

Л.Э. Крыштон

Христиан Томазий о религии и морали: начало Просвещения в Германии

Крыштон Людмила Эдуардовна – кандидат философских наук, доцент. Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: ricpatric@gmail.com

Христиан Томазий (1655–1728) – один из известнейших мыслителей своего времени – положил начало изменению стиля философствования в Германии со схоластического на жизненно ориентированный, в силу чего его принято считать основателем Просвещения в Германии. Интерес Томазия к вопросам, ответы на которые значимы для каждого человека, а не только для узкой группы ученых профессионалов, прослеживается во всех его основных работах, которые по преимуществу относятся к сфере практической философии. Основой его философских взглядов можно считать концепцию «разумной любви», разрабатываемую им, по его собственному убеждению, строго в соответствии с новозаветным учением, в котором любовь к ближним ставится выше, чем любовь к самому себе. Эта любовь является неким идеалом, приближаться к которому человек оказывается способным только с помощью Божией, так как его природа признается в корне испорченной. Таким образом, моральная философия представляет у Томазия как своего рода приуготовление человека к постижению высших истин, доступных лишь в божественном Откровении, в чем мы видим характерное для раннего Просвещения противоречие между стремлениями возвеличивания человеческого разума и признанием его подчиненным истинам Откровения.

Ключевые слова: Томазий, Просвещение, мораль, религия, добродетель, Бог, Откровение, разум, вера

Христиан Томазий, в свое время известнейший [Vollhardt, 1997, S. 4–7], а ныне упоминаемый только в среде узких специалистов по истории философии Просвещения мыслитель¹, нередко считается родоначальником Просвещения в Германии [Ciafardone, 1990, S. 15; Schneiders, 1983, S. 85; Schneiders, 1979, S. 4]. Такая оценка имеет под собой ряд веских причин, основной из которых можно считать его открытую критику школьной философской традиции, господствовавшей тогда в университетах Германии, и настойчивые призывы сменить тип философствования на практический

¹ В забвении, постигшем Томазия, не последнюю роль сыграли гегельянцы, пренебрежительно относившиеся к философским взглядам несистематических мыслителей, к которым они причисляли и Томазия ввиду им же самим признаваемой приверженности эклектике [Bienert, 1934, S. 37–39]. В результате столь негативной оценки философские взгляды Томазия долгое время не привлекали к себе внимания исследователей. Как отмечает Ф.М. Бернارد, монография Г. Лудена, посвященная Томазию, вышла в самом начале XIX в. [Luden, 1805] и долгое время оставалась единственной [Bernard, 1971, p. 221]. Со второй половины XX в. ситуация стала меняться, результатом чего стал целый ряд работ, как затрагивающих идеи Томазия в контексте анализа эпохи Просвещения, так и посвященных непосредственно Томазию [Grunert, 2009].

и жизненно ориентированный. Именно воплощение в жизнь последнего и приводит к тому, что раннее Просвещение в Германии называют также «сократическим веком» [Ciafardone, 1990, S. 15]. Переориентация Томазия на жизненно важные для отдельного человека темы прослеживается во всех сферах его философских интересов. И прежде всего в том, что значительная часть его трудов посвящена разбору вопросов практической философии, среди которых немаловажное место занимали вопросы морали и правил добродетельной жизни. Другой значимой чертой философии Томазия был повышенный интерес к вопросам естественного права, который обуславливался как объективными внешними условиями (значимостью вопросов разработки данной дисциплины и очищения ее от теологического обоснования), так и обстоятельствами его жизни. Родившись в семье потомственных юристов, Томазий с юных лет начал постижение данного раздела философии. Его первым учителем стал его собственный отец – Яков Томазий (1622–1684), преподававший Томазию основы естественного права по Гроцию и Пуфендорфу. Именно влияние правовой доктрины последнего и будет впоследствии отчетливо прослеживаться у зрелого Томазия².

В творчестве Томазия принято выделять два периода, рубежом между которыми стал его духовный кризис 90-х гг. XVII в. Именно в это время наиболее отчетливо проявляется влияние на Томазия со стороны пиеетистов. Находясь практически на пике своей славы, философ упрекает себя в тщеславии. Вместо того чтобы руководствоваться им же самим провозглашаемыми принципами морали, он сделался критиком других и стремился изменить все общество. Все это привело Томазия к глубокому разочарованию в силах человеческого духа и к уверенности, что в деле морального развития надеяться можно лишь на Бога, но никак не на естественные силы человека³. Эту уверенность в необходимости морального и духовного обновления и совершенствования человека Томазий сохранил до конца своих дней. И именно второй период творчества мыслителя представляет для нас наибольший интерес с философской точки зрения, хотя многие идеи, высказываемые в работах этого периода, сохраняют преемственность со взглядами раннего периода⁴, что нередко делает проблематичным выявление четкой хронологической последовательности становления и развития его взглядов.

² В то же время влияние Пуфендорфа не следует абсолютизировать. Так, несмотря на значительное сходство по целому ряду вопросов, можно констатировать, что во многом Томазий расходится с Пуфендорфом. Так, в частности, крайнее сходство мы усматриваем во взглядах двух мыслителей на процесс образования государства посредством заключенного договора, однако лишь в работах “*Institutiones jurisprudentiae divinae*” (1688) и “*De jure principis circa adiaphora*” (1695). В более поздней работе “*Fundamenta iuris naturae et gentium*” (1705) Томазий, по всей видимости, отказывается от этих взглядов, представляя несколько видоизмененную концепцию [см. Fritsch, 2004, S. 54–56]. В отношении же веротерпимости, концепцию которой мы находим у Пуфендорфа в не менее развитом виде, чем у Томазия, мы также можем отметить, что Томазий сделал решительный шаг вперед, включив в сферу лиц, на которых должны распространяться принципы толерантности, не только представителей основных христианских конфессий, но также социан, арминьян и приверженцев других (нехристианских) религий и даже язычников [см. *ibid.*, S. 62–63; Zurbuchen, 1996, S. 178–180]. Кроме того, можно сказать, что принцип обоснования естественного права из принципов разума без отсылок к библейским текстам проводился Томазием гораздо более последовательно, в чем склонны усматривать основное отличие доктрины Томазия от взглядов Пуфендорфа [Dreitzel, 1997, S. 27, 35–36; Hunter, 2007, p. 86].

³ О значимости этого духовного кризиса для Томазия, а также о сомнительности его отвращения от своих страстей см.: [Schneiders, 1979, S. 5–6]. Впрочем, далеко не все исследователи сводят сложность изучения взглядов Томазия к сложности проведения границы между ранним и поздним периодами его творчества. Так, например, Х. Драйтцель указывает на изменчивость и непостоянство взглядов Томазия (даже в рамках одного и того же периода) как на одну из основных сложностей изучения взглядов этого мыслителя. Другой, не менее важной проблемой, по его мнению, оказывается объемность его наследия, сопрягающаяся с проблемой установления аутентичности значительной его части, см.: [Dreitzel, 1997, S. 20–21].

