САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

ЗОЛОТУХИН Всеволод Валерьевич

# НЕМЕЦКОЯЗЫЧНЫЕ УЧЕНИЯ XIX ВЕКА О РЕЛИГИОЗНОМ ЧУВСТВЕ В КОНТЕКСТЕ РАЗМЕЖЕВАНИЯ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ТЕОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Научная специальность

5.11.2. Историческая теология (протестантизм)

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание учёной степени доктора теологии

Санкт-Петербург

2023

# Оглавление

**ВВЕДЕНИЕ** ..... 3

**ГЛАВА 1. ИНТРОСПЕКТИВНО-СЕНТИМЕНТАЛИСТСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ В ЭПОХУ НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА** ..... 30

1.1. **Об условиях возможности теологии и философии религиозного чувства** ..... 30

1.2. **«Спор об атеизме» и моральная религия И.Г. Фихте** ..... 49

1.3. **Ф.Г.Якоби: теистический инстинкт против спекуляций об Абсолютном** ..... 61

1.4. **Ф. Шлейермахер: две важнейших теории религиозного чувства** ..... 78

1.5. **Я. Фриз и его дискуссии с идеалистами** ..... 94

1.6. **Фризианская теология В. Де Ветте** ..... 110

1.7. **Ф. Бутервек: начало пути к религиоведению** ..... 125

1.8. **Ф. Толюк: соприкосновение теологии с востоковедением** ..... 143

**ГЛАВА 2. РЕЛИГИОЗНОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ КАК ОБЪЕКТ ИЗУЧЕНИЯ: ТОЧКА СБОРКИ ИСТОРИИ И ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ** ..... 153

2.1. **Ф. М. Мюллер и его сравнительное религиоведение** ..... 153

2.1.1. *Хр. Г.Вайссе и ближайшие теологические предпосылки зарождения религиоведения* ..... 167

2.1.2. *Влияние Ф.В.Й.Шеллинга* ..... 173

2.2. **Религиоведческий проект раннего К. П. Тиле** ..... 178

2.2.1. *Критика традиционной конфессиональной теологии* ..... 179

2.2.2. *Проект религиоведческого знания* ..... 182

2.2.3. *Образовательная институционализация внеконфессионального знания о религии* ..... 185

2.3. **Теолого-герменевтический проект психологии религии М. Райшле** ..... 188

2.3.1. *Аксиологичность религиозного чувства* ..... 200

2.4. **Г. Форбродт и начало психологии религии в Германии** ..... 206

2.5. **Теологические проекты психологии религии в Германии: Г. Воббермин, Э. Трельч, Ф. Трауб, В. Штелин** ..... 214

2.5.1. *Г. Воббермин и его программа* ..... 215

2.5.2. *Критика воббермановских идей В. Штелином и Ф. Траубом* ..... 221

2.5.3. *Э. Трельч о самонаблюдении и религиозном опыте* ..... 227

**2.6. «Дерптская школа» психологии религии: окончательный отход от философии и закат сентиментализма** ..... 230

2.6.1. *Карл Гиргензон* ..... 233

2.6.2. *Вернер Грюн* ..... 238

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ** ..... 243

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ** ..... 247

# ВВЕДЕНИЕ

## Введение в проблематику и актуальность темы исследования

Вся история гуманитарных наук начиная с их зарождения в Новое время связана со все большим уточнением и углублением знаний о человеке, — следствием чего является ветвление дисциплин и областей знания. XIX век в этом отношении предельно показателен и продуктивен: он дает рождение лингвистике, социологии, психологии, религиоведению и востоковедению как интегральной дисциплине, внутри философии эмансипируются гносеология и аксиология, и этот список может быть продолжен. Процесс дифференциации знания запускается активным его приростом: XIX век есть век познавательного оптимизма. Европейские интеллектуалы в большинстве были очарованы успехами естествознания и надеялись обнаружить в нем универсальную познавательную модель, о чем особенно ярко свидетельствует позитивизм.

С академической точки зрения понимание историко-научных процессов, происходивших в XIX в., критически важно, поскольку позволяет увидеть базовые установки, с которых стартовало гуманитарное знание. Кажется, что отчасти они лежат на поверхности, и любой грамотный коллега упомянет о классической концепции истины и о стремлении к прогрессу. Однако, существуют и более тонкие настройки: к примеру, плавающие границы научности, представления о социальной норме и аномалии, отношение к незападным культурам или полуосознанно выстраиваемые модели межкультурного взаимодействия. Попытка обратиться к истории науки без владения этими тонкостями чревата искажением картинки: так, еще сто лет назад парапсихология считалась вполне научной, и апелляция к ней в источниках того времени не может служить доказательством их маргинальности или непросвещенности. Грубыми и провокативными современному читателю могут неправомерно показаться распространенные

рассуждения начала XX века о «нормальной» и «ненормальной» религиозности: сегодня этот язык используют почти исключительно конфессиональные спикеры крайне правого спектра, увлеченные разоблачением взглядов иноверцев. Мировоззренческий портрет знания XIX–XX вв. нужен хотя бы для того, чтобы с современной постколониальной точки зрения не судить одного из основателей религиоведения Фридриха Макса Мюллера, обвиняя его в европоцентризме, лояльности идеям колониализма, недостаточном уважении к индийской идентичности: мировоззренческой трибуны, с которой он критикуется сегодня, тогда просто-напросто не существовало.

Важны историко-научные мировоззренческие реконструкции и в связи с тем, что значению ключевых терминов свойственно плавать с течением времени. Это хорошо иллюстрируется четырехтомником немецкого католического теолога Эрнста Файля, показавшего, как изменялось понятие «религия» начиная с Древнего Рима и заканчивая немецким идеализмом[1]. Более актуальная иллюстрация подобных сдвигов — российские дискуссии 2010-х гг. об «оскорблении религиозных чувств верующих» со включением формулировки в уголовное законодательство. Термин «религиозные чувства» в современном российском толковании включает в себя спектр значений, отсутствующих в западных философиях религиозного чувства XIX в. В них нет ничего о враждебном вызове национальной и культурной идентичности посредством публичного кощунства, предпринимаемого ради информационного резонанса. В современное «оскорбление религиозных чувств» эти коннотации вшиты (универсально, а не только в российском узусе), а в XIX в. их быть не могло, поскольку эксклюзивистские модели восприятия инокультурной реальности были все еще широко распространены, а философы и теологи обращались преимущественно к протестантской индивидуальной религиозности.

[1] *Feil E.* Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. In 4 Bde. Göttingen: Vandenhoeck&Rupprecht: 1986, 1997, 2001, 2007.

Накопление знаний о восточных философских, в том числе философско-теологических традициях в XX веке сделало тривиальным признание того, что рациональность бывает не только западноевропейской. Это поставило вопрос не только о соотносимости разнокультурных философских тезаурусов, но и о неповторимом мировоззренческом своеобразии каждого из них. Мы больше не можем считать вслед за Гегелем западноевропейскую мыслительную традицию универсальным образцом культуры, напротив, мы видим, что она (а) подвержена существенным диахроническим трансформациям, (б) является уникальным продуктом неповторимой эволюции греко-римских идей. И это тем явственнее, чем лучше мы знакомы с незападными традициями[2].

Соответственно, знание о религии оказывается не универсальной моделью универсально понимаемого феномена, а продуктом конкретно-исторического генезиса. Этот факт становится условием возможности расплетения сложной связи между протестантской теологией и нарождающимся религиоведением. Понимание этой связи полезно для (а) осмысления мировоззренческих оснований протестантской теологии в ее сопоставлении с католической, православной и иными; (б) осмысления того, как теология в современных образовательных институциях соотносится с религиоведением: насколько оправданно их дисциплинарное противопоставление, и до какой степени и в каких вопросах они могут быть сближены. Ситуация усложняется тем, что расплести означенную связь вряд ли возможно без обращения к немецкой философии религиозного чувства и религиозного опыта, которая фактически формирует в рамках послекантовской протестантской теологии тренд к эмпирико-интроспективному рассмотрению религиозного переживания. Учения о религиозном чувстве представляют собой «мост» или «ключ» (обе метафоры

[2] К примеру, об эпистемологических сложностях понимания арабо-мусульманской культуры, труднопреодолимых без владения ее семантическими средства см. *Смирнов А. В.* Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001, и последующие работы Смирнова.

будут корректными) к дисциплинарной эмансипации религиоведения (в частности, истории религии и психологии религии) [3] из контекста протестантской либеральной теологии.

Этот процесс согласно методологии немецкого историка Р. Козеллека может быть представлен как отражение в теологии понятийных сдвигов т.н. седловинного времени модерна (около 1750/70–1850/70 гг.)[4]. Внутринаучная актуальность работы состоит в освещении того, как в седловинное время и в полвека после его завершения (до Первой мировой войны) в континентальной протестантской теологии менялись коннотации понятий «чувство», «предчувствие», «опыт», «ценность», и каким образом они составили методологическое основание проектов секулярного знания о религии.

Понимание особенностей зарождения знания о религии позволяет начать формулировку ответов на такие важные вопросы, как: существовали ли аналоги религиоведения в незападных традициях, и если да, то какие? Почему религиоведение как область знания пробуксовывает, к примеру, в культурном пространстве исламской традиции (да и не только в ней)? Как могут проводиться границы между теологией и религиоведением, — не глазами того или иного конкретного мыслителя, — а в контексте эпистемологического строения дискурса о религии и семантического дрейфа ключевых понятий? Какие грани диалога между теологией и религиоведением наиболее эвристичны сегодня?

Таким образом, рассматриваемый вопрос не обладает исключительно историко-научной значимостью, а открывает академически корректный путь к рассмотрению ряда практически значимых вопросов внутренней политики

---

[3] В дальнейшем в данной работе под религиоведением будут пониматься прежде всего история религии (сравнительное религиоведение) и психология религии. Методология социологии религии в значительной мере близка к методам социальных дисциплин, становление социологии религии — другой кейс истории идей, предмет особого исследования, который не может быть освещен в избранном нами контексте.

[4] *Jordan S.* Sattelzeit // *Jaeger F. (Hrsg.).* Enzyklopädie der Neuzeit. Bd. 11. Renaissance – Signatur. Stuttgart: J.B. Metzler, 2010. S. 610–613. Британский теолог З. Пурвис указывает: ряд важнейших изменений в немецкоязычной теологии как специальности высшего образования произошли именно в седловинное время: *Purvis Z.* Theology and the University in Nineteenth-Century German. Oxford: OUP, 2016. P. 9.

(какие историко-понятийные и институциональные факты принимать во внимание при дальнейшем дисциплинарном усовершенствовании специальности «теология»? Насколько и когда теология может быть выдвинута за конфессиональные пределы? Возможна ли внеконфессиональная теология не в протестантском, а в более широком межрелигиозном смысле?).

**Актуальность изучения настоящей темы в обобщающем виде может быть представлена в виде следующих пунктов:**

1. Отсутствие генерализованного представления о философии религиозного чувства в долгом XIX веке (термин Э. Хобсбаума, имеется в виду период 1789–1914 гг.) представляет собой историко-научную лакуну, затемняющую ряд сложных процессов, происходивших в германской мысли после Канта. Об английском этическом сентиментализме представление имеется, о позднейшем немецком религиозном сентиментализме — нет, и его обоснование актуально в историко-научном контексте[5].
2. Фокусирование внимания на спорах между религиозными сентименталистами и немецкими идеалистами позволяет реконструировать наличие двух путей возможного возникновения религиоведения: эмпирико-сентименталистского и рационалистически-спекулятивного. Однако, второй путь отличается от первого склонностью к отвлеченным обобщениям и метафизическому конструированию. Вторым путем как раз, в отличие от религиоведения, идет вслед за Гегелем католическая теология (А. Штауденмайер, Й. фон Дрей и др.).
3. Изучение переходного периода от рационально-теологической (докантовской) философии религии к современному религиоведению позволяет высветить конкретно-исторические эпистемологические

[5] Следует сказать, что соотношение этих двух сентиментализмов есть особая исследовательская проблема, которая в данной работе не затрагивается, поскольку относится целиком и полностью к эпохе Просвещения, к XVIII веку. При этом ясно, что англоязычные учения о моральном чувстве послужили для немецкого Просвещения важным теоретическим отправным пунктом для обращения к проблематике религиозной аффективности.

механизмы, трансформирующие первую во второе, и тем самым установить мировоззренческие и терминологические сдвиги, являющиеся условиями возможности такой трансформации. Ключевыми авторами в этом отношении являются И. Кант, Ф. Шлейермахер, Ф. Бутервек в период немецкого идеализма, Фр. М. Мюллер и К. П. Тиле во второй половине XIX в. и немецкоязычные экспериментальные психологи религии в начале XX в.

4. Взгляд на эволюцию рассмотрения проблематики религиозной аффективности позволяет реконструировать историю понятий и идей вне общепринятого деления на «философию», «теологию», «религиоведение», «феноменологию религии», «востоковедение» и др. Подобное деление нередко приводит к поиску и искусственной постановке методологических границ там, где их может не быть.

5. Констатация проницаемости границ перечисленных дисциплин, и соответственно, фактического единства гуманитарного исследовательского поля позволяет аргументированно возразить исследователям, полагающим теологию и религиоведение исключительно в качестве дисциплин-антагонистов.

6. Рассмотрение западноевропейского религиоведения как уникального эпистемологического кейса в рамках мировой культуры позволяет более отчетливо понять ту роль, которую, (оставаясь в исследовательской тени), играет конкретно-историческая филиация понятий и идей в развитии культуры и, следовательно, более пристально обращать внимание на эпистемологические особенности незападных традиций.

**Степень научной разработанности темы.** Некоторые из рассмотренных в работе авторов являются фигурами второго ряда, другие же — крайне известны и популярны (к примеру, Фихте, Шлейермахер, Шеллинг). Перечисление всей и всякой библиографии, посвященной им, не будет соответствовать целям работы. Поэтому в библиографическом обзоре

представляется целесообразным упомянуть лишь те исследования, которые прямо касаются следующих вопросов: религиозный сентиментализм, учения о религиозном переживании/опыте, учения об интроспекции, теологическая аксиология, проблемы становления религиоведческих дисциплин (истории и психологии религии), проблемы демаркации теологии и религиоведения.

Исследований, посвященных генеральному рассмотрению религиозного сентиментализма в указанной нами констелляции авторов, не обнаружено. По отдельности же идеи каждого из сентименталистов, конечно, подвергались изучению, — несколько меньше в России и несколько больше в немецкоязычном пространстве. Философии религиозного чувства в целом в исследовательской литературе уделяется гораздо меньше внимания, чем идеализму Фихте, Шеллинга, Гегеля.

