

Л.Э. Крыштон

Немецкие просветители о Божественном Откровении и Священном Писании*

Людмила Эдуардовна Крыштон – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (РУДН). Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6; e-mail: kryshstop-le@rudn.ru

Статья посвящена рассмотрению развития взглядов немецких просветителей на Божественное Откровение и Священное Писание. Последовательно анализируются представители раннего Просвещения (в лице Шпенера и основанного им учения пиетизма) и позднего Просвещения (неологи, Реймарус и Лессинг). При этом как для ранних, так и для поздних просветителей был характерен ряд черт, роднящих их друг с другом. Прежде всего, это подчеркивание значимости практического компонента (добродетельной жизни) и нивелирование значения теоретического компонента (абстрактных теоретических размышлений) религии. В то же время не менее отчетливо выражены и отличия, ярче всего прослеживающиеся в их отношении к Писанию. Так, у пиетистов и умеренных неологов мы видим обращение к Писанию как к объективному критерию проверки истинности религиозных переживаний и теоретических выводов. Для более радикально настроенных неологов мы усматриваем выделение в Писании разного вида истин, лишь немногие из которых признавались вечными и необходимыми для спасения. У Реймаруса наблюдается радикальная историческая критика Писания и отказ ему в богодухновенности. Лессинг, во многом в полемике с Реймарусом, вырабатывает свою концепцию Откровения. Он продолжает ряд важных для последнего тем, однако в целом приходит к менее критичному взгляду на Писание (не отказывая ему полностью в богодухновенности) и к догматам христианского вероучения.

Ключевые слова: Священное Писание, Откровение, богодухновенность, неология, историческая герменевтика, пиетизм, Шпенер, Реймарус, Лессинг

Ссылка для цитирования: Крыштон Л.Э. Немецкие просветители о Божественном Откровении и Священном Писании // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 1. С. 39–56.

* Исследование подготовлено при поддержке гранта РФФИ. Тема: «И. Кант и философия религии в Германии» (№ 18–011–00080).

Эпоха немецкого Просвещения является важным этапом истории теологической мысли Западной Европы, во многом предопределившим последующее развитие как протестантской, так впоследствии и католической теологии. Ввиду значимости и своеобразия этого периода его нередко выделяют в отдельный феномен, получивший название «теология Просвещения», ядром которой обычно считается неология. В то же время как само течение неологии, так и вся просветительская теология оказываются при ближайшем рассмотрении очень неоднородными явлениями. Мы можем выделять в них как более умеренных, так и более радикально настроенных мыслителей. И ярче всего это прослеживается в отношении мыслителей Просвещения к Божественному Откровению и Писанию. И хотя здесь нельзя отрицать фактора значимости личности отдельных авторов, в целом мы можем говорить об общем векторе развития теологической мысли в Германии, начиная от вполне консервативных и умеренных позиций в эпоху раннего Просвещения к более радикальным взглядам с течением времени. В данной статье предпринимается попытка наметить общие черты и тенденции развития теологической мысли немецкого Просвещения, начиная с основателя пиетизма Ф.Я. Шпенера и заканчивая Г.Э. Лессингом, Философия религии Канта, во многом ставшая наследницей этой просветительской традиции, требует особого внимания и в данной статье рассматриваться не будет.

Ф.Я. Шпенер и учение пиетизма

Рассматривая отношение немецких мыслителей эпохи Просвещения к Откровению и Священному Писанию, следует начать с пиетистов, во многом определивших дальнейшее развитие теологической мысли в Германии. Это религиозное движение принято возводить к Филиппу Якобу Шпенеру (1635–1705) и его работе «*Pia Desideria*» (1675), считающейся программным сочинением этого течения¹. В этой работе Шпенер четко определяет как основные положения своего учения (во многом критического по отношению к лютеранской ортодоксии), так и те причины, по которым он его формулирует. Основной из этих причин является кризис, в котором находится лютеранская вера.

¹ Стоит отметить, что понятие «пиетизм» очень далеко от того, чтобы быть четко определенным. В исследовательской литературе встречается как узкое определение этого направления (к которому в этом случае относится, по сути, только сам Шпенер и его ближайший соратник Франке), так и широкое определение (корни пиетизма в таком случае усматривают в английском пуританстве, а его сторонников находят не только в XVII–XVIII, но и в XIX–XX вв.). Ярким представителем первой позиции является Генрих Шмид [см.: Schmid, 1863]. Эту позицию в значительной степени можно считать устаревшей. Вторая позиция идейно восходит к М. Веберу и его работе «Протестантская этика и дух капитализма». Она находит своих сторонников и по сей день, воплощаясь, в частности, в четырехтомном издании «История пиетизма»: *Geschichte des Pietismus* // Hrsg. von M. Brecht, K. Deppermann, U. Gäbler, H. Lehmann. Göttingen, 1993–2004. В данной статье используется умеренное определение пиетизма, как специфически лютеранского течения XVII–XVIII вв., основателем (однако далеко не единственным представителем) которого является Ф.Я. Шпенер [Wallmann, 2010c, S. 5, 16–21].

Некогда Бог открыл истину людям в учении и личности посланного им Христа, которая со временем была искажена католической церковью, сравниваемой Шпенером с Вавилоном. Бог, видя это и желая спасти людей, послал нового пророка – Лютера, выведшего часть христиан из этого вавилонского плена. Однако и его учение со временем было искажено, что привело к фактическому возвращению протестантов к оставленным им заблуждениям католической схоластики [Spener, 1706, S. 4–6]. Для изменения этой ситуации Шпенер и формулирует свою воспитательную программу, причем как для простых христиан, так и для клириков. И важным элементом этого воспитания, которое должно привести к возрождению подлинной Церкви Христовой, является Священное Писание.

Священное Писание ставилось самим Шпенером в центр его учения. Пиетисты получили свое название от латинского *pietas*, означающего *благочестие, набожность*. И это название во многом является говорящим, так как приверженцы этого движения придавали большое значение правильной внутренней настроенности христиан при совершении религиозных практик, с чем нередко связывают начало развития в рамках протестантской теологии линии субъективизации и обращения к сфере личного (субъективного) опыта контакта с Богом, приведшего впоследствии к развитию исследований религиозного опыта [Sparr, 1989, S. 77]. Тем не менее стоит особо подчеркнуть, что ни у самого Шпенера, ни у его непосредственных последователей мы не находим выделения субъективной стороны веры в ущерб объективному содержанию лютеранского вероучения. Речь идет лишь об отрицании ценности внешних практик самих по себе, без подлинной веры. Строго придерживаясь лютеранского принципа *sola fide*, Шпенер утверждает принципиальную недостаточность собственных сил человека для обретения спасения, как и вообще для возможности вести добродетельную богобоязненную жизнь, так как все доброе, что может совершить человек, может исходить лишь из действующего в нем и через него Святого Духа, но никак не от самого человека. И именно Слово Божие, по мысли пиетистов, оказывалось одним из важнейших для человека источников стяжания благодати действия Святого Духа, только благодаря чему и можно обрести подлинную веру и преобразиться в нового человека. Поэтому столь важным оказывается самостоятельное прочтение (или хотя бы слушание) Писания.