⁴ Прежде всего это касается идеи необходимости отделения церкви от государства и идеи подчиненности рассудка воле, которые отчетливо высказывались Томазием уже в его работе «*Institutiones jurisprudentiae divinae*» (1688). В связи с этим мне кажется, что более уместным было бы рассматри-

Учение о морали и академическая ученость

Основы морального учения Хр. Томазия были достаточно полно и отчетливо сформулированы им в двух работах – «Об искусстве любить разумно и добродетельно, или Введение в учение о нравах» (1692) и «О лекарстве от неразумной любви и о необходимых для этого познаниях себя самих, или Практика учения о нравах» (1696). Как видно из самих названий этих работ, органично складывающихся в единое целое – учение о нравах, Томазий продвигается в своем исследовании предметов того, что сейчас принято называть этикой, последовательно и планомерно. Сначала он выявляет основные принципы добродетельного поведения, проясняя все связанные с этим понятия и дефиниции. Затем переходит к рассмотрению возможностей применения всего этого на практике, т. е. в обыденной повседневной жизни людей. И уже в самом этом подходе мы усматриваем две тесно связанные друг с другом и в полной мере проявляющиеся в философии Томазия черты Просвещения и связанного с ним «сократического поворота». С одной стороны, мыслители обращают свои силы на возвышение человеческого разума (рассудка)⁵, полагая, что только правильное использование этой величайшей человеческой способности может привести человечество к развитию и реализации своего предназначения. Но, с другой стороны, мыслителей больше не интересует такое развитие разума, которое наблюдалось в предшествующей философской традиции и которое можно было до некоторой степени считать бесплодным, так как, замыкаясь на детальной разработке метафизических вопросов, он ничего не привносил в повседневную жизнь человека, а операция вывода конкретных жизненных рекомендаций требовала значительных усилий, навыков и сноровки и при всем этом не была однозначной. Томазий не просто сам следует принципиально иной стратегии, но и открыто артикулирует свою критику в адрес

вать в качестве коренного перелома в творчестве Томазия именно год выхода в свет этой работы, а не сам факт духовного кризиса, постигшего философа несколько позже. Сам же факт духовного кризиса – связанного с острым переживанием греховности не столько своих поступков, сколько своих волевых устремлений, пронизанных прежде всего тщеславными амбициями, – который привел Томазия к утверждению принципиальной невозможности для человека побороть свою ущербность и греховность без Божьей помощи, стал в свою очередь возможен только благодаря этому уже свершившемуся перевороту в его взглядах на природу взаимодействия воли и рассудка. Только по причине того, что не рассудок контролирует волю, а воля полностью направляет рассудок, положение людей столь печально, так как в распоряжении человека не остается никаких естественных средств борьбы с порочными наклонностями воли, а следовательно, уповать остается только на средства сверхъестественные, т. е. на Бога. Высказывается в ранних работах Томазия и мысль об отличии правового регулирования от регулирования поведения по любви, см. [ibid., S. 27].

⁵ Отчетливое разделение разума и рассудка как двух разных познавательных способностей человека и выстраивание их в такой иерархической последовательности, что разум оказывается высшей способностью, следует, по всей видимости, возводить к Канту. До Канта эти термины хотя и различались, однако это различие не было столь четким и вполне допускало синонимичное словоупотребление. В частности, таким образом эти два слова употребляет Томазий, не проводя четкого различия этих способностей, в том числе и по функциям. Если для Канта рассудок был способностью судить, а разум – способностью умозаключать, то Томазий под разумом, так же как и под рассудком, понимает «все мысли вообще» [Thomasius, 1699, S. 34, 13], приписывая рассудку функцию как выносить суждения о том, что есть истинное или ложное, благое или злое [ibid., S. 2], так и открывать новые истины, выводить их из ранее известных и с пользой их применять [ibid., S. 4]. Таким образом, можно отметить, что даже если в эпоху раннего Просвещения и проводилось различие между понятиями *Vernunft* (разум) и *Verstand* (рассудок), то нередко таким образом, что высшей способностью оказывался скорее *Verstand*, чем *Vernunft*, и именно первый наделялся определенным духовным значением, см. [Schneiders, 1979, S. 9]. Если принять это во внимание, становится гораздо понятнее, почему Бог наделялся волей и рассудком (*Verstand*) вместо более привычного нам сегодня разума и нередко именовался «рассудительным» (*verständiges*) существом, а не разумным, см. [Kinle, 1834, S. 55; Erhardt, 1841, S. 2] и др. По всей видимости, возводить эту традицию следует к лютеровскому переводу Библии. Так, «разумное сердце» (3 Царств 3:12), которым наделяет своего раба Бог, переводится Лютером на немецкий язык как “*verständiges Hertz*” (1. Könige 3.12. Ср.: Sprüche 18. 15, 28. 7). Отголоски этой традиции мы находим в изобилии и у Канта, см. [Kant, 1998a, A 40; Kant, 1994, с. 412–413; Kant, 1937, S. 97, 115, 202; Kant, 2016, с. 90, 106, 187 и др.].

предшествующей схоластической традиции (называемой им «ученостью» в противоположность «мудрости»). Он полагает, что она не только не способна сама по себе привести человека (ни того, кто сам занимается такого рода учеными изысканиями, ни тех, кого он пытается поучать) к добродетельной жизни, которая и является высшим благом [Thomasius, 1726b, S. 76–77], но еще и мешает этому, так как сама является не чем иным, как порождением порока – прежде всего порока тщеславия, который с легкостью сочетается с другими пороками [Thomasius, 1726a, S. 126, 185, 207].

Разумная любовь как основной принцип морали

Но если Томазий отрицает ученость – веками проповедуемую в христианской западноевропейской традиции в качестве инструмента постижения истины – как возможное средство к добродетельной жизни, то что же тогда он предлагает взамен? Выяснению того, что из себя представляет добродетельная жизнь, посвящена его работа «Об искусстве любить разумно и добродетельно». Здесь этика (*Sitten-Lehre*) понимается Томазией как такое учение, которое «показывает человеку, в чем состоит его подлинное и наивысшее счастье, как он может его достичь, а также устранить и побороть препятствия, вызванные им самим» [Thomasius, 1726b, S. 57]. Быть счастливым⁶ же для человека означает «обладать высшим благом» [ibid., S. 58]. Но как в логике истину мы не можем найти ни в одних лишь представлениях человека, ни в одних лишь внешних предметах, но должны искать ее в соответствии первых вторым [ibid., S. 83], так и благо человека не может заключаться ни в одних лишь мыслях (рассудке), ни в одних лишь склонностях и желаниях (воле), а должно состоять в их гармоничном объединении [ibid.]. А это гармоничное объединение есть не что иное, как «душевный покой» (*Gemühts-Ruhe*). Но так как человек был задуман и сотворен Богом как существо социальное [ibid., S. 91]⁷, он не может рассматриваться вне социума и реализацию своих человеческих качеств (отличающих его от животных) должен искать также в социуме, в общении с другими людьми. Поэтому Томазий полагает, что в самой сущности человека заложено стремление к единению с другими ему подобными существами, причем с подобными ему по духу, так как на первом месте у Томазия стоит единение именно душ людей [ibid., S. 87]. Значит, человек, находящийся в состоянии душевного покоя, будет стремиться объединиться с другими людьми, пребывающими в таком же самом состоянии. Это состояние Томазий именуется разумной любовью и именно его считает присущим человеческой природе [ibid., S. 88].