Теологические и философские предпосылки возникновения религиозного сентиментализма подробно раскрывает Л.Э. Крыштоп [6]. Ключевым исследованием последних лет по творчеству Ф.Г. Якоби является монография С.А. Чернова и И.В. Шевченко, в которой подробно разбираются как философско-теологические убеждения Якоби, так и соотношение его идей с идеями Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фриза [7]. Частичным основанием для нее стала кандидатская диссертация И.В. Шевченко [8]. Специально религиозному сентиментализму Гамана и Якоби посвящена кандидатская диссертация С.В. Волжина[9]; короткие тексты о Якоби писали А.А. Иваненко и А.В. Лызлов. Интересно преобладание петербургских исследователей в сравнении с московскими. Из исследований имперского

[6] *Крыштоп Л.Э.* Учение пиетизма: а было ли религиозное просвещение в Германии? // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 1. С. 81–98; И.И. Шпальдинг и неология в контексте процесса дисциплинарного оформления философской теологии // Философия религии. Аналитические исследования. 2021. Т. 5. № 2. С. 130–155.

[7] *Чернов С.А., Шевченко И.В.* Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., Прогресс-Традиция, 2010.

[8] *Шевченко И.В.* Проблема непосредственного знания в философии Ф.Г. Якоби. СПб, 2005.

[9] *Волжин С.В.* Философия чувства и веры И.Г. Гамана и Ф.Г. Якоби в контексте философии культуры немецкого просвещения. СПб, 2007.

времени, посвященных Якоби, стоит отметить работы В.А. Кожевникова[10] и И.А. Панаева[11].

Якобу Фризу в русскоязычном пространстве повезло меньше: как правило, его творчество интересно тем, кто прослеживает предпосылки учения Р. Отто и в целом феноменологии религии (М.А. Пылаев, Т.С. Самарина)[12]. Иные упоминания встречаются в контексте философии науки. Философией религии Ф. Бутервека интересовался Н.К. Гаврюшин[13]. Учениями о религиозном чувстве позднейшего времени (неокантианство, философия жизни и близкие направления) занимался Д.С. Дамте[14]; так, ему принадлежит единственный русскоязычный анализ сентиментализма Г. Форбродта[15].

Специалист по немецкому идеализму А.А. Иваненко перевел на русский язык гегелевские ранние работы о религии, включающие в себя в том числе критику сентиментализма[16]. В.К. Шохин дал глубокий и интересный анализ как фихтевских, так и шлейермахеровских представлений о религии[17]. Обе шлейермахеровских позиции эксплицируется М.А. Пылаевым и Е.С. Морозовой в информативных статьях[18]. О шлейермахеровских представлениях касательно научного статуса теологии

---

[10] *Кожевников В.А.* Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии. М.: Лисснер и Гешель, 1897.

[11] *Панаев И.А.* Разыскатели истины: Иммануил Кант (1724–1804). Иоганн Готтлиб Фихте (1762–1814). Фридрих Генрих Якоби (1743–1819) В 2-х тт. СПб: Типография Стасюлевича, 1878; репринты М.: Либроком, 2011; М.: URSS, 2015.

[12] *Пылаев М.А.* Философские начала немецкоязычной теологии XIX– XX веков. М.: ПСТГУ, 2021 и более ранние работы; *Самарина Т.С.* Феноменологическое движение в религиоведении: классические школы и современность: диссертация ... доктора философских наук. М.: ИФ РАН, 2021.

[13] *Гаврюшин Н.К.* Мистический неоэллинизм и идеал «Эстетической церкви»: Ф. Бутервек и Ф. Гёльдерлин // Вопросы философии. 2005. №3. С. 140–148.

[14] *Дамте Д.С.* Проблема религиозного чувства в немецкой философской мысли конца XIX – начала XX веков // Философские науки. 2015. №12. С. 107–121.

[15] *Дамте Д.С.* Проблема религиозного чувства в психологии веры Густава Форбродта // Религиоведческие исследования. 2020. Вып. 2 (22). С. 8–18.

[16] *Гегель Г.В.Ф.* Вера и знание или рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте // EINAI: Проблемы философии и теологии. 2014. Вып. 1–2. С. 149–186; Вера и знание. Работы ранних лет. СПб: Умозрение, 2021.

[17] *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.). М.: Прогресс-Традиция, 2010, особ. С. 649–750.

[18] *Пылаев М.А., Морозова Е.С.* Философская теология Ф. Шлейермахера // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 1 (57). С. 56–68; Трансцендентально-философские предпосылки теологии и религиоведения Ф. Шлейермахера // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2018. № 1. С. 84–100.

писал К.И. Уколов [19]. Общие предпосылки немецкого философского романтизма освещены в классической работе Р.А. Габитовой [20]. А.Н. Красников уделяет пристальное внимание становлению методологии религиоведения[21], в то время как Т.С. Самарина прослеживает теоретический путь от учения Макса Мюллера к феноменологии религии[22] и рассматривает К.П. Тиле как феноменолога религии[23].

Интересно, что несколько изучаемых в работе фигур, — Ф. Бутервек[24], М. Райшле, Г. Форбродт, — практически забыты в т.ч. в немецкоязычном мире. Ключевыми источниками по учению Хр. Г. Вайссе сегодня все еще остается обзорный труд теолога К. Лезе почти столетней давности[25] и работа А. Гартмана также о позднем идеализме [26]. Грани дисциплинарного и эпистемологического соотношения теологии с религиоведением и иными науками исследуются К.М. Антоновым [27] и Д.В. Шмониным [28]. Анализ понятия «религиозный опыт» как объяснительной модели, рассмотрение его эпистемологического статуса и путей его философского описания, а также авторскую его типологию осуществил Ю.А. Кимелев[29].

Философско-теологические дискуссии конца XVIII в. освещаются в первом томе классического четырехтомника немецкого теолога Д. В.

---

[19] *Уколов К.И.* Вопрос о статусе богословия как науки в немецком протестантизме (Шлейермахер, Трёльч, Тиллих) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2009. № 2 (26). С. 39–57.
[20] *Габитова Р.А.* Философия немецкого романтизма. М.: Наука, 1978.
[21] *Красников А.Н.* Методология классического религиоведения. Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. Особ. С. 25–60.
[22] *Самарина Т.С.* Дизайнерский проект феноменологического понимания религии: компаративистика Ф. Макса Мюллера // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. №4 (78). С. 121–131; Об историографии феноменологии религии: критический эскиз // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 2 (82). С. 131–141.
[23] *Самарина Т. С.* Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. М.: ИФ РАН, 2019.
[24] См. англоязычную обзорную работу *Prusiecki Senne L. L.* Friedrich Bouterwek, the Philosophical Critic. An Intellectual Biography. Stanford: Stanford University, 1972.
[25] *Leese K.* Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1929. S. 59–252.
[26] *Hartmann A.* Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik. Darmstadt: WGB, 1968. S. 12–116.
[27] *Антонов К.М.* Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 73–84. Зачем церкви религиоведение? // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 4. С. 576–602.
[28] Прежде всего: *Шмонин Д.В.* Научная рациональность и «возвращение к теологии» // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 280–306; Теология и философия науки: проблемы идентификации // Вопросы философии. 2022. № 1. С. 197–207.
[29] *Кимелев Ю.А.* Философия религии: систематический очерк. М.: Нота бене, 1998. С. 39–72.

Лютгерта «Религия немецкого идеализма и ее конец»[30]. Исторические условия их возможности рассматривают современные немецкие историки Х. Клютинг[31] и Д. Поллак[32], а социально-исторические вопросы протестантской религиозности в Германии позднейшего времени — Л. Хёльшер[33]. Немецкой философии религии эпохи Просвещения и романтизма и ее рецепции Э. Трёльчем и П. Тиллихом посвящен недавний информативный сборник статей[34]. Теоретическому отношению идей Фихте и Якоби, а также близким вопросам был посвящен особый сборник публикаций[35].

Современное системное аналитическое описание трех ключевых философско-теологических споров немецкого идеализма дано в совместной работе католического теолога Г. Эссена и протестантских теологов Хр. Данца и М. Мурмана-Каля[36]. Всестороннее изложение идей Фриза представлено во франкоязычной работе Кр. Бонне[37] и в главе о Фризе в монографии Ф. Бейзера[38]. Интерес представляет также сборник статей снова под редакцией Хр. Данца и Р. Маршалека[39]. Комплексный анализ пантеистической философской установки дан в работе Ж.-К. Вольфа[40]. Невозможно обойти вниманием сборники В. Яшке, содержащие издания текстов оригинальных

[30] *Lütgert D. W.* Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Bd. 1. Die religiöse Krisis. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1923, особ. S. 47–76.
[31] *Klueting H.* Das konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte. Darmstadt: Primus, 2007.
[32] *Pollack D.* Der religiöse Umbruch im ausgehenden 18. Jahrhundert // Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. S. 145–167.
[33] *Hölscher L.* Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert. Historische Zeitschrift. Bd. 250 (1990). S. 595–630.
[34] *Bart U., Danz Chr., Gräb W., Graf F.W.* Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Berlin: De Gruyter, 2013.
[35] *Hammacher K. (Hrsg.).* Fichte-Studien. Bd.14. Fichte und Jacobi. Amsterdam: Rodopi, 1998.
[36] *Essen G., Danz Chr. (Hrsg.).* Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit - Theismusstreit. Darmstadt, WBG, 2012.
[37] *Bonnet Chr.* L'autre école de Iéna. Critique, métaphysique et psychologie chez Jakob Friedrich Fries. Paris: Classiques Garnier, 2013.
[38] *Beiser F. C.* The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880. Oxford: OUP. P. 23–88.
[39] *Danz Chr., Marszalek R. (Hrsg.).* Gott und das Absolute. Studien zur philosophischen Theologie des deutschen Idealismus. Berlin: Lit Verlag, 2007.
[40] *Wolf J.-C.* Pantheismus nach der Aufklärung. Religion zwischen Häresie und Poesie. München: Karl Alber Verlag, 2013.

источников[41], а также более ранние профильные работы В. Вайшеделя по теме[42].

Теологическим взглядам молодого Шлейермахера в их связи с гернгутерским движением посвящена монография Д. Зайберт[43]. Теологии как герменевтическому проекту у Шлейермахера посвятил свое исследование недавно ушедший из жизни теолог В. Грэб[44]. Непреходяще важно обращение и к классическому труду В. Дильтея «Жизнь Шлейермахера»[45]. Обзорную работу В. де Ветте посвятили англоязычные авторы Т.А. Говард[46] и Дж. Робинсон[47] (следует заметить, что де Ветте обычно известен достижениями в области библеистики, а не собственно своей философией религии).

Фундаментальный обзор жизни и идей Фридриха Макса Мюллера представил индийско-британский исследователь Н. Чаудхури[48]. Важнейшим автором, описывающим становление религиоведения как особой дисциплины, является нидерландский историк специальности А. Молендейк. Жизнь и деятельность Мюллера он осветил через призму подготовки серии памятников «Священные писания Востока»[49]. Ему также принадлежат работы о становлении религиоведения в Нидерландах[50] (с особым вниманием к фигурам К.П. Тиле и П.Д. Шантепи де ла Соссе).

---

[41] *Jaeschke W. (Hrsg.)* Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). Mit Texten von Goethe, Hegel, Jacobi, Novalis, Schelling, Schlegel u.a. und Kommentar. Hamburg: Meiner, 1999; Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807): mit Texten von Fichte, Hegel, Jacobi, Jean Paul, Reinhold, Sendling u.a. und Kommentar. Hamburg: Meiner, 1999.

[42] *Weischedel W.* Jacobi und Schelling. Darmstadt, WBG, 1969; Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Darmstadt: WBG, 1971, особ. S. 191–283 (Кант, Шлейермахер, Фихте, Шеллинг).

[43] *Seibert D.* Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. Der junge Schleiermacher und Herrnhut [Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie]. Bd. 102. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2003.

[44] *Gräb W.* Schleiermachers Theorie religiöser Erfahrung und die Aufgabe der Theologie als Religionshermeneutik. In: *Schmidt S., Karydas D., Zovko J. (Hrsg.)*. Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne. Berlin: De Gruyter, 2015. S. 173–186.

[45] *Dilthey W.* Leben Schleiermachers. Berlin: G. Reimer, 1870; Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Gesammelte Schriften. Bd. 14. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1985.

[46] *Howard T. A.* Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

[47] *Robinson J.* W. M. L. de Wette, Founder of Modern Biblical Criticism: an Intellectual Biography. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

[48] *Chaudhuri N.C.* Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Muller. P.C. London: Chatto&Windus, 1974.

[49] *Molendijk A.* Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East. New York: Oxford University Press, 2016.

[50] *Molendijk A.* At the Cross-Roads. Early Dutch Science of Religion in International Perspective // *Hjelde S. (Ed.).* Man, Meaning, & History. Hundred Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen.

Проблемой демаркации религиоведения и теологии много лет занимался норвежский историк религиоведения С. Елле. Его монография затрагивает период от Шлейермахера до конца XX в., в частности, как вопрос соотношения теологии и религиоведения, так и вопрос описания христианства в религиоведческих исследованиях [51]. Близким вопросам посвящены и его статьи[52]. Одна из них выводит религиоведение «из духа теологии» посредством другой цепочки, — не такой, которая представлена в нашей работе, а именно, линии Ф. Шлейермахер – Ф. Баур – Д. Штраус – О. Пфляйдерер[53].

Важным справочным пособием по протестантской теологии конца долгого XIX в. является работа Э. Лессинга[54], а М. Вольфс обзорно осветил немецкоязычную либеральную теологию первой половины XX в.[55] История психология религии фундаментально освещается нидерландским автором Й. ван Белзеном [56]. Теологический дисциплинарный набросок психологии религии Р. Липсия осветил теолог М. Ифф[57]. О теологии Г. Воббермина значительны наработки В.-У. Клюнкера[58]. Дерптской школе психологии религии посвятил обзорную публикацию американский автор Д. Вулф

---

Leiden: Brill, 2000. P. 19–56; Religious Development: C.P. Tiele's Paradigm of Science of Religion // Numen. Vol. 51. No. 3 (2004). P. 321–351; The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005 (подытоживающая монография).

[51] *Hjelde S.* Die Religionswissenschaft und das Christentum: eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie. Leiden: Brill, 1994.

