

*Е.А. Пилипенко*

## **Семирационалистические тенденции в католической теологии первой половины XIX века**

*Евгений Анатольевич Пилипенко* – доктор теологии, профессор и проректор по научной работе Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1;

e-mail: dep.theologia@doctorantura.ru

С наступлением XIX в. в западноевропейской христианской теологии с предельной отчетливостью обозначился запрос на обновление форм мышления. В первую очередь это было обусловлено интенсификацией процессов эмансипации и секуляризации в обществе и гуманитарном знании, появлением крупных, весьма влиятельных систем философии, напрямую затрагивавших в том числе вопросы религиозного познания и вероучения. Особенно проблемным и болезненным стал этот вызов для католицизма, в консервативной эпистемологии которого важное место отводится преемственности церковного учительства и традиции. Данная статья освещает контекст и несколько ярких эпизодов этой переходной ситуации на примере попыток адаптированного внедрения элементов кантианского критицизма и других новейших философско-рационалистических парадигм и категорий в католическую мысль, принятых крупными немецкоязычными теологами-догматистами того времени Георгом Гермесом и Антоном Гюнтером. Автором объясняется, в связи с чем их идеи и сформировавшиеся вокруг них школы (гермесианство и гюнтерианство) были отнесены к семирационализму и официально объявлены гетеродоксальными, показано их идейно-эпистемическое родство. Особое внимание в статье уделено критическому методу «позитивного сомнения» и принципам эмпирико-психологической гносеологии, обращенной к данным человеческого сознания. Специальный раздел посвящен подробной аналитической демонстрации применения этих подходов в рамках философско-догматической рефлексии свойств Божиих в главных сочинениях Гермеса. Автор приходит к заключению, что, несмотря на спорные моменты и неудачу на отдельном историческом этапе, спекулятивные и методологические наработки гермесианства и гюнтерианства имели конструктивное для своего времени апологетическое значение и так или иначе претерпели рецепцию в католицизме, внося вклад в формирование современного гештальта теологии как научной дисциплины.

**Ключевые слова:** семирационализм, католическая теология, Георг Гермес, гермесианство, Антон Гюнтер, гюнтерианство, критицизм, философско-теологическая рациональность, разум, методическое сомнение, религиозно-эмпирическая гносеология, психологизм, Божественные свойства, аналогическое богопознание

**Ссылка для цитирования:** Пилипенко Е.А. Семирационалистические тенденции в католической теологии первой половины XIX века // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2023. Т. 7. № 2. С. 60–79.

## Semirationalist Tendencies in Catholic Theology in the First Half of the 19<sup>th</sup> Century

*Evgeny A. Pilipenko*

St. Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies. Pyatnitskaya Str. 4/2–1, Moscow 115035, Russian Federation;

e-mail: dep.theologia@doctorantura.ru

At the onset of the 19<sup>th</sup> century, a demand for a renewal of thinking forms in Western Christian theology emerged with great clarity. This was primarily due to the intensification of emancipation and secularisation processes in society and the humanities, and the emergence of major, highly influential systems of philosophy that directly addressed questions of religious knowledge and doctrine. This challenge has been especially problematic and painful for Catholicism, whose conservative epistemology attaches great importance to the continuity of Church teaching and tradition. This article highlights the context and some striking episodes of this transitional situation on the example of attempts to adapt elements of Kantian criticism and other emerging philosophical-rationalist paradigms and categories to Catholic thought made by the important German-speaking dogmatists of the time, Georg Hermes and Anton Günther. The author explains why their ideas and schools formed around them (Hermesianism and Güntherianism) were attributed to the Semirationalism and officially declared heterodox, and demonstrates their ideological and epistemic affinity. Particular attention in the article is paid to the critical method of “positive doubt” and the principles of empirical-psychological epistemology, addressed to the data of human consciousness. Special section is devoted to a detailed analytical demonstration of the application of these approaches within the framework of the philosophical-dogmatic reflection of the properties of God in the main works of Hermes. The author concludes that in spite of controversy and failure at a particular historical stage, the speculative and methodological insights of Hermesianism and Güntherianism had a constructive for their time apologetic significance and somehow endured reception in Catholicism, contributing to the formation of the modern Gestalt of theology as a scientific discipline.

**Keywords:** Semirationalism, Catholic theology, Georg Hermes, Hermesianism, Anton Günther, Güntherianism, criticism, philosophical-theological rationality, reason, methodical doubt, religious-empirical epistemology, psychologism, Divine properties, analogical cognition of God

**Citation:** Pilipenko E.A. “Semirationalist Tendencies in Catholic Theology in the First Half of the 19<sup>th</sup> Century”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 2, pp. 60–79.

### Ситуация эпистемологической неустойчивости

Начало XIX в., осененное мрачной тенью потрясений Французской революции (1789) и процессами секуляризации, направленными на эмансипацию культурной, общественной и научной жизни от нормативных предписаний и предустановок религии, было ознаменовано особенными вызовами для христианства и христианской теологии в Западной Европе. В атмосфере стремительного гуманистического развития новоевропейской культуры с большей, чем когда-либо, очевидностью и настойчивостью перед теологией поднимались задачи формирования речи о Боге, сообразной с современным человеческим мышлением, поиска новых способов раскрытия церковной веры для понимания современников, представления ее интеллектуальной состоятельности и моральной убедительности. Горизонт этой проблематики определялся для теологов как протестантской, так и католической конфессий влиянием философии Иммануила Канта (†1804) и контрверсами с концепциями немецкого идеализма. Соответственно, в теологическом контексте центральными вопросами начинающегося века, по мнению церковного историка Д. Анзорге, являлись: «Как необходимо впредь определять отношения веры и знания? Как взаимодействуют друг с другом философия и теология? Как соотносятся между собой Откровение и разум, история и догма, Священное Писание и догматическое учение?» [Ansorge 2017: 279]<sup>1</sup>.

Плодотворным материалом для решения этих непростых гносеологических и религиозно-эпистемологических проблем служили в первую очередь идеи кантовского критицизма, выведшие на новый уровень дискурс как о природе человеческой рациональности и когнитивных процессов, так и о сущности религии, и оказывавшие инспирирующее воздействие на представителей обеих западнохристианских конфессий. Одним из первых в критический диалог с философией Канта и других современных ему философов вступил лютеранский теолог Фридрих Шлейермахер. Признавая значимость кантовской критики традиционных доказательств бытия и свойств Божиих, он в то же время высказывался против редукции религиозного начала к инструменту установления и достижения моральности или к одной из спекулятивных составляющих в философских реконструкциях человеческого духа, как это, например, происходило в идеалистической концепции Георга Гегеля. Для выявления самобытности религии ее необходимо, согласно Шлейермахеру, развести также с метафизикой, ибо как таковая религиозность не есть ни знание, ни деяние, но «определенность чувства или непосредственного самосознания» [Schleiermacher 1835: 6]. В таком смещении акцентов на чувственное и созерцательное сказалось влияние идейного направления романтизма, искавшего альтернативу метафизике и морали и с опорой на кантовскую «Критику способности суждения» (1790) полагавшего высшую достоверность познания в органичной гармонии природы, в сфере эстетики и художественного творчества.

<sup>1</sup> Немецкий исследователь также отмечает, что «такие вопросы волновали не только теологов, но и философов. В особенности Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1835) и Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775–1854) прилагали усилия по примирению веры и разума, теологии и философии, Бога и истории» [Ansorge 2017: 279].

