в невзгодах, то именно эту гордость, которая сейчас во мне желает действовать, я и должен как глупость подавить; именно по этому пути, который возможно отнимет у меня некоторые внешние преимущества, я и должен далее идти; также и здесь я должен упустить удобный случай навредить моему врагу; также и здесь я должен, жертвуя своим удобством, поспешить на помощь испытывающему нужду; я должен также не придавать никакого значения настоящему возрастанию моего внешнего счастья; я должен также сейчас, теряя то, что было моему сердцу самым дорогим в мире, стремиться оправиться благодаря высшим размышлениям.

Это в любом случае будет мне чего-то стоить. Но все в мире имеет свою цену; и это всегда зависит лишь от того, не плачу ли я слишком дорого; не будут ли такие серьезные усилия и такое насилие над моими любимыми склонностями

---

ориентацию и приближенность к широким кругам, в чем Томазий усматривал принципиальное отличие от академической школьной философии, воспринимаемой как наследница католической схоластики. Отголоски этого четкого разделения можно усмотреть в докритической философии Канта, проводившего четкое различие между принципом оценки (*Principium der Diiudication*) и принципом исполнения (*Principium der Execution*). Подробнее об этих принципах и их значении для кантовской моральной философии, а также об их видоизменении в критических работах Канта см.: [Крыштоп, 2016, с. 102–112].

слишком высокой ценой за действительные засвидетельствования долга и праведности, порядка и чистоты души, самоудовлетворенности, угодности Божественности и все блаженные следствия добродетели? Эти пересчеты недолго удерживают меня в состоянии неуверенности и смущения. Без самоотречения – как бы ужасно и презренно это ни звучало в ушах некоторых – ничего не получится, к какой бы школе [Partei] я не обращался. Если я слишком слаб, чтобы отречься от моих низменных склонностей, моего тщеславия, моей жажды мести, моего беспорядочного сладострастия, то также я должен буду быть зол, отрекаясь от света моего разума, движений человеколюбия, побуждения подлинной чести, божественного ощущения совести, ибо это по крайней мере точно также принадлежит собственно мне и моей природе, как и те страсти; и они частично будут стоить мне не меньшего насильственного подавления, которое я к ним применяю, и за них я точно буду наказан несравнимо суровее.

Следовательно, мне не остается ничего иного, кроме как вооружиться стойкостью во всех случаях, когда я, будучи на почетной службе добродетели, должен соперничать с врагами вне или внутри меня. При этом я точно могу утешить себя надеждой, что каждая одержанная победа облегчит мне последующую<sup>6</sup>. Мои моральные силы постоянно укрепляются именно посредством их употребления; и когда одна за другой сложности устраняются, дорога праведности становится все ровнее, а благополучие, которое я прежде связывал с ней в своих мыслях, становится все более действительным и полным.

Но поддержание этой решимости и перевес чистых и благородных умонастроений, только посредством которых столь достойное намерение может реализоваться, непременно исходит от того, в ком и без того все силы имеют свой источник. Чем бы я был, творение из праха, если бы луч из того моря света не вызвал бы меня к жизни и деятельности? Я хочу в конце концов при каждом случае открывать свою душу величию вездесущего Бога, чтобы проникаться ощущением Его величия и благости. Я хочу неустанно [ohne Unterlaß] поддерживать в себе живое чувство моей абсолютной зависимости от него<sup>7</sup>. Я хочу с вниманием и [страстным] желанием обращать на пользу пояснения и наставления, которые Он сам сообщает мне в отношении этого моего великого дела. Я хочу таким образом всегда ожидать от Него укрепляющего влияния, которое одно только и может придать мне мужества и силы удовлетворительно исполнять обязанности этого моего состояния испытания и сделаться способным к наградам, которые достойны высочайшего любителя добродетели.

---

<sup>6</sup> Предлагаемое Шпальдингом здесь понимание добродетели встречается и в более ранних его изданиях и очень близко описаниям сущности добродетели, представляемых Кантом в его как докритических, так и критических работах [Крыштоп, 2013, с. 116–135].

<sup>7</sup> Именно Шпальдингу, а вовсе не Шлейермахеру, как нередко ошибочно принято полагать, принадлежит заслуга введения в протестантскую теологию понятия абсолютной зависимости от Бога в качестве структурообразующего элемента не только собственно теологии, но и антропологии [Beutel, 2005, S. XXXII–XXXIII; Macor, 2015, S. 392–394; Macor, 2012, S. 124–131].

Хочешь счастливо жить (кто ж не хочет?),  
Может коль дать то одна добродетель, –  
о ней лишь заботься<sup>8</sup>.