[52] *Hjelde S.* Religionswissenschaft und Theologie: Die Frage ihrer gegenseitigen Abgrenzung in historischer Perspektive // Studia Theologica – Nordic Journal of Theology. 1998. Vol. 52. Iss. 2. S. 85–102; *Hjelde S.* The Science of Religion and Theology: The Question of Their Interrelationship // *Molendijk A.L., Pels P. (Ed.).* Religion in the Making the Emergence of the Sciences of Religion. Leiden: Brill, 1998. P. 99–128.

[53] *Hjelde S.* Die Geburt der Religionswissenschaften aus dem Geist der protestantischen Theologie // *Graf F. W., Friedemann V. (Hrsg.).* Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. S. 9–28.

[54] *Lessing E.* Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart. Bd. 1. 1870–1918. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2000.

[55] *Wolfes M.* Protestantische Theologie und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918. Berlin: De Gruyter, 1999.

[56] *van Belzen J. A.* Towards Cultural Psychology of Religion. Principles, Approaches, Applications. Dordrecht: Springer, 2010; The Beginning that Was an End: The Founding of the International Association for the Psychology of Religion // Archive for the Psychology of Religion. Vol. 36. Iss. 2. P. 141–171; Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen Gesellschaft. Berlin: Springer, 2015.

[57] *Iff M.* Liberale Theologie in Jena: ein Beitrag zur Theologie- und Wissenschaftsgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Berlin: De Gruyter, 2011. Особ. S. 128–149, 188–216.

[58] *Klünker W.-U.* Psychologische Analyse und theologische Wahrheit: Die religionspsychologische Methode Georg Wobbermins. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

(Wolff)[59]. Отдельно стоит отметить проницательную работу малоизвестного немецкого протестантского теолога К. Вольфа (Wolf), представившего в начале XX в. проницательную и рефлексивную в отношении собственной традиции историю понятия «религиозный опыт»[60].

Теология как университетская дисциплина в Германии долгого XIX в. стала предметом исследований Й. Вишмайера[61], З. Пурвиса[62], Й. Цаххубера[63].

**Объект исследования**: эволюция методов описания и изучения религиозной аффективности в немецкоязычной протестантской теологии и философии религии долгого XIX в. (от Канта до становления опытной психологии религии в 1910-х гг.); **предмет исследования**: сентименталистские концепции ряда протестантских либеральных теологов и философов религии, приведшие к методологической и дисциплинарной эмансипации религиоведения при сохранении им многообразных связей с протестантской теологией.

**Цели и задачи**:

1. Описать функционирование философии религиозного чувства (=религиозного сентиментализма) в последней четверти XVIII в., в ее тесной связи с кантовской критикой рациональной теологии и проведением границ дискурсивного знания по чувственному опыту;
2. Раскрыть специфику критики спекулятивного рационализма, осуществляющуюся религиозными сентименталистами в первой четверти XIX в.
3. Восстановить контекстуальные значения понятий немецкоязычной философии и теологии религиозного переживания XIX в.: *Ahndung* (смутное

[59] *Wulff D. M.* Experimental Introspection and Religious Experience: the Dorpat School of Religious Psychology // Journal of the History of the Behavioral Sciences. Vol. 21, 1985. P. 131–150.
[60] *Wolf K.* Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in der Theologie des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Erkenntnistheorie. Gütersloh: K. Bertelsmann, 1906.
[61] *Wischmeyer J.* Theologiae Facultas. Rahmenbedingungen, Akteure und Wissenschaftsorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870. Berlin: De Gruyter, 2008.
[62] *Purvis Z.* Theology and the University in Nineteenth-Century German. Oxford: OUP, 2016.
[63] *Zachhuber J.* Theology as Science in Nineteenth-Century Germany from F. C. Baur to Ernst Troeltsch. Oxford: OUP, 2013.

предчувствие), *Andacht* (созерцательное благоговение), *Anlage* (внутреннее основание религиозности), *Erfahrung* (опыт), *Erleben* (переживание), *Gefühl* (чувство), *Glaube(n)* (вера/верование), *Trieb* (побуждение, порыв), *Wert* (ценность).

4. Показать, каким образом императив модернизации доктрины порождает к середине XIX в. мотивацию к строго научному изучению религии, и каким образом последняя ставится на службу теологическим целям.

5. Проследить то, как протестантские мыслители используют для обоснования своих тезисов эмпирические методы (изучение инокультурных источников, интроспекция, психологический эксперимент).

6. Показать, каким образом религиозный сентиментализм и наследующая ему теологическая аксиология ричлианства предполагают дисциплинарную эмансипацию знания о религии, — как исторического, так и психологического.

7. Показать значимость ричлианского учения о ценностных суждениях для обоснования аффективного характера религиозного переживания в контексте зарождения немецкоязычной традиции психологии религии.

**Теоретическая и практическая значимость исследования**. Теоретическая значимость работы заключается в соединении предмета нескольких исследовательских областей истории гуманитарного знания, ранее разделенных: истории протестантской теологии, истории немецкого идеализма, истории религиоведения. Подобное фокусирование позволяет обнаружить ряд методологических значимых фигур «второго ряда», обычно не упоминаемых или упоминаемых мельком в пособиях и исследованиях по истории западноевропейской мысли. Дисциплинарное становление религиоведения эксплицируется в качестве итога процессов, происходивших преимущественно в рамках протестантской теологии и способствовавших ее эпистемологической трансформации: речь идет о нарастающем

инклюзивизме, росте интереса к незападным традициям, стремлении приспособить естественнонаучную методологию для нужд теологии. Изучение этих процессов вносит вклад в понимание того, какие шаги склонна предпринимать теологическая традиция в целях собственной модернизации, и какие эпистемологические сдвиги это может повлечь.

Практическая значимость работы состоит в ее примирительном потенциале относительно кажимого антагонизма теологии и религиоведения. Показывается, что в определенных историко-культурных условиях сама теология способна инициировать эмансипацию наук о религии, методология которых, в свою очередь, допускает как личную религиозность исследователя, так и его деятельность на ниве теологии. Один и тот же исследователь-гуманитарий в одних работах может выступать как теолог и говорить от имени религиозной традиции, а в других, — придерживаясь принципа мировоззренческой нейтральности, заниматься эмпирическими исследованиями религиозности. Материалы работы могут использоваться в рамках курсов истории теологии, систематической теологии, истории философии, философии религии и религиоведения.

**О специфически теологическом статусе данной работы.** Теологию как область знания можно обобщенно рассматривать в качестве философии, диапазон функционирования которой завязан на религиозное сообщество. Философское учение предлагает картину мира для всякого заинтересованного индивида, теологическое же — систему мировоззренческих координат для определенного сообщества.

Разнообразие значений термина «теология» закладывается еще в античности. Платон, у которого он впервые встречается, обозначал им во второй книге «Государства» порицаемые представления эпических поэтов и драматургов о богах[64] (Государство, 379–381). Аристотель использовал этот термин уже не только в этом значении, а еще и применительно к «первой философии», предметом которой являются «высшие начала и причины всего

[64] См. *Schmidt J.* Philosophische Theologie. Grundkurs Philosophie 5. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. S. 17.

существующего» (Метафизика. IV, 1, 1003a)[65]. Уже в античности термин «теология» применяется и к политеизму, и к философскому монотеизму; характеризует как объект философской критики, так и позитивную сердцевину философского проекта. В христианскую традицию он перешел к IV в., а регулярно употребляться стал лишь в высоком Средневековье. Выявление диахронических сдвигов термина «теология» является насущной исследовательской задачей[66].

Макроуровень теологических исследований концентрируется на путях обсуждения того, что такое теология вообще, как можно сопоставлять теологии различных конфессий/религий, какие модели теологии мыслимы, а какие принципиально нет, — в целом, на широких генерализациях. Теологический микроуровень сосредоточен на частных вопросах: как именно организовывать катехизацию и миссию, какие приемы лучше работают в религиозной педагогике и пастырской психологии, как теологу откликаться на политически актуальные события и пр.

Изучение же понятийных и терминологических сдвигов в рамках конкретной религиозной традиции, предпринятое в настоящей работе, может быть осмыслено как теологическая теория среднего уровня. Как представляется, в плане приращения теологического знания средний уровень наиболее перспективен, поскольку предполагает умеренную степень генерализации, верификацию на основании обозримого количества текстов и аргументов, а также систематизированное описание идей конкретного круга авторов. Именно на нем усматриваются важнейшие особенности функционирования теологии в том или ином ареале на том или ином отрезке времени. И именно на нем может быть применен метод истории понятий,

---

[65] См. также *Мельников С.А.* Введение в философию Аристотеля: 8 лекций для проекта «Магистерия». Москва: Rosebud Publishing, 2018. С. 46–47; *Шмонин Д. В.* Тайна ответа. СПб: СПбПДА, 2021. С. 29–30.

[66] См. в качестве подобных нечастых этюдов, к примеру: *Аванесов С.С.* Термин «теология»: происхождение и значение // Вестник РХГА. 2020. Т. 21. № 1. С. 11–28; *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. München: C. H. Beck, 1977. S. 16–34; *Purvis Z.* Theology and the University in Nineteenth-Century Germany (работа, непосредственно близкая к нашей по тематике и рассматриваемым фигурам, но сосредоточенная на институциональном аспекте теологии как университетской специальности).

которому суждено установить, что в конкретную эпоху в конкретной традиции, и в ее интеллектуальном окружении, научно-общественном пространстве понимается под религией и теологией.

В данной работе прослежено, как именно протестантско-теологическая эпистемологическая рамка трансформировалась в течение долгого XIX в., формируя методологическую нишу для эмансипации истории и психологии религии в качестве отдельных гуманитарных дисциплин. Таким образом, речь идет о видоизменении как формы, так и содержания протестантской теологии.

Ключевая оптика теолога заключается в способности смотреть на религиозное сообщество глазами инсайдера [67] . Применительно к христианской традиции Д.В. Шмонин различает теологию в онтологическом смысле как (буквально) Слово Божие, в сотериологическом смысле как встречу Бога и человека в опыте веры и в доктринальном смысле как систематическое раскрытие вероучения[68]. Первый российский «ваковский» кандидат теологии прот. Павел Хондзинский подытоживает во введении к своей диссертации позиции Б. Лонергана, прот. О. Давыденкова, прот. К. Польскова и П.Б. Михайлова[69] и указывает, что ключевая характеристика теологического знания — его личностный характер.

В настоящей работе наглядно демонстрируется личностная природа теологических убеждений изучаемых авторов на примерах ведения ими мировоззренческих дискуссий с оппонентами: от возражений теистов сторонникам всеединства до дискуссий начала XX в. о правомерности апелляций к истине при психологическом исследовании религиозности.

---

[67] Подобная широкая трактовка позволяет работать с различными, в т.ч. неродственными традициями, см. *Okita K.* Hindu Theology in Early Modern South Asia. The Rise of Devotionalism and the Politics of Genealogy. Oxford: OUP, 2014. P. 11–13.

[68] *Шмонин Д.В.* Научная рациональность и «возвращение к теологии» // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 280–306: 296–297, а также иллюстрацию на С. 290.

[69] *Хондзинский П.В. (прот.).* Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского. Диссертация на соискание ученой степени кандидата теологии. М.: ПСТГУ, 2017. С. 15–18.

Мы согласны с Д.В. Шмониным в том, что различные области теологии востребуют различную степень включенности: к примеру, в христианском случае догматическое богословие, литургика, миссиология («доктринальное, ценностно-мировоззренческое ядро») [70] предполагают максимальное погружение в апологетическую позицию. В то же время теологические аспекты психологии религии допускают бóльшую степень дескриптивности, рефлексивности и апеллирования к философии. Данное исследование сосредоточено именно на последнем пласте теологического знания, особенно ярко выражающем себя в континентальной протестантской традиции долгого XIX в.

Ряд рассмотренных теологических концепций ставят вопросы о границах теологии и религиозного мировоззрения, предполагают для себя их свободное пересечение и принятие в нужной ситуации оптики философа религии и впоследствии — эмпирического религиоведа. Автор настоящей работы считает это пересечение, это принятие приемлемым и для себя: изучаемые идеи анализируются как на предмет теологической последовательности, так и в качестве фактов истории религиозной мысли.

**Научная новизна исследования.** В исследовании впервые исторически локализуется понятие «религиозный сентиментализм», описывающее совокупность родственных концепций немецкой философии религии долгого XIX века, — концепций, полагающих чувство/аффект/переживание основополагающим аспектом религиозности[71]. Под такое определение в первую очередь подпадают учения,

[70] *Шмонин Д. В.* Теология и философия науки: проблемы идентификации // Вопросы философии, №1, 2022. С. 197–207: 203.

[71] Важнейшей фигурой, обусловившей зарождение религиозного сентиментализма как интеллектуального направления, является граф Николай Людвиг фон Цинцендорф (1700–1760), основатель движения гернгутеров и прямой теоретический предшественник Ф. Шлейермахера. Он может по праву быть отнесен к философам религиозного чувства (о причинах см. § 1.1.), но рассмотрение его творчества выпадает из нашего рассмотрения по следующим причинам. Во-первых, Цинцендорф умер в 1760 г. и, соответственно, действовал в рамках докритического Просвещения. Во-вторых, он привязывал религиозный опыт к чтению Писания и восприятию проповеди пастора, что в целом нехарактерно для религиозного сентиментализма XIX в. В-третьих, он понимал переживание в качестве опосредующей инстанции между искупительным действием Иисуса Христа и верующим, чья вина была искуплена. В-четвертых, соответствие Писанию выступало для Цинцендорфа критерием нормативности религиозного опыта, что также нехарактерно для последующих концепций: после Шлейермахера таким критерием делается сам опыт. См. *Seibert D.* Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. S. 71, 78ff.

центрированные непосредственно вокруг понятия «чувство»/«предчувствие» (Ф. Якоби, Ф. Шлейермахер, Ф. Бутервек, Я. Фриз, В. де Ветте). Теоретическими наследниками сентиментализма оказываются и те учения, которые склонны противопоставлять аффективно окрашенную ценность религиозного контента теоретизированию или волевому усилию (ричлианцы), а также (с некоторыми оговорками) те, что отталкиваются от понятия «опыта» или «восприятия», выстраиваемого вокруг аффективности (Хр. Вайссе, Ф. М. Мюллер, Дерптская школа). Оценки степени участия рациональности в формировании религиозной картины мира при этом могут варьировать от незначительной у Хр. Вайссе или М. Райшле до существенной у К. Гиргензона и В. Грюна.