Установки романтической психологии и гносеологии проникали также в католическую теологию. Облекаясь порой в формы фидеизма и традиционализма, в первой половине XIX в. они вступали в острую конкуренцию с принципами дискурсивного мышления, поскольку интеллект рассматривался в них лишь как рецептивная способность богопознания через непосредственную интуицию. Сторонники рационалистического направления католической мысли, напротив, большей частью с живым интересом восприняли критическую философию Канта, особенно его *ratio practica* [Lakner 1933: 168], надеясь с ее помощью выйти из жестких рамок изживших себя онто-теологических концепций Христиана Вольфа (вольфианизма), найти разрешение возникших в ходе критики религии интеллектуальных затруднений и выработать более убедительные аргументы в полемике против фатализма, детерминизма, пантеизма, материализма и атеизма. К таким авторам относились, например, священник С. Мутшелле и бенедиктинец М. Ройс [См.: Mutschelle 1794–1803; Reuß 1789; 1797]. Процесс неофициальной рецепции кантианства длился в католической теологии не только до внесения «Критики чистого разума» 11 июня 1827 г. в Индекс запрещенных книг, но и продолжился у некоторых авторов вплоть до I Ватиканского Собора (1869–1870) [Winter 2005], пока в католицизме не была окончательно введена унифицированная форма богословской науки в виде неосхоластики. Запретительные меры были не в последнюю очередь следствием крайних представлений рационализма о том, что богооткровенная вера христианства не в состоянии дать ответ и устоять перед судом разума.

Однако, не позволяя развиваться критико-рационалистическому движению теологической мысли, верховный магистериум Римско-католической Церкви не выражал также полной поддержки и фидеистам, скептически настроенным к познавательным возможностям разума в религиозных вещах (Л.Э. Ботен, А. де Боннешоз, А.Ж. Гратри). Так, в постановлениях папы Григория XVI, с одной стороны, оговаривалось, что сами по себе естественные интеллектуальные силы человека не способны приводить к богопознанию, и принципиально «нам невозможно исследовать (*discamus*) Бога без Бога» [Denzinger 2017: 2732]. С другой стороны, также высказывалась мысль о высокой гносеологической ценности человеческой рациональности (*raisonnement*), которая предвещает сверхъестественный дар веры, будучи в состоянии с достоверностью (*certitude*) доказать существование Бога, бесконечность Его совершенств и подлинность (*authenticité*) Откровения. Поэтому выражалось одобрение тем, чей дух обращается к священным наукам и философским вопросам [Ibid.: 2751, 2755, 2756].

### Новаторские течения семирационализма

К наиболее ярким католическим авторам этого исторического периода, последовательно стремившимся адаптировать достижения современной им философии к нуждам теологии и, в частности, к догматике, следует отнести вестфальского профессора Мюнстерского и Боннского университетов священника Георга Гермеса (1775–1831) и венского заштатного клирика, теолога

и философа Антона Гюнтера (1783–1863). Оба имели довольно широкий круг последователей; методы и теологические доктрины обоих были в разное время осуждены высшей церковной властью. Притом что это были две отдельные школы, общая философская направленность на синтез фактов Откровения и дискурсивного знания при одновременном отказе следовать схоластическим формам мышления роднила их [Lakner 1933: 170]. На деле это проявилось, например, в том, что именно в интеллектуальной среде Бонна, и по смерти Гермеса находившейся под влиянием его ученой деятельности, образовалось активное сообщество последователей Гюнтера во главе с университетским профессором философии П. Кноодтом, которых их противники считали крипто-гермесианами. В свою очередь в Бреслау после прещений в отношении гермесианства некоторые его сторонники примкнули к гюнтерианам [См.: Pritz 1975: 355, 358]. Также именно догматическая теология Гермеса и спекулятивная теология Гюнтера (наряду с практической теологией И.Б. фон Хиршера) репрезентативно выступали в роли антагонистических интеллектуальных программ при формировании неосхоластического направления в католицизме [См.: Del Colle 2010: 385]<sup>2</sup>, которое вместо поиска новых путей обоснования разумности богооткровенной веры Церкви ввиду состоявшейся критики метафизического знания просто дистанцировалось от научной рациональности, заняв полемически-оборонительную позицию.

О Гермесе и Гюнтере было известно в русской церковной науке. Так, профессор Московской духовной академии А.П. Шостын причислял их к числу тех католических теологов, которые были всерьез пленены философией [Шостын 1889: 1–3]. На фигурах Гермеса и Гюнтера вкупе с французским аббатом Ф.Р. де Ламенне в своем курсе основного богословия специально останавливался петербургский профессор Н.П. Рождественский (1840–1882), особо подчеркивая силу рациональной составляющей их научного творчества. С его точки зрения,

как по своему диалектическому искусству, так и по влиянию названные богословы представляют выдающиеся величины... они жили в то время, когда гегелизм, объявивший себя завершением всех философских систем, основывал в Германии свой престол безусловного разума... Они старались определить отношение веры к разуму таким образом, чтобы утвердить непогрешимый авторитет папы, но в то же время охранить авторитет разума и вывести из него все догматы католичества. Но немецкие теологи (Гермес и Гюнтер) дали перевес разуму в своих умозрениях над верой в папскую непогрешимость. Для того, чтобы идти с уверенностью вперед в области богословского умозрения, богослов, по их теориям, должен прежде всего увериться в твердости философских оснований своего построения. Сообразно с этим принципом, они восходят к основанию нашего знания и сходятся на началах одного разума построить всю систему католицизма. В том, что они признавали авторитет Рима только потому, что разум их подтверждал этот авторитет, римская курия усмотрела «подчинение догмата разуму» и потому внесла их умозрительные опыты в «Index librorum prohibitorum» [Рождественский 1893: 104–105].

<sup>2</sup> Непримиримыми критиками гермесианства и гюнтерианства выступали отцы неосхоластики Ф.Я. Клеменс, Й. Клойтген, лидер родственной им Римской школы Дж. Перроне [см., например: Perrone 1843; Clemens 1853].

Основные философско-догматические труды Гермеса были запрещены вскоре после его смерти папой Римским Григорием XVI (Бреве «*Dum acerbitimas*», 1835) и Конгрегацией Индекса (1836) по причине того, что в них усматривались признаки еретических суждений по центральным вероучительным положениям. Однако главный укор касался причины всех заблуждений – рационалистического метода, а именно методической установки на «позитивное сомнение» (*dubium positivum*) как основание всякого богословского изыскания и на систематическое следование принципу, «согласно которому разум становится высшей нормой и единственным средством, с помощью которого человек может достичь познания сверхъестественных истин...» [Denzinger 2017: 2739–2738]. На проблематичные, с официальной точки зрения, подходы гермесианства к теологии вновь обратили внимание на I Ватиканском Соборе в разгар борьбы с модернизмом в католичестве. Один из анафематизмов конституции о католической вере «*Dei Filius*» (1870) касается представления об автономности религиозного познания субъекта, при котором «согласие с христианской верой происходит не свободно, а принудительным образом в силу доказательств человеческого разума», и, соответственно, не нуждается в помощи божественной благодати [Ibid.: 3035].