В понятии «разумная любовь» равно важны оказываются два компонента – любовь и разумность этой любви. Любовь важна для Томазия, так как именно с любви для него все и начинается. Стремление к единению с близким себе по духу оказывается для него естественным стремлением человека и первоначальным двигателем как индивидуальной жизни человека, так и построения общества, жить в котором человек призван по замыслу Божию. Если же любви в поступках человека нет, то мы никогда не сможем говорить о нем как о человеке добродетельном, сколь бы хороши его поступки ни были. В лучшем случае мы получим лишь видимость добродетели (*Schein-Tugend*). Но и второй компонент – разумность – не менее важен, ведь любовь как естественное стремление к единению с близким себе по духу приводит к тому, что порочный человек ищет возможностей объединиться с людьми с такими же по-

⁶ В провозглашении счастья в качестве главной цели человека мы легко усматриваем влияние аристотелевской традиции, так часто подвергавшейся яростной критике со стороны Томазия, см. [Kaufmann, 2000, p. 244].

⁷ Главным подтверждением этому у Томазия служит факт наличия у человека речи. Если бы человек не задумывался как социальное существо, ему не нужна была бы речь, служащая для передачи его мыслей другим людям [Thomasius, 1726b, S. 25–26].

роками⁸ и старается попасть в ситуации, способствующие возвращению этого порока. Но очевидно, что такое чувство любви не приближает человека к добродетели, а лишь удаляет его от нее, в силу чего Томазию и потребовалось вводить дополнительное ограничение этого понятия. Любовь делится на два типа: разумная и неразумная. И именно разумная любовь представляет собой любовь добродетельную, тогда как неразумная – любовь порочную. У любви неразумной Томазий выделяет три основные разновидности, различаемые по той порочной страсти, которая лежит в ее основе, – сладострастие, тщеславие и алчность [Thomasius, 1726a, S. 158]. Любовь же разумная может быть только одного вида, так как она представляет собой любовь ко всем людям (даже к грешникам и к нашим врагам) и при этом к другим больше, чем к себе самому [Thomasius, 1726b, S. 88, 208, 347 и др.]. Однако при этом необходимо помнить, что речь идет о стремлении к единению душ, а не тел, в силу чего Томазий крайне скептически настроен по отношению к любви между супругами, так как она, по его мнению, зачастую преследует именно эту вторую цель, делая ее первостепенной⁹ [ibid., S. 260–261].

«Разумное искусство» добродетельной жизни

Но Томазий не ограничивается исследованием того, что из себя представляет разумная любовь и как ее отличить от любви неразумной, а идет дальше. Ведь если он определяет этику как такое учение, которое научает человека, как достичь счастья, а залогом счастья является разумная любовь, приводящая к душевному покою, то ничто так не мешает человеку достичь этого счастья, как любовь неразумная, этот самый душевный покой нарушающая¹⁰. А следовательно, необходимо выработать определенные методы борьбы со всем, что приводит к неразумной любви, а именно с тремя основными страстями человека – сладострастием, алчностью и тщеславием. Такая методика оказывается предельно проста. Любовь – это стремление к единению с тем, что рассудок принимает за доброе [Thomasius, 1726b, S. 159]. Подверженные порочным страстям люди принимают свои порочные склонности за благо, в силу чего стремятся к тому, что поддерживает и усиливает в них их пороки, и избегают того, что могло бы их побороть. Поэтому для начала необходимо уяснить себе, что счастье может заключаться только в разумной любви, т. е. в любви к другим в большей степени, чем к себе

⁸ Исключение будут составлять только алчные люди, в целом лишенные способности к любви и ищущие единения не с людьми вообще – и уж тем более с такими же алчными, как они, – а только с деньгами или заменяющими их ценными предметами [Thomasius, 1726a, S. 325–333].

⁹ Вполне возможно, что такой повышенный интерес к проблематике любви и детальное рассмотрение разных ее видов в контексте обсуждения евангельской заповеди любви как принципа выстраивания отношений людей между собой и с Богом вызваны сложностью перевода евангельских текстов на немецкий язык. Если в древнегреческом языке мы находим несколько разных слов для обозначения разных типов любви, то в немецком, равно как и в большинстве европейских языков, для обозначения всех этих разновидностей у нас есть одно-единственное слово – *Liebe* (любовь). В силу этого применительно к евангельским текстам, написанным на древнегреческом языке, вопрос о том, какая именно любовь подразумевалась, выглядел бы несколько надуманным, так как слово *ἀγάπη* ясно дает понять, что речь здесь идет не о чувственной любви (*ἔρως*), а о чувстве, напоминающем скорее дружеское расположение. Однако для немецкого языка развернутые пояснения относительно того, как именно следует понимать в данном случае «любовь», были вполне оправданы. Находим мы замечания на сей счет и у Канта, утверждавшего, что в евангельской заповеди любви под любовью следует понимать все-таки уважение и преданность моральному закону, так как любовь, как и любое чувство, нельзя вменить в долг [см.: Kant, 1998b, A 147-150; Кант, 1997, с. 499–503].

¹⁰ В данном случае, название труда Томазия «О лекарстве от неразумной любви и о необходимых для этого познаниях себя самих» говорит само за себя. Неправильный образ жизни, выражающийся в неразумной любви, причиной которой оказывались человеческие пороки, рассматривался как некая духовная болезнь, рекомендации по выходу из этого состояния – как лекарство, а этика – как врачебное искусство, аналогичное медицине. Такое же сравнение с медициной было характерно и для логики, воспринимавшейся как искусство исцеления от предрассудков и заблуждений разума, см. [Schneiders, 1983, S. 87].

самому. Только такая любовь может помочь человеку обрести внутренний душевный покой, который не будет зависеть ни от каких внешних изменений, в том числе и внешних неблагоприятных обстоятельств, неподвластных самому человеку. Эта задача убеждения себя в подлинной сущности счастья полностью возлагается на рассудок человека и расценивается Томазием как своего рода подготовка к подлинной борьбе с пороками. Сама же эта борьба заключается в избегании общения с порочными людьми и ситуаций, способствующих совершению порочных поступков, а также в упражнениях по возвращению добродетели. Все это должно реализовываться волей человека, так как именно она является способностью желания в человеке, благодаря которой только и становится возможным что-либо достичь [Thomasius, 1726b, S. 37]. Поэтому Томазий и говорит, что воля ближе к добру, чем рассудок, но не благодаря себе, так как по своей природе она зла [ibid., S. 79], а потому, что без воли рассудок не был бы способен достичь ничего – ни злого, ни доброго.

Таким образом, душа рассматривается как состоящая из двух частей – рассудка и воли. И третьего между ними нет и быть не может [ibid., S. 81]. И подобно тому, как добро проистекает из гармоничного сочетания рассудка и воли, так же и зло берет свое начало не в одной лишь воле и не в одном лишь рассудке, но в неправильном их сочетании [ibid., S. 83]. Поэтому в развитии порока и в его дальнейшем поддержании виноватыми оказываются как бы две стороны. И логичным кажется, что и в преодолении такого плачевного положения дел должны принимать участие также две стороны человеческой души – и рассудок, уясняя себе, что является подлинным благом, и воля, претворяя в жизнь меры, направленные на преодоление выявленной порочной страсти.