Впервые показано, что религиозный сентиментализм оказывается ориентирован имманентно эмпиристски, что ярко проявляется в его критике рационалистической послекантовской метафизики И.Г. Фихте и Ф. Шеллинга. Якоби и Бутервек с позиций здравого смысла, а Фриз с позиций кантовского критицизма выдвинули ряд аргументов против попыток, в первую очередь Шеллинга, спекулятивно дедуцировать философскую теологию. Сентименталистский взгляд, что характерно, отталкивается от данности внутреннего мира, и его единственным фактически признаваемым методом становится интроспекция. Тем самым создается первая и важная методологическая предпосылка к будущей дисциплинарной эмансипации религиоведческого знания. Она усиливается интересом к индивидуальной религиозности, — к религиозности на дистанции от общинной идентичности или вовсе вне церковной общины.

Показано также, что поскольку ключевым следствием кантовской критики рациональной теологии выступает исключение религии во всех ее проявлениях из сферы теоретического знания, сама она становится предметом теоретической рефлексии, причем продолжая восприниматься в качестве цельной области реальности. Это объясняет возникновение

потребности в кристаллизации особой предметной области знания, посвященной религии.

Потому не следует удивляться, что скетчи желательного в будущем знания о религии присутствуют с начала XIX в. в работах ряда сентименталистов, начина с: Ф. Шлейермахера и Я. Фриза. Таким образом, ориентированность философии религиозного чувства на интроспективный анализ переживаний, конструирует важную эпистемологическую предпосылку для дальнейшего возникновения психологии религии.

Переход к проблематике истории религии представляется более сложным: он востребует активного обращения к параллельно развивающимся лингвистике и востоковедению. При этом о нащупывании инокультурной категориальной системы речь, конечно, не идет: древняя/восточная религия подвергаются анализу исходя из наличествующей в собственной культуре категориальной сетки. С одной стороны, это приводит к некоторому искажению изучаемой культуры. Однако, с другой, — это неизбежное искажение на пути к реконструкции этой культуры. Ведь именно в рамках историко-религиоведческих штудий формируется представление о принципиальной инаковости изучаемой культуры, но инаковости, доступной изучению с помощью наличествующего в собственной культуре арсенала методов. В работе этот путь к ясности демонстрируется на примере построений Ф. Толюка и Ф. М. Мюллера.

Эмпирическое исследование религии как целостного явления нуждалось в наличии «общего знаменателя», которым в ситуации секуляризации XIX в. уже не могла быть конфессиональная (христианская или, шире, авраамическая/библейская) концептуальная основа. В работе установлено, что таким знаменателем было наличие религиозного переживания, присущего каждому человеку вне зависимости от его

вероисповедания [72] . Становление религиоведения как особой области гуманитарного знания не может, таким образом, быть понято без обращения к проблематике религиозного сентиментализма.

В работе также впервые установлено, что религиозный сентиментализм способствовал постепенной кристаллизации собственно религиоведческого видения соответствующей проблематики, которое эмансипировалось от либерально-теологического. Реконструкция шагов этой эмансипации представляется особенно важной в историко-дисциплинарном свете. Дело в том, что упомянутое чуть выше представление о всеобщности религиозного переживания, будучи шагом к мировоззренческому универсализму, тем не менее обладало значительным апологетическим потенциалом, в первую очередь заточенным против атеистической критики. Исходя из представления о религиозности как об универсальной «прошивке» субъективности удобно защищать тезис об ее институциональной необходимости и обязательности. Этим путем впоследствии и пошли концепции феноменологии религии[73].

В работе осуществляется применение концепции седловинного времени Р. Козеллека к истории немецкоязычной протестантской теологии, в результате чего в ее понятийном каркасе фиксируются те же процессы, что Козеллек обнаружил в социально-гуманитарном знании.

---

[72] Эту мысль до своих слушателей доносил профессор Московского университета К.И. Никонов в своих лекциях; см. §1 гл. 1 одной из его ключевых работ: *Никонов К.И.* Критика антропологического обоснования религии. М.: Издательство Московского университета, 1989.

[73] Здесь может возникнуть закономерный вопрос, почему в данной работе не рассматриваются идеи Р. Отто, сформулировавшего самобытное и содержательно богатое учение о религиозном чувстве, наследующее идеям Шлейермахера, Фриза и де Ветте. Во-первых, стоит отметить, что ключевые достижения Отто лежат полностью за пределами долгого XIX в. (конец которого — начало Первой мировой войны). «Священное» Отто вышло в 1917, а комментарии и дополнения к нему рождались до начала 1930-х гг. В то же время упоминаемые в последних двух параграфах работы К. Гиргензон и В. Грюн, — современники Отто, — кристаллизовали свои идеи в первой половине 1910-х. Отложить публикацию их заставила Первая мировая.

Во-вторых, Отто был дистанцирован от проблем демаркации теологии и религиоведения, практикуя не Religionswissenschaft («науку о религии»), а Religionskunde («религиоведение»). Последний термин имеет в немецком языке семантику бóльшей гуманитарности и меньшей строгости, чем Wissenschaft. Отто, употребляя терминологический аппарат Шлейермахера, Фриза и де Ветте, не был озабочен вопросами его модернизации и устрожения метода, его проект — возвращение к философии религии. В-третьих, он в «Священном» определенно указал, что психология религии в подлинной мере постижима лишь верующим, имеющий собственный опыт религиозных переживаний. В-четвертых, религиозный сентиментализм Отто уточняется на попытке синтезирования богатого материала из разнообразных религиозных традиций, что характерно сугубо для феноменологии религии XX века.

Вопрос о связи религиозного переживания с моральным и эстетическим, а также вопрос о религиозном переживании как основании этического убеждения и действия остаются в данной работе за скобками, т.к. представляют собой особую исследовательскую проблему. Подобно Р. Отто в «Священном»[74], мы совлекаем с проблемы религиозной аффективности ее моральный/практико-философский аспект.

Реконструкция теологической оптики, спроектированной Ф. Шлейермахером и реализовавшейся в концепциях историков и психологов религии, которые описаны во второй главе, открывает ряд возможностей для непротиворечивого использования теологических и религиоведческих методов. Исследователь может выступать в качестве теолога и религиоведа одновременно или в качестве теолога, использующего религиоведческие методы для достижения теологических целей. Во всяком случае религиоведение становится звеном, опосредующим эмпирическое поле, с одной стороны, и богословскую рефлексию, с другой. Религиоведение методологически корректно собирает и обобщает факты не только для уже упоминавшегося «ядра» теологического знания, но и для церковной катехизаторской, душепопечительской, религиозно-педагогической практики. Подобный синтез ни в коем разе не грозит теологии институциональным поражением: решая собственные задачи корректными религиоведческими средствами, теолог ни дисциплинарно, ни содержательно не превращается в стороннего критика религиозной традиции.

**Методология и методы исследования.** Ключевым методом исследования является **метод истории понятий** с опорой на идеи Р. Козеллека[75]. В центр внимания полагается ряд ключевых понятий, а также идей, связанных с сентименталистским пониманием религиозности и ориентирующих на использование интроспекции в противовес спекулятивному теоретизированию (последнее особенно ярко проявляется в

[74] *Otto R.* Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 14 Aufl. Gotha: Klotz, 1926. S. 6.
[75] См. *Koselleck R.* Begriffsgeschichten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2006. Особ. S. 9–102.

критике Ф. Якоби, Я. Фризом, Ф. Бутервеком учения Ф. Шеллинга). В фокус такого рассмотрения попадают представители различных идейных направлений: из философов — авторы, близкие позднепросвещенческому кругу (Ф. Якоби, Ф. Бутервек), кантианцы (И.Г. Фихте, «психологист» Я. Фриз, «кантианец-романтик» Ф.М. Мюллер), спекулятивные теисты (Хр. Вайссе); из теологов — романтики (Ф. Шлейермахер), фризианцы (В. де Ветте), ричлианцы (В. Кафтан, Г. Форбродт, М. Райшле). Принадлежность к той или иной школе или даже специальности в нашем случае имеет лишь вспомогательное значение: она может объяснить особенности убеждений авторов или расставляемые ими акценты. Однако, критически важно то, что все они вносят теоретический вклад в разработку представлений о религиозном чувстве/переживании. В контекстах сравнения их позиций, поиска общего и особенного в их убеждениях использовался **компаративный метод**.

**Герменевтический метод** применялся при экспликации значения ключевых понятий, используемых рассматриваемыми теологами и философами, как в рамках непосредственной текстологии, так и в более широком историко-культурном контексте. Благодаря такому подходу проясняются особенности соотношения понятий друг с другом: как выясняется, под «религиозным чувством» нормативно понимается личное переживание верующего, а под «религиозным опытом» — восприятие теологической доктрины консенсусом авторитетных спикеров религиозной общины-носителя доктрины. Этот же метод позволяет выяснить, что под ценностным суждением в конце XIX в. в значительной мере подразумевается то же, что под религиозным чувством в начале века: ценностное суждение невозможно без эмоционально заряженной убежденности человека в подлинности, истинности, высшей значимости того, о чем оно сказывается.

В усмотрении генетических связей между философско-теологическими и психолого-теологическими представлениями у различных авторов изучаемого периода используется метод **историко-теологической**

**реконструкции**. Исходя из факта исторического и эпистемологического единства немецкой протестантско-теологической традиции хронологически последующие учения понимаются как частичная рецепция, модернизация, переосмысление предыдущих с сохранением идейно-тематического ядра последних. На первый взгляд между построениями Шлейермахера и Гиргензона немного общего, однако, историко-теологическая реконструкция позволяет усмотреть существенную генетическую близость между романтическими восклицаниями первого и экспериментальными выкладками второго.

Также при анализе дисциплинарных изменений в немецкой философии и теологии автор исходит из следующих принципов: указанные изменения, будучи надстроечными, с одной стороны, трактуются как следствие объективных социально-экономических процессов, а с другой, диалектически оказывают обратное влияние на социально-политическую действительность, усугубляя совершающиеся в германском обществе процессы секуляризации. Представляется, что попытка изолировать философские идеи от действительности, в которой они были порождены или реципированы, гносеологически непродуктивна, особенно в случаях, когда изучаемые авторы не декларировали намерения дистанцироваться от общества (и немецкие философы-идеалисты, и протестантские теологи не только принимали активное участие в общественной жизни Германии, но и претендовали на статус ее идеологов и лидеров мнений). Следует отметить также, что религиозный сентиментализм и его религиоведческие теории-наследники, как и в целом либеральная теология, развиваются в широком русле буржуазного национализма[76]. Как романтизаторы архаики, так и левые прогрессисты в их рядах отсутствуют. Однако, прямой корреляции между

[76] Это можно считать естественным следствием политэкономической секуляризации, ослабившей влияние религиозных сообществ и в целом лишившей влияния институты традиционно организованного аграрного образа жизни. На замену локальной и конфессиональной идентичности стала заступать национальная, и важнейшим элементом ее были антифеодальные настроения. В Германии первой половины XIX в. это наложилось на все еще сохранявшуюся раздробленность. Антифеодально, антисословно, т.е. на тот момент прогрессистски, модернистски ориентированная теология педалировала соответственно национальную идентичность в противовес сословной и исторически связанной с ней конфессиональной.

приверженностью сентиментализму/либеральной теологии и степенью политической правизны также не замечено.

В конце XIX – начале XX в. в немецкоязычном пространстве проблематику психологии религии разрабатывали почти исключительно теологи, и это отличало Германию от США и Франции. Их преобладание в обсуждении этих вопросов восходило здесь ещё к первой половине XIX в. и основывалось на влиянии Шлейермахера. Наследующие ему учения о религиозном чувстве/опыте, выстроенные на основе кантианских идей (В. де Ветте, Хр. Вайссе) всё более отходили от романтической спекулятивности в направлении эмпирического анализа, осуществлять который предполагалось посредством интроспекции, а также изучения истории религии. Практически всюду перед нарождающейся психологией религии стояли схожие задачи: определить, что такое нормативная религиозность и тем самым понять, какие религиозные практики девиантны, и как они могут быть скорректированы. Эти задачи в значительной мере теологически окрашены, и таким образом теология опосредованно влияла на концепции ранней психологии религии постольку, поскольку их авторы в своем личном и профессиональном развитии не порывали с широким проблематическим полем теологии.

**Положения, выносимые на защиту:**

1. Философия религиозного чувства (религиозный сентиментализм) объединяет несколько концепций эпохи немецкого идеализма, полагающих основным компонентом религиозности аффективное отношение к Богу. Это — учение Ф.Г. Якоби о непосредственном теистическом религиозном чувстве, учения Ф.Д. Шлейермахера о чувстве бесконечного и чувстве абсолютной зависимости от Бога, учение И.Г. Фихте о морально-религиозном чувстве (периода 1798–1799 гг.), учение Я. Фриза о предчувствии и учения В. де Ветте и Ф. Бутервека о религиозном чувстве, ориентированное на типологизацию религиозности. Якоби, Фриз и Бутервек

осуществляют также критику спекулятивного идеализма Фихте и Шеллинга за небрежение границами, которые провел Кант, и за невнимание к фактической религиозности, не преломляющейся через рецепцию Спинозы.

2. Религиозный сентиментализм интроспективно ориентирован и стремится разобраться в аффективной природе религиозности, общей для всех людей, — отсюда наброски типов религиозности Шлейермахера и Бутервека, идея интроспекции у Фриза, анализ религиозного чувства у де Ветте. Чувство оказывается манифестацией особой религиозной способности (Anlage), которая может быть подвергнута психологическому изучению в рамках «философии религии» (Шлейермахер), «философский антропологии» (Фриз), «ученого душеведения» (де Ветте). Теологи, в отличие от философов, акцентировали внимание на важности изучения общинной, коллективной религиозности.

3. Теологический импульс к религиоведению образован происходящей от Шлейермахера и набравшей популярность к середине XIX в. идеей обогащения и переосмысления протестантской теологии посредством знакомства с иными религиозными традициями. Важное значение при этом придается религиозному опыту, который иногда трактуется как совокупность индивидуальных переживаний, а иногда — как продукт толкования индивидуальных переживаний в общине, формирующий доктрину.

4. Осмысление аффективного отношения к религиозным объектам в качестве «ценностного суждения» позволяет неокантиански ориентированным теологам как избежать устаревших объяснений вроде постулирования «религиозного органа», так и обосновать возможность психологического изучения религиозности в теологических целях лучшего ее понимания.

5. Обогащение этих устремлений данными востоковедения и генетическими моделями сравнительно-исторического языкознания привело к появлению первых религиоведческих концепций, — Ф. М. Мюллера и К. П.