(Гораций)

### Ценность благоговения

Вполне вероятно, что вообще сумма благочестия и добродетели в мире уменьшается не столько посредством самого явного и решительного неверия, сколько посредством определенной невосприимчивости и забывчивости, которую выказывают в непосредственных своих обязанностях те, что считают и выдают себя за имеющих веру [Religion]<sup>9</sup>. Когда я вижу человека, который напрямую отрицает чувство страха Божьего и обязанность [его испытывать], то меня поражает в нем сила безумия и ослепления, которые могли его к этому привести, и тогда даже вытекающее из этого легкомыслие в отношении всего того, что он должен творцу и управителю мира, для меня больше не является непостижимым. И напротив, меня запутывает и остается для меня неразрешимой загадкой взгляд на множество таких людей, которых я не могу убедить себя считать действительно неверующими и в которых тем не менее можно заметить столь малый отпечаток и действие того, что они веруют в Бога. Самое вероятное, что можно было бы об этом сказать, так это то, что в эту веру незаметно проникают темные скрытые сомнения. Сомнения, которые сам человек, возможно, даже и не хотел осознавать, но которые в отношении этих ощущений все же изливают в сердце некую приводящую к заострению холодность, которая совершенно убийственна для внутренней религии. Самые живые движения [Regungen], которые в противном случае естественным образом проникали бы при этом в душу, подавляются и лишаются силы посредством несчастливых мыслей: Кто знает, действительно ли это все правда? Если бы только осмелились на то, чтобы продумать эти мысли в полноте и чистоте, то можно было бы надеяться, что важность дела побудит душу к серьезному и основательному исследованию и впоследствии приведет к достоверности.

<sup>8</sup> Перевод приводится по: *Квинт Гораций Флакк. Послание I.6 // Квинт Гораций Флакк. Полное собрание сочинений. М.; Л.: Academia, 1936. С. 295.*

<sup>9</sup> В философско-теологических текстах XVIII в. понятия религия и вера нередко употреблялись в значениях, прямо противоположных привычному нам сегодня словоупотреблению. Вера непосредственно связывалась с конкретным вероисповеданием и была конфессионально окрашена. Проявление этого понимания «веры» мы находим и сегодня в русском языке, когда говорим о православной вере, католической вере и т.д. Религия же, напротив, воспринималась как независимое от конфессиональной принадлежности признание существования Бога (сегодня в этом контексте мы как раз склонны, напротив, употреблять понятие вера в Бога, тогда как религия связывается у нас обычно с определенными внешними формами проявления этой веры). Это расхождение, однако, судя по всему, следует относить не к особенностям европейских языков XVIII–XIX вв., а к особенности именно немецкого языка, так как в русском переводе работы Шпальдинга «Размышление о предназначении человека», изданном В.А. Левшиным в 1779 г. название раздела «Religion» переводится также переводится как «вера». См.: *Шпальдинг И.И. Предопределение человека / Пер. В.А. Левшина. М., 1779. С. 41.*



Однако здесь обычно бывают охвачены такой инертностью, что не пробуждаются и остаются в смятении и темноте и при этом считают себя вправе оставаться нетронутыми представлениями о Боге.

Но мне очень хотелось бы все же привести людей такого рода к размышлению о том, насколько же мало они должны верить, если они хотели бы оставаться холодными и не тронутыми только лишь тем, что они считают недостоверным и необоснованным. Возможно, они сами ужаснулись бы этого. Безусловно, они не должны принимать целостной теологической системы ни одной из религиозных партий для того, чтобы ощутить благоговение. Одной лишь мысли о том, что существует Бог, уже было бы достаточно, чтобы наполнить дрожью и восторгом ту душу, которая знает, что она думает и во что она верует. И все же невозможно предположить, что эта великая и достойная благоговения истина подвергается сомнению или и вовсе отрицается всеми теми, кто столь мало чувствует в своем сердце и столь мало внешне проявляет впечатление, ею произведенное. Но если в нее действительно веруют, если при этом еще и убеждены в провидении и будущем мире (обходя молчанием все остальное), то это все же помогло бы мне объяснить, как возможно, что это больше не приводит душу в движение. Я желаю от того, кто еще хочет вообще иметь веру, лишь столь великого благоговения, сколь он имеет веры. Как мне кажется, это вполне справедливое требование. Если же, следовательно, так много людей, кто в учебном строе философии, которую они изучили, принимают также и естественное богословие, и учение о нравах и по-настоящему серьезно считают их истинными и позволяют им в этой мере действовать на их внутреннее чувство [in dem Gefühl seines Herzens], то каких бы только благоговейных и податливых [gerührte] мы бы не имели! Я говорю здесь не только о простом народе [Pöbel] и вовсе не о толпе бездумных людей, у которых во всем познание, ощущение и действие бесконечно отстоят друг от друга и которые отдают себя во власть лишь слепым мотивам чувственности; но я имею в виду тех, кто в остальном имеет в своем поведении некое подобие системы, кто в остальном привычен к тому, чтобы в своих делах действовать последовательно и давать самому себе отчет в основаниях своих поступков. Почему же все же в их сердцах нет благоговения, если в остальном в их понимании присутствует вера?