Предлагаемая Шпенером программа воспитания простых верующих целиком основывалась на углублении их личного знакомства со Словом Божиим и легла в основу деятельности так называемых *Collegia Pietatis* (пиетистских кружков), впервые введенных им в 1670 г. во Франкфурте-на-Майне и представлявших собой домашние собрания верующих с целью чтения и размышления над словом Писания [Ciafardone, 1990, S. 20]. Изучение Писания должно начинаться в семье. Каждый отец семейства, ответственный за всю семью, в том числе и в отношении духовного возрастания всех ее членов, должен иметь в доме экземпляр Библии или хотя бы Нового Завета. Каждый вечер в семье должно уделяться определенное время совместному чтению библейских текстов [Spener, 1706, S. 96–97]. Если же сам отец семейства не умеет читать, то он должен поручить читать тому, кто умеет. Возможно также призвать

на помощь в этом деле владеющих грамотой верующих из других семейств, не стесняясь своего незнания. После того как люди таким образом привыкнут к личному прочтению Библии в своих семьях, можно переходить ко второму этапу – устраивать регулярные собрания общины с целью совместного прочтения определенных отрывков библейских текстов, однако поначалу без обсуждения [Ibid., S. 97]. И только после того, как и этот этап будет освоен, можно переходить к организации совместных собраний по подобию тех, которые существовали у первых христиан: собираться не только для совместного прочтения библейских текстов, но также и для их обсуждения, в ходе которого каждый мог бы не опасаясь высказать свои личные мысли по поводу услышанного [Ibid., S. 98]. При этом в таких собраниях уже желательно участие проповедника, который мог бы проверить соответствие высказываемых мыслей смыслу Писания [Ibid., S. 99]. И хотя такой подход создает дополнительную работу как прихожанам, так и их проповедникам [Ibid., S. 100–101], он является крайне полезным для обеих сторон. Прихожан он приучает к более внимательному изучению Слова Божия, помогает им распознавать в своей повседневной жизни волю Бога и следовать за ней, тем самым неустанно преобразая их через действия Святого Духа в новых людей [Ibid., S. 100, 102]. Проповедник же благодаря этому получает возможность, с одной стороны, выявить те аспекты, которые без дополнительных пояснений непонятны его пастве, с другой – наблюдать за ходом процесса духовного возрастания его прихожан [Ibid., S. 100]. Таким образом, воздействие Слова Божия будет максимально глубоким и плодотворным.

Несколько иной подход мы видим в случае воспитания будущих священнослужителей. В данном случае Шпенер усматривает основную угрозу в другой крайности. Если для большей части христиан (в основной своей массе малообразованных) опасность заключается в их плохом знании Писания, то в случае священнослужителей стоит в большей степени опасаться приверженности пустой схоластической учености, «папской софистики» (*päpstische Sophistery*) [Ibid., S. 26] или «человеческой напыщенной эрудированности» [Ibid., S. 25], которая может проникать и в общение человека со Словом Божиим. Подлинная божественная мудрость – это практическая теология (*Theologia practica*), а не напыщенные теоретические размышления. Схоластическая ученость, концентрирующаяся на детальном изучении отвлеченных богословских материй, не находящих применения в повседневной жизни, служит лишь целям утверждения себя и удовлетворения своих тщеславных амбиций. Теологи и священнослужители могут досконально знать Писание, однако это не является в их случае признаком подлинной глубокой веры, так как исходит лишь из их человеческой образованности и человеческого прилежания, но не от Святого Духа [Ibid., S. 14–15]. Не обладая сами верой, они оказываются неспособными научить других и преподавать им то, что необходимо для спасения [Ibid., S. 15–16]. Для того чтобы избежать этого, Шпенер предлагает особое внимание уделить должному воспитанию будущих священников в семинариях. Это невозможно сделать лишь посредством преподавания одних лишь теологических знаний, ибо пример в процессе воспитания значит не меньше, чем академическое обучение [Ibid., S. 127–128]. По этой

причине церковные власти должны обращать пристальное внимание на профессоров семинарий, допуская к преподаванию лишь тех, кто не только обладает необходимыми академическими познаниями, но также способен послужить для семинаристов достойным примером отречения от мирских стремлений и стяжания святости [см.: *Ibid.*, S. 127–128]. Не менее пристальное внимание следует уделять также тому, чтобы направлять усердие обучающихся на совершенствование в набожности, а не только в теологических штудиях [*Ibid.*, S. 128]. По этой же причине профессорам следует выделять не столько достигших больших успехов в учебе, но руководимых тщеславием, сколько, быть может, не столь способных к наукам, но всем сердцем любящих Бога и ведущих истинно богобоязненный образ жизни, так как пастырь менее одаренный, но более любящий способен принести своей общине больше пользы, тогда как тот, кто более искусен, но обладает лишь плотской ученостью, принесет скорее вред [*Ibid.*, S. 135–136].

Таким образом, мы видим, что в воспитании как обычных верующих, так и священнослужителей Писание играло особую роль. Священное Писание оказывается для Шпенера основным критерием проверки подлинности веры, поэтому и подлинной теологией оказывается теология библейская [Wallmann, 2010b, S. 143; Schmidt, 1984, S. 162–164]. В то же время под библейской теологией здесь ни в коем случае нельзя понимать теоретическое знание текста Писания. Особенностью пиетистов являлось обращение от библейской учености, которая ассоциировалась со схоластической теологией и подвергалась критике, к индивидуальному чтению Писания и его осмыслению, основанному на непосредственной религиозной практике. Все это в конечном счете приводит к тому, что пиетисты, несмотря на большое значение, придаваемое ими библеистике, не привнесли в нее никаких особых новшеств. По этой причине сомнительной кажется возможность отнесения их чуть ли не к основателям методов исторической критики². В то же время неверным было бы и полностью отрицать значение этого движения для последующей традиции неологии, в рамках которой историческая критика получила свое широкое распространение. Однако значение это сводится, скорее, к распространению Писания (причем именно Нового Завета, так как Ветхий Завет не привлекал особого внимания пиетистов) и его изучению, что приводило к развитию библейской герменевтики. Но так как многоуровневая, аллегорическая интерпретация также считалась порождением католической схоластики и по этой причине вызывала жесткую критику, то и библейская герменевтика пиетистов сводилась, по сути, скорее к буквалистскому прочтению текста [Wallmann, 2010a, S. 313–314].