Осуждение воззрений и метода Гюнтера было построено по схожей схеме. После указаний на заблуждения по отдельным догматическим темам папа Римский Пий IX в бреве «*Eximiam tuam*» (1857) высказал резкое порицание в адрес того, что «в книгах Гюнтера человеческому разуму и философии, которые в религиозных вещах должны быть не в господствующем, но полностью в служебном положении, опрометчиво присвоено право учительства (*magisterii*). Поэтому нарушается все то, что должно пребывать неизменно как в отношении различия между знанием и верой, так и в отношении устойчивой неизменности веры, которая всегда одна и та же, в то время как философия и человеческие науки не остаются всегда постоянными и не предохранены от разнообразных многочисленных ошибок» [Ibid.: 2829]. Кроме того, последовало порицание за непочтение к патристике и схоластике, а также за невразумительность, «нездоровость» используемых Гюнтером языковых форм<sup>3</sup>. Позже теология Гюнтера еще раз рассматривалась специальной комиссией во время проведения I Ватиканского Собора, однако кроме анонимного обличения в канонах конституции «*Dei Filius*» некоторых аспектов его теории творения [Ibid.: 3025] никакого отдельного решения не было принято.

Особо враждебное отношение к гермесианам и гюнтерианам отмечалось в ультрамонтанистских кругах, выступавших за безоговорочное подчинение авторитету римского понтифика и неукоснительное следование традиции. Именно с их подачи оба течения слыли «рационализмом в сутане». Однако в теориях Гермеса и Гюнтера вера и даже мистико-религиозные мотивы, безусловно, играли определенную роль: работа разума осуществляется не только автономными путями, но и посредством познания божественной воли через «внутренний

<sup>3</sup> Употребляемая в сочинениях Гюнтера своеобразная, ненормативная терминология была, по мнению Й. Притца, во многом причиной недоразумений и искаженных представлений о его концепциях [Pritz 1975: 363].

голос» – отпечаток Духа Божия в бессмертном духе человека [Hermes 1819: 486], а философская вера должна непременно венчаться верой сверхъестественной. Одновременно в качестве фундаментальной предпосылки для рефлексии истинности христианских догм ими безоговорочно принимается состоявшееся божественное Откровение, лишь в постижении которого, исходя из акта веры, рациональное знание поднимается до высшего уровня. В связи с этим обоих теологов ставят в ряд не строгих рационалистов, а скорее *семирационалистов* [Gratsch 2003: 901–902], выступающих за возможность и необходимость логического и практического обоснования богооткровенного учения. Понятие семирационализма сформировалось в период споров вокруг гермесианства в первой четверти XIX в. и транспонировалось затем на схожие явления в теологии так называемого католического просвещения [Lakner 1933: 165–166; Neuner 2000: 453]. Так, в официальном «Своде заблуждений» (*Syllabus errorum*), составленном при папе Пии IX в 1864 г., взгляды Гюнтера упоминаются в разделе об умеренном рационализме (*rationalismus moderatus*) [Denzinger 2017: 2914]: хотя его ошибки большей частью сопряжены с рационалистическими подходами, они все же не отнесены к безусловному рационализму (*rationalismus absolutus*). Общим укором в отношении семирационализма является использование категорий сверхприродного порядка и благодати большей частью лишь в качестве вспомогательного средства или этимологической леммы для теоретических построений [Lakner 1933: 174, 178].

### Аспекты гносеологии: казус Гермес

Для того чтобы конкретнее представить себе, в чем и как проявлялись новаторские подходы семирационализма, обратимся к теологии Георга Гермеса, а именно к его учению о богопознании.

Помимо того, что неординарные подходы Гермеса к преподаванию догматики беспокоили консервативно настроенный вестфальский клир, стиль и методы его теологического мышления вызывали неприятие со стороны теологов католической «тюбингенской школы» и других представителей романтизма. Между тем Гермес имел широкое влияние, в том числе в протестантских учебных кругах. Гермесианство было распространено на теологических факультетах университетов Бонна, Мюнстера, Бреслау, Браунсберга, в семинариях Кёльна, Трира. Оно обладало собственным научным изданием «Журнал по философии и католической теологии» (*Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie*), выпускавшимся вплоть до 1853 г. группой учеников Гермеса во главе с И.Г. Ахтерфельдом, бывшим также публикатором трудов своего учителя. Сочинения Гермеса, в особенности их философскую сторону, высоко оценивал его современник, видный богемский математик, методолог науки, философ и теолог священник Бернارد Больцано [См.: Bolzano 1840].

Главной методической задачей Гермеса было дать теологии в условиях новой общественно-культурной ситуации прочный философский фундамент и тем самым противопоставить ее как религиозному просвещенческому скептицизму, так и романтической «вере чувств». В своей системе он дистанциро-

вался от аристотелевского реализма и томистской метафизики, а сверхъестественную составляющую религии отодвинул на второй план. Напротив, значительное место он отводил естественной теологии, главным образом в ее антропоцентрическом фокусе, исходя из представления об автономии разума и находясь под сильным влиянием идей Иммануила Канта и Иоганна Готлиба Фихте [Hermes 1819: IX; см. также: Корп 1912: 21]. При этом мышление Гермеса отличалось принципиальной неисторичностью: «В его незнании и игнорировании исторического элемента в жизни Церкви и ее теологии Гермес являл себя сыном уходящего XVIII века» [Hegel 1975: 320]. Однако рационалистический подход был необходим Гермесу не ради рационализма как такового, но для теоретического решения актуальных вопросов теологии, для придания новых убедительных форм притязаниям теологического знания на истинность путем построения новой метафизики при критической рецепции новоевропейской философии. «Под влиянием кантианства и рационализма Гермес высказывался за усиление и расширение компетенций автономного научного разума в области *preambula fidei*, за примирение церковного понимания Откровения с немецкой философией» [Böttigheimer 2005: 325].

Основным методическим правилом Гермеса является «*позитивное сомнение*». Под этим термином понимается обоснованное, не фиктивное, имеющее существенные доводы сомнение разума. Относительно содержания термина Больцано уточнял, что речь идет скорее об удостоверяющем исследовании (*das Prüfen*) [Bolzano 1840: 13]. Согласно с этим гермесианским принципом, поскольку божественное Откровение не дает полноценных рассудочных понятий (*Verstandesbegriff*)<sup>4</sup> сверхъестественных вещей, познающему субъекту следует повсюду как можно дольше на разумных основаниях сомневаться, иметь мужество не доверять никаким внешним авторитетам и самостоятельно «пробираться через извилистые тропы (*Irrgänge*) сомнений». Окончательное суждение выносить следует только тогда, когда удастся продемонстрировать абсолютное понуждение разума к принятию именно такого решения. Чтобы достичь всеобщей убедительности знания, необходимо «с пристрастным сомнением взвешивать любые доказательства и отмежевывать все, чему не каждый, кто имеет разум, вынужден покориться» [Hermes 1819: X, XIV–XV]. Высшее удостоверение истинности проявляется тогда, когда достигнуто умственное согласование (*adaequatio*) познания и познанного, соответствие суждения имеющимся в действительности связям между субъектом и предикатом [Ibid.: 85], и, таким образом, обретена внутренняя очевидность сознания (*das Fürwahrhalten*)<sup>5</sup>, так что более уже невозможно сомневаться.

<sup>4</sup> Гермес опирается на терминологию кантовской трансцендентальной логики, в которой рассудочные понятия, или категории, являются «чистыми», т.е. имеют априорное происхождение и служат мысленными формами восприятия опыта.