Благоговение! Было бы странно, если бы само это слово уже содержало в себе нечто предосудительное или отпугивающее. И все же кажется именно это, когда обращают внимание на то, в каком ущербном значении оно обычно употребляется в среде изысканных модных умов. Немного не хватает для того, чтобы оно считалось идентичным со слабостью суеверного ума. Тем не менее, я не знаю, как в нашем языке можно было бы правильнее и сильнее выразить *занятие сердца Богом*. Ощущения и движения души и созерцание высшего предмета человеческой мысли, который к тому же так сильно нас затрагивает, все это составляет деятельность благоговяющего. И тогда я вижу в этом, вместо слабости и униженности, которая так часто с этим связывается, не что иное, как достойнейшее и благороднейшее возвышение человеческой души. Сила этих разумных ощущений столь велика, что наш дух, если бы он желал охватить их в полном объеме их истинности, с необходимостью должен был

бы тонуть под их тяжестью. И если мы все же иногда возносимся благодаря сильной сосредоточенности наших мыслей на необыкновенную, хотя никогда и не превосходящую сам предмет, высоту, то наши мыслящие и чувствующие способности могут выдержать это лишь весьма непродолжительное время и должны вскоре возвратиться к мягким и спокойным движениям [Regungen]. Но эта низшая сфера благоговения также с необходимостью должна быть естественным и привычным [местом] пребывания для души того, кто знает Бога и Его отношение к нему.

Здесь не хватает совсем малого для того, чтобы, сделав лишь один шаг мысли, сразу же прийти к Богу, источнику совершенства, отцу, поддерживающему и благодетельствующему всем существам. Всякий раз, когда человек, наделенный рассудком, обращается по некоей необходимости к созерцанию природы, все вокруг него должно внушать его душе живейшие ощущения почтительности, восхищения, доверия, благодарности и пылкой любви. И для этого требуется не больше, чем одна единственная серьезная мысль: «Существует мудрое и “благое божество, создавшее мир” и управляющее им». И всякий раз, когда присутствует расположение и привитые привычки, имеющие своей целью напоминание о высшем существе и о нашей зависимости от него, для обычной мыслящей души оказывается невозможным уклониться от воспринимаемых побуждений, которые, если они серьезны, совершенно естественно влекут за собой такое воспоминание.

Очень благородной уловкой было бы сказать, что нельзя судить о внутреннем благоговении другого и что безжизненно и дерзко отказывать в таковом большей части людей потому, что у них оно не подтверждается внешне. Ибо я имею в виду именно тех людей, которые позволяют себе воспринять столь незначительное ощущение Бога. И мне очень любопытно узнать, какие основания они имеют для этого и как так получается, что то, что в соответствии с их заверением возможно движет и наполняет их сердце, совершенно никак не может быть у них замечено. Здесь речь не идет о малых и слабых движениях души, которых мы стыдились бы или возникновение которых тем или иным образом могло бы навредить нашему благополучию, и которые мы поэтому должны тщательно скрывать и подавлять, но это относится к великому и всеобщему делу человеческого рода; это относится к высшему предмету человеческого познания и к тому, что составляет по всеобщему признанию счастье, честь и заботу разумных существ. Если обычное мыслящее существо заранее и прежде дальнейшего опыта в этой связи должно было бы судить о том, какие умонастроения выражали бы и какое проявление можно было бы видеть у людей, во все это верующих и имеющих о Боге и религии такие убеждения, как они говорят, то оно непременно должно было бы представить себе господствующий дух благоговения среди них. Оно должно было бы думать, что они, хотя и без притворно святых гримас и упоения, без вынужденного суеверного страха выражали бы эти великие и славные ощущения при всяком разумном случае; что они почитали бы за честь совершать принятые действия поклонения величайшему и лучшему существу с истинным уверенным объявлением живого побуждения; что их разговоры между собой легко и естественно сводились бы к этим важным [angelegentliche] вещам, как и купцы

приходят к торговым делам, государственным мужам и мировым интересам, если никакие особые обстоятельства их от этого не удерживают. Он должен был бы при этом предполагать в разговоре серьезность и оживленность, которая делает необходимым и разумным ценность дела. Однако, как показывает опыт, это не те способы, при помощи которых большинство людей дает понять, что они боятся Бога. Когда кто-то (дабы не затрагивать с усердием другие проявления благоговения) в обществе, от которого он ожидает веры, начинает говорить о религии сердечно, то эта чудная мысль либо сразу же оказывается прервана, и речь переводится на что-то другое, либо же холодным бесчувственным молчанием, некоторой неловкостью жестов, которыми хотели бы выразить нечто среднее между одобрением и неудовольствием, показывают, что этого здесь совсем не ожидали, что этому здесь вовсе не место. *А почему собственно нет?* Это тот вопрос, на который я так хотел бы получить ответ от такого рода людей. Почему такая речь не поддерживается? Почему она не продолжается так же хорошо, так же бодро и естественно, как любая другая, относительно которой мы полагаем, что она как-то касается всего общества? Эта реакция [Bezeigen] несет в себе для некоторых, чье сердце в других отношениях в этом вопросе правильно настроено, нечто столь ужасающее и унижающее, что они после нескольких таких опытов больше уже не осмеливаются заводить разговор о вещах подобного рода, чтобы напрасно и без всякой нужды не навлекать на себя упрека донкихотства в отношении страха Божьего. Там, где этот недостаток заметного чувства божественности не является действительной бездумностью и тем самым приобретенной полной неспособностью к ощущениям, он, по всей видимости, является всего лишь ложным стыдом, опасением быть принятым другими за [человека] благоговейного и именно из-за благоговения стать презираемым. Но эта низменная трусость и слабость ради таких людей, которые явно извращенно и неблагородно думают подавить достойнейшие ощущения, любой другой на моем месте может назвать правильным именем.