² Рассмотрение и критика этой позиции представлена Вальманном [Wallmann, 2010a, S. 311].

Неология и зарождение исторической критики Священного Писания³

Следующей значимой вехой в развитии теологической мысли в эпоху Просвещения в Германии стало формирование движения неологии. Направление «неологии» получило свое название от двух древнегреческих слов – *νέος* (новый) и *λόγος* (слово, учение) – и дословно переводится как «новое учение». Это название полностью отражает основную направленность представителей этого направления, которые были нацелены на создание новых теорий и пытались предложить новый взгляд, соответствующий, по их мнению, потребностям времени. Само понятие неологии во многом является самоназванием. К этому течению мысли ощущали себя причастными такие мыслители, как И.С. Землер, А.Ф.В. Зак, И.И. Шпальдинг, И.Ф.В. Иерузалем и другие, считающиеся сегодня нередко наиболее значимыми представителями неологии. В то же время это направление было крайне неоднородным. Условно в нем можно выделить более умеренное крыло (к которому принадлежала большая часть неологов и которое являлось наиболее репрезентативным) и более радикальное (к которому чаще всего и относят представителей исторической критики Священного Писания)⁴.

Во многом продолжая традицию ранних немецких просветителей (в том числе и пиетистов), неологи противопоставляли теоретическую ученость (которой они не придавали особой ценности в деле спасения души) и богобоязненную жизнь в соответствии с божественными заповедями. При этом в последней они подчеркивали значимость правильной мотивации, стремления к добродетели ради самой добродетели и послушания Богу, ее заповедавшему, а не к награде за нее. Таким образом, у неологов, не в меньшей степени, чем у пиетистов, прослеживается критика чрезмерной привязанности к внешним ритуальным действиям, превращающая религию в разновидность магии [Spalding, 2004, S. 234, 241]. Однако не меньшее внимание неологи уделяют и рассмотрению другой, с их точки зрения, не менее опасной крайности – неумеренного возвеличивания значимости внутреннего религиозного переживания и склонности опираться на чувства и ощущения при оценке и решении религиозных и моральных вопросов [Spalding, 1773, S. 7–8, 13, 312, 347–348; Spalding, 1806, S. 217–219]. Именно распространение этого в целом неверного подхода в религии открывает, по их мнению, дорогу процветанию суеверий и фанатизма (*Schwärmerey*) [Spalding, 1773, S. 7–8, 13, 312, 347–348; Spalding, 1806, S. 217–219].

В то же время нет оснований говорить о полном отрицании неологами значимости религиозных переживаний. Они могут быть полезны и даже необхо-

³ Наряду с исторической критикой употребляются также и другие обозначения этого направления – критическая герменевтика или историческая герменевтика. Однако в зарубежной литературе чаще используется понятие «историческая критика». В данной статье все эти понятия употребляются синонимично.

⁴ В исследовательской литературе можно встретить и другие классификации: консервативные и либеральные неологи [Eberhardt, 1979, S. 242], церковные и академические [Beutel, 2009, S. 115–146] и др. Тем не менее в подавляющем большинстве случаев критических герменевтов причисляют к числу неологов.

димы [Spalding, 1773, S. 2–3, 127, 133, 332], так как в конечном счете именно они позволяют приблизить веру к простому человеку, сделать ее практической [Spalding, 1773, S. 97–99; Spalding, 1791, S. 188–190]. Вредны не они сами, но злоупотребление ими и неправильная оценка сферы их значимости [Spalding, 1773, S. 342–349], чего и возможно избежать при обращении к Писанию, приобретающему, таким образом, значение объективного критерия проверки истинности субъективной составляющей веры. Все истины, необходимые человеку для спасения, уже даны Богом в Священном Писании. Возможно, что в процессе развития человечество придет к более глубокому их пониманию и откроет какие-то новые их аспекты, однако к ним не может быть добавлено ничего принципиально нового, изначально в них не содержащегося [Spalding, 1791, S. 184]. Желание же человека удостовериться в истинах веры путем непосредственного воздействия Божьей благодати, явления Богом чудес, частных откровений или каких-то иных сверхъестественных религиозных переживаний классифицировалось как духовная дерзость и недооценка даров Бога [Spalding, 1773, S. 79–80, 107–108, 110, 123; Spalding, 1791, S. 278]. Таким образом, именно Священное Писание, а не личный религиозный опыт, является достоверным критерием истинности религиозной веры, а в конечном счете и религиозных чувств, которые должны подвергаться разумной критической проверке на предмет соответствия явленным в Священном Писании представлениям о Боге [Spalding, 1773, S. 15, 69–70, 76, 78–79, 82, 84, 108, 122, 126, 152, 174, 326]. Соответственно, хотя неологи и подчеркивали в христианском вероучении значимость морального компонента, тем не менее большая часть догматических положений церковного вероучения ими полагалась истинной, в том числе и по причине подтверждения их текстами Писания. Такой подход был характерен для наиболее репрезентативных мыслителей, относящих себя к неологии, в частности для И.И. Шпальдинга, который нередко считается основателем просветительской теологии [Stephan, 1908, S. 5; Auer, 1929, S. 79–82; Kuhn, 1995, S. 869; Bourel, 2000, S. 607–610; Beutel, 2001, S. XXVIII].

Однако наряду с этим направлением неологии, которое условно можно назвать умеренным, можно выделить и более радикально настроенных мыслителей, относящихся нередко к направлению исторической герменевтики. Радикальными их можно, однако, считать с большой натяжкой, поскольку, как и в случае умеренных неологов, они не отрицали большую часть догматических положений. Тем не менее в подходе исторических герменевтов мы находим одно существенное отличие. Они иначе определяют статус Писания, которое для них уже не является источником неоспоримых вероучительных истин и объективным критерием проверки истинности догматических положений, не отвергаемых ими по большей части лишь на основании их полезности в деле укрепления правильной моральной настроенности верующих. В Писании исторические герменевты выделяют два слоя – исторически обусловленный (подверженный изменению, не существенный для религии) и собственно Божественное Откровение (неизменное, существенное для религии) [Semler, 1780, S. XIII]. От первых герменевты стремились очистить подлинную религию, применяя при этом разрабатываемые ими герменевтические методы, основанные во многом на вольфианских представлениях о природе исторического

познания и непротиворечивой взаимосвязи фактов как основном критерии его истинности. В результате этой работы ко второму слою причислялись только истины моральные или непосредственно связанные с моральными. Все остальное исключалось из числа существенных для христианской веры положений.