Тиле. Их целью стало мировоззренчески непредвзятое изучение религиозности на базе конкретных древневосточных традиций.

6. В последней четверти XIX в. религиозный сентиментализм был переосмыслен в неокантианском контексте преимущественно теологами-ричлианцами; аффективно подкрепляемое «ценностное суждение» верующего они противопоставили отстраненному «бытийному (теоретическому) суждению» ученого. Это создало предпосылки для психологического изучения религиозности как приверженности ценностям; неокантиански ориентированные теологи выдвигают первые проекты психологического знания о религии. Ричлианец М. Райшле на основе дильтеевских идей разработал оригинальную концепцию эмпатии в отношении чужих религиозных чувств, в т.ч. чувств персоналий из Писания. Глубокий анализ религиозных чувств протестанта предпринял ричлианец Г. Форбродт.

7. Теологи В. Штелин, К. Гиргензон, В. Грюн осуществили в 1910-20-х гг. экспериментальное изучение религиозных переживаний протестантов. Их убеждения демонстрируют возможность максимально исключить влияние личной религиозности на методологию исследования религии; притом что предпринимается это исследование все же в теологических целях.

# ГЛАВА 1. ИНТРОСПЕКТИВНО-СЕНТИМЕНТАЛИСТСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ В ЭПОХУ НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА

## 1.1. Об условиях возможности теологии и философии религиозного чувства

Религиозное чувство — термин, обладающий широким кругом коннотаций и поэтому нуждающийся в определении. Потребность в уточнении его значений усиливается благодаря частому его использованию в сугубо апологетическом контексте, т.е. в ситуациях катехизации, проповеди или целенаправленной критики атеизма. Полемическая активность в таких ситуациях чаще всего не преследует цели дефиниции или уточнения понятия, она стремится привлекать на свою сторону, а не анализировать.

Как всякому термину, обозначающему широкий спектр реалий человеческой культуры, термину «религиозное чувство» присуща некоторая расплывчатость, и для него сегодня характерно использование в контексте самых разных религиозных и мировоззренческих традиций, в том числе незападных.

В настоящей работе термин «религиозное чувство» будет употребляться в двух смыслах: первый будет прямо отражать немецкий оригинал (Sinn, Gefühl), а второй (в частности, в составе термина «философия религиозного чувства») — периодически использоваться в качестве обобщения ряда близкородственных терминов: *Ahndung* (смутное предчувствие), *Erfahrung* ([основанный на аффективности]опыт), иногда *Erleben* (переживание)[77].

[77] В текстах просвещенческого времени, в т.ч. у Цинцендорфа, применительно к религиозному переживанию встречается также термин *Empfindung* («ощущение»). Согласно толковым словарям XVIII века, этот термин одновременно обозначает ощущение, способность ощущать и вызванное ощущением впечатление (*Adelung J. Chr*. Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart. Bd. 1. Leipzig, 1793, S. 1800). Посредством термина *Empfindung* описывалась как этическая, так и эстетическая рефлексия (*Sulzer J. G.* Allgemeine Theorie der schönen Künste. Bd. 1. Leipzig: M.G. Weidemanns Erben und Reich, 1771. S. 311ff). Шлейермахер характеризует свое чувство (Sinn) бесконечного из «Речей» как раз как способность к

Круг религиозно окрашенных значений термина *Glaube(n)* (вера/верование) в немецком языке тесно связан с семантикой доверия Богу и связанного с ним принятия церковного вероучения[78]. Таким образом, вера в немецком языке схематично понимается как религиозное чувство + принятие некоторого теоретического содержания, — объекта доверия и самоотдачи. Однако, несмотря на то что вера в данном контексте будто бы складывается из синтеза чувствования с пониманием некоего теоретического/мировоззренческого содержания (предмета чувствования), термины, обозначающие религиозное чувство, в историко-эпистемологическом отношении оказываются менее универсальными, чем термин «вера». О вере как одной из ключевых богословских категорий христианская мысль рассуждала начиная с Климента Александрийского («Строматы») и Августина Гиппонского («Исповедь» и другие труды); формирование же представлений о религиозном чувстве неотрывно от контекста философской психологии раннего Нового времени[79].

Как утверждают источники начала XX в., термин Gefühl в философский/психологический оборот ввел Иоганн Николас Тетенс (1736–1807)[80], однако ситуация несколько сложнее[81]. Термины *Gefühl* и *Erfahrung* несколько ранее использовал основатель гернгутерского движения, один из видных пиетистов граф Н. Л. Цинцендорф[82]. Рудольф Отто, прослеживая корни своей собственной позиции в лютеранской теологии, возводил свое учение о чувстве нуминозного именно к Цинцендорфу, — «первооткрывателю sensus numinis» [83]. В 1740–50-х гг. Цинцендорф оперировал не только терминами *Gefühl* и *Erfahrung*, но также *Ahndung* и

---

ощущению (Empfindung). Впоследствии этот термин с его сенсуалистскими коннотациями выходит из употребления в интересующей нас проблематической области.

[78] DWG, Bd. 7, 7819–7848.

[79] См. *Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, 2010.

[80] См., напр. *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig: S. Hirzel, 1921. S. 1; *Tetens J. N.* Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Leipzig: M.G. Weidmanns Erben und Reich, 1777.

[81] Очевидно, К. Гиргензона, указывавшего на Тетенса, привлекала тетенсовская идея эмпирического поворота в психологии (см. *Васильев В.В.* Философская психология… С. 241).

[82] *Seibert D.* Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. S. 69–77.

[83] *Otto R.* Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis). München: C. H. Beck, 1932. S. 5.

*Andacht*. Также он утверждал ряд идей, характерных для философии/теологии религиозного чувства долгого XIX в.: бесплодность спекуляции в деле обсуждения религии и происхождение религиозного чувства из бессознательности[84], (что впоследствии эксплицитно озвучат де Ветте и Форбродт). Цинцендорф считал сердце средоточием внутреннего откровения, как позже будут считать Шлейермахер и Макс Мюллер. Более того, как указывает Р. Отто, пиетистский теолог напрямую сформулировал проект собственной философии религии, дистанцированной от догматического вероучительного каркаса[85]. Именно идеи Цинцендорфа переосмыслит Якоби, именно за ним пойдет Шлейермахер, так что его можно считать первым представителем немецкоязычного религиозного сентиментализма. Более чем за сто лет до рождения религиоведения ключевые термины, выстроившие эпистемологический фундамент для этого рождения, были применены в пиетистской теологии Цинцендорфа[86].

Затем, уже в начале 1760-х гг., термины *Gefühl* и *Erfahrung* использовал в качестве основных один из ярчайших теологов немецкого Просвещения Иоганн Иоахим Шпальдинг (1714–1804)[87], см. название его работы: «Мысли о ценности (Wert) чувств (Gefühle) в христианстве». В этой работе применен и термин Erfahrung: так, Шпальдинг говорит об «опытном христианстве» (Erfahrungschristentum)[88], «непосредственном опыте» (unmittelbare

[84] *Seibert D.* Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. S. 83–84.
[85] *Otto R.* Ibidem.
[86] Начало их активного применения совпадает с началом седловинного времени (т.е. с 1750–1770 гг.), выделенного Р. Козеллеком. В своем предисловии к словарю ключевых исторических и социально-политических понятий седловинного времени Козеллек пишет: «… примерно с 1770 г. появляется множество новых слов и значений, — свидетельств нового понимания мира, — проникающих весь язык. Старые термины обогащаются содержанием, которое не только предваряет немецкую классику и немецкий идеализм, но и таким же образом переориентирует как сами термины «государство» и «общество», так и все иные связанные с ними»: *Koselleck R.* Einleitung // *Brunner O., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.).* Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1. A–D. Stuttgart: Ernst Klett, 1974. S. XIII–XXVII: XV.
[87] О нем на русском языке см. *Крыштоп Л.Э.* Проблема соотношения морали и религии в философии немецкого Просвещения (докт. дисс.). М.: РГГУ, 2020. С. 197–232.
[88] *Spalding J. J.* Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. 4 Auflage. Leipzig: M.G. Weidmanns Erben und Reich, 1773. S. 4ff.

Erfahrung)[89] и т.д. Шпальдинг, сам не относящийся к сентименталистам и представляющий течение неологии[90], начал употреблять эти понятия[91] хронологически раньше, чем к ним прибегнул первый яркий немецкий философ религиозного чувства Ф.Г. Якоби.

Названная работа Шпальдинга заслуживает краткого представления, поскольку вводит к интересующий нас контекст проблем. Это первый теологический труд Шпальдинга[92]. Первое его издание вышло в 1761 году, третье и четвертое издания (1769 и 1773 гг.) приобрели уже гораздо более расширенный вид. Рассуждая о статусе и ценности религиозного чувствования, Шпальдинг с позиций просвещенческой философии здравого смысла осуществляет критику пиетистской установки на напряженное внимание к переживанию и стремление усмотреть в нем прямую весть от Бога.

Несмотря на то, что Шпальдинг может быть расценен как представитель либерального крыла неологии, сама предлагаемая им постановка вопроса все еще (вероятнее всего, вынужденно) имеет богословский, а не теоретико-познавательный или психологический крен. Шпальдинг задается вопросом: возможно ли отличить религиозное чувство, обусловленное воздействием Божьей благодати, от чувства, вызванного «естественными изменениями души»[93]. При этом, поскольку дело происходит до появления «Критики чистого разума», рациональная теология еще не дискредитирована, и потому констатация возможного прямого воздействия Бога на человеческое сознание не кажется Шпальдингу методологически недопустимой в принципе. Он спешит заверить, что и не собирается ставить такое воздействие, — «особенное воздействие Бога,

---

[89] К чуть более позднему периоду, к 1780-м гг. относятся штудии Карла Филиппа Морица (берлинское Просвещение) по «опытной психологии»: Gnōthi sautón oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. 10 Bde. Berlin: A. Mylius, 1783–1793.

[90] См. *Крыштоп Л.Э.* Проблема соотношения морали и религии... С. 190 и далее.

[91] О специфике употребляемых Шпальдингом терминов см. *Boyer E.* Schleiermacher, Shaftesbury, and the German Enlightenment // Harvard Theological Review. 2003. Vol. 96. Iss. 2. P. 181–204:196–199.

[92] *Beutel A.* Johann Joachim Spalding: Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. S. 129.

[93] *Spalding J. J.* Gedanken über den Werth der Gefühle. S. 23ff.

придающее истине решающую силу», — под сомнение [94] . Основной защищаемый Шпальдингом тезис состоит в том, что воздействие благодати, коль скоро оно имеет место, интроспективно нераспознаваемо: ведь невозможно ни установить, существует ли природный предел интенсивности переживания, ни демаркировать прямое божественное воздействие на внутренний мир от возможного опосредованного. Шпальдинг, озвучив ряд аргументов, предлагает признать влияние божественной благодати вшитым в природные законы и процессы. Я могу лишь верить, что мое религиозное чувство вызвано благодатью, но ощутить ее каким-то особым образом решительно невозможно. Подобно своему современнику Дэвиду Юму в знаменитом эссе «О бессмертии души», Шпальдинг предусмотрительно воздерживается от суждения касательно противоположенности природы и благодати, приводя, однако, рациональные аргументы в пользу природы[95].

Рационально-теологическая установка и опора на «здравый смысл» не позволяют рассматривать Шпальдинга в качестве непосредственного предшественника психологии религии. Однако, о предвосхищении им ряда позднейших идей имеет смысл говорить. Так, во-первых, Шпальдинг признает темные, бессознательные истоки представлений[96]. Во-вторых, он придает существенное значение личному характеру и темпераменту верующего, в том числе впечатлительности, так, что интенсивность религиозного переживания оказывается отчасти определяемой ими. В-третьих, последнее наблюдение выведено Шпальдингом из наблюдения за своими прихожанами.

Некоторые мыслительные ходы Шпальдинга поразительно напоминают позднейшую немецкую психологию религии XX века: во-первых, он признает отсутствие типологически своеобразного переживания контакта с трансцендентной реальностью, отличного от всяких других[97]. Во-

[94] Ibid. S. 27–28.
[95] Ibid. S. 112–113.
[96] Ibid. S. 35.
[97] Ibid. S. 60ff.

вторых, Шпальдинг признает наряду с эмоциональным компонентом религиозности ее важную рациональную, теоретическую составляющую (представления о трансцендентном)[98]. Однако, названное сходство лишь частичное: напряженное самонаблюдение пиетиста, по мнению Шпальдинга, вредит благочестивым целям морального совершенствования с помощью религии[99]. Божественный свет един и единообразен, и разбираться в том, как именно он преломляется будто бы через игру цветных стекол психики адепта, нецелесообразно.

Специфика всё ещё предкантовского образа мысли Шпальдинга состоит в том, что он акцентирует внимание не на исследовании предполагаемых структур психики, порождающих или транслирующих религиозное переживание, а на этико-педагогической стороне вопроса. Согласно его мнению, божественное внушение не может быть о чем угодно: оно должно апеллировать к «основанию разумности» (Klugheit aus der Vernunft) или к «основанию права исходя из совести» (Recht aus dem Gewissen). Желание сподобиться внутреннего чуда являет собой соблазн, могущий обернуться общественными потрясениями, как это было в Англии времен Кромвеля[100].

Поколение Шпальдинга и Канта (кенигсбергский гений был на 10 лет моложе Шпальдинга, а умерли они в один год) — одно из первых, подвергшихся процессам секуляризации, которые активно стартовали в Западной Европе начиная с середины XVIII в. Благодаря хорошо сохранившимся архивам, ход этих процессов достаточно легко проследить по ряду объективных показателей: количеству принятых таинств, публичных религиозных мероприятий, похорон с приглашением священнослужителя, доле активных прихожан от общего числа приписанных к приходу, характеру

[98] Ibid. S. 71: «Вера приходит из проповеди и научения, а проповедь ведется посредством божьего Слова. Эти “из“ и “посредством“ бесспорно ограничивают всякое порождение веры истиной, с которой осуществляется ознакомление, и познанием, которое можно воспринять, — это единственное и постоянное средство, которое Бог пожелал использовать для сей благой цели».
[99] Ibid. S. 104.
[100] Ibid. S. 107–109.

завещаний и др. XVIII век значительно углубил тенденции секуляризации, в интеллектуальном отношении заложенные деистами и рационалистами XVII в.