Особенно примечательным в этом мне кажется то, что учителя нравственности, которые желают говорить и писать о добродетели, столь мало вспоминают о благоговении, когда они не обязаны к этому должностью. Кажется, что они беспокоятся, что не будет достаточно любезно сразу же упоминать о Боге и ощущениях, которые причитаются ему от нас, а именно любезность для большей части из них является главной. Это дело вкуса, которым мы обязаны нашим великим учителям [Muster], французам!<sup>10</sup> Даже их моральное учение обычно несет в себе легкий характер народа и шутка, обращения, разделения, описания – это все, что можно от него ожидать. Моралисты школы *Мариво*<sup>11</sup>,

<sup>10</sup> Сравнение немецкой философии с французской восходит к работе Хр. Томазия «Рассуждения о подражании французам» (*Thomasius Chr. Discours von der Nachahmung der Franzosen*. Leipzig, 1687). С одной стороны, Томазий подчеркивает положительные стороны французского стиля философствования, которые он усматривает в большей жизненности содержания и в изящности и доступности языка; с другой стороны, отмечается также и вытекающая из этого легкомысленность.

<sup>11</sup> Пьер Карле де Шамблен де Мариво (1688–1763) – французский драматург и прозаик, чьи пьесы занимали во Франции второе место по частоте постановок после пьес Мольера.

пагубная секта [Sekte]<sup>12</sup>, ударяются при обычных действиях человеческой души в ничего не значащую метафизику; вступают в изысканные квинтэссенционные *сантименты* и так задерживаются на внешних проявлениях [Außenwerke] и украшениях добродетели, что подлинное ее основание вовсе не затрагивается. Людей не хотят делать добродетельными, но хотят лишь искусно [artig] и остроумно писать о добродетели, ибо иначе скоро нашли бы, что возвышенные души к прообразу всякого морального порядка и благости производят в людях живейшее побуждение [Eindruck] к подлинному совершенствованию. Некий бесконечно благой Бог, который также хочет, чтобы и мы были благи, – это та мысль, которая, если ее правильно развивают и с ней правильно знакомятся, дает духу в отношении добродетели силу и величие, которое совершенно напрасно ожидают от столь изысканных моральных тонкостей.

Поэтому сколь хорошо то, что у нас есть больше руководств, которые правильным образом проводят богослужение [Andacht]<sup>13</sup>, дабы сделать его достойным любви и по его практическому влиянию полезным, столь же вредным я считаю молитвенные книги [Andachtsbücher], которые устроены неподобающим этой цели образом. И здесь встречаются два заблуждения. Во множестве сочинений, которых должны были частично держаться и наши набожные [andächtige] предки, отсутствует как раз то, что делает отношение с Богом разумным, достойным и великим. Вера в них слабая, детская и изобилует представлениями, недостойными ни Бога, ни человека; неестественное смешение плоских, чувственных и увядших [verblümete] мыслей и выражений! Но, с другой стороны, не многое бы улучшилось, если бы своего рода красноречие должно было бы усилить собственные плоды благоговения; красноречие, которое в то же самое время бесчестит наш вкус, тогда как думают, что он тем самым показывает себя во всей своей красе. Слишком большое количество изысканных украшений, вычурность [Ziererei] языка и оборотов, большие блестящие облака фразеологизмов, в которых нельзя найти ничего ни устойчивого, ни поучительного, ничего, что заслуживало бы такого дорогого облачения, – это не приличествует ни одному серьезному сочинению или речи; и меньше всего это уместно там, где душа должна непосредственно общаться с Богом, с Богом истины. Если же усердно заимствуют у поэтов выражения, которые занимают

---

К числу его наиболее известных пьес причисляются ранние работы «Арлекин, воспитанный любовью» (1720), «Ганнибал, единственная трагедия» (1720), а также более поздние пьесы «Остров рабов» (1725), «Остров разума, или маленькие человечки» (1727), «Новая колония» (1729), «Школа матерей» (1732), «Ложные признания» (1737) и др. Мариво были написано также несколько романов – «Удивительные действия симпатии» (1713–1714), «Фарзамон, или Новый Дон Кихот» (1737) и др.

<sup>12</sup> В XVIII в. в Германии слово «секта» употреблялось в значении «школа». Использовалось в том числе и для обозначения различных философских школ и не всегда носило выраженный негативный характер.