Однако здесь как раз и начинаются проблемы. Во-первых, если вина за зло и возлагается на обе стороны, то распределяется она явно неравномерно, так как рассудок признается Томазием лишь инструментом воли, т. е. способностью, от воли зависящей и ею направляемой¹¹. Выражается это прежде всего в том, что именно воля (изначально испорченная) побуждает рассудок признавать за доброе то, что таковым на самом деле не является. В результате хотя рассудок вроде бы и отвечает за зло в человеке, однако ответственность эта представляется весьма странной: каким образом можно быть ответственным за то, к чему оказываешься предопределен направляющей и руководящей волей, лежащей в основе суждений рассудка?¹²

Во-вторых, волю Томазий считает изначально злой и испорченной. Таким образом, несмотря на его заверения, что зло возникает из сочетания рассудка и воли, основная тяжесть вины за развитие порока в человеке ложится именно на волю как

¹¹ Интересно в связи с этим заметить, что даже разбираемые Томазием главные предрассудки рассудка – предрассудок торопливости (*Vorurteil der Übereilung*) и авторитета (*Vorurteil der Autorität*), – которые подробно исследуются в его работе по логике [Thomasius, 1699, S. 197–203], рассматриваются им как выводимые из более глубоких предрассудков воли. Причем оказывается, что рассудочный предрассудок торопливости восходит к предрассудку воли, который Томазий называет предрассудком нетерпения, а рассудочный предрассудок авторитета – к волевому предрассудку подражания. Причем второй – предрассудок подражания – значительно хуже предрассудка нетерпения [Thomasius, 1726a, S. 23–24, 35–36]. В более поздних работах Томазий не разбирает тему предрассудков подробно, см. [Schneiders, 1983, S. 110], однако и в них мы можем найти упоминания о том, что предрассудкам рассудка предшествуют предрассудки воли. Шнайдерс утверждает, что благодаря такому сведению всех предрассудков к предрассудкам воли отчетливо подчеркивается, что возникновение предрассудков носит характер морального порока, и таким образом предрассудки окончательно превращаются в моральную проблему [ibid., S. 109, 112].

¹² Именно в отношении проблемы взаимодействия разума и воли ярче всего прослеживается влияние на Томазия со стороны Локка, особенно заметное в ранних работах мыслителя [Bernard, 1971, p. 226–231]. Также значительное сходство мы можем усмотреть и в отношении некоторых моральных идей. Так, в частности, подчеркиваемая Томазием выгода добродетельного поведения людей и внешних богослужебных ритуалов, призванных продемонстрировать другим членам общества веру индивида в Бога, а следовательно, его благонадежность, находит определенную параллель в утверждениях Локка о том, что «добродетель по большей части одобряют не потому, что она врожденна, а потому, что полезна» [Локк, 1985, с. 118].

на ведущую и определяющую способность человеческой души. Именно она содержит в себе некую изначальную злостность и поэтому предопределяет рассудок к неверным суждениям относительно того, что есть благо и какие средства ведут к его достижению. А из этого уже и проистекает порочность характера человека, входящая со временем в привычку и начинающая сама себя транслировать и воспроизводить в каждой новой жизненной ситуации¹³.

Ситуация усугубляется тем, что Томазий настойчиво подчеркивает непреложную истинность учения о недостаточности естественных сил человека для достижения им добродетели, видя именно в этом основное отличие истинного учения Лютера от католицизма, называемого им папизмом (*Papstthum*). По мысли Томазия, католики, опираясь на ложные в отношении свободы воли учения Аристотеля и Декарта, приписывают человеческим силам неподобающее могущество, наделяя человека способностью по своему собственному естеству, без божественного вмешательства прийти к добродетельному образу жизни. Именно это заблуждение Томазий считает одним из самых опасных в сфере морали, так как оно перекрывает человеку путь к добродетели и, следовательно, к счастью, приписывая его собственным силам то, что присуще только Богу. Ведь если воля человека изначально зла, а рассудок является ее инструментом, то это означает, что своими собственными силами, без вмешательства извне человек в принципе неспособен выйти из состояния порока. Необходимое же вмешательство извне – это не что иное, как Бог. Именно он закладывает в каждом человеке изначальные семена разумной любви, которые неустанно напоминают ему о том, каким человеком он должен был бы быть. И в этом проявляется божественная благодать. И именно Бог посылает человеку такие ситуации, в которых он порой вынужден отказываться от своих порочных страстей. Это вызывает у испорченного человека злость и гнев, так как он склонен, руководимый злыми наклонностями, воспринимать эти ситуации как ниспосланное ему несчастье, хотя на самом деле они являются величайшим благом, посылаемым Богом своим любимым детям. И в этом последнем проявляется божественное провидение.

Таким образом, только введение в рассмотрение фигуры Бога позволяет устранить проходящее сквозь все этическое учение Томазия и кажущееся на первый взгляд неразрешимым противоречие между утверждениями о подчиненности рассудка воле при одновременной изначальной испорченности воли и тщательно разрабатываемыми разумными правилами борьбы с пороками [ср.: Schneiders, 1983, S. 110]. Поскольку воля человека изначально испорчена, именно она толкает рассудок к вынесению ложных суждений относительно того, что на самом деле является благом. И при этом Томазий утверждает, что рассудок, в соответствии с предлагаемыми им правилами, должен сначала распознать, в чем заключается подлинное благо, а потом воля должна бороться с выявленными таким образом порочными страстями. Но как злая воля может бороться со злом в себе самой? Да и как рассудок, полностью руководимый в своих суждениях этой злой волей, способен распознать свою собственную ошибку? Без вмешательства Бога это рассуждение кажется верхом нелогичности и даже абсурдности. Однако по факту оказывается, что рассудок способен распознать, что привык видеть благо не в том, в чем оно на самом деле заключается, благодаря заложенным Богом в душе каждого человека семенам разумной любви. А бороться с выявленными таким образом пороками приходится не той изначальной испорченной воле человека, а некой другой – доброй – воле, являющейся опять же результатом действия божественной благодати в нас [Thomasius, 1726a, S. 514]. Только это и делает возможным применение правил разумного искусства (как Томазий именует раз-

¹³ Правда, стоит отметить, что сколько-либо веских обоснований утверждения об изначальной злостности человеческой воли у Томазия мы не находим. По всей видимости, для него это являлось само собой разумеющейся данностью. И скорее следует согласиться с теми исследователями, которые возводят учение Томазия об исконно злой воле человека к библейскому сюжету грехопадения, см. [Schneiders, 1979, S. 17; Lehmann-Brauns, 2004, S. 323; Lutterbeck, 2003, S. 96].

рабатываемые им методы борьбы с пороками). И даже не просто возможным, но и необходимым [ibid., S. 500, 514], так как «хотя человек и не способен, если его не удерживает страх перед другой порочной страстью (passion) или наказанием, сдерживать господствующую страсть и крайне редко способен (carabel) противостоять сильному возбуждению, так чтобы она не прорывалась во внешних деяниях и упущениях, то он все же способен по свободной воле совершать все больше и больше зла и посредством преднамеренного искания случая и добровольной склонности к таким деяниям, которые еще больше усиливают его страсть (affect), еще больше ее возбудить и таким образом стать еще хуже» [ibid.]. Но при применении правил разумного искусства необходимо не забывать о крайней ограниченности естественных способностей человека и доверять Богу больше, чем себе. Однако такой четко артикулируемый подход Томазия неизбежно ставит перед нами традиционный философский вопрос о взаимодействии разума и веры.