Такой подход представлялся историческим герменевтам не только истинным, но и полезным для защиты христианства от критики атеистов, поэтому все их труды проникнуты апологетическим духом. Одной из наиболее ярких иллюстраций этому служит позиция Землера, разводящего понятия теологии (т. е. совокупности теоретических положений) и религии (т. е. религиозной практики). В соответствии с его представлением, христианство, при очищении его от сугубо теоретических, не имеющих отношения к практической сфере и по этой причине не существенных положений значительно выигрывает, так как только таким образом оно может быть надежно защищено от критики безбожников. Направленная на критику именно неразумных догматов, являющихся порождением ученых схоластов, просто не будет достигать цели, если эти догматы будут признаны не важными и избыточными для подлинного христианства [Semler, 1780, S. IX–XI, XIV, XVII, XX]. При этом к «разумным догматам» неологи были склонны относить не только истины естественной религии (такие как существование Бога и бессмертие души), но и все догматы, которые могут быть полезны для моральности верующих, к которым причислялась большая часть догматов христианского вероучения⁵. В случае же умеренных неологов к «неразумным догматам», подвергавшимся критике (или, по крайней мере, решительному исключению из программы религиозного воспитания простых верующих и проповедей), относились, по сути, только два положения: учение о первородном грехе и предопределении [Spalding, 1791, S. 263–279]⁶. Все остальные в большинстве случаев полагались истинными (хотя их знание и признавалось необязательным для спасения).

Г.С. Реймарус о Священном Писании и возможности Божественного Откровения

Рассматривая взгляды немецких просветителей на Божественное Откровение и Священное Писание, невозможно обойти молчанием Германа Самуила Реймаруса (1694–1768), по праву считающегося одним из наиболее радикальных мыслителей своей эпохи, что дает основание некоторым исследователям причислять его к радикальному Просвещению в Германии [Mulsow, 2011, S. VIII]. В то же время, если мы взглянем на основную его печатную работу

⁵ Так, в частности, догмат о божественной природе Христа принимался большинством неологов, как умеренных, так и весьма радикальных, на том основании, что только предполагая его божественность, человек может допустить, что в Его власти прощение грехов всего мира, а последнее необходимо для того, чтобы человек не впал в отчаяние и не терял веры в свое искупление [Spalding, 1791, S. 204–205; Semler, 1780, S. [XXIV], 4–5, 58].

⁶ См. об этом подробнее: [Aner, 1929, S. 158, 162–163, 172–173; Raatz, 2014, S. 381–383; Kondylis, 1981, S. 571 и др.].

«Рассуждения о важнейших истинах естественной религии»⁷, считавшуюся при жизни автора его программным сочинением, мы не увидим там ничего принципиально отличного от взглядов более умеренных представителей направления неологии. По сути, на основании одной лишь этой работы крайне сложно было бы характеризовать Реймаруса иначе, как сторонника естественной религии⁸; невозможно было бы усмотреть и какой-то особой радикальности. Так, религия оказывается для него необходимой для исполнения человеком его предназначения, данного ему Творцом и заключающегося в добродетельной и счастливой жизни [Reimarus, 1772, S. 691–692, 703, 707, 730, 755, 765–766]. Человек, стремясь к счастью и будучи вынужден соизмерять его со своей праведностью, естественным образом приходит к идее справедливого, мудрого и благого Бога, во власти которого находится надевание человека счастьем в загробной жизни. Так в чем же заключалась радикальность его взглядов?

Проявлялась она именно в его отношении к Божественному Откровению и Священному Писанию. Если в оценке значимости религии и ее основных истин (которые Реймарусом сводились к истинам естественной религии) он в целом был согласен с такими мыслителями, как Шпальдинг и Землер, то вот в отношении оценки статуса Писания и тех истин веры, которые принято относить к догматическому учению христианских церквей, он радикально с ними расходился. От отрицал богодухновенность Писания, низводя его на уровень любого другого текста религиозного содержания, причем большую часть там написанного полагал ложью и обманом. В результате этого он отрицал большую часть догматов, в том числе и таких основополагающих, как, например, истину о воскресении Христа и его богочеловечестве. Однако, для того чтобы понять причины этого, следует сначала разобраться, как Реймарус понимал Божественное Откровение.

⁷ Впервые эта работа была издана в 1755 г. и носила название «Важнейшие истины естественной религии». В дальнейшем она была существенно расширена и претерпела несколько переизданий. Начиная с пятого издания, состоявшегося в 1782 г. и инициированного сыном Реймаруса – Иоанном Альбертом Генрихом, она была переименована в «Рассуждения о важнейших истинах естественной религии». Под этим названием она известна и по сей день. В данной статье используется четвертое издание, вышедшее в 1772 г.

⁸ Сегодня более принятой является характеристика Реймаруса как деиста, что некорректно с точки зрения исторического контекста. Для Германии эпохи раннего и зрелого Просвещения термин «деизм» имел крайне специфическое значение и нередко ассоциировался с атеизмом. Классическим примером деиста (который нередко служил и примером атеиста) служил Спиноза. И лишь немногие мыслители могли быть причислены к числу деистов. Сторонников же «деизма» в нашем сегодняшнем понимании принято было именовать сторонниками «естественной религии» или «натуралистами». Четкое и классическое для немецкой традиции определение деизма, натурализма и атеизма можно найти в «Естественной теологии» Вольфа, который определяет деиста как человека, признающего существование Бога, но отрицающего его вмешательство в дела человечества, а следовательно, отрицающего божественное провидение [Wolff, 1737, p. 510–519]. Подробнее об этом см.: [Gawlick, 1986, S. 139–141]. В то же время для современных дискуссий характерно несколько иное, расширенное понимание этого термина, которое можно найти, в частности, у К. Гестриха [Gestrich, 1981. S. 394]. Я благодарю за указание на этот источник российского исследователя философии религии В.К. Шохина.