<sup>13</sup> В данном случае при переводе на русский язык теряется двойственность, заложенная в немецком слове *Andacht*. Данное немецкое слово используется и для обозначения внутренних состояний благоговения (и в этом значении близко немецкому *Ehrfurcht*), и для обозначения внутренних богослужений (и в этом значении синонимично немецкому *Gottesdienst*). В русском переводе используются оба этих варианта – благоговение и богослужение, тогда как в немецкоязычном тексте Шпальдинг употребляет в обоих случаях одно и то же понятие *Andacht*.

лишь способность воображения; если поэтому в достаточной степени замечают, как сильно работал ум, чтобы создать нечто столь прекрасное и роскошное, чью подлинность холодное бесчувственное сердце не ощущало вовсе или ощущало лишь в слабой мере, то тогда читатель склонен переносить все дело в сферу вымышленного и принимать это лишь постольку, поскольку он может из этого научиться говорить о столь возвышенной и удаленной вещи действительно красноречиво<sup>14</sup>. В обычной душе имеется некое чувство вкуса, при помощи которого она очень быстро оценивает, подлинны ли в действительности те ощущения, о которых она читает или слышит, или же они лишь плод напряженного воображения; и последний вид [ощущений] для нее является чем-то в высшей степени противным, так как она не может удержаться от того, чтобы не увидеть в них лицемерный обман [их] создателя. Лишь язык природы и истины, который свидетельствует о прямом и искреннем сердце, подобает общению с Богом и нашей совестью. И именно этот язык может обладать достаточной возвышенностью и благородностью, если душа умеет правильно ощущать великие вещи, с которыми она тогда имеет дело, и выражать их в их чистой простоте.

Итак, человек должен лишь честно и разумно открыть свое сердце впечатлениям, являющимся естественным следствием правильного познания этих бесконечно важных предметов, чтобы наполниться приятнейшими и достойнейшими побуждениями. Здесь душа только и чувствует свое подлинное величие, возносясь на такую высоту, где она находит удовольствие в небесной радости благоговения. Здесь она может сделать честь своему рассудку и образу мысли; и все в мире, напротив, для нее низко и мелко. Если существует Бог, если Он сотворил этот мир и им управляет, если все благо в природе проистекает от Него, если Он наполняет все своим живительным присутствием, если Он видит также и меня, если он смотрит на меня и [мои] искренние устремления быть добрым с достойным благоговения божественным благоволением, если все Его неизмеримое величие для меня является чистым благословением, вечным благословением, – где же тот дух, который вынесет всю мощь этих ощущений?

### Список литературы

- Ваттимо, 2007 – *Ваттимо Дж.* После христианства. М.: Три квадрата, 2007. 160 с.  
 Ваттимо, 2008 – *Ваттимо Дж.* Эпоха интерпретации // Логос. 2008. № 4 (67). С. 120–128.  
 Гегель, 2000 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М., 2000. 495 с.  
 Гораций, 1936 – *Квинт Гораций Флакк.* Полное собрание сочинений. М.; Л.: Academia, 1936. 472 с.  
 Кант, 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.

<sup>14</sup> В данном случае Шпальдинг выражает общее мнение подавляющего числа представителей неологии, настаивающих на том, что проповеди должны читаться на доступном, понятном простым людям языке и не должны содержать теоретических рассуждений на абстрактные, отвлеченные от жизни темы. То же самое применимо и к проведению катехетических занятий. Более подробно Шпальдинг рассматривает эту тему в сочинении «О пользе службы проповедников и ее поощрении» (1772) [Spalding, 1791].

Кант, 1997 – *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: Канон+, 1997. С. 277–694.

Крыштоп, 2013 – *Крыштоп Л.Э.* Ригоризм кантовской этики и учение стоиков // Историко-философский ежегодник, 2012. М.: Ин-т философии РАН, 2013. С. 116–135.

Крыштоп, 2014 – *Крыштоп Л.Э.* Иоганн Иоахим Шпальдинг и его «Предназначение человека» // Историко-философский ежегодник, 2013. М.: Ин-т философии РАН, 2014. С. 143–155.

Крыштоп, 2016 – *Крыштоп Л.Э.* Учение о постулатах в философии И. Канта. М.: Изд-во РУДН, 2016. 285 с.

Крыштоп, 2020 – *Крыштоп Л.Э.* Мораль и религия в философии немецкого Просвещения. М.: Канон+, 2020. 528 с.

Спалдинг, 1779 – *Спалдинг И.И.* Предопределение человека / Пер. В.А. Левшина. М., 1779. 144 с.

Шлейермахер, 1994 – *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим // *Шлейермахер Ф.* Речи о религии. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С. 43–274.

Шохин, 2016 – *Шохин В.К.* Философская теология: дизайнерские фасеты. М.: Ин-т философии РАН, 2016. 147 с.

Шохин, 2021 – *Шохин В.К.* Почему так затруднен диалог между аналитиками и «пост-метафизиками»? (реплика) // *Философия религии: аналитические исследования.* 2021. Т. 5. No. 1. С. 173–181.