Философия и теология, разум и вера глазами Томазия

Провозгласив необходимость дополнения изложенных им разумных рассуждений и правил божественной мудростью [ibid., S. 521], Томазий считает свою задачу изложения этического учения полностью выполненной, так как, по его мнению, подлинная философия должна вести к подлинной теологии: «Любая подлинная философия должна быть не иначе, как такой, что она как будто бы за руку ведет человека к подлинной теологии» [ibid.]. **И здесь мы усматриваем явное противоречие в его философских взглядах, которое является крайне показательным в контексте анализа эпохи раннего Просвещения. С одной стороны, весь ход размышлений Томазия оказывается пронизан стремлением развести сферы деятельности теологии и философии, закрепив за последней право только на те суждения, которые могут быть выведены при помощи разума, т. е. на основе одних лишь естественных сил человека, без обращения к божественному Откровению. Это имеет ряд крайне важных последствий. И прежде всего то, что раз философия в принципе не может заниматься материями сверхъестественными, то ей нельзя вменить в вину тот факт, что философские исследования проводятся иначе и приходят к иным выводам, нежели теологические, т. е. к выводам, не идентичным церковным догмам (хотя вовсе не обязательно им противоречащим). В этом усматривается стремление к освобождению философии из-под теологического гнета, к ее эмансипации [Schneiders, 1985, S. 66–67; Schneiders, 1990, S. 113; Vollhardt, 1997, S. 12–13]. В этом процессе видят одну из черт, характерных для немецких просветителей. Ее планомерное развитие мы находим впоследствии в «Споре факультетов» Канта. И примечательным является то, что эта особенность просветительского типа мышления оказывается в не меньшей степени характерной и для просветителей ранних. Именно на этой борьбе за освобождение философии, за ее эмансипацию нередко и делается акцент исследователями философских взглядов Томазия [Schneiders, 1979, S. 7, 12; Lehmann-Brauns, 2004, S. 332, 334–335; Lutterbeck, 2003, S. 77].**

Но, с другой стороны, если мы присмотримся внимательнее к этой томазианской борьбе за независимость философии от теологии, то обнаружим в ней и другой аспект, который для ранних просветителей являлся не менее, если даже не более, важным, чем выше обозначенный. Ведь по сути Томазий, разделяя сферы философии и теологии, ставит последнюю выше первой. Цель практической философии – вывести человека из животного состояния и не более того [Thomasius, 1726a, S. 521]. Дальнейшее совершенствование человека на путях добродетели – это уже задача не философского рассмотрения, и достигается она не на путях философского исследования, а только на путях христианской веры в Бога Святой Троицы [ibid., S. 521, 533, 538, 543, 547 и др.]. Задача философии ограничивается подведением к тем дверям,

которые открывают перед человеком дальнейший путь. Такая позиция не просто не отрицает божественное Откровение (разумно ли оно или нет), но провозглашает истины последнего выше истин, достижимых на путях философского размышления. Философ должен приуготовить человека к истинам Откровения, должен доступными ему разумными методами показать, что Бог существует и вера в Бога и познание Его природы необходимы для добродетельной жизни отдельного гражданина и мирного устройства всего общества. А вот дальнейшее постижение Бога и предоставление средств к оному – это уже в задачи философии не входит, но не потому, что это вообще не нужно, так как это неразумно, а лишь потому, что этим занимается другая наука – теология, причем теология, имеющая дело с божественным Откровением. И вот эту сторону взглядов Томазия на сущность и роль философии исследователи немецкого Просвещения нередко оставляют без внимания.

Безусловно, эта постановка вопроса о соотношении философии и теологии упирается в конечном счете в проблему соотношения разума и веры. И снова, так же как и в случае предыдущего вопроса, здесь можно отметить некоторую однобокость рассмотрения деятельности Томазия. Так, нередко можно встретить оценки данного мыслителя как борца за освобождение разума, сторонника его возвеличивания. Это и рассматривается как одно из основных подтверждений преимущественно просветительского характера философских взглядов Томазия. Наиболее ярким представителем такой исследовательской позиции можно считать В. Шнайдерса, который не просто подчеркивает резкое возрастание значимости разума и оценки самых различных предметов (в том числе и предметов морали и религии) при помощи разума, но и утверждает, что именно начиная с Томазия мы можем говорить о перевороте в осмыслении разума. Уже у Томазия мы видим начало переориентации в понимании разума с разума, подчиненного вере, на разум нормативный. И даже вера теперь, чтобы доказать свое право на существование, должна показать себя как разумная. Такой подход Шнайдерс усматривает уже у ранних просветителей и считает, что именно такое отношение к разуму впоследствии пройдет красной нитью сквозь всю эпоху Просвещения [Schneiders, 1979, S. 8; Schneiders, 1983, S. 87].

Следует признать, что в такой оценке как Томазия, так и всего немецкого Просвещения есть определенное здоровое зерно. Ведь если под необходимостью показать разумность веры понимать педантичное выделение того в религии, до чего мы можем прийти, используя один лишь разум, то вряд ли найдутся исследователи, которые отрицали бы значимость этой проблемы для Просвещения. Эта тема действительно поднималась в том или ином виде подавляющим большинством просветителей, причем именно эти размышления по сути и привели к формированию концепта «разумной религии» или «религии разума», наиболее систематически представленного уже на закате Просвещения Кантом. Зачатки же этой идеи мы отчетливо видим уже у Томазия.

Однако в целом оценку Шнайдерса нельзя считать корректной, так как один аспект взглядов Томазия полностью исключается им из сферы внимания. Ведь попытки вычленив разумные компоненты в религии относятся только к стадии философского рассмотрения, которое является пропедевтикой к более высокой науке, божественной мудрости, доступной только уверовавшим во Христа как Сына Божия, что является истиной сверхъестественной, а посему по определению нашему разуму недоступной, в силу чего и открытой Богом в Откровении¹⁴. Таким образом, естественная религия (т. е. основанная полностью на истинах разума) оказывается для Томазия лишь предварительной ступенью к религии Откровения, и о нормативности

¹⁴ Впрочем, ради справедливости следует сказать, что в некоторых работах Шнайдерс делает оговорку, что разум человеческий в эпоху раннего Просвещения «признавал божественный разум над собой», см., напр.: [Schneiders, 1983, S. 84]. Однако дальше этой оговорки Шнайдерс не идет, и дальнейший анализ раннего Просвещения всегда проводится им с акцентом на нормативную функцию разума, стремящегося к автономии и самоопределению.