Вопрос о сущности Откровения и его возможности, равно как и вытекающая из ответов на этот вопрос критика текста Писания, поднимается Реймарусом в другом его сочинении – «Апология, или защита разумных почитателей Бога»⁹. Собственно, именно взгляды, высказываемые в этой работе, мы и можем считать радикальными [Barth, 2005, S. 161]. Тем не менее и здесь основной мотив Реймаруса схож с мотивами как неологов, так и исторических герменевтов. Реймарус стремится очистить христианство от заблуждений и суеверий, выделить те истины, которые уже не могут быть подвергнуты сомнению, превратить христианскую веру из слепой, суеверной, внешней в осознанную, внутреннюю, подлинную. В этой связи Реймарус особо подчеркивает важность обращения к текстам самого Писания. По его мнению, каждый верующий должен иметь доступ к Библии и должен в идеале быть способен самостоятельно ее прочесть и понять, что требует от него определенного (и немалого) уровня образованности [Lessing (ed.), 1835, S. 276–279, 294]. Именно к этому призывал верующих Христос [Ibid., S. 275]. Именно на этом настаивал Лютер. И только таких людей, основывающих свою веру на самом Писании, а не на катехизисах и проповедях, можно считать подлинными христианами, знающими, во что и в кого они веруют и почему [Ibid., S. 294]. В противном случае вера человека слепа и необоснованна, а следовательно, шатка. Достичь обоснованности и осознанности веры, таким образом, можно, по Реймарусу, только изучая и исследуя само Писание, что сам Реймарус и пытается осуществить в своей «Апологии», приходя в конечном счете к совершенно иному по сравнению со сторонниками умеренной неологии и исторической герменевтики отношению к Библии и основным христианским догмам.

В отличие от умеренных неологов и сторонников исторической герменевтики, Реймарус не придавал особой ценности ни Ветхому Завету, ни Новому Завету, что имеет своим основанием определенное понимание Реймарусом сущности Откровения. По его мнению, оно есть нечто иное, как передача человеку истин, имеющих принципиальное значение для спасения души человека и составляющих суть религии спасения (*seligmachende Religion*). А это включает в себя, прежде всего, представления о бессмертии человеческой души, о продолжении существования человека в загробном мире, о необходимости морального совершенствования с целью единения души с Богом [Ibid., S. 314]. Невозможно представить себе, чтобы Бог, передавая Откровение людям, не посчитал нужным сообщить им столь важные религиозные истины. Собственно, только набор этих истин и можно считать подлинной религией, если же они отсутствует, то такая вера является лишь видимостью религии¹⁰.

⁹ История этой работы весьма примечательна. Реймарус писал ее для приближенного круга знакомых и не собирался публиковать при жизни [Sierig, 1967, S. 10–11; Strauß, 1862, S. 12–13]. Первые ее фрагменты были анонимно опубликованы Лессингом в 1774–1778 гг. как «Фрагменты неизвестного». Последующие фрагменты были изданы уже после смерти Лессинга в 1787 г., однако также не все [Ibid., S. 16]. Полное издание работы Реймаруса состоялось лишь в 1972 г.: *Reimarus H.S. Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. 2 Bd. / Ed. by G. Alexander. Frankfurt: Insel Verlag, 1972.

¹⁰ Стоит отметить, что акцентирование значимости истины бессмертия души для любой религии (в том числе и естественной) было характерно для всей философии Реймаруса, в том

На основе такого понимания сущности Откровения и религии Реймарус и отказывал в богодуховности Ветхому Завету. Ведь иудаизму была чужда идея бессмертия души и загробной жизни. Евреи признавали лишь воздаяние прижизненное либо самому человеку за его деяния, либо его потомкам. Все же фрагменты Ветхого Завета, приводимые в опровержение этого утверждения, на самом деле являются искусственными ложными толкованиями, основанными либо на неверных переводах, либо на незнании значения некоторых еврейских слов и приписывании им уже позднего, характерного для христианства значения [Ibid., S. 333]. Все это свидетельствует, по мысли Реймаруса, о том, что Ветхий Завет не является записью истин Божественного Откровения, но представляет собой творение священников, желавших отвратить еврейский народ от богослужений прежним богам в пользу своих собственных богослужений, что сулило им власть и большие материальные выгоды [Ibid., S. 316].

Как обстоят дела с Новым Заветом? Реймарус не оспаривает, что Иисус Христос привнес идеи бессмертия души, загробной жизни и необходимости морального совершенствования человека, чем, собственно, и указал людям путь к подлинной религии [Ibid., S. 3–6]. Тем не менее, и Новому Завету он отказывает в богодуховности по той причине, что его тексты в действительности не являются передачей учения самого Христа, а представляют собой запись учения апостолов, достаточно сильно отличающегося от исконного учения Христа. По мысли Реймаруса, Христос был подлинным иудеем и не имел намерения создавать ни нового учения, ни новых религиозных обрядов [Ibid., S. 13–14, 42, 45, 49–50, 66, 68]. Единственной его целью было очищение иудаизма от заблуждений, от фарисейства и лицемерия, придающих первостепенную значимость соблюдению внешних обрядов и не обращающих внимания на внутреннюю, моральную составляющую [Ibid., S. 9–11, 68].

Задачей Христа было улучшить иудаизм, но никак не устранять его. И действовал он полностью в рамках иудейских представлений, возвещая себя как Мессию именно в иудейском понимании этого слова, т. е. как земного правителя, освободителя евреев от гнета земного рабства [Ibid., S. 70, 72–74]. Именно в Христа как земного Мессию и верили его ученики при его жизни. Именно на земное владычество рядом с ним они и надеялись, следуя за ним [Ibid., S. 145–147]. Однако их чаяния после смерти Христа потерпели крах. Не будучи в состоянии отказаться от своих надежд на земное господство и не желая возвращаться к покинутым им ремеслам и существованию в нужде, они решили видоизменить учение Христа, представив его как духовного спасителя всего человечества [Ibid., S. 74, 80], себя же – как его последователей, учеников, духовных учителей и проповедников нового учения [Ibid., S. 148–159]. Центром их нового духовного учения стали два положения: о воскресении Христа и о его ожидаемом втором пришествии [см.: Ibid., S. 98, 113, 131]. При этом воскресение Реймарус полагает недостаточно обоснованным ни внешними историческими свидетельствами (которых просто нет), ни даже самими

числе и для его работы «Рассуждения о важнейших истинах естественной религии», в которой это положение делается структурообразующим для естественной религии и производит попытку его разумного доказательств [Reimarus, 1772, S. 710, 714–721, 750, 755, 763].