Происходившие процессы можно точнее описать зонтичным термином «деклерикализация». Ее политэкономические причины связаны были со всё бóльшим укреплением капиталистического способа производства и его последовательным проникновением во все социальные слои. Так, подчинение церкви буржуазной экономической политике государства вылилось в Габсбургской монархии второй половины XVIII в. в запрет ночных паломничеств и в ограничение количества церковных праздников: государство сочло эти практики расточительностью и праздностью[101]. Судя по всему, деклерикализация была обусловлена целым рядом факторов (современный немецкий историк Д. Поллак рассматривает каждый из них в качестве отдельной объяснительной модели; как мы увидим, все они друг другу не противоречат).

Во-первых, ей способствовало отсутствие общеевропейской конфессиональной монополии: представители различных исповеданий контактировали в близких культурных и правовых условиях. Опустошительная Тридцатилетняя война подорвала возможность каждой из конфессий подавить другие, и по Вестфальскому миру 1648 года правовая система Священной Римской империи признала равноправие католиков, лютеран и кальвинистов на имперском уровне[102]. И хотя на локальном уровне церковь продолжала быть единой с феодальными государствами, на имперском уровне было разработано надконфессиональное церковное право. Политизация вопроса конфессиональных прав и принадлежности в европейской культуре XVII в. привела к секуляризации самого вопроса о

[101] *Pollack D.* Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. S. 152.
[102] Ibid. S. 162.

вероисповедании. «Конфессиональный» XVII век диалектически содержал в себе предпосылки своего преодоления в эпохе Просвещения[103].

Во-вторых, на протяжении XVIII в. происходит ослабление идеологической власти коллективов (от государства до сословия или гильдии) на индивида, что породило «тенденции к субъективации, приватизации, имманентизации и деконкретизации религиозного, которые привели к релятивизации объективности вероучительного содержания христианства и способствовали дистанцированию от церкви как институции»[104]. Существенное продвижение на этом пути обеспечил пиетизм с его вниманием к индивидуальной религиозной жизни, акцент на ней стал в некотором роде протестантским мейнстримом. К этому стоит добавить построения интеллектуалов-деистов, начиная с XVII в. подвергавших сомнению традиционную христианскую картину мира, восходящую к поздней античности, и замещавших ее идеей естественной и разумной религии, внеконфессиональным морализмом и др[105]. Контроль государства над вопросами вероисповедания сокращался и становится все более формальным. Так, прусский король Фридрих II Великий (на троне в 1740–1786 гг.), проявляя веротерпимость, не придавал значения различию конфессий, благоволил Просвещению и с почтением относился к идеям И. Канта.

Конфессиональные ограничения в течение XVIII в. еще преимущественно не были формально отменены, однако фактически они утрачивали остатки своей значимости. Депортации на конфессиональной почве стали редкостью, хотя встречались и позже (в качестве позднего примера можно привести выселение переселение протестантов из австрийского Тироля в прусскую Силезию в 1837 г.)[106]. В 1781 г., в год

---

[103] *Klueting H.* Das konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte. Darmstadt: Primus, 2007. S. 377.
[104] *Pollack D.* Religion und gesellschaftliche Differenzierung... S. 146.
[105] См. классическую капитальную работу *Lechler G.V.* Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart: J. G. Cotta, 1841.
[106] *Klueting H.* Das konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte. Darmstadt: Primus, 2007. S. 356.

выхода «Критики чистого разума», император Священной Римской империи Иосиф II Габсбург (на троне в 1764–1790 гг.) значительно смягчил дискриминацию некатоликов[107]. В 1803 г. были ликвидированы княжества-епископства, и судьбы церковной и светской власти окончательно разделились.

Индивидуализация религиозной жизни вела к размыванию религиозной картины мира: на протяжении XVIII в. из литургии удалялось непонятное слушателю [108], аскетические и созерцательные церковные практики упразднялись в пользу благотворительных и душепопечительных, а Иисуса Христа стали воспринимать в первую очередь не как спасителя, а как нравоучителя. Трансцендентное и земное значительно сблизились, бессмертие души стало связываться с перспективой бесконечного морального совершенствования, которое заступает на место трансцендентного спасения [109]. Надежда на это спасение, а также представления о первородном грехе и об аде теряют достоверность в глазах верующих. Происходит отказ от идеи конца света, вместо которого открывается перспектива земного счастья. Связано это было в том числе с изменением условий жизни европейцев: уменьшением смертности, совершенствованием сельскохозяйственного инструментария, сокращением числа пандемий. Будущее стало более предсказуемым, а его ожидание потеряло характер трагичности. Секуляризация, хотя еще и не порвавшая полностью с религиозной картиной мира, выражалась «в антропоцентрике, помещавшей в центр внимания человека и его блаженство, в то время как Бог из центра внимания выпадал»[110]. XVIII в. — век мировоззренческого и в том числе религиозного оптимизма.

---

[107] Ibid. S. 355.

[108] См. утверждение неолога Иоганна Заломона Землера (1725–1791): «мы не можем просто-напросто продолжать использовать старый церковный язык: он обессилен и бесплоден (ohne Kraft und Samen); больше нет людей, которые удовлетворились бы блаженством в церкви»: *Semler J. S.* Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen. Leipzig: G.E. Beer, 1786. S. XXII.

[109] *Pollack D.* Religion und gesellschaftliche Differenzierung... S. 163–164. Эта идея хорошо прописана в учении Канта о постулатах чистого практического разума.

[110] *Klueting H.* Das konfessionelle Zeitalter. S. 377.

Середина XVIII в. принесла в Германию новый стиль жизни, сопряженный со все большей урбанизацией и сопровождающей ее мобильностью населения. Городские стены сносятся, комендантский час отменяется. В моду входят пикники, прогулки, театр, танцы. Церковь, таким образом, лишилась монополии на то, чтобы быть для граждан ключевым местом сбора и общения. В XVIII веке расцвел литературный рынок: интенсивное чтение (сосредоточенное изучение малого количества доступных источников преимущественно религиозного содержания) сменилось экстенсивным (люди стали читать бóльший объем источников, в том числе активно — периодическую прессу и литературные обзоры)[111].

С середины XVIII в. резко уменьшается количество церковных и светских наказаний за неучастие в евхаристической жизни[112]. С этого времени начало снижаться и число участвующих в таинствах. Деклерикализация, как указывает статистика, стартовала начиная с центров и городов и проникала на село в течение столетия, до середины XIX в.[113] Социальные верхи и низы покидали религию отчасти в связи с разными мотивациями: монаршие дворы и, вслед за ними, высшие слои горожан, в особенности юристы, подвергались влиянию идей Просвещения, которые шли в ногу с политэкономическими процессами. Беднота же, — как «оседлая», так и мигрирующая в поисках работы, — зачастую не имела времени на отправление религиозных обязанностей. Все жизненное время жертв эксплуатации было поглощено тяжелым трудом.

Дополнительно приходские связи ослаблялись и разрывались, — во-первых, благодаря частым переездам, имевшим место, как у государственных чиновников, так и предпринимателей, — а во-вторых, нарастающей миграцией крестьян в города. В течение XIX в. протестантские приходы Германии превращались в огромные децентрализованные сообщества, в

---

[111] *Pollack D.* Religion und gesellschaftliche Differenzierung... S. 156–157.
[112] *Hölscher L.* Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert. Historische Zeitschrift. Bd. 250 (1990). S. 602.
[113] Ibid. S. 600.

которых лишь малая доля прихожан имела возможность поддерживать знакомство с пастором.

В отличие от критически относившегося к церковности французского Просвещения, немецкое Просвещение, также начавшееся в самом конце XVII в., во многом создавалось теологами (если и не по роду занятий, то по образованию) и было комплиментарным к религии[114]. Это и обусловило внимательное отношение немецкого Просвещения к вопросам личной религиозности и обеспечения ее непротиворечивого соотношения с идеалами рационализма и здравого смысла, которые защищались посредством критики супранатурализма, буквализма традиции и конфессионального изоляционизма.

Философия раннего Нового времени, отказавшись от части метафизического багажа античности и средних веков, проявила тенденцию к размежеванию с конфессиональными теологиями. Рационалисты (Декарт, Спиноза, Лейбниц) выстраивали авторские философские теологии, и хотя их построения в терминологическом и концептуальном отношении были далекими от конфессиональных теологий и подчас даже противоречащими им, они не только не отказывались от эпистемологической возможности утверждения существования Первоначала, но и упирали на нее как на условие возможности достоверного познания (Декарт), полагали ее мировоззренческой и онтологической точкой отсчета (Спиноза, Лейбниц). Онтологический и космологический аргументативные ходы продолжали применяться, возможность их использования не была ни отброшена, ни скомпрометирована. Более того, сам рационалистический подход раннего Нового времени наследовал дерзновению античной мысли: о божественных вещах предполагалось получить достоверное (хотя, конечно, ни в коем разе не исчерпывающее) познание единственно посредством обращения к собственному сознанию, его опыту и рассудочным способностям.

---

[114] Klueting H. Das konfessionelle Zeitalter. S. 378.

Кантовский критицистский проект впервые представил убедительную систему эпистемологических возражений в адрес рациональной теологии, характерной для классической метафизики[115]. Радикальное сомнение Декарта и коперниканский переворот Канта разделяет чуть менее полутора столетий, но за это время был пройден сложный и долгий путь. Как мы помним, Декарт вовсе не скептик, и сомневается он сугубо в методических и дидактических целях. Более того, родоначальник новоевропейского рационализма не стесняется делать самые (с послекантовской точки зрения) дерзкие выводы из данных интроспекции: из того, что самосознание дано прежде восприятия собственного тела Декартом выводится различие души и тела (§8 «Первоначал философии»). Существование же объектов вне Я удостоверяется Декартом на основании онтологического, космологического аргументов и аргумента от совершенства: интроспективно убедиться в онтологической подлинности предметов опыта невозможно, но совершенный Бог, объективное существование которого так же вытекает из его понятия, как из понятия треугольника вытекает равенство суммы его углов 180 градусам, не может быть обманщиком, творя меня воспринимающим то, что я воспринимаю и так, как я воспринимаю (§ 13, 14, 29, 30 «Первоначал»). На логике рассуждений Декарта строилась картезианская теологическая апологетика в течение всего Нового времени, из французской католической мысли она была заимствовала и русской духовно-академической философией.

Эпистемологическая революционность «Критики чистого разума» заключается в строгом отделении теоретической философии от философской теологии. Можно, конечно, возразить, что последняя отыграла у кантовского агностицизма потерянные ею позиции еще около 1800 года, о чем ярко свидетельствуют построения Шеллинга и впоследствии Гегеля. Но их философская теология отличалась от докантовской тем, что усматривала

[115] В данной работе автор не ставит себе задачу целостно эксплицировать критическое учение Канта о религии. Предполагается лишь указать на те его мыслительные ходы, которые сделали возможным развитие либеральной теологии, с одной стороны, и идеалистической философии религии, с другой.

единственно возможный доступ к Абсолютному в человеческом сознании, а путь к нему — в мышлении. Тем самым опция философского оправдания чудес и произвольного божественного вмешательства в мировой процесс, значительно ослабленная уже в раннее Новое время, подлежала окончательному списанию в утиль.

Сила кантовской критики философской теологии состояла в двух основных сериях аргументов: в антиномии чистого разума (A426 – 453) и в критике доказательств бытия Божия (A620 – 670). Разум как регулятивная способность естественно и неизбежно, по словам Канта, стремится объять необъятное, познать мир целостно, а не фрагментарно, преодолев тем самым пределы возможного опыта. Человека влечет к метафизике. Конечно, разум не может решить поставленную им задачу, и создаваемая им картина мира неминуемо страдает антиномичностью.

Антиномичность означает, что оба тезиса могут быть будто бы логично обоснованы, однако равная доказательность противоположных тезисов как раз и указывает на превратность самой постановки вопроса. Кантова антиномия предполагает математические и динамические противоречия трансцендентальных идей чистого разума. Первые касаются онтологической проблематики, в то время как вторые обозначают переход от онтологии к философской теологии. Опишем их кратко

**(1 тезис) Мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве**. Доказательство (от противного): если мир безначален, то до настоящего времени прошла вечность, а сие невозможно. Если же мир бесконечен в пространстве, то синтез частей бесконечного мира мы должны представить как завершенный, а бесконечность нельзя завершить. **(1 антитезис). Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве**. Доказательство (от противного): если мир имеет начало во времени, то когда-то время было, а мира — не было, но в таком пустом времени ничего не может возникнуть. Если же мир ограничен, то за его границами есть какое-то

пространство, но оно необходимо должно ничем не быть, ибо оно — уже не мир. Если же это пространство — ничто, то и границы быть не должно.

**(2 тезис). Всякая сложная субстанция состоит из простых частей, существует только простое**. Доказательство (от противного): если устранить все простое, окажется, то ни сложного нет и тоже, потому что сложное происходит из простого. Значит, есть как раз простое. **(2 антитезис) Ни одна сложная вещь не состоит из простых частей; в мире нет ничего простого**. Доказательство (от противного): если сложные вещи состоят из простых частей, то в соответствии с этими частями должно дробиться и пространство, но этого не происходит. При этом все реальное, находящееся в пространстве, — составное, сложное, а значит, простое должно быть сложным, что противоречиво. Безусловно простого нет в восприятии: это идея, модель.

Эти две антиномии ложны постольку, поскольку человеку в опыте всегда оказывается дан лишь фрагмент реальности, а разум как познавательная способность претендует на тотальное описание реальности. Сознание экстраполирует свой естественно и необходимо ограниченный кругозор на реальность вообще, которая может подчиняться сколь угодно иным законам. Этот мыслительный ход окажется крайне плодотворным для послекантовской философии религии и протестантской теологии, которые подведут под лютеровский императив веры и пиетистский упор на важность чувства критицистское теоретико-познавательное основание.

Последующий два тезиса и антитезиса, в отличие от предыдущих, могут по Канту оказаться и равно истинными в том случае, если будут применены, соответственно, к миру вещей самих по себе и миру явлений.

**3 антиномический тезис гласит, что причинность по законам природы — не единственная причинность**. Существует свободная причинность. Доказательство (от противного) таково: если все происходит только по законам природы, то существуют лишь вторичные причины, ряд причин остается незакрытым. А значит, «неограниченная всеобщность»

действия законов природы невозможна. **3 антитезис утверждает: нет никакой свободы, все совершается только по законам природы**, и подкрепляется это доказательством (от противного): свобода как начало причинного ряда никак не связана ни с чем предшествующим, т.е. она противоположна закону причинности, и никакое единство опыта в этом случае невозможно. Свобода есть лишь отсутствие закономерности. (В примечании Кант говорит: такая свобода может быть лишь вне мира!). Таким образом Кант предпринимает попытку спасения свободной воли от детерминизма классической механики, который будет ужасать и религиозных сентименталистов, стремящихся спасти уже не принцип свободы воли, но собственное представление о благом личном божественном Промыслителе.