<sup>5</sup> Концептуально термин соответствует его пониманию Кантом. Ср.: «Истина есть объективное свойство знания; суждение, посредством которого что-либо лишь представляется как истинное – в отношении к рассудку, а следовательно, к отдельному субъекту – субъективно, – это признание истинности (*das Fürwahrhalten*)» [Кант 1980: 372; см. подробнее: Hesper 2010: 317–332].



Догматические положения Гермес прорабатывал в русле своей генеральной методологической схемы: сначала рассматривал их с позиций рациональной доказательности в «Философском введении», с тем чтобы, с одной стороны, достичь наиболее высокой степени убедительности чисто дискурсивного познания предмета, и, с другой стороны, с интеллектуальной честностью и ответственностью продемонстрировать в определенных аспектах пределы его логической доказуемости и понимания, для преодоления которых требуются познавательные стратегии иного уровня; затем он обращался к означенным положениям на уровне теологического дискурса в «Христианско-католической догматике», выстраивая спекулятивные рассуждения уже на данных библейского Откровения.

Фактически в рациональном подходе Гермеса целью ставится принуждение к вере силой демонстративного доказательства, а «критерием для истины, таким образом, выступает не что иное, как критерий об истинности высказывания» [Böttigheimer 2005: 328]. Сверхъестественной истиной допустимо считать только то, что доказательно не противоречит разуму, к согласованию с которым должны быть приведены также Священное Писание и догматическая традиция. Доказательствам из сверхъестественного Откровения отведена скорее негативная функциональность как коррелятов, обнаруживающих несоответствие между имеющимися доктринально-теологическими концепциями и рационально обоснованными когнитивными представлениями. Так, согласно Гермесу, «если выдаваемое за богооткровенное учение противоречит необходимому понятию моего разума о Боге или каком-либо Его свойстве (поскольку у меня имеется понятие об этом), то оно не может быть принято ни за божественное, ни также за истинное человеческое учение» [Hermes 1819: 508].

То, что не дано людям в библейском Откровении, должно быть домыслено разумом. Словам Священного Писания надо давать философское разъяснение и детализацию с целью придать им бóльшую рациональную убедительность, а ими, в свою очередь, возможно проиллюстрировать философские концепты [Hermes 1834: 329, 335–336]. Разум, будучи всегда эмпирически обусловленным, не является принципом познания сверхъестественных истин. Однако в качестве единственного познающего начала в человеке он предназначен для того, чтобы показывать непротиворечивость содержания Откровения, способствуя через свои требования смиренному принятию на веру недоступного в опыте.

Для преодоления апорий рациональности и подкрепления дискурсивных теологических гипотез Гермес допускал, следуя Канту, альтернативный теоретическому способ познания истин Откровения, заключающийся в принятии их достоверности (*das Fürwahrnehmen*) на основании категорических велений воли и суждений практического разума, который усматривает в них необходимое согласие с собственными этическими представлениями о человеческом достоинстве, с внутренним чувством нравственной ответственности. Принципом и критерием рассуждения выступает здесь установка на то, что за истинное в Откровении принимается практическим разумом то, и ничто другое, без чего невозможно соблюдать и исполнять необходимо предписанные ему моральные обязанности [Hermes 1819: 236–240; см. также: Böttigheimer 2005: 330–331]. В любом случае, в рамках гермесианской гносеологии суждения

человека о Божественном как при практическом, так и при теоретическом мышлении являются аналогическими и субъективными [Hegel 1975: 309]. При этом субъективность не означает заведомой иллюзорности, факультативности или неустойчивости знания. Напротив, в качестве психологического опыта она становится прочной опорой для критической рефлексии, с помощью которой в познающем сознании субъекта обнаруживается неотъемлемо и необходимо присутствующее непосредственное знание о действительном основании мыслимого объекта. Так, несмотря на то что в силу дихотомии субъекта и объекта, познания и познанного разум не способен проникнуть в мир вещей-в-себе, Гермес, в отличие от Канта, ставит себе задачей ради достоверного познания достичь за мыслью мыслимое, за видимостью действительность, за познанием сам объект познания в его трансцендентности. В его гносеологии «разум требует признания реального, хотя и не данного эмпирически, существования объективного основания для мыслимого понятия» [Böttigheimer 2005: 328]. Полемизируя с Кантом и Фихте, Гермес утверждал, что доказательство существования Бога является не только прерогативой практического, или морального, но и спекулятивного разума [Hermes 1819: 416–447]. Принципиальный тезис Гермеса заключается в том, что предикаты – то, как и что есть некий объект – едины с сущностью, с субъектом, с Я, поскольку всякая вещь укоренена в своей сущности. Соответственно, в богопознании все, что возможно помыслить в Боге как качества, так или иначе относится к Его Сущности и есть Бог, так как Бог не только обладает свойствами, но и сущностно проявляется в них [Hermes 1834: 279, 306–307]. При этом «свойством Бога следует считать не все, что мы к Нему прилагаем (*attributum Dei*), но только то, что относится к Божественной Сущности неотъемлемо и непосредственно (*proprietas*) и таким образом способствует представлению ее самой» [Ibid.: 291–292]. Поэтому в догматической теологии Гермеса исследование атрибутов Божиих занимает центральное место.

### Исследование свойств Божиих

Свойства, согласно Гермесу, познаются не путем простого развития понятия о Боге и его Сущности, но путем возвращения к источнику этого понятия – посредством философского обращения к идее о возникшем мире, посредством обращения к Откровению и посредством аналогического соответствия с разумной структурой духовно-нравственного устройства человека. Познание этого соответствия в различных его аспектах, требующее также исследования собственной тварной сущности человека, должно через процедуру экстраполяции необходимо приводить к ясным представлениям об объекте его религиозного поклонения и о смысле предназначения к блаженству будущей жизни [Hermes 1819: 485–486]. Так, по мнению Гермеса, номинальное понятие о духе нуждается в подтверждении его реальности путем анализа собственного духа, ибо другие духи не становятся предметом нашего восприятия [Hermes 1834: 286]. Таким образом, «свойство Бога есть всякое синтетическое определение нашего основополагающего понятия о Сущности Божией» [Ibid.: 292], то есть суждения о свойствах Бога суть не аналитические, а синтетические.