евангелистами ввиду наличия множества противоречий в описании этого события [Ibid., S. 98–113, 360–408]. По этой причине он открыто заявляет, что апостолы сами выкрали тело Христа, представляя это впоследствии как воскресение для придания большей привлекательности своему новому учению [Ibid., S. 368–369]. Этой же цели служило и второе их положение – проповедь второго пришествия. По мысли Реймаруса, в данном случае апостолы просто заменили одно еврейское представление о Мессии как о земном освободителе, на другое представление, в соответствии с которым первое пришествие Мессии должно быть в облике бесславного и осмеянного, второе же – во славе [Ibid., S. 113–115, 152, 158]. В целом их новое видоизмененное учение, которое и легло в основу Евангелий, приводит к тому, что они являются совершенно недостоверными, так как не сами основываются на исторических событиях, передавая подлинные слова и дела Иисуса, а, напротив, видоизменяют исторические события в угоду своей новой духовной системе [Ibid., S. 79–80].

Таким образом, Реймарус отказывал Писанию в статусе богодухновенного текста. Однако и к самой возможности передачи Откровения он относился достаточно скептически, полагая, что таковое не может быть всеобщим. А так как Бог не может заведомо лишать значительную часть людей возможности спасения, то сложно представить, что сверхъестественное Откровение необходимо людям для их единения с Богом [Ibid., S. 294–297]. Напротив, единственное, что действительно необходимо для спасения, должно быть доступно всем людям, а следовательно, заложено Богом в природу самого человека [Ibid., S. 297]. Собственно, по этой причине Реймарус и полагал истины исторических религий излишними для духовного развития человека, считая, что для этих целей вполне достаточно лишь естественной религии разума.

В то же время следует отметить, что Реймарус не отрицал возможности Божественного Откровения как такового, но настаивал на недостоверности и неподлинности многих текстов, которым приписывается статус богодухновенных. Красной нитью сквозь все его размышления о текстах Нового и Ветхого Завета проходит призыв к критической проверке полагаемых сакральных текстов. И так как набор необходимых для спасения истин сводился Реймарусом лишь к истинам разумным, он предлагал следующие критерии проверки подлинности Откровения: 1) Откровение должно соответствовать критериям исторической правдоподобности; 2) Откровение должно соответствовать правилам логического вывода; 3) Откровение не должно противоречить разуму (т. е. не должно содержать ни внутренних противоречий, ни противоречий с другими четко установленными истинами) [Ibid., S. 294–291]. Правда, следует оговориться, что в данном случае речь идет скорее не о проверке самого Откровения, сколько о проверке тех текстов, которые претендуют на статус богодухновенности, с целью выявления, насколько они действительно могут таковыми являться: «Если книга должна приниматься как божественное откровение, как основание веры и спасения, то человек должен быть сперва ясно и отчетливо убежден в том, что писание является словом Божиим и что авторы, которые в остальном бесспорно были грешными людьми, как и все остальные, превосходили их тем, что им все даровал Бог, и что они тем самым не обманывали ни себя самих, ни других» [Ibid., S. 286–287].

Таким образом, мы наблюдаем в философии Реймаруса принципиальное изменение отношения к истинам Писания. Оно уже не является критерием проверки истинности и аутентичности веры, не является объективным критерием проверки истинности субъективных религиозных переживаний (как было у неологов), но само превращается в то, что требует проверки, прежде чем полагаться истинным.

Лессинг и его концепция Божественного Откровения

Еще ярче проступает эта линия изменения в подходе к Священному Писанию в теологии Готхольда Эфраима Лессинга (1729–1781). Взгляды этого мыслителя на сущность Божественного Откровения и его возможность во многом складывались в полемике с «Апологией» Реймаруса. Однако, несмотря на то что именно с Лессинга принято начинать новый этап в развитии теологии Просвещения, который нередко ассоциируется с наибольшей радикальностью [Aner, 1929, S. 357–358; Hartmann, 1955, S. 30], во многих аспектах Лессинг был гораздо менее радикален, нежели Реймарус. Так, им не отрицались многие опровергаемые Реймарусом христианские истины веры, такие как учение о воскресении Христа [Lessing (ed.), 1835, S. 450–452]. Не отрицает он и богодуховенность Писания [Ibid., S. 452], равно как не ставит под сомнение возможность и действительность Откровения. На последнем, однако, стоит остановиться подробнее, так как в данном случае Лессинг не просто оспаривает правильность выводов Реймаруса, но делает это на основании принципиально иного понимания сущности Откровения.

Лессинг представляет Откровение в тесной взаимосвязи с историей развития и воспитания как отдельного индивида, так и всего человеческого рода¹¹. По сути, для него Откровение оказывается тождественным с историей развития человечества. По этой причине он подвергает резкой критике отрицание Реймарусом факта Откровения применительно к ветхозаветным временам, основанное на утверждении о незнакомстве древних иудеев с истиной о загробном существовании. По мнению Лессинга, то, что Бог не открыл бессмертия души малоразвитому народу, неспособному в то время к постижению столь возвышенной истины, вовсе не свидетельствует, что Бог не обращался к этому народу. Напротив, в данном случае мы видим, что Бог проявляет себя как мудрый воспитатель: как детей сначала приходится поощрять к добродетельным поступкам материальными наградами и наказаниями прежде, чем они научатся поступать добродетельно ради блага своей души, так и Бог сначала приучил еврейский народ к моральному поведению, вселяя в них надежду на земные награды и страх перед земными наказаниями [Лессинг, 2006, с. 295–296]. Однако это продолжалось лишь до тех пор, пока иудеи не стали способны перейти на следующую ступень духовного развития и усвоить ценность добродетели для вечной жизни. Тогда и пришло время Христа и его Евангелия

¹¹ Справедливо также и обратное утверждение: историю развития человеческого рода Лессинг представлял себе только в тесной связи с верой в Бога и познанием Его природы [Stephan, 1908, S. 420].

[там же, с. 306–307], которое, однако, также не является окончательным и устаревает со временем так же, как устарели книги Ветхого Завета. При этом на смену пониманию ценности добродетели ради вечной жизни придет понимание ценности добродетели ради самой добродетели [там же, с. 311, 313–314]¹². Но человечеству необходимо дорасти до этого. И тот факт, что человек эпохи Просвещения оказался способен многие истины, открытые впервые человечеству через Иисуса Христа, доказать с опорой на один лишь человеческий разум, является, по мысли Лессинга, свидетельством того, что человечество доросло до очередного этапа в процессе своего духовного возрастания, перешло на очередную ступеньку на пути к третьей эпохе – эпохе Святого Духа, когда человечество обретет вечное Евангелие, достигнет совершенства и полного просветления¹³. В конечном счете разуму человека станут доступны все истины, которые пока что являются для нас тайнами Откровения, так как наш разум еще не развился до такой степени, чтобы понять их¹⁴.