разума в оценке предметов религии здесь приходится говорить лишь в ограниченном и относительном значении. Оценка же Шнайдерса имеет явные черты ретроспективности, так как он пытается приписать ранним просветителям в лице Томазия подход, характерный для просветителей более позднего периода, если и не отвергавших истины Откровения открыто, то по крайней мере крайне скептически к ним относившихся и действительно готовых анализировать их с позиции «религии разума», что отчетливо прослеживается в том числе и у Канта. Томазий же хотя невольно и дал импульс движению в этом направлении, но сам сторонником такого подхода явно не был. Напротив, свою задачу он усматривал лишь в том, чтобы к этим истинам Откровения подвести тех заблудших, которые по каким-то причинам к ним еще не причастны. Для тех же, кто уже вкусил их, Томазий полагал ненужным ознакомление с его работами. Да и те, кто читает труд Томазия, после усвоения доказанных в нем истин должны «отбросить прочь эту книгу и держаться одного лишь только Слова Божия» [Thomasius, 1726a, S. 527].

Религия у Томазия

Но если высшую задачу подлинной философии Томазий усматривал в том, чтобы довести человека до дверей, открывающих путь к высшей, уже божественной мудрости, то как он оценивал религию и церковь? Прежде всего следует сказать о том, что он достаточно четко разделял церковь как некий земной институт со своими нормами, предписаниями, церемониями и обрядами, и собственно христианскую веру. В истинности, полезности и необходимости последней для человека Томазий не сомневался. То, что существует Бог, сотворивший небо и землю и пославший своего едиnorodного сына Иисуса Христа во спасение человечества, дабы указать подлинный путь к добродетельной и счастливой жизни, – все это, равно как и ряд более частных истин христианской веры, было для него непреложной истиной. Не верующие в это люди не имели возможности стать добродетельными, как, впрочем, и вообще стать людьми. Столь пренебрежительную оценку атеистов и безбожников Томазий высказывает открыто, сравнивая их с разными животными, в зависимости от степени их неразумности, проявляющейся в разных вариантах отрицания христианских истин. Так, атеист считается подобным обезьяне, «так как он знает о Боге так же много, как и обезьяна» [Thomasius, 1726b, S. 151], тогда как суеверный сравнивается с глупым ослом или свиньей, «чьи внешние поступки совершенно явно отличаются от человеческих поступков и упущений (*Thun und Lassen*)» [ibid.]. Это сравнение еще раз подчеркивает, насколько важной для человека Томазий считал веру в Бога и почему он полагал только такую философию способной вывести человека из животного состояния к человечности, которая приводит человека к убежденности в необходимости признания Бога и божественного вспоможения на пути добродетельной жизни.

Но убежденность Томазия в необходимости веры в Бога для того, чтобы человек был человеком, а не разновидностью животного, вовсе не означает, что он был рьяным сторонником и поборником интересов церкви. И даже напротив. Скорее нам приходится констатировать, что Томазий был более евангельски настроенным, чем многие священнослужители евангелической церкви его времени, так как, пытаясь следовать духу самого новозаветного учения, он не мог не замечать ряд явных расхождений с ним в том варианте его реализации, которую он видел в церковных институтах, что неизбежно приводило его к достаточно резкой критике последних.

Основным пунктом критики Томазия оказывалась культовая сторона религии. Как известно, любая религия имеет ту или иную структуру обрядов и церемоний, являющихся существенной частью религиозного вероисповедания. По большей части мы определяем принадлежность человека к тому или иному верованию именно по факту исполнения им конкретных обрядовых предписаний. Это верно для нашего

времени. В не меньшей степени верным это было и для времен Томазия. Но именно против этой внешней обрядовости Томазий и выступал. Именно она, причем не конкретная ее реализация, а сам факт наличия этой внешней обрядовости и вызывал наиболее принципиальную критику. И основания для этой критики Томазий находил в своем моральном учении, которое он полагал полностью соответствующим учению евангельскому [Thomasius, 1726a, S. 525–527]. **Единственный путь к человеческому счастью – это любовь к другим людям** [Thomasius, 1726b, S. 191]. Только она способна даровать душевный покой, который и является высшим благом. И Бог, замышляя это о человеке при его сотворении, вложил в сердца людей естественное стремление к единению душ с себе подобными в любви. Именно это следование воле Бога и является добродетельным поведением. И нет более разумного способа служения Богу, как исполнение заповеди любви к ближнему. Но человек испорчен по своей природе, его воля изначально зла, и по причине этой своей злостности он видит большее благо в себялюбии, нежели в любви к ближнему. Любить ближнего больше, чем самого себя, для него сложно. И он ищет пути компенсировать недостаток подлинного служения Богу различными суррогатами – внешними службами и церемониями [ibid., S. 191–192]. Однако на этом пути человек не может снискать ни подлинной добродетели, ни благоволения Бога. Эти поступки лишь внешне кажутся проявлениями любви к Богу, на самом же деле являются только ее видимостью, так как вместо того, чтобы исполнять предписание, заповеданное Богом, человек придумывает свои собственные, угодные самому же человеку и удобные для него самого способы умиловать Бога. Однако такое поведение в высшей степени неразумно, так как Бог всеведущ. Его, в отличие от людей, не представляется возможным обмануть внешними поступками. Он прозревает сердца людей. Поэтому все внешние церемонии, если считать их целью желание человека продемонстрировать Богу свою любовь и верность, совершенно бесполезны. Если человек исполняет заповедь Бога и любит своего ближнего больше себя самого, то он и так угоден Богу, без каких-либо дополнительных обрядов и церемоний, ибо исполняет Его волю, в чем в полной мере проявляется и любовь, и верность, и доверие человека к Богу. Если же человек не любит своего ближнего, то все церемонии и обряды тем более бесполезны, так как никакая видимость не способна ввести в заблуждение всевидящего Бога.

Однако здесь необходимо оговориться, что тот факт, что внешние церемонии и обряды не нужны Богу, еще не означает для Томазия, что они в целом бесполезны и излишни. Томазий делает оговорку, что вовсе не выступает против внешних ритуалов как таковых, но лишь утверждает, что невозможно вывести, каковы они должны быть, из одной только природы, не прибегая к помощи божественного Откровения [см. Fritsch, 2004, S. 50–52]. Природа же указывает нам скорее на то, что все внешние богослужения должны быть средствами, а не самоцелью, и поэтому нет смысла утверждать необходимость их исполнения самих по себе [Thomasius, 1726b, S. 137], так как ни душевный покой, ни общественный мир, ни разумная любовь не уменьшатся, если будут устранены богослужебные обряды и церемонии [ibid., S. 138]. Такая позиция, с одной стороны, полностью соответствует обозначенному Томазием еще во введении к «Искусству любить разумно и добродетельно» намерению говорить только как философ, а не как теолог, т. е. разбирать предметы морали так, как это позволяют естественные способности человека. С другой же стороны, философские размышления Томазия являются не чем иным, как своего рода попытками приуготовления человека к принятию божественной благодати, если Бог решит даровать ему таковую.