**4 тезис** уже практически чисто философско-теологический: **к миру принадлежит или как часть, или как его причина безусловно необходимая сущность**. Доказательство его Кант предлагает следующее: всякое изменение предполагает предшествующее условие и, значит, должно быть безусловное и абсолютно необходимое. Но оно, поскольку обуславливает явления чувственно воспринимаемого мира, должно также находиться в нём. В качестве **4 антитезиса** выдвигается: **нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины**. Доказательство применяется вновь от противного: если таковая сущность есть в мире, то это невозможно, т.к. в мире все явления определяются во времени и обусловлены. Если безусловно необходимая причина находится вне мира, то ее следствия суть во времени, а значит, она тоже должна быть во времени, т.е. в мире. Само стремление найти такую причину обусловлено заблуждением разума относительно границ познания, которые могут быть проведены лишь по опыту, синтезируемому нашим рассудком из поступающих чувственных данных.

Бог в итоге оказывается за пределами теории: возможно, он и существует, но ничего об этом, исходя из нашего возможного опыта, сказать

невозможно. Соответственно, критике подвергается как онтологическое доказательство родом из «Прослогиона» Ансельма Кентерберийского, так и космологический и физикотеологический (телеологический) аргументативные ходы, восходящие к Платону, Аристотелю и стоикам. Критика эта оказалась значительно убедительнее и эффективнее, чем предпринимавшиеся ранее попытки[116].

Ключевым для Канта оказывается онтологический аргумент, согласно которому объективное существование Бога логически необходимо следует из имеющегося о нем понятия. В данном случае Кант указывает, что констатация «бытия» чего-либо не указывает на онтологическую реальность этого объекта, а лишь связывает его с какими-то иными предикатами, проще говоря, не «Бог — есть», а «Бог есть …». Помыслить объект как некую данность не значит приписать ему существование. Кант иллюстрирует эту мысль при помощи известного примера о ста талерах. Возможные сто талеров суть понятие, но от того, что я мыслю его, я не обретаю эту сумму в действительности. Кроме того, будь сторонники онтологического аргумента правы, сто действительных талеров содержали бы в себе еще что-то, что заведомо не предполагалось бы моим понятием о ста талерах. Из понятия о предмете заключить о его существовании невозможно, — делает вывод Кант.

Иные аргументы в пользу бытия Божия следуют, по Канту, из онтологического. «В этом космологическом доказательстве сосредоточено столько софистических основоположений, что кажется, будто спекулятивный разум пустил здесь в ход все свое диалектическое искусство, дабы вызвать возможно бóльшую трансцендентальную видимость», — пишет Кант[117]. Космологический аргумент полагает объекты случайными и ищет Бога следующим образом: все объекты не могут быть случайными, должен быть безусловно необходимый объект. Космологический аргумент утверждает, что отталкивается от опыта, но на самом деле опыт нужен ему лишь для того,

[116] О них см. *Schröder W.* Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2012. S. 179ff.
[117] *Кант И.* Сочинения в 6-х тт. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 526.

чтобы постулировать безусловную необходимость всереальнейшей сущности, которая единственная может быть определена лишь собственным понятием. Всереальнейшее должно быть необходимым, и утверждение логической необходимости влечет за собой утверждение необходимости онтологической. Тут и происходит возвращение к онтологическому аргументу.

Самым же сильным и авторитетным Кант считает физикотеологический аргумент, который также восходит как минимум к античному стоицизму и утверждает существование божества исходя из взаимосвязи и целесообразности объектов в мире. Канту в этом отношении принадлежит примечательная цитата: «Это доказательство заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением. Это самый старый, самый ясный и наиболее соответствующий обыденному человеческому разуму аргумент. Он побуждает к изучению природы, так же как он сам получает отсюда свое начало и черпает все новые силы. Он вносит цели и намерения туда, где наше наблюдение само не обнаружило бы их, и расширяет наши знания о природе, руководствуясь особым единством, принцип которого находится вне природы. В свою очередь эти знания влияют на свою причину, а именно на вызвавшую их идею, и придают вере в высшего творца силу неодолимого убеждения»[118].

Физикотеологический аргумент до сих пор остается излюбленным приемом проповедников самых различных религий в деле убеждения сомневающихся в существовании Бога. Исходит он из следующих констатаций: (1) в мире существует порядок, и представляется, что порядок этот целенаправленный; (2) он не исходит от самих вещей, т.к. они, как представляется, самостоятельно не способны к гармоничному взаимодействию; (3) это вынуждает сделать вывод о существовании свободной разумной причины наблюдаемого порядка.

---

[118] Там же. С. 539.

В «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (1783) Кант специально указывает: стремление выстраивать картину мира, не оглядываясь на границы познания, могущие быть проведенными лишь по опыту, есть природная склонность разума. Несмотря на то, что выводы метафизики невалидны (и антиномия чистого разума со всей ясностью это демонстрирует), человек, а в особенности интеллектуал, испытывает влечение к выстраиванию метафизических концепций и отказаться от него не в состоянии[119]. Идеи чистого разума, — регулятивы, побуждающие нас к расширению наших познаний о мире, они же манящие идеалы исчерпывающего познания мира, — облекаются для метафизика живой реальностью, что заставляет его неправомерно проецировать данные ограниченного опыта, относящегося к малой части мира, на мир в целом. Стоит отметить, что естествознание впоследствии подтвердило правоту Канта: из наблюдения за человекоразмерными объектами нельзя вывести ни законы мегамира (к примеру, объяснить поведение черных дыр), ни законы микромира (к примеру, объяснить поведение элементарных частиц).

Соответственно, метафизика фактически замещается у Канта *верой*, которая в его критической концепции носит практикоориентированный характер. Вера (Glaube) в немецкоязычной традиции (как и в целом) не тождественна религиозному чувству. В отличие от пассивности субъекта, подвергающегося аффекту и обуреваемого эмоциями, возможно, неясного для самого субъекта происхождения, верующий всегда знает, во что именно он верит[120]. Кантовский субъект фактически призван верить в свободу воли, бессмертие души и существование Бога, — в постулаты чистого практического разума. И вера эта в данном случае недалеко уходит от новозаветного «осуществления ожидаемого и уверенности в невидимом». Да, я не могу никоим образом убедиться не только в бессмертии души, но даже в

---

[119] *Кант И.* Сочинения в 6-х тт. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 192.

[120] Данная генерализация не отменяет более тонких различий, к примеру, в англоязычных контекстах между belief и faith. Подробнее о понятии веры в различных религиозных традициях см. *Tworuschka U.* Glauben alle an denselben Gott? Religionswissenschaftliche Anfragen. In: *Rupp H.F., Huizing K. (Hrsg.).* Religion im Plural. Würzburg: Könighausen&Neumann, 2011. S. 135–158.

ее существовании. Тем не менее, я должен вести себя так, как если бы точно знал: душа существует, и она бессмертна. Ни данность опыта, ни соотносимые с ней рациональные аргументы не приближают меня к интеллектуальному решению вопроса о существовании Бога: тем не менее, я должен вести себя так, как будто Бог есть, ведь если представить его (заведомо недоказуемое) несуществование, то потеряется всякая надежда на моральное преобразование человека и мира к лучшему.

Кант не создал философии религиозного чувства и не мог ее создать, поскольку это противоречило бы базовым теоретико-познавательным установкам критицизма. Однако, он простроил эпистемологические условия возможности такой философии: путь к трансцендентному закрылся в сфере естествознания и, — ещё шире, — в сфере рационального теоретизирования. Религия оказалась полностью помещена вовнутрь субъекта и выражаема лишь посредством ценностно окрашенной эмоциональной убежденности.

Определение религии[121] (см. сноску), данное Кантом в поздней работе «Спор факультетов» (1798), демонстрирует еще одну важнейшую черту кантовского влияния на последующие дискурсы о религии. Религия как способ интерсубъективного отношения отрывается от богословия (Theologie) как исторически обусловленной вероучительно легитимированной картины мира.

Для немецкоязычной протестантской теологии XIX века, сколько бы она ни переосмысливала кантовское наследие, кантовская критика рациональной теологии становится естественной методологической точкой отсчета. Это делает возможной саму постановку вопроса об области знания, посвященной религии, но не аффилированной с конфессией и не исходящей из конфессиональных мировоззренческих установок. Она дополняет

[121] «Религия — это не совокупность определенных учений как божественных откровений (такая совокупность называется богословием), а совокупность наших обязанностей вообще как велений Божьих (и субъективно, — совокупность максим соблюдения их, как таковых). Религия ничем не отличается от морали по своему содержанию, т. е. объекту, ибо она касается долга вообще; ее отличие от морали лишь формальное, т.е. религия есть законодательство разума, призванное придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком каждого его долга при помощи созданной самим разумом идеи Бога» // Кант И. Спор факультетов. Калининград: КГУ, 2002. С. 90.

пиетистскую теологию чувства и веры, открывает ей эпистемологическую опцию разрыва связи с культом и общиной, делает возможным внеконфессиональный сентиментализм.

В последующих параграфах мы рассмотрим сентименталистские следствия из кантовской дерационализации теологии: учение о моральном чувстве и религии как морали И.Г. Фихте 1798–1799 гг., два учения о религиозном чувстве (раннее и позднее) Ф.Д. Шлейермахера, теистический сентиментализм Ф.Г. Якоби, учение о вере и предчувствии Я. Фриза и В. де Ветте как сентименталистскую интерпретацию кантианства. Все эти концепции объединяет признание внутреннего основания религиозности, некой особой архитектуры внутри субъекта, дающей ему возможность испытывать религиозные переживания (нем. Anlage). Именно оно, как станет ясно ниже, является условием возможности зарождения религиоведения sine qua non.

### 1.2. **«Спор об атеизме» и моральная религия И.Г. Фихте**[122]

И.Г. Фихте является одним из первых творческих последователей Канта. По образованию Фихте — недоучившийся теолог (Йенский и Лейпцигский университеты). Творчество его может быть условно разделено на два периода, первый из которых охватывает 1790-е гг., а второй начинается около 1800 г. и длится до самой смерти философа в 1814 г. В 1790-х гг. Фихте отстраивал свою позицию от кантовского критицизма и стремился обосновать целостную субъективно-идеалистическую концепцию наукоучения (Wissenschaftslehre), призванную сшить кантовское учение о субъекте и его познавательных способностях в единую монистическую теорию, берущую начало из субъективности как таковой, и анализирующую субъективность. Так же, как и Кант, Фихте в 1790-х гг. был склонен подчинять религию морали, и это явственно выразилось в публичной

[122] В данном параграфе использованы материалы публикации: *Золотухин В.В.* Религиозный поиск И. Г. Фихте, или о неудаче в обосновании моральной религии // Христианское чтение. 2016. № 5. С. 125–144.

философской дискуссии, получившей название «спор об атеизме» (Atheismusstreit). Спор об атеизме из всех религиозно-философских дискуссий периода немецкого идеализма единственный получил общественно-политический резонанс, что делает его явлением, однозначно заслуживающим рассмотрения[123].

Спор об атеизме начался с того, что Фридрих Карл Форберг, директор гимназии в Зальфельде и бывший приват-доцент Йенского университета, прислал Фихте и Ф.И.Нитхаммеру, — издателям «Философского журнала общества немецких учёных», — свою статью «Развитие понятия религии». Будучи профессорами Йенского университета, Фихте и Нитхаммер были наделены правом самостоятельно цензурировать поступавшие им тексты. Фихте статья сразу не понравилась, и он по-дружески отговаривал Форберга от публикации, предлагал снабдить статью примечаниями, уточняющими его позицию. Однако, Форберг не разрешил Фихте сделать это. Отклонять публикацию, даже не согласующуюся с его собственными идеями, Фихте не считал возможным, и ему пришлось написать своеобразное «вступление» к форберговскому сочинению, лишь немного меньшее ему по объёму, — «Об основании нашей веры в божественное мироправление»[124].

Оттолкнёмся от форберговского текста, чтобы понять, в каком контексте оказываются даны фихтевские мысли. Форберг — кантианец, доводящий до логического завершения и кантовскую философию религии, и

---

[123] Несколько ранее (1794) прусские власти по инициативе Иоганна Кристофа Велльнера (Wöllner), курировавшего при короле Фридрихе Вильгельме II вопросы юстиции и государственно-конфессиональных отношений, поставили на вид Канту «злоупотребление философией» и «искажение и дискредитацию важнейших положений Священного Писания и христианства». Недовольство касалось главным образом кантовской «Религии в пределах только разума». На несколько лет, до смерти короля (1797), Канту пришлось взять паузу в публичных рассуждениях о религии, которая разрешилась «Спором факультетов» (1798). Велльнер известен своими религиозным и цензурным эдиктами 1788 г., первый из которых был выпущен через считанные дни после его назначения на должности государственного министра и министра юстиции. Его посредством Велльнер накануне Великой Французской революции стремился защитить общественное пространство от «заблуждений социниан, деистов и натуралистов», а также принудить духовенство прежде всего трех основных конфессий Пруссии (кальвинистов, лютеран и римо-католиков) строго следовать в проповеди и катехизации установленным символам веры, не прибегая к их философской модернизации. Его попытка сдержать таким образом мировоззренческую секуляризацию была встречена прусскими интеллектуалами преимущественно в штыки, последовали скандалы, некоторые жесткие критики политики Велльнера подверглись тюремному заключению. Новый король Фридрих Вильгельм III в 1798 г. уволил Велльнера без содержания, после чего тот относительно вскоре скончался.

[124] *Essen G., Danz Chr. (Hrsg.)* Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit - Theismusstreit. Darmstadt, WBG, 2012. S. 160.

лютеранскую неологию. Приверженец свободомыслия, он стремится обосновать чисто моральную религию. Согласно ему, религия есть ничто иное, как «практическая вера в моральное мироправление»[125]. Божество (Gottheit) есть дух, управляющий миром согласно моральному закону. Это утверждение - единственное, что мы можем и должны знать о нём, и оно само по себе конституирует религию. Религия не происходит ни из опыта, ни из спекуляции, а является «исключительно плодом морально-благого сердца»[126], в частности, она возникает из его желания победы добра над злом, иначе говоря, установления царства Божия на земле. Ключевую роль здесь играет совесть.