Мы видим, что Лессинг в конечном счете приходит к очень своеобразному сочетанию сверхъестественного и разумного компонента Откровения, равно как и его трансцендентности и имманентности. По сути, сверхъестественный компонент Откровения как бы сохраняется, однако лишь как временный этап. Кроме того, можно говорить о том, что сверхъестественным содержание Откровения кажется человечеству лишь субъективно, ввиду неразвитости разума, объективно же оно таковым не является. Так же обстоит дело и с трансцендентностью. Откровение, будучи по сути имманентным, представляется на определенных этапах как трансцендентное, однако целью развития человечества оказывается именно трансформация трансцендентности Откровения в имманентность [Aner, 1929, S. 353; Stephan, 1908, S. 361].

В то же время в подходе Лессинга к текстам Писания можно проследить и некоторое сходство с Реймарусом. Так, Лессинг также склонен проводить принципиальное различие между записанным текстом и самим Откровением. Лессинг утверждает, что записанное предание ничего не может прибавить к внутренней истине, но, напротив, только внутренняя истина придает этому преданию значение [Lessing (ed.), 1835, S. 411]. Другими словами, религия истинна не потому, что ей учат апостолы, а они ей учат только потому, что она истинна [Ibid., S. 411]. Таким образом, ведущим в оценке истин веры и истинности текста, в том числе и Писания, оказывается разум человека, определяющий, что истинно, а что нет. Сам же библейский текст при таком подходе

¹² В этом прослеживается убежденность Лессинга в том, что сущностной чертой моральности является ее самоценность. Добродетель только тогда является добродетелью, когда благо творится ради самого совершения блага, а не ради каких-либо будущих благоприятных последствий, будь то в этом мире или в загробном. В этом уже в начале XX в. Х. Штефан усматривал свидетельство разрыва теологии эпохи зрелого Просвещения с Лютером и решительный шаг навстречу кантовской философии и немецкому идеализму [Stephan, 1929, S. 411].

¹³ Эта идея впервые появляется у Иоахима Фиорского (ок. 1132–1202) [Belke, 1981, S. 140].

¹⁴ К таким тайнам Лессинг причислял учение о Троице, первородном грехе и оправдании. См.: Лессинг Г.Э. Воспитание человечества. СПб., 2006. С. 310–311.

полностью теряет свою исключительность и становится в ряд с любыми другими текстами религиозного содержания.

Такое понимание истины и лежит в основании представлений Лессинга о некоей исконной истинной религии, воплощениями которой в земном мире и оказываются разные виды позитивных религий¹⁵. В то же время неверно было бы отождествлять эту истинную религию с естественной религией или деизмом. Лессинг в данном случае гораздо более последователен в своей релятивизации истинности всех религий (в том числе и деизма), так как если ни одна из позитивных религий не может обосновать своих претензий на истинность, то не может этого сделать и деизм. Это положение, по сути, оказывается у Лессинга и основанием его концепции толерантности: человек должен с равным уважением относиться ко всем религиям (в том числе и к своей собственной), так как каждая из них в конце концов может оказаться той исконной истиной [Sierig, 1967, S. 25; Schultze, 1969, S. 12].

Итоги

Рассмотрев развитие взглядов мыслителей немецкого Просвещения на Божественное Откровение и Священное Писание, можно отметить, что для них всех был характерен ряд общих черт. Так, все они – как ранние, так и поздние просветители – особо подчеркивали значимость практического компонента (повседневной жизни в соответствии с заповедями) в противоположность теоретическому, который ассоциировался с католической схоластикой. Также для всех немецких просветителей была характерна оценка Священного Писания (а точнее, личного его прочтения) как единственного возможного основания для осознанной глубокой веры. Однако не менее значимы были и расхождения. Так, если пиетисты принимали христианское догматическое учение во всей его полноте и подчеркивали лишь значимость внутренней настроенности при выполнении внешних религиозных практик (чего невозможно достичь одними лишь теоретическими изысканиями), то уже у неологов мы прослеживаем четкое отождествление единственно значимого практического компонента с моральным учением Христа, а самого по себе незначимого теоретического – с догматическим вероучением. Однако если большая часть неологов все же признавали основополагающие догматы христианства, хотя и не считали их признание значимым для спасения души, то Реймарус идет еще дальше, полностью их отрицая и сводя сущность христианства к морали. Изменяется и отношение к Писанию. Если для пиетистов и умеренных неологов оно являлось богодухновенным текстом, содержащим непреложные истины, и рассматривалось как объективный критерий проверки истинности религиозных переживаний и теоретических размышлений, то для исторических герменевтов Писание разделяется на два слоя истин, лишь один из которых (меньший по объему) признается результатом Божественного Откровения, другой же считается преходящим. Реймарус же и вовсе отказывает Писанию в статусе богодухновенности.

¹⁵ Этот взгляд лег в основание пьесы «Натан Мудрый» (1779).

Несколько выбивается из этого процесса радикализации теологических взглядов Лессинг, так как в конечном итоге, в полемике с Реймарусом, он формулирует более умеренный взгляд на догматическое учение христианства и на Писание. В то же время в чем-то он оказывается и более радикальным, и более последовательным, нежели Реймарус, так как, утверждая недоступность человеческому разуму (по крайней мере, на данной стадии его развития) познания истины, он релятивизирует истинность не только всех позитивных религий, но также и деизма, чья претензия на абсолютную истинность тем самым также ставится под сомнение. В то же время в творчестве Лессинга нашли свое окончательное оформление основные тенденции развития просветительской теологической мысли в Германии. Из них особым образом хотелось бы выделить три: 1) подчеркивание приоритетности внутренней истины, внутренней веры, личного обращения к Богу перед записанным Преданием и внешними ритуальными практиками; 2) исключение исторически и культурно обусловленного содержания Писания из числа необходимых для спасения истин (с целью оградить христианство от критики атеистов и деистов, направляемой не без оснований против именно этих компонентов); 3) релятивизация истинности всех религиозных верований и связанное с этим обоснование религиозного плюрализма. Все эти три аспекта, пусть и в несколько трансформированном виде, нашли свое повторение на новом витке развития теологии уже в XX в.: первые два – в немецкой «диалектической теологии» (послужившей реакцией на либеральную теологию и исторические поиски Иисуса), последний – в столь популярной сегодня концепции религиозного плюрализма (родоначальником которой является Дж. Хик).