Шпальдинг, 2014 – *Шпальдинг И.И.* Размышление о предназначении человека // Историко-философский ежегодник, 2013. М.: Ин-т философии РАН, 2014. С. 156–174.

Aner, 1929 – *Aner K.* Die Theologie der Lessingzeit. Haale/Saale: Max Niemeyer Verlag, 1929. 376 S.

Beckmann, 1913 – *Beckmann K.* Berührungen Johann Joachim Spaldings mit Immanuel Kant in der Fassung seines Religionsbegriffs. Göttingen, 1913. 62 S.

Beutel, 1999 – *Beutel A.* Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797) // *Zeitschrift für Theologie und Kirche.* 1999. Bd. 96. S. 351–383.

Beutel, 2001 – *Beutel A.* Einleitung // *Spalding J.J.* Religion, eine Angelegenheit des Menschen / Hrsg. von T. Jersak, G.F. Wagner. Tübingen, 2001. S. XI–XXVIII.

Beutel, 2005 – *Beutel A.* Einleitung // *Spalding J.J.* Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum / Hrsg. von A. Beutel, T. Jersak. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. S. XXV–XXXVIII.

Beutel, 2007 – *Beutel A.* Herder und Spalding. Ein theologiegeschichtliche Generationenkonflikt // *Beutel A.* Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus. Tübingen, 2007. S. 237–265.

Beutel, 2014 – *Beutel A.* Johann Joachim Spalding. Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. 319 S.

Böttigheimer, 2016 – *Böttigheimer Chr.* Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2016. 840 S.

Föllner, 1998 – *Föllner O.* Pietismus und Enthusiasmus – Streit unter Verwandten. Geschichtliche Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. 250 S.

Hermes, 1974 – *Hermes E.* Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher. Gütersloh, 1974. 285 S.

Hinske, 1990 – *Hinske N.* Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung: Versuch einer Typologie // *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung* / Hrsg. von R. Ciafardone. Stuttgart: Philipp Reclam, 1990. S. 407–458.

Kant, 1998a – *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft // Kant I. Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 103–302.

Kant, 1998b – *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft // Kant I. Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. 726 S.

Lüdeke, 1902 – *Lüdeke J.E.* Brief an Kant am 19. Dezember 1798 // *Kant I.* Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. 12. Berlin, 1902. No. 830. S. 271–272.

Luker, 1970 – *Luker R.E.* God, Man and the World of James Warley Miles, Charleston's Transcendentalist // *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church.* 1970. Vol. 39. No. 2. P. 101–136.

Macor, 2012 – *Macor L.A.* Die Abhängigkeit des Menschen von Gott. Zur Endlichkeit als Geschöpflichkeit bei Johann Joachim Spalding // Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung / Hrsg. von J. Sirovatka. Hamburg: Meiner, 2012. S. 124–131.

Macor, 2013 – *Macor L.A.* Das Erbe der Aufklärungstheologie bei Kant: Vorüberlegungen zum Einfluss Johann Joachim Spaldings // Kant und die biblische Offenbarungsreligion / Hrsg. von N. Fischer, J. Sirovatka, D. Vopřada. Prag, 2013. S. 107–121.

Macor, 2015 – *Macor L.A.* „Auf die Art ist eine jede Thätigkeit in der Besserung und in dem Christenthum ein wahres Werk Gottes“. Vernunftreligion und Offenbarungsglaube bei Johann Joachim Spalding // Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik / Hrsg. von N. Fischer, J. Sirovatka. Freiburg; Basel; Wien: Herder Verlag, 2015. S. 377–395.

Meister (ed.), 2018 – *Meister Ch.* (ed.) Routledge Companion to Philosophy of Religion. London: Routledge, 2018.

Miles, 1849 – *Miles J.W.* Philosophic Theology, or, Ultimate Grounds of All Religious Belief Based in Reason. Charleston: Jahn Russel, 1849. 274 p.

Nowak, 1999 – *Nowak K.* Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945. Leipzig, 1999.

Raatz, 2014 – *Raatz G.* Aufklärung als Selbstdeutung. Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ (1748): eine genetisch-systematische Rekonstruktion. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2014. 600 S.

Schleiermacher, 1850 – *Schleiermacher F.* Brief Outline of the Study of Theology, drawn up to the serve as the Basis of Introductory Lectures. Edinburgh: T. & T. Clark, 1850. 240 p.

Schollmeier, 1967 – *Schollmeier J.* Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung. Gütersloh: Mohn, 1967. 254 S.

Sommer, 2001 – *Sommer A.U.* Sinnstiftung durch Individualgeschichte. Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ // *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte*, 2001. Bd. 8. S. 163–200.

Spalding, 1773 – *Spalding J.J.* Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. Leipzig, 1773. 352 S.

Spalding, 1784 – *Spalding J.J.* Vertraute Briefe, die Religion betreffend. Breslau, 1784. 298 S.