В богословской гносеологии Гермес проводит четкое различие кантовского характера: Бог, Его существование и свойства не познаются путем чувственного опыта и работы рассудка (*Verstand*); возможное познание приобретает только непосредственно разумом (*Vernunft*). При этом важнейшей предпосылкой, носящей семирационалистический характер, служит принцип предваряющего Откровения, в соответствии с которым рефлексии и образованию понятий разума на теоретическом уровне и реализации его понятий на практическом уровне изначально предлежат акты (*Wirkungen*) открывающего Себя Бога [*Hermes 1834: 276*], делающие доступными Его свойства в той или иной мере опосредования для мышления и осознания и таким образом свидетельствующие о реальности познаваемого объекта. Вместе с тем то, каков собственно Бог по Своему существу (*Wesenheit*), или по Своей природе (*Natur*), непостижимо. Сущность (*Wesen*) Божия не являет Себя человеку, поэтому рассудок не может образовать о ней понятие. Метафизическая предпосылка об абсолютно совершенной Сущности Бога неверна, ибо, чтобы утверждать божественное совершенство, необходимо знать, в чем оно в абсолютной степени состоит, а для этого нужно знать сущность Божию [*Ibid.: 287*]. Разум может познать в Боге Его существование, Его неизменность, непреходящесть, беспричинность и то, что Он есть вечная Сущность, существующая Сама через Себя, Творец и Господь всего. О свойствах Бога разум судит не из опыта их непосредственного восприятия, а по слабой аналогии с полученными из рефлектирующего сознания эмпирическими данными, так что рассудочные понятия о них не являются собственными и не раскрывают их непостижимую природу. Все свойства Бога бесконечны и тем самым не схожи с человеческими, поэтому как таковые антропоморфные представления о них, нося лишь отображающий (*abbildend*) характер, изначально неадекватны или ложны [*Hermes 1819: 443, 503*] и не допускают прямой экстраполяции и тем более идентификации. Так, например, если верно утверждение, что нечто недостойное для человека также недостойно и для Бога, то нечто достойное для человека не обязательно таково для Бога [*Ibid.: 506*].

Согласно Гермесу, Откровение также не дает человеку познания Сущности и свойств Божиих, но только помогает развивать и разрабатывать сформированные аналогические понятия аналитическими и философско-эзегетическими средствами [*Ibid.: 500*]. В частности, таким вспомогательным средством может быть анализ библейских имен Бога, в которых отражено стремление выразить природу объекта. Так, имя Сущий (*Исх 3:14*) Гермес интерпретирует как указание на «такую Сущность, которая единственная обладает собственным бытием; которая основу (*Grund*) Своего бытия имеет в себе Самой и поэтому зовется преимущественным образом Существующее (*das Sayende*), или то, что обладает бытием. Этим сказано, что Бог есть Сущность, существующая через Саму Себя, однако отсюда нельзя заключить, какая Он Сущность и какие имеет сущностные свойства (*Wesenheit*)» [*Hermes 1834: 242*]. Также изучение других свидетельств Откровения и традиции не дает определения того, что есть Бог Сам по Себе. Поэтому богооткровенные данные надо понимать также в аналогическом смысле. В любом случае они открывают человеку не чуждые его разуму свойства Бога, но те, которые разум Ему как разумному

Богу (Vernunftgott) предидирует [Hermes 1819: 501]. Собственно, Откровение и основанное на нем вероучение коррелируют с правильными понятиями, выработанными разумом о Боге и Его свойствах, и подтверждают их.

Итак, ставя себе задачей решить вопрос о том, какие свойства теоретический человеческий разум должен путем рефлексии необходимым образом приложить к Богу, Гермес исходит из положения, что для богопознания человеку необходимы аналоги из собственного опыта. Так, например, заповеди (Pflichten) разума, открываемые в человеческом сознании, дают представления о качествах Бога как Создателя этого сознания [Ibid.: 493]. Соответственно, в области богопознания возможно также проводить аналогии морального характера.

Размышление о свойствах Божиих определено у Гермеса тремя предпосылочными основоположениями, которые следуют из доказанных им прежде субстанциальности и действительности (Fürwirklichhalten) явленных для рефлектирующего разума внешних и внутренних объектов [Ibid.: 279 сл., 320 сл.] и, соответственно, всеобщей созидательной и упорядочивающей Первопричины [Ibid.: 342 сл., 449 сл.]: 1) соотношением сотворенного мира с Богом как своим Творцом; 2) повсеместным порядком и целесообразностью творения в его богоданном многообразии; 3) отношением Бога к творениям, способным к блаженству, особенно к человеку. Каждое из этих положений принуждает разум придать Богу-Творцу три особых свойства: Он обладает непостижимым могуществом, непостижимой способностью познания и непостижимой благостью (Güte).

Могущество Бога следует из понятия о Нем как о Творце всех вещей, давшем по Своей вечной воле им бытие во времени. Творить в собственном смысле слова, производя из ничего новое, небывалое, может только Бог. Тем более, если говорить о сотворении органического мира, разума, воли и свободы. Бог не только создал вещи мира в их неизмеримом многообразии и гармоничном устройении, но и утвердил для них целесообразность и порядок внутренних и внешних отношений. Это означает, что сила Божественного знания проникает внутрь природы целого и отдельных вещей, причин и следствий. На основании этого разум должен приписать Богу творящую волю – способность превращать Свои представления в действительность. Речь идет о способности (Macht) достигать поставленных целей, наблюдаемой также у человека [Ibid.: 454]. То есть Божие могущество мыслится через опытное понятие человеческой волевой силы. Однако одновременно Гермес отмечает принципиальную несхожесть – несоизмеримое по масштабу и степени превосходство способности Божией воли осуществлять замыслы, создавая неисчислимое множество вещей и делая это без каких-либо опосредований (всесилие, Allmacht). К тому же вопрос о бесконечности и всемогуществе силы Божией невозможно решить исключительно рациональным путем, так как знания человеческого разума о конечном мире не дают к этому оснований и не имеют доказательной принудительности. Вообще, человеку не дано мыслить бесконечное. Следовательно, действительность этих свойств можно предполагать, но нельзя доказать. Разум имеет идею о бесконечности и всемогуществе силы Божией, поскольку она реально и в полном смысле творящая, однако рассудок не может образовать для нее собственного понятия [Ibid. S. 456].

Говоря о свойстве познания, Гермес схожим образом постулирует формальное единство познавательной способности (*Erkenntnisvermögen*) у Бога и человека при несоизмеримости объема, формы, качества и степени. Форма относится к существенному моменту (*Wesen*) познания [Hermes 1834: 295]. У человека бывают непосредственное и опосредованное постижение, чувственное и интеллектуальное, которые различны по форме. Однако в божественном познании не может быть смены форм, ибо оно непрерывно в отличие, например, от чувственно-эстетического творческого созидания (*sinnliche Dichtung*) или понятийного рационального творчества (*begriffliche Dichtung*) в человеческой сфере [Ibid.: 298]. Божие познание совершенно и всеохватно, оно не идентично человеческому и потому непостижимо, так что термин «познание» применяется к Богу по аналогии.

В человеческом разуме есть идея божественного всезнания, абсолютно превосходящего всякое человеческое представление о познании, однако рассудок не может образовать для нее адекватного понятия. Поскольку Бог неизменен [Hermes 1819: 372–373], в Его познании нет переменчивости и переходов. Понятия в Боге вечны, присутствуют в Нем еще до самих предметов. Познаёт ли, понимает Он эти понятия? У человека понятийное познание и понимание приходит через воззрение на объект, через отнесение к предваряющему зрительному опыту. В вечном Боге не может быть таких переходов, так же, как и восхождений от частичных содержаний к целостным. В Нем вообще исключено познание в форме умозаключений. Он знает вещи и их отношения от вечности, «поэтому всякое познание в Боге есть созерцание (*Anschauung*) и притом самое непосредственное, ибо у чистой, абсолютно духовной Сущности очевидно не может быть речи об опосредовании чувственным опытом» [Hermes 1834: 301; см. также 319]. Бог зрит не плотскими очами, и все Его познание необходимо есть единый акт созерцания [Ibid.: 329, 303], что вполне логично сочетается с Его субстанциальным вездесущием. Он извечно познаёт Себя, творение и свободные поступки тварных существ, их будущее, и это Его знание пребывает вечным. Таким образом, познание и способность познания Божии квалифицируются совершенно иначе в сравнении с человеческим опытом познания и не поддаются точному понятийному определению [Hermes 1819: 460–462].