Список литературы / References

- Aner, K. Die Theologie der Lessingzeit. Haale, Saale: Max Niemeyer Verlag, 1929. 376 S.
- Barth, U. „Von der Theologia naturalis zur natürlichen Religion. Wolff – Reimarus – Spalding“, in: Barth, U., Gott als Projekt der Vernunft. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, SS. 145–172.
- Belke, I. „Religion und Toleranz aus der Sicht Moses Mendelssohns und Gotthold Ephraim Lessings“, in: Hinske, N. (ed.), Ich handle mit Vernunft ... Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981, SS. 119–148.
- Beutel, A. „Einleitung“, in: Spalding, J.J., Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2001, SS. XI–XXVIII.
- Beutel, A. Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009. 272 S.
- Bourel, D. „Spalding, Johann Joachim“, in: Theologische Realenzyklopedie, Bd. 31. Berlin, 2000, SS. 607–610.
- Ciafardone, R. „Einleitung“, in: Ciafardone, R. (ed.), Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung. Stuttgart: Philipp Reclam, 1990, SS. 11–38.
- Eberhardt, W. Aufklärung und Pietismus. 1648 bis 1800. Leipzig: VOB Kunst- und Verlagsbuchbinderei, 1979. 376 S.
- Gawlick, G. „Christian Wolff und der Deismus“, in: Schneiders, W. (ed.), Christian Wolff. 1679–1754. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986, SS. 139–147.
- Gestrich, Chr. „Deismus“ in: Müller, G. (ed.), Theologische Realencyclopädie. Bd. 8. Berlin / N.Y.: De Gruyter, 1981, SS. 392–406.
- Hartmann, A. Toleranz und christlicher Glaube. Frankfurt am Main, 1955. 281 S.

Kondylis, P. Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1981. 725 S.

Kuhn, Th.K. „Spalding, Johan Joachim“, in: Biographisch-bibliografisches Kirchenlexikon. Bd. 10. Herzberg, 1995, SS. 868–870.

Lessing, G.E. (ed.). Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Berlin: Sandersche Buchhandlung, 1835. 454 S.

Mulsow, M. „Preface“, in: Mulsow, M. (ed.), *Between Philology and Radical Enlightenment*. Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Leiden, Boston: BRILL, 2011, pp. VII–VIII.

Raatz, G. Aufklärung als Selbsteutung. Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ (1748): eine genetisch-systematische Rekonstruktion. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2014. 551 S.

Reimarus, H.S. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet. Hamburg, 1772. 1060 S.

Schmid, H. Die Geschichte des Pietismus. Nördlingen: Verlag der C.H. Beck'schen Buchhandlung, 1863. 507 S.

Schmidt, M. „Spener und Luther“, in: Schmidt, M., *Der Pietismus als theologische Erscheinung*. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht Verlag, 1984, SS. 156–181.

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

Schultze, H. Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1969. 179 S.

Semler, J.S. Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger. Halle, 1780. 432 S.

Sierig, H. „Die große Veränderung. Reimarus – Lessing – Goeze“, in: Reimarus, H.S. *Vorrede zur Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1967, SS. 9–34.

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

Spalding, J.J. Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung. Berlin, 1791. 388 S.

Spalding, J.J. Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Leipzig, 1806. 304 S.

Spalding, J.J. „Zugabe. An den Herrn Vicepresident und Abt Jerusalem“, in: *Vertraute Briefe, die Religion betreffend*. Tübingen, 2004, SS. 203–248.

Sparn, W. „Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jakob Baumgarten“, in: Hinske, N. (ed.), *Halle. Aufklärung und Pietismus*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1989, SS. 71–89.

Spener, Ph.J. Pia Desideria oder herzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen. Franckfurt am Main, 1706. 437 S.

Stephan, H. „Einleitung“, in: Spalding J.J. *Bestimmung des Menschen (1748) und Wert der Andacht (1755)*. Gießen, 1908, SS. 3–12.

Stephan, H. „Lessing und die Gegenwart“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1929, vol. 10, no. 6, S. 401–434.

Strauß, D.F. Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1862. 315 S.

Wallmann, J. „Das Alte Testament im Pietismus“, in: Wallmann, J. *Pietismus und Orthodoxie*. Gesammelte Aufsätze. Bd. 3. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2010a, SS. 291–317.

Wallmann, J. „Philipp Jakob Spener und die Mystik“, in: *Pietismus und Orthodoxie*. Gesammelte Aufsätze. Bd. 3. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2010b, SS. 127–143.

Wallmann, J. „Reformation, Orthodoxie, Pietismus“, in: *Pietismus und Orthodoxie*. Gesammelte Aufsätze. Bd. 3. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2010c, SS. 1–21.

Wolff, Chr. *Theologia Naturalis. Pars Posterior*. Frankfurt/Leipzig, 1737. 783 p.

German Thinker in the Age of Enlightenment on God's Revelation and Sacred Scripture

Ludmila E. Krysh-top

Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, RUDN University. Miklukho-Maklaya Street, 6, Moscow, 117198, Russian Federation. e-mail: krysh-top-le@rudn.ru

The article concerns the development of the views on the Divine Revelation and Sacred Scripture of German thinkers in the Age of Enlightenment. Thinkers of the early Enlightenment (represented by Spener and the pietist teaching founded by him) and the late Enlightenment (Neology, Reimarus and Lessing) are analyzed sequentially. At the same time, both for the early and for the later enlighteners there were a number of common features. First of all, they emphasized the importance of the practical element (virtuous life) and rejecting the value of the theoretical element (theoretical reflections as such) of religion. At the same time, the differences are no less pronounced. They trace most clearly in their attitude to the Sacred Scripture. Thus, among pietists and moderate neologists, we see appeal to the Sacred Scripture as an objective criterion for checking the truth of religious experiences and theoretical conclusions. For more radical neologists, we see the selection of different kinds of truths in Sacred Scripture, only a few of which were recognized as eternal and necessary for salvation. Reimarus presented a radical historical criticism of the Sacred Scripture and denied its divine inspiration. Lessing developed his concept of Revelation in controversy with Reimarus. He was agree with him in several important points but his views on Scripture (which was not given up in divine inspiration by him) and the main dogmas of the Christian faith was in general less critical.

Keywords: Sacred Scripture, Revelation, inspiration, neology, historical hermeneutics, pietism, Spener, Reimarus, Lessing

Citation: Krysh-top L. E. "Is Revelation so Self-evident as it Seems? Meditating on Avery Dulles' Typology", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 39–56.