Spalding, 1806 – *Spalding J.J.* Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Leipzig, 1806. 330 S.

Spalding, 2004 – *Spalding J.J.* Zugabe. An den Herrn Vicepresident und Abt Jerusalem // *Spalding J.J.* Vertraute Briefe, die Religion betreffend / Hrsg. von A. Beutel, D. Prause. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. S. 203–248.

Sparn, 1989 – *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: Verlag Lambert Schneider, 1989. S. 71–89.

Stephan, 1906 – *Stephan H. Schleiermachers „Reden über die Religion“ und Herders „Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche“ // Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1906. Bd. 16. Hf. 6. S. 484–505.

Taliaferro, 1998 – *Taliaferro Ch. Contemporary Philosophy of Religion*. Malden: Blackwell, 1998. 448 p.

Taliaferro, Draper, Quinn (ed.), 2010 – *Taliaferro Ch., Draper P., Quinn Ph. L. (ed.) A companion to Philosophy of Religion*. Malden: Blackwell, 2010. P. 3–80.

Taliaferro, Meister, 2016 – *Taliaferro Ch., Meister Ch. Contemporary Philosophical Theology*. London/ New York: Routledge, 2016. 242 p.

Thomasius, 1687 – *Thomasius Chr. Discours von der Nachahmung der Franzosen*. Leipzig, 1687. 658 S.

Thomasius, 1726 – *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. 552 S.

Tippmann, 2011 – *Tippmann C. Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. 225 S.

Wiggermann, 2010 – *Wiggermann U. Woellner und das Religionsedikt. Kirchen Politik und kirchliche Wirklichkeit im Preußen des späten 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. 640 S.

## References

- Aner, K. *Die Theologie der Lessingzeit*. Haale/ Saale: Max Niemeyer Verlag, 1929. 376 p.
- Beckmann, K. *Berührungen Johann Joachim Spaldings mit Immanuel Kant in der Fassung seines Religionsbegriffs*. Göttingen, 1913. 62 S.
- Beutel, A. Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797), *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1999, Bd. 96, S. 351–383.
- Beutel, A. Einleitung, in: Spalding, J.J. *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*, ed. by A. Beutel, T. Jersak. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. S. XXV–XXXVIII.
- Beutel, A. Einleitung, in: Spalding, J.J. *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*, ed. by T. Jersak, G.F. Wagner. Tübingen, 2001. S. XI–XXVIII.
- Beutel, A. Herder und Spalding. Ein theologiegeschichtliche Generationenkonflikt, in: Beutel, A. *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*. Tübingen, 2007. S. 237–265.
- Beutel, A. *Johann Joachim Spalding. Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. 319 S.
- Böttigheimer, Chr. *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2016. 840 S.
- Föller, O. *Pietismus und Enthusiasmus – Streit unter Verwandten. Geschichtliche Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. 250 S.
- Hegel, H. W.F. *Fenomenologiya dukha [Phenomenology of the Spirit]*. Moscow, 2000 472 p. (In Russian).
- Herms, E. *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*. Gütersloh, 1974. 285 S.
- Hinske, N. Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung: Versuch einer Typologie, in: *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, ed. by R. Ciafardone. Stuttgart: Philipp Reclam, 1990. S. 407–458.
- Kant, I. Kritik der praktischen Vernunft, in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*, ed. by W. Weischedel, Vol. IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 103–302.



Kant, I. Kritik der reinen Vernunft, in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*, ed. by W. Weischede, Vol. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. 726 S.

Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason]. Moscow: Mysl', 1994 591 p. (In Russian).

Kant, I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of practical reason], in: Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Writings in German and Russian], ed. by N.V. Motroshilovoy, B. Tushlinga, Moscow: Kanon+, 1997, pp. 277–694 (In Russian).

Krysh-top, L. Iogann Ioakhim Shpal'ding i yego «Prednaznacheniyе cheloveka» [Johann Joachim Spalding and His Destiny of Man], *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 2013. Moscow: Institut filosofii RAN, 2014, pp. 143–155.

Krysh-top, L. Rigorizm kantovskoy etiki i ucheniye stoikov [Rigorism of Kant's Ethic and the Stoa], *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 2012. Moscow: Institut filosofii RAN, 2013, pp. 116–135 (In Russian).

Krysh-top, L. *Ucheniye o postulatakh v filosofii I. Kanta* [Doctrine of postulates in the philosophy of Kant]. Moscow: RUDN University, 2016 285 p. (In Russian).

Krysh-top, L.E. *Moral' i religiya v filosofii nemetskogo Prosveshcheniya* [Morality and Religion in the Philosophy of the German Enlightenment]. M.: Kanon+, 2020. 528 p. (In Russian).

Lüdeke, J.E. Brief an Kant am 19. Dezember 1798, in: Kant, I. *Gesammelte Schriften*, Bd. 12. Berlin, 1902. № 830. S. 271–272.

Luker, R.E. God, Man and the World of James Warley Miles, Charleston's Transcendentalist, *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church*, 1970, Vol. 39, No. 2, p. 101–136.