Безусловно, в таком взгляде на обрядовую сторону религии можно усмотреть значительное сходство со взглядами пиетистов, противопоставлявших личное благочестие и неукоснительное внешнее следование предписанным ритуалам. Вопрос о степени возможного влияния на Томазия со стороны пиетистски настроенных мыслителей и религиозных деятелей и по сей день остается дискуссионным. Так, В. Бинерт открыто называл Томазия «этическим пиетистом» [Bienert, 1934, S. 215]. Подобную точку зрения

разделяет и М. Ханспетер [Hanspeter, 1997, S. 249]. Однако мы можем найти и прямо противоположное мнение, выраженное наиболее отчетливо В. Шнайдерсом, утверждавшим, что влияние пиетистов на Томазия было крайне ограниченным по времени и сводилось по сути лишь к годам его духовного кризиса (90-е гг. XVII в.) [Schneiders, 1971, S. 230–231]. Тем не менее эти две позиции при ближайшем рассмотрении оказываются не столь уж далекими друг от друга, в силу чего наиболее оправданным представляется умеренный взгляд, в соответствии с которым некоторое влияние пиетизма хотя и признается, однако не абсолютизируется. Скорее, ярко выраженное у Томазия противопоставление внутренней набожности и внешних ритуальных форм следует объяснять общей для того времени тенденцией поиска духовного возрождения и обновления Германии после тридцатилетней войны [Ciafardone, 1990, S. 21]. Кроме того, такого же рода противопоставление мы замечаем затем и у Вольфа, и у других немецких просветителей вплоть до Канта. Причем если вопрос о возможном непосредственном влиянии пиетистов на философов раннего Просвещения представляется весьма разумным и оправданным, то в отношении мыслителей позднего Просвещения, когда пиетизм уже успел подвергнуться сильной догматизации и выхолащиванию, он выглядит просто надуманным. Таким образом, стремление к укреплению внутренней преданности Богу в противовес доскональному следованию внешним богослужениям, воспринимавшееся как обращение к истокам евангельского учения, следует считать характерной чертой немецкого Просвещения вообще, присущей философам не в меньшей степени, чем религиозным мыслителям, заложенной еще в раннем Просвещении и выразившейся затем в построении проектов разумной религии в эпоху позднего Просвещения.

Итоги

Таким образом, мы видим, что основой философских построений Томазия в полной мере можно считать его идею «разумной любви», развиваемую им, по его же собственному мнению, в соответствии с духом евангельской заповеди любви Христа. Представляя собой такой вид любви, который ищет блага своих ближних больше, чем своего собственного, разумная любовь признается своего рода идеалом, который оказывается недостижимым для человека, полагающегося лишь на свои естественные силы и способности, ввиду изначальной испорченности воли человека, руководящей его рассудком. Однако невозможность достижения идеала разумной любви и вместе с тем добродетельной жизни с опорой на собственные силы вовсе не означает принципиальной невозможности их достижения, так как именно здесь ярче всего проявляется сила веры человека в Бога и Его заботу о людях. Введение же Бога в философские размышления, с одной стороны, помогает Томазию разрешить явное противоречие между призывами к нравственному самосовершенствованию и видимой невозможностью осуществления оно. С другой же стороны, это открывает перед нами еще более глубокое противоречие между присущим ему стремлением возвеличить человеческий разум и освободить философию от теологического гнета, разделив предметные сферы и методы обоих дисциплин, и традиционным утверждением подчиненности философии теологии, а человеческого разума – истинам христианского Откровения.

Список литературы

- Кант, 1994 – Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. / Под ред. А.В. Гульги. Т. 1. М.: Чоро, 1994. С. 383–498.
- Кант, 1997 – Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. Т. 3. М.: Ками, 1997. С. 277–733.
- Кант, 2016 – Кант И. Лекции о философском учении о религии / Пер. и коммент. Л.Э. Крыштоп. М.: Канон+, 2016. 384 с.

- Локк, 1985 – *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. / Под ред. И.С. Нарского, А.Л. Субботина. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 76–582.
- Bernard, 1971 – *Bernard F.M.* The “Practical Philosophy” of Christian Thomasius // *Journal of the History of Ideas.* 1971. Vol. 2 (32). P. 221–246.
- Bienert, 1934 – *Bienert W.* Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius. Halle: Akademischer Verlag, 1934. 550 S.
- Ciafardone, 1990 – *Ciafardone R.* Einleitung // *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung / Hrsg. von R. Ciafardone.* Stuttgart: Philipp Reclam, 1990. S. 11–38.
- Dreitzel, 1997 – *Dreitzel H.* Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates // *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung / Hrsg. von F. Vollhardt.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1997. S. 17–50.
- Erhardt, 1841 – *Erhardt C.* Christliches Hausbuch, oder das große Leben Christi. Augsburg: Rieger Verlag, 1841. 610 S.
- Fritsch, 2004 – *Fritsch M.J.* Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen. Hamburg: Meiner Verlag, 2004. 409 S.
- Grunert, 2009 – *Grunert F.* (Hrsg.) Bibliographie der Thomasius-Literatur (1945–2008). Halle, 2009. 102 S.
- Hanspeter, 1997 – *Hanspeter M.* Christian Thomasius und der Pietismus im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte. Zur philosophiegeschichtlichen Bedeutung der Thomasius-Rezeption im Baltikum // *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung / Hrsg. von F. Vollhardt.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1997. S. 235–250.
- Hunter, 2007 – *Hunter J.* The Secularisation of the Confessional State: the political thought of Christian Thomasius. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 210 p.
- Kant, 1998a – *Kant I.* Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 617–738.
- Kant, 1998b – *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 103–302.
- Kant, 1937 – *Kant I.* Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K. Beyer. Halle: Akademischer Verlag, 1937. 290 S.
- Kaufmann, 2000 – *Kaufmann M.* Die Rolle des Decorum in der Ethik des Christian Thomasius // *Jahrbuch für Recht und Ethik. Annual Review of Law and Ethics.* 2000. Vol. 8. P. 233–245.
- Kinle, 1834 – *Kinle K.* Katechesen für die Elementar-Schüler nach dem Leitfaden des Kathedismus der Erzdiözese. Bd. 1. Nürnberg: Schrag Verlag, 1834. 516 S.
- Lehmann-Brauns, 2004 – *Lehmann-Brauns S.* Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2004. 440 S.
- Luden, 1805 – *Luden H.* Christian Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt. B.: Unger Verlag, 1805. 329 S.
- Lutterbeck, 2003 – *Lutterbeck K.-G.* Das decorum Thomasiai als Faktor sozialer Kohäsion oder: Systematische Strukturen im Denken eines Eklektikers // *Thomasius im literarischen Feld. Neue Beiträge zur Erforschung seines Werkens im historischen Kontext / Hrsg. von M. Beetz, H. Jaumann.* Tübingen, 2003. S. 77–101.
- Schneiders, 1971 – *Schneiders W.* Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius. Hildesheim: Olms, 1971. 368 S.
- Schneiders, 1979 – *Schneiders W.* Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer // *Studia Leibnitiana.* 1979. Bd. 11. Hft. 1. S. 3–21.
- Schneiders, 1983 – *Schneiders W.* Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1983. 358 S.
- Schneiders, 1985 – *Schneiders W.* Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters. Wandlungen in Selbstverständnis der Philosophie von Leibniz bis Kant // *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung / Hrsg. von R. Vierhaus.* Göttingen, 1985. S. 58–92.
- Schneiders, 1990 – *Schneiders W.* Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland. Hamburg: Meiner, 1990. 190 S.
- Thomasius, 1699 – *Thomasius Chr.* Einleitung zu der Vernunftlehre. Halle: Rengerischer Buchladen, 1699. 225 S.
- Thomasius, 1726 – *Thomasius Chr.* Von der Artzeney wider die unvernünftige Liebe, und der zuvor nöthigen Erkenntniß Sein Selbst. Oder: Ausübung der Sitten-Lehre. Halle: Salfeld, 1726. 552 S.