Гермес ставит вопрос об объеме и степени божественного познания. С философской точки зрения Бог должен познавать всё познаваемое, и Его знание вещей есть по необходимости исчерпывающе ясное, отчетливое и совершенное [Hermes 1834: 305]. Однако из Писания не следует более того, что Он полно и ясно знает все действительное, сущий мир и человека во всех характеристиках и обстоятельствах. Таким образом, тезис о божественном всезнании не поддерживается библейским Откровением однозначно. Поэтому, оставаясь на семирационалистических позициях, Гермес последовательно разбирает логические границы богопознаваемого. Так, нечто только возможное, то есть не реализуемое, в божественном знании помыслить нельзя, так как в нем недопустимо ничто случайное. Также нельзя допустить у Бога знания невозможного: метафизически невозможное не является объектом познания по определению; физически невозможное также непознаваемо как таковое, ибо нельзя допустить

его созерцания как физического объекта. Если же Бог зрит возможность изменения Своего знания в противоречивое незнание, то Он перестает быть знающим и, значит, перестает быть Богом, поскольку такое представление противоречит необходимым понятиям «Бог» и «бытие Божие» [Hermes 1834: 315, 383].

Относительно существующих вещей можно знать об их существовании, характеристиках, обстоятельствах. Основание для познания Богом внешней и внутренней жизни Его творений лежит в Его неограниченности временем и рамками человеческого познания. Для Него нет преград в отчетливом и ясном познании свободных и несвободных действий, как и их последствий, как процессов внешнего порядка, так и не наблюдаемых извне (внутрителесных), причем во всех без исключения творениях в силу единого для всех отношения «тварь – Творец» [Ibid.: 329, 332, 334, 336]. Вопрос о том, как реализуется способность Бога предусматривать свободные события, гносеологически некорректен, поскольку предполагал бы постижение Его непознаваемой Сущности [Ibid.: 343–344].

Кроме того, поднимается вопрос о так называемом среднем знании в Боге (*scientia media in Deo*), то есть о знании контингентного, обусловлено будущего – того, что может произойти только при выполнении определенных условий. По мнению Гермеса, принятие того, что Бог может познавать только имеющее необходимо стать действительным, внесло бы изменчивость в Сущность Божию, к которой свойство познания неотъемлемо принадлежит. А без неизменности и вечности нет Бога. «Бог познаёт обусловлено-будущие действия людей в качестве обусловлено-будущих», и вообще все условно возможное, причем ясно, отчетливо и неограниченно, поскольку Он абсолютно всезнающ, Творец всех вещей и всякой тварной свободы [Ibid.: 364, 372].

Для решения вопроса о том, познаёт ли Бог метафизически возможное, Гермес выбирает стратегию рационально-философской экзегезы и доказательства по аналогии. Бог не творил метафизически возможный мир, но если доказать, что Он мог бы его по желанию сотворить, то можно было бы перенести отношения между Ним и творением на метафизически возможное. Гермес указывает на свидетельства Писания о божественном всемогуществе, например, в эпизоде бессеменного зачатия Девой Марией: «...ибо у Бога не останется бессильным никакое слово (Лк 1. 37). Значит, «для Бога никакое слово, или ничто, что может быть названо, то есть ничто, что имеет смысл или мыслимо, не является невозможным...» [Ibid.: 370]. Другими словами, согласно понятию, ничто метафизически возможное, то есть то, что возможно помыслить, не является невозможным для Бога, и Он может его сотворить. А всеисие как совершенное могущество по необходимости включает в себя также силу познания [Ibid.: 376, 378]. Так, с помощью философских операций Гермес заодно доказывает абсолютную свободу и премудрость Бога, с которыми Он из бесчисленного количества метафизически возможных миров и бесчисленных возможностей их устройства выбрал и сотворил этот мир.

Аргументацию в пользу благодати Божией Гермес строит на наблюдении того, что мир полон наслаждений для тварных существ, способных к их восприятию через чувства, главным образом для человека. «Удовольствие (*Vergnügen*) для него является таким осознанием себя (*Selbstbewußtseyen*), благодаря

которому он воспринимает себя реальным в ряду вещей и радуется своему существованию (Daseyn)... Удовольствие служит его продвижению в познании истины» [Hermes 1819: 463]. Хотя в мире существуют и страдания, они большей частью следствие превратного употребления человеческой свободы. Великое количество искусно (künstlich) устроенных путей к наслаждению приводят практический разум к заключению о благодати их Устроителя [Ibid.: 465]. Она принадлежит Богу по природе, поскольку по определению не может быть связана с самопреодолением ради исполнения внутреннего долга, как это происходит у людей, и поэтому до конца не постижима для человеческого рассудка.

Абсолютная благая природа Бога, проявляющаяся в творении мира ради него самого и ради его радости, влечет всякую разумную сущность к достижению блаженства быть чадом такого Творца. Из этой онтической заинтересованности встает в свою очередь вопрос о последней цели сотворения мира и человека, ответ на который зависит от прояснения моральных качеств Бога в соотношении со свободой Его воли, обуславливающей эту моральность. Тем самым Гермес переводит дискурс в область рефлексии практического, то есть предписывающего и обязывающего разума. Он проделывает кантианскую экспликацию его долженствований в их соотношении с богопознанием человека. Нравственные долженствования по отношению к себе и другим обнаруживаются в человеке еще прежде, чем обнаружен и познан Бог. Они, по его мнению, не связаны со знанием о существовании Бога и независимы от Его познания. Поэтому практический разум требует мыслить и полагать Бога так, чтобы вместе с тем не упразднились, но оставались устойчивыми присущие разуму собственные нравственные заповеди и постулаты. Они должны быть соотнесены с человеческой свободой, и их исполнение должно осуществляться не из рабского страха, но ради блага самого по себе. Это возможно лишь в случае, если Бог в Себе желает того же, что человек познает в себе как нравственный долг, и если Бог желает вообще всего того блага, которое Он познаёт, а человеческий разум еще не знает. Таким образом, для того чтобы утверждать основание нравственности как таковой, необходимо принять за истину, что дарование Богом человеку морального разума для соблюдения и желания благого ради самого блага обусловлено приверженностью Бога к благу и Его стремлением к нему. То, что Бог не привержен благу лишь в силу природной необходимости, следует из самого понятия приверженности (Achtung), которое означает субъектный акт сознательного соблюдения, что предполагает по самой своей сути познание и свободу. Значит, Бог есть Субъект свободного воления (Begehren) к предмету, познаваемому в качестве благого. Он чисто моральная, благая и святая Сущность, обладающая абсолютной, неизменной, совершенной и вечной свободой [Ibid.: 474]. Так, методом экстраполяции Бог признаётся святым на основании того, что в человеке обнаруживается внутреннее обязательство (Verpflichtung) к святости [Ibid.: 476].