Macor, L. A. "Auf die Art ist eine jede Thätigkeit in der Besserung und in dem Christenthum ein wahres Werk Gottes". Vernunftreligion und Offenbarungsglaube bei Johann Joachim Spalding, in: *Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik*, ed. by N. Fischer, J. Sirovátká. Freiburg; Basel; Wien: Herder Verlag, 2015. S. 377–395.

Macor, L.A. Das Erbe der Aufklärungstheologie bei Kant: Vorüberlegungen zum Einfluss Johann Joachim Spaldings, *Kant und die biblische Offenbarungsreligion*, ed. by N. Fischer, J. Sirovátká, D. Vopřada. Prag, 2013. S. 107–121.

Macor, L.A. Die Abhängigkeit des Menschen von Gott. Zur Endlichkeit als Geschöpflichkeit bei Johann Joachim Spalding, in: *Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung*, ed. by J. Sirovatka. Hamburg: Meiner, 2012. S. 124–131.

Meister, Ch. (ed.) *Routledge Companion to Philosophy of Religion*. London: Routledge, 2018.

Miles, J.W. *Philosophic Theology, or, Ultimate Grounds of All Religious Belief Based in Reason*. Charleston: Jahn Russel, 1849. 274 p.

Nowak, K. *Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945*. Leipzig, 1999.

Quintus Horacius Flaccus, *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete Writings]. Moscow; Leningrad: Academia, 1936. 472 p. (In Russian).

Raatz, G. *Aufklärung als Selbstdeutung. Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ (1748): eine genetisch-systematische Rekonstruktion*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2014. 600 S.

Schleiermacher, F. *Brief Outline of the Study of Theology, drawn up to serve as the Basis of Introductory Lectures*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1850. 240 S.

Schleiermacher, F. Rechi o religii k obrazovannym lyudyam, yeye prezirayushchim [On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers], in Schleiermacher, F. *Rechi o religii. Monologi*. Sankt-Petersburg: Aleteya, 1994, pp. 43–274. (In Russian)

Schollmeier, J. *Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung*. Gütersloh: Mohn, 1967. 254 S.

Shokhin, V.K. *Filosofskaya teologiya: dizaynerskiye fasety* [Philosophical Theology: Design Facets]. M.: Institut filosofii RAN, 2016. 147 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. Pochemu tak zatrudnen dialog mezhdu analitikami i «postmetafizikami»? (remark) [Why is the Dialogue between Analytic Philosophy and “Postmetaphysicians” so Difficult? (remark)], *Filosofiya religii: analiticheskiye issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytic Researches], 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 173–181 (In Russian).

Sommer, A.U. Sinnstiftung durch Individualgeschichte. Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“, *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte*, 2001, Bd. 8, S. 163–200.

Spalding, J.J. *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*. Leipzig, 1773. 352 S.

Spalding, J.J. *Predopredeleniye cheloveka*: Per. V.A. Levshina [The destiny of man]. Moscow, 1779. 144 p. (In Russian).

Spalding, J.J. Razmyshleniye o prednaznachenii cheloveka [Consideration on the destiny of man], *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 2013. Moscow: Institut filosofii RAN, 2014, pp. C. 156–174 (In Russian).

Spalding, J.J. *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*. Leipzig, 1806. 330 S.

Spalding, J.J. *Vertraute Briefe, die Religion betreffend*. Breslau, 1784. 298 S.

Spalding, J.J. Zugabe. An den Herrn Vicepresident und Abt Jerusalem, in: Spalding, J.J. *Vertraute Briefe, die Religion betreffend*, ed. by A. Beutel, D. Prause. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. S. 203–248.

Spam, W. Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jakob Baumgarten, *Halle. Aufklärung und Pietismus*, ed. by N. Hinske. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1989. S. 71–89.

Stephan, H. Schleiermachers „Reden über die Religion“ und Herders „Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1906, Bd. 16, Hf. 6, S. 484–505.

Taliaferro, Ch. *Contemporary Philosophy of Religion*. Malden: Blackwell, 1998. 448 p.

Taliaferro, Ch., Draper, P., Quinn, Ph. L. (ed.) *A companion to Philosophy of Religion*. Malden: Blackwell, 2010. P. 3–80.

Taliaferro, Ch., Meister, Ch. *Contemporary Philosophical Theology*. London; New York: Routledge, 2016.

Thomasius, Chr. *Discours von der Nachahmung der Franzosen*. Leipzig, 1687. 658 S.

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. 552 S.

Tippmann, C. *Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. 225 S.

Vattimo, G. Epokha interpretatsii [The Age of Interpretation], *Logos* 2008, Vol. 67, No. 4, pp. 120–128 (In Russian).

Vattimo, G. *Posle khristianstva* [After Christianity]. Moscow: Tri kvadrata, 2007. 160 p. (In Russian).

Wiggermann, U. *Woellner und das Religionsedikt. Kirchen Politik und kirchliche Wirklichkeit in Preußen des späten 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. 640 S.