Thomasius, 1726 – *Thomasius Chr.* Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder: Einleitung der Sitten-Lehre. Halle: Salfeld, 1726. 552 S.

Vollhardt, 1997 – *Vollhardt F.* “Die Finsterniß ist nunmehr vorbei”. Begründung und Selbstverständnis der Aufklärung im Werk von Christian Thomasius // *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung* / Hrsg. von F. Vollhardt. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1997. S. 3–13.

Zurbuchen, 1996 – *Zurbuchen S.* Gewissensfreiheit und Toleranz: Zur Pufendorf-Rezeption bei Christian Thomasius // *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung* / Hrsg. von F. Palladini, G. Hartung. B.: Akademie Verlag, 1996. S. 169–180.

Christian Thomasius on Religion and Morality: The Beginning of the Enlightenment in Germany

Ludmila KryshTOP

PhD in Philosophy, Assistant-Professor. Peoples' Friendship University of Russia. 6 Miklucho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: ricpatric@gmail.com

Christian Thomasius (1655–1728), one of the best known thinkers of his times, has initiated the change in the style of German philosophizing from the scholastic to a more life oriented one, and is therefore traditionally regarded as the father of German Enlightenment. Thomasius' interest for the questions, the answers to which can be of importance not only for the closed circle of academic specialists but also for each human being, can be traced in all his main writings, which chiefly belong to the sphere of practical philosophy. The foundation of Thomasius' philosophical views is his doctrine of “rational love”, developed, as he saw it, in line with the teaching of the New Testament that one should love one's neighbor more than oneself. This love is an ideal a human being can approach only with God's help, as his own nature is inherently corrupt. Thus moral philosophy in Thomasius is preparing a human being for the attainment of higher truth through revelation. Here we see a typical early-Enlightenment contradiction between seeking to praise human reason and acknowledging its obedience to truths revealed by God.

Keywords: Thomasius, Enlightenment, moral, religion, virtue, God, revelation, reason, faith

References

Bernard F.M. The “Practical Philosophy” of Christian Thomasius, *Journal of the History of Ideas*, 1971, vol. 32, no. 2, pp. 221–246.

Bienert W. *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius*. Halle: Akademischer Verlag, 1934. 550 S.

Ciafardone R. Einleitung. In: *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, hrsg. von R. Ciafardone. Stuttgart: Philipp Reclam, 1990. S. 11–38.

Dreitzel H. Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates, *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, hrsg. von F. Vollhardt. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1997. S. 17–50.

Erhardt C. *Christliches Hausbuch, oder das große Leben Christi*. Augsburg: Rieger, 1841. 610 S.

Fritsch M.J. *Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen*. Hamburg: Meiner Verlag, 2004. 409 S.

Grunert F. (Hrsg.) *Bibliographie der Thomasius-Literatur (1945–2008)*. Halle, 2009. 102 S.

Hanspeter M. Christian Thomasius und der Pietismus im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte. Zur philosophiegeschichtlichen Bedeutung der Thomasius-Rezeption im Baltikum, *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, hrsg. von F. Vollhardt. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1997. S. 235–250.

Hunter J. *The Secularisation of the Confessional State: the political thought of Christian Thomasius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 210 p.

Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. In: Kant I. *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 617–738.

Kant I. Edinstvenno vozmozhnoje osnovanie dla dokazatelstva bytija Boga [The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God]. In: Kant I. *Sobranije sochinenij v 8 tt.* [Writings in 8 vol.], ed. by A.V. Gulyga, vol. 1. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 383–498. (In Russian)

Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. In: Kant I. *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 103–302.

Kant I. Kritika prakticheskogo razuma [Critique of Practical Reason]. In: Kant I. *Sochinenija na nemetskom i russkom jazykach* [Writings in German and Russian], ed. by N. V. Motroshilova, vol. 3. Moscow: Kami Publ., 1997, pp. 277–733. (In Russian)

Kant I. *Lekzii o filosofskom uchenii o religii* [Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion], trans. into Russian by L. E. Kryshtop. Moscow: Kanon+ Publ., 2016. 384 p. (In Russian)

Kant I. *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hrsg. von K. Beyer. Halle: Akademischer Verlag, 1937. 290 S.

Kaufmann M. Die Rolle des Decorum in der Ethik des Christian Thomasius, *Jahrbuch für Recht und Ethik. Annual Review of Law and Ethics*, 2000, vol. 8, pp. 233–245.

Kinle K. *Katechesen für die Elementar-Schüler nach dem Leitfaden des Kathedismus der Erzdiözese*, T. 1. Nürnberg: Schrag Verlag, 1834. 516 S.

Lehmann-Brauns S. *Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2004. 440 S.

Locke J. Opyt o chelovecheskom razumienii [An Essay Concerning Human Understanding]. In: Locke J. *Sochinenia v 3 tt.* [Writings in 3 vol.], ed. by I.S. Narsky, A.L. Subbotin, vol. 1. Moscow: Mysl', 1985, pp. 76–582. (In Russian)

Luden H. *Christian Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt*. Berlin: Unger Verlag, 1805. 329 S.

Lutterbeck K.-G. *Das decorum Thomasii als Faktor sozialer Kohäsion oder: Systematische Strukturen im Denken eines Eklektikers, Thomasius im literarischen Feld*. Neue Beiträge zur Erforschung seines Werkens im historischen Kontext, hrsg. von M. Beetz, H. Jaumann. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003, S. 77–101.

Schneiders W. *Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1983. 358 S.

Schneiders W. Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters. Wandlungen in Selbstverständnis der Philosophie von Leibniz bis Kant, *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, hrsg. von R. Vierhaus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. S. 58–92.

Schneiders W. *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*. Hamburg: Meiner Verlag, 1990. 190 S.

Schneiders W. *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*. Hildesheim: Olms, 1971. 368 S.

Schneiders W. Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer, *Studia Leibnitiana*, 1979, Bd. 11, H. 1, S. 3–21.

Thomasius Chr. *Einleitung zu der Vernunftlehre*. Halle: Rengerischer Buchladen, 1699. 225 S.

Thomasius Chr. *Von der Artzeney wider die unvernünfftige Liebe, und der zuvor nöthigen Erkänntniß Sein Selbst. Oder: Ausübung der Sitten-Lehre*. Halle: Salfeld, 1726. 552 S.

Thomasius Chr. *Von der Kunst vernünfftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder: Einleitung der Sitten-Lehre*. Halle: Salfeld, 1726. 552 S.

Vollhardt F. “Die Finsternüß ist nunmehr vorbey”. Begründung und Selbstverständnis der Aufklärung im Werk von Christian Thomasius, Christian Thomasius (1655–1728). *Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, hrsg. von F. Vollhardt. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1997, S. 3–13.

Zurbuchen S. *Gewissensfreiheit und Toleranz: Zur Pufendorf-Rezeption bei Christian Thomasius, Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung*, hrsg. von F. Palladini, G. Hartung. Berlin: Akademie Verlag, 1996. S. 169–180.