Из понятия божественной святости Гермес необходимым образом выводит свойства любви и благорасположения (Güte) к другим существам. В то время как теоретический разум познаёт их по естественным аналогиям только в качестве природно (physisch) обусловленных, со стороны практического разума возникает требование необходимости принять в Боге безоговорочную, свободно

изволенную любовь и благодать в отношении способных к блаженству существ. Рассмотрение этих свойств в эсхатологической перспективе позволяет точнее выявить их предельность, а также сделать аналитические заключения об оправдании бытия человека и цели всего творения. Как самодостаточная Сущность, существующая через саму Себя, Бог для своего блаженства не нуждается в мире и человеке. Творение есть акт бескорыстный, следовательно, мир создан ради самих творений и не может не иметь определенной конечной цели, поскольку его Творец является высшим разумом. При этом, определив Бога высшей моральной Сущностью, невозможно не утверждать, что человек как разумное существо служит для Него самоцелью и никогда средством и что человеку определено вечное блаженство. Создание мира ради временного и материального счастья человека немыслимо, ибо человеку в земной жизни не удастся реализовать зачастую и малую часть вложенного в его дух ценнейшего потенциала, достойного вечности. Поэтому предположить конечность цели творения, значит полагать Творца неразумным. По аналогии с божественными свойствами человеческое блаженство должно быть духовным – в вечном познании Бога и в любви к Нему. На земле человек находит удовлетворение и счастье только в непрестанном стремлении к сообразованию жизни с требованиями собственного разума и к исполнению познанного внутреннего нравственного долга. Данный Богом разум понуждает человека блюсти и повышать свое достоинство. В этом человек служит сам себе целью, и значит также и Богу. Но следование внутренне предписанным обязанностям обретает смысл, только если Бог полагает их святыми. И вложенная в человека цель блаженства достижима потому, что Бог свят [Hermes 1819: 477–479, 499]. Доказать бесконечность благодати Божией невозможно, поскольку ее познание ограничено существами этого сотворенного мира, на которые она направлена. Но в целом познано, что в силу совершенной святости Богу по необходимости присуща совершенная, неограниченная, поскольку беззаветная, любовь и желание наивысшей мыслимой формы блаженства человеку – блаженства, заслуженного верным исполнением морального долга [Ibid.: 490].

### Заключение

Проанализированные гносеологические установки Гермеса схожим образом, но с еще более углубленным психологизмом на фоне радикального дуализма духовного и природного, проявляются у Гюнтера. В основании их подходов можно предположить связь с психологически столь же заостренной религиозной гносеологией Фридриха Шлейермахера. Однако ни тот, ни другой католический автор не обращались к нему напрямую и эксплицитно никак не выказывали его влияния. Одним из возможных объяснений этого является нежелание или невозможность продемонстрировать общность с протестантским пастором и теологом в эпоху, когда в академическом пространстве обоюдно принятой нормой считалась строгая конфессиональная демаркация.

Итак, оба семирационалистических направления теологии – гермесианство и гюнтерианство – характеризуются стремлением к обоснованию догматических



положений вероучения через очевидность данных человеческого сознания, выявляемых в его структурно-содержательном анализе. «Ибо, хотя тварное как таковое не может иметь общей с Богом божественной сущности, оно, однако, обладает единой с Ним формой, модусом существования» [Günther 1828: 103]. Такая гносеология опирается не на метафизические начала, но обретает когнитивно-эмпирические и психологические черты, что имеет эпистемологические последствия для теологии:

Этим устанавливается внутренняя когерентность между теологическим и не теологическим познанием, в силу которой только и удостоверяется истинность теологического знания. Единственный доступ к действительности есть вера, ибо именно вследствие не эмпирического признания действительности (*Fürwahrhalten*) обретаются объективные гносеологические основания. Вера есть разумная способность к согласованности с рассудочным знанием (*Verstand*) и к взвешенному решению о действительности [Böttigheimer 2005: 330].

Вместе с этим в широких границах применяются спекулятивно-рационалистические операции для прояснения истин Откровения, главным образом на основе гермесианского принципа «позитивного сомнения». Так, теоретико-теологическое исследование свойств Божиих предпринимается как в философской, так и в догматической плоскостях. К важнейшим методам относятся также вынесение суждений по аналогии с духовными свойствами человека и их экстраполяция в сферу Божественной Сущности, исходя из понятийного единства Бога и тварного духа. Ибо, согласно Гюнтеру, они, с одной стороны, «едины в том, что, в отличие от природы, не суть нечто материальное»; с другой стороны, «подпадают под понятие сознательного бытия. В первом случае содержание понятия “дух” определено лишь отрицательно, а во втором – положительно; из них первое имеет только логическое (т.е. формальное) содержание, второе же – реальное, или метафизическое» [Günther 1828: 101]. Таким образом, спекулятивное мышление обретает позитивное основание: «...его единственным и истинным фундаментом являются факты сознания», а для определенных случаев высшей религиозно-познавательной деятельности – «в особенности моменты самосознания, которые в их не абсолютном, но модифицированном переносе на понятие Абсолюта, конституируют триединого Бога» [Ibid.: 91]. При таких интеллектуальных процедурах принципиальна аподиктическая выверенность доказательности, служащая последовательной демонстрации как пределов теоретического разума, так и неясностей Священного Писания. Однако в отношении четкости языка следует согласиться с суждением магистериума католической Церкви о том, что с этой задачей Гермес и Гюнтер справлялись не всегда. Кроме того, значительная роль отводится практическому разуму для распознавания истин Откровения через соотнесения с внутренними моральными установками.

Помимо попыток формально-методологического сближения теологии с научным знанием на базе эмпирического психологизма, привлечение компетенций теоретического и практического разума к богопознанию имеет в понимании семирационалистов религиозно-нравственное значение. Благодаря рациональному

исследованию свойств, замыслов и деяний Божиих религиозное поклонение человека обретает более ясную и осмысленную цель, обогащается и облагораживается, так как лучшее понимание Бога положительно воздействует на нравственность человека [Hermes 1834: 279]. Представления о блаженстве человека также освобождаются от ложных наслоений, одухотворяются и связываются не с опосредующими тварными целями, но с Самим Богом.

### Список литературы

Кант 1980 – Кант И. Логика: Пособие к лекциям 1800 года // Кант И. Трактаты и письма. Москва: Наука, 1980. 709 с.

Рождественский 1893 – *Рождественский Н.П.* Христианская апологетика: Курс основного богословия. Т. 1. Ч. 1. СПб.: Издательство книгопродавца И.Л. Тузова, 1893. XI, 427, II с.

Шостьин 1889 – *Шостьин А.П.* Источники и предмет догматики по воззрению католических богословов последнего полувека. Харьков: Типография губернского правления, 1889. 203 с.

Ansorge 2017 – *Ansorge D.* Kleine Geschichte der christlichen Theologie: Epochen, Denker, Weichenstellungen. Regensburg: Friedrich Pustet, 2017. 406 S.

Bolzano 1840 – *Bolzano B.* Prüfung der Philosophie des seligen Georg Hermes. Sulzbach: Seidelsche Buchhandlung, 1840. VI, 210 S.

Böttigheimer – *Böttigheimer Ch.* Immanuel Kant in den deutschsprachigen Schulen des 19. Jahrhunderts / Kant und der Katholizismus. S. 323–349.

Clemens 1853 – *Clemens F.J.* Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre. Köln: Bachem, 1853. VIII, 185 S.

Del Colle 2010 – *Del Colle R.* Neo-Scholasticism // The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology / Ed. D. Fergusson. Chichester; Malden (MA): Wiley-Blackwell, 2010. P. 375–394.

Denzinger 2017 – *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2017. XXXVII, 1811 S.

Gratsch 2003 – *Gratsch E.J.* Semirationalism // New Catholic Encyclopedia / Ed. Th. Carson, J. Cerrito. Washington: Gale, 2003. Vol. 12. P. 901–902.

Günther 1828 – *Günther A.* Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christentums. Bd. 1: Die Creationstheorie. Wien: Wallishaufer, 1828. X, 217 S.

Hegel 1975 – *Hegel E.* Georg Hermes // Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert / Hrsg. H. Fries, G. Schweiger. München: Kösel, 1975. Bd. 1. S. 303–322.

Hermes 1819 – *Hermes G.* Einleitung in die christkatholische Theologie. T. 1: Philosophische Einleitung. Münster: Coppenrath, 1819. 624 S.

Hermes 1834 – *Hermes G.* Christkatholische Dogmatik. T. 1. Münster: Coppenrath, 1834. 746 S.

Hesper 2010 – *Hesper A.* Wahrheit und Fühwahrhalten // Synthesis philosophica. Zagreb: Croatian Philosophical Society, 2010. Vol. 50 (2). P. 317–332.

Kopp 1912 – *Kopp C.* Die Philosophie des Hermes besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte Ort, Köln: Bachem, 1912. 140 S.

Lakner 1933 – *Lakner F.* Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert. Zeitschrift für katholische Theologie. 1933. Bd. 57. No. 2. S. 161–214.

Mutschelle 1803 – *Mutschelle S.* Versuch einer solchen faßlichen Darstellung der Kantischen Philosophie, daß hieraus das Brauchbare und Wichtige derselben für die Welt einleuchten möge. München: Lindauer, 1794–1803. 7 Bde.

Neuner 2000 – *Neuner P.* Semirationalismus in: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg; Basel; Rom; Wien: Herder, 2000. Bd. 9. Sp. 453–454.

Perrone 1843 – *Perrone G.* Riflessioni sul metodo introdotto da Giorgio Ermes nella teologia cattolica e sopra alcuni errori teologici del medesimo. Roma: Tipografia delle Belle Arte, 1843. 118 p.

Pritz 1975 – *Pritz J.* Anton Günther // *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert* / Hrsg. H. Fries, G. Schweiger. München: Kösel, 1975. Bd. 1. SS. 348–375.

Reuß 1789 – *Reuß M.* Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären? Würzburg: Rienner, 1789. 62 S.

Reuß 1797 – *Reuß M.* Vorlesungen über die theoretische und praktische Philosophie... nach Grundsätzen der kritischen Philosophie im Grundrisse. Würzburg: Rienner, 1797. 2 Bde.

Schleiermacher 1835 – *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche ins Zusammenhänge dargestellt. Bd. 1. Berlin: Reimer, 1835. X, 477 S.

Winter 2005 – *Winter A.* Einführung zur katholischen Kantdeutung nach der Indizierung der «Kritik der reinen Vernunft» // *Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte* / Hrsg. N. Fischer. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. S. 317–322.

## References

Ansorge, D. *Kleine Geschichte der christlichen Theologie: Epochen, Denker, Weichenstellungen*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2017. 406 SS.

Bolzano, B. *Prüfung der Philosophie des seligen Georg Hermes*. Sulzbach: Seidelsche Buchhandlung, 1840. VI, 210 SS.

Böttigheimer, Ch. “Immanuel Kant in den deutschsprachigen Schulen des 19. Jahrhunderts”, in: *Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Hrsg. N. Fischer. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. SS. 323–349.

Clemens, F.J. *Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre*. Köln: Bachem, 1853. VIII, 185 SS.

Del Colle, R. “Neo-Scholasticism”, in: *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, Ed. D. Fergusson. Chichester; Malden (MA): Wiley-Blackwell, 2010, pp. 375–394.

Denzinger, H. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2017. XXXVII, 1811 SS.

Gratsch, E.J. “Semirationalism”, in: *New Catholic Encyclopedia*. Ed. Th. Carson, J. Cerrito. Washington: Gale, 2003, Vol. 12, pp. 901–902.

Günther A. *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. Bd. 1: Die Creationstheorie*. Wien: Wallishaufer, 1828. X, 217 SS.

Hegel, E. “Georg Hermes”, in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. Bd. 1. Hrsg. H. Fries, G. Schweiger. München: Kösel, 1975. SS. 303–322.

Hermes, G. *Einleitung in die christkatholische Theologie. T. 1: Philosophische Einleitung*. Münster: Coppenrath, 1819. 624 SS.

Hermes, G. *Christkatholische Dogmatik. T. 1*. Münster: Coppenrath, 1834. 746 SS.

Hesper, A. “Wahrheit und Fühwahrhalten”, in: *Synthesis philosophica*. Zagreb: Croatian Philosophical Society, 2010, Vol. 50 (2), pp. 317–332.

Kant, I. *Logika: posobie k lektsiyam 1800 goda* [Logic: A manual for lectures in 1800], in: *Kant I. Traktaty i pis'ma* [Treatises and letters]. Moscow: Science, 1980. 709 pp. (In Russian)

Kopp, C. *Die Philosophie des Hermes besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte*. Ort, Köln: Bachem, 1912. 140 SS.

Lakner, F. “Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert”, in: *Zeitschrift für katholische Theologie*. 1933, Bd. 57. No. 2, SS. 161–214.

Mutschelle, S. *Versuch einer solchen faßlichen Darstellung der Kantischen Philosophie, daß hieraus das Brauchbare und Wichtige derselben für die Welt einleuchten möge*. München: Lindauer, 1794–1803. 7 Bde.

Neuner, P. “Semirationalismus”, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg; Basel; Rom; Wien: Herder, 2000. Bd. 9. Sp. 453–454.

Perrone, G. *Riflessioni sul metodo introdotto da Giorgio Hermes nella teologia cattolica e sopra alcuni errori teologici del medesimo*. Roma: Tipografia delle Belle Arte, 1843. 118 pp.

Pritz, J. “Anton Günther”, in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. Hrsg. H. Fries, G. Schweiger. München: Kösel, 1975. Bd. 1. SS. 348–375.

Rozhdestvenskiy N.P. *Christianskaya apologetika: kurs osnovnogo bogosloviya* [*Christian Apologetics: Basic Theology Course*]. St. Petersburg: Publishing House of the bookseller I.L. Tyzova, 1893. XI, 427, II pp. (In Russian)

Reuß, M. *Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären?* Würzburg: Riemer, 1789. 62 SS.

Reuß, M. *Vorlesungen über die theoretische und praktische Philosophie... nach Grundsätzen der kritischen Philosophie im Grundrisse*. Würzburg: Riemer, 1797. 2 Bde.

Schleiermacher, F. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche ins Zusammenhänge dargestellt*. Bd. 1. Berlin: Reimer, 1835. X, 477 SS.

Schost'yn, A.P. *Istochniki i predmet dogmatiky po vozzreni'yam catolicheskikh bogoslovov poslednego polu-stoletia* [*Sources and subject of dogmatics according to the views of Catholic theologians of the last half century*]. Kharkiv: Printing house of the provincial government, 1889. 203 pp. (In Russian)

Winter, A. “Einführung zur katholischen Kantdeutung nach der Indizierung der ‚Kritik der reinen Vernunft‘”, in: *Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Hrsg. N. Fischer. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. SS. 317–322.