На вопрос, действительно ли на земле может установиться царство Божие, Форберг не отвечает и, более того, отмечает, что с точки зрения опыта прошлого это даже невероятно. Однако, нашим долгом является верить в то, что все благие начинания сбудутся[127]. Действие же из расчёта на то, что они не сбудутся, — грех.

Главное у Форберга — действия, описываемые кантовским понятием долга. Религия относится к добродетели как часть к целому, т.е. она полностью поглощена этической сферой[128]. При этом, судя по всему, она помогает развитию морального сознания. Религиозный человек, несмотря ни на какие препятствия и неудачи, неустанно действует морально и не сомневается в конечной победе добра. Религия заключается в действии по совести.

Форберг (синхронно с Кантом, но в продолжение его логики) радикально разделяет религию и теологию: «спекулятивные понятия о Боге» чужды и безразличны религии. Она может сосуществовать как с монотеистическими, так и с политеистическими представлениями; ей всё равно, в каких богов мы верим, какими мы их считаем, и как соотносим с

[125] Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Bd. 8. Heft 1. Jena: C.E. Gabler, 1798. S. 21
[126] Ibid. S. 26.
[127] Ibid. S. 38, 45.
[128] Ibid. S. 44.

собой[129]. Теоретическая сторона не имеет значения, поскольку главное в религии — воля, а не рассудок, производящий суеверия в попытках заглянуть за грань человеческих способностей познания. Поэтому мы вполне можем представить себе религиозного атеиста[130]. Негодование критиков вызвал в схожем контексте пассаж Форберга о том, что препятствия с нашего морального пути устранит «случай или божество в качестве, впрочем, неизвестной нам силы»[131].

Как мы видим, Форберг выстраивает чисто моральную религию, лишённую отношения к трансцендентному. Из собственно религиозного в ней остаётся лишь вера в конечное торжество добра, несмотря на разубеждающий в этом опыт. Признавая несущественным выстраивание философской теологии, он вырывает из-под неё почву (а зачем она нужна, если никак не связана с сущностью религии?); отвергая культ и отказывая религии в праве быть «средством устрашения», он лишает религию её социально-регулятивных функций. У такой религии будут отсутствовать символы и отличительные признаки. По сути, она личная и индивидуальная: хотя Форберг и говорит о «республике учёных» как религиозной общности, эта общность у него формируется «непроизвольно, ненамеренно и часто даже неосознанно»[132]. Создаётся ощущение, что религией её можно называть лишь символически.

В своём предисловии к «Развитию понятия религии» Фихте стремится прокомментировать форберговские идеи с точки зрения собственной философии, тем самым раскрывая и её отношение к «божественным вещам». Это эссе в сжатом виде излагает важнейшие положения фихтевского учения о религии того времени. Фихте (также кантианец) солидаризируется с Форбергом в отношении моральной природы религии. Веру он определяет как «убеждение в нашем моральном назначении»[133], а безбожие видит в

[129] Ibid. S. 22.
[130] Ibid. S. 43.
[131] Ibid. S. 39.
[132] Ibid. S. 29.
[133] Ibid. S. 9.

дерзновенной попытке соотносить свои действия с их предполагаемым результатом, т.е. когда человек поступает по совести, только если результат поступка, по его мнению, будет успешным. Тем самым человек берёт на себя функцию Бога. Безбожником называется и тот, кто творит зло в благих целях, - лжёт и т.п.[134]

Следует отметить, что Фихте базирует свои религиологические [135] положения на созданной им наукоучительной картине мира, согласно которой весь чувственный мир есть ничто иное как «отражение нашей собственной деятельности»[136]. Соответственно, прийти от чувственного мира к идее морального миропорядка невозможно. Последний же и оказывается Богом, «абсолютно первым по всяком объективном познании» (отметим, что для Фихте, исходящего из внутренней достоверности человеческой свободы и совести, а также из непосредственной явленности сознанию наукоучительного содержания, космологический аргумент лишён смысла. Трансцендентное обнаруживается в глубинах Я)[137]. Фихте считает, что для каждого человека в моральном миропорядке предусмотрены место, роль и судьба. При этом он несколько оптимистичнее Форберга: моральный миропорядок способствует удаче благого действия и расстройству дурного, а также благосклонен к моральным людям[138]. При этом ему никак не может быть приписана субстанциальность, которую Фихте понимает как пространственно-временную обусловленность: утверждение о субстанциальности Бога философ называет «школярской болтовней» (Schulgeschwätz).

Как видно, Бог Фихте 1798 года — безличный и непредставимый моральный миропорядок. Кантианские построения философа уже

---

[134] Ibid. S. 14.

[135] Данный термин я употребляю здесь в значении, принятом В.К. Шохиным, — в значении «деятельности по “усмотрению сущностей” религии» и «дискурса, направленного на понимание религии», см. *Шохин В.К.* становление авторефлексии // Философия религии: альманах. 2008–2009. С. 16–38: 27. У Кимелева это же именуется «философским религиоведением»: *Кимелев Ю.А.* Философия религии. С. 22–23.

[136] Philosophisches Journal... S. 6.

[137] Для Фихте первично моральное чувство так же, как для Якоби — собственно религиозное. В этом отношении Фихте — сентименталист.

[138] Ibid. S. 18.

перерастают здесь в собственную концепцию[139]. Существенное отличие фихтевской позиции от форберговской состоят в том, что Фихте не отделяет теоретические убеждения от моральной практики. Как мы увидим, он крайне резко отреагирует на брошенное ему обвинение в атеизме.

Уже через пять дней после выхода «Философского журнала» (октябрь 1798 г.) Дрезденская оберконсистория (коллегиальная лютеранская администрация) обратила внимание саксонского курфюрста на «атеистические» высказывания Форберга, «непримиримые не только с Откровением, но даже и с естественной религией»[140]. В скорейшем времени саксонские, ганноверские и брауншвейгские власти конфисковали из продажи соответствующий выпуск «Философского журнала».

Буквально через считанные дни в печати появилось анонимное «Письмо отца учащемуся сыну об атеизме Фихте и Форберга». Интересно, что обвинение выступало не с позиций протестантской ортодоксии, как можно было подумать, а с точки зрения вполне светской просвещенческой мысли. Мы опустим многочисленные упрёки и выражение возмущения, и постараемся вычленить философскую суть критики.

Автор текста воспринимает учения Форберга и Фихте (на критике в адрес которого мы сосредоточимся) как прямое богоотрицание. Очевидно, что основой религии он считает «веру в божество, личную сущность, отличную от мира»[141]. Заметим: в наукоучительной системе координат такое противопоставление не имеет смысла. «Отец» усматривает в мысли двух философов лишь терминологически переусложнённый скептицизм, а одно из главных сущностных обвинений, предъявляемых им авторам «Философского журнала», заключается в игнорировании космологического аргумента. «Отец» исходит из мира как из данности и считает логически неизбежным заключение о его разумном Творце, при этом аргументация, приводимая им,

---

[139] *Weischedel W.* Der Gott der Philosophen. Darmstadt: WGB, 1971. S. 223.
[140] Цит. по *Essen G., Danz Chr. (Hrsg.).* Philosophisch-theologische Streitsachen. S. 172.
[141] Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke. Bd. 5, Abth. 2. B. Zur Religionsphilosophie. Berlin: Weit & Comp, 1845. S. 304.

(мир подобен роскошному дворцу или часовому механизму), мало чем отличается от полемических ходов современных апологетов идеи божественного творения[142].

Позиция, отстаиваемая «отцом», имеет характер, присущий части просвещенческой мысли. Он неоднократно апеллирует к здравому смыслу, отстаивает превосходные божественные качества (сознание, всемогущество, справедливость), указывая, что непознаваемость божественной сущности вовсе не означает непознаваемость разумом (Vernunft) того, «чем Бог является для нас, и что мы можем ожидать от Него»[143]. Таким образом, идея морального миропорядка для «отца» несовместима с идеей Бога. И потом, как моральный миропорядок, не обладая личностным аспектом, может осуществлять промысел в мире? Выступая, по сути, от имени Просвещения, «отец» возвращает Фихте упрёк в «школярской болтовне».

Автор письма, судя по всему, не был знаком с фихтевским наукоучением, однако он знал кантовскую мысль и стремился привлечь Канта себе в союзники. Он приводит места из «Критики чистого разума», оправдывающие необходимость религии для выполнения морального долга[144]. И если кантовскую философию религии «отец» готов с оговорками признать, то фихтевская для него решительно непонятна и возмутительна. Своему сыну он советует знакомиться прежде всего с трудами «неологов», — либерального крыла современной протестантской мысли, — Г.С. Реймаруса, Й.Ф. Ерузалема, Й.Й. Шпальдинга; с построениями основателя ордена иллюминатов Й.А. Вайсхаупта, а также с «Жизнью и мнениями немецкого философа Семпрония Гундиберта», — сатирой позднепросвещенческого автора Фридриха Николаи на Канта и Фихте[145]. С этим философским кругом Фихте и предстоит полемизировать.

---

[142] Ibid. S. 307–308.
[143] Ibid. S. 313.
[144] Ibid. S. 322.
[145] Ibid. S. 305, 311, 326.

Его реакция не заставила себя ждать. На рубеже 1798 и 1799 г.[146] он создаёт полемическое сочинение в защиту собственной позиции под названием «Апелляция И.Г. Фихте к публике по поводу атеистических высказываний, приписанных ему рескриптом о конфискации саксонского курфюрста». Оно вышло в начале 1799 года и, в свою очередь, спровоцировало обширную дискуссию. В «Апелляции» Фихте постарался разъяснить своё учение о Боге в контексте всей своей философской системы, и тем самым устранить основание для некомпетентной критики.

Обвинение в атеизме искренне оскорбило Фихте, и прежде всего он стремится продемонстрировать своим оппонентам его несправедливость. Он указывает: большинству людей присущи тоска и стремление «к высшему, лучшему и непреходящему», связанные с избавлением от всего чувственного[147]. Также неистребим в человеке и голос морального долга, понятого в кантовском смысле. Следование ему примиряет нас с тяготами жизни и возвышает над чувственным миром. Хотя долг и не удовлетворяет тоску по высшей реальности (запомним это!), но он даёт внутренний покой. Долг – своеобразные ворота в сверхчувственный мир, открытые в глубине нашего Я.

С сознанием выполнения долга ради него самого оказывается связан следующий момент: отвращение воли от чувственного мира влечёт за собой освобождение от него всего нашего существа[148]. Другими словами, моральная практика обеспечивает нам выход из обычного мирского бытия. Природа моральной реальности доопытна и сверхопытна, она и только она непосредственно дана нам в непоколебимой вере так же достоверно, как само наше существование.

Своим учением Фихте предполагает систематизировать разрозненно данные нам в самонаблюдении фрагменты осознания морального миропорядка. Недостижимой, но обязательной в стремлении к ней целью

---

[146] *Essen G., Danz Chr. (Hrsg.).* Philosophisch-theologische Streitsachen. S. 179.
[147] Zur Religionsphilosophie. S. 203–204.
[148] Ibid. S. 205.

человеческого существования оказывается полное торжество и самодостаточность разума, свобода всякого разумного существа от любого неразумия[149]. Это Фихте и именует блаженством (Seligkeit), путь к которому лежит исключительно через следование долгу по зову совести.

Сущность религии заключается в осуществлении морального миропорядка, уповании на него, подчинении ему [150] . Конечность человеческого рассудка подталкивает нас к тому, чтобы персонифицировать под именем Бога различные отношения морального миропорядка к человеку, открывающиеся в его внутреннем мире. Но обобщение «Бог» подобно обобщению «холода» или «теплоты», неотрывных от соотнесения с человеческим чувством. Моральное чувство первично, а понятийное его оформление в виде Бога вторично.

По Фихте, «мораль (Moralität) и религия суть абсолютно одно: и то, и другое – постижение сверхчувственного, но первое — действиями, а второе — верой»[151]. Разделить их нельзя: религия без морали окажется суеверием, а подлинная мораль без религии (т.е. без принятия идеи морального миропорядка) невозможна и вырождается в действия из страха наказания в земном мире. В «Апелляции» Фихте явственно отмежёвывается от Форберга: вера в Бога и моральное действие не могут практиковаться по отдельности. Наличие «сообразных долгу убеждений» влечёт за собой ни больше, ни меньше, чем богопознание (Gott erkennen) и увлекает человека в сверхчувственный мир. Но мораль первична относительно религии, и в этом Форберг прав[152].

Сверхчувственный мир оказывается для Фихте местом нашего рождения. Чувственный же — лишь его отражение. Вот почему космологический аргумент не имеет для Фихте никакой силы: как можно заключать от тени, проекции, отсвета истинного бытия к его оригиналу?

---

[149] Ibid.
[150] Ibid. S. 208.
[151] Ibid. S. 209
[152] Ibid. S. 210

Через всю историю фихтевской мысли проходит тезис о том, что высшая реальность может быть найдена только внутри нас, в Я, и никак не в природе. Поэтому, чтобы оттенить исключительную подлинность вечного бытия философ отрицает реальность бытия земного и временного[153].

Фихте подчёркивает симфоничность собственного учения с христианством: «если девять десятых христианского учения не должны быть отвергнуты как абсолютно бессмысленные, […] то оно обладает той же целью, что и наша философия»[154]. Мысль эта также проходит через всё его творчество. Как указывает немецкий историк философии Дирк Шмид, христианство составляет «необходимую историческую предпосылку» философии Фихте и обладает для неё принципиальным значением[155]. Поскольку христианство обращается к моральному чувству человека, для Фихте оно значимо в первую очередь как этическое учение.

Оппонентам просвещенческого толка, не понявшим фихтевскую мысль, философ возвращает обвинение в атеизме, а к тому же - в духовной слепоте, гедонизме и фактическом идолопоклонничестве. Эти «эвдемонисты в учении о нравах и догматики в спекуляции», заключая от мира к Богу и представляя Бога как субстанцию, необходимо рассматривают Бога в качестве раздатчика наслаждений[156]. На деле же он — «чистое действие (жизнь и принцип сверхчувственного миропорядка)»[157]

Религия, по Фихте, не может иметь ничего общего с ожиданием счастья (Glückseligkeit), пусть и загробного, ведь её истинной целью может быть лишь искоренение всякой чувственной реальности и окончательное торжество разума. Тем самым, Бог-податель счастья служит страстям (Begierde), а значит, является лишь вредным идолом или даже «князем мира сего»[158]. Оппонентам Фихте выносит беспощадный приговор: стремление к

---

[153] Ibid. S. 223
[154] Ibid. S. 224
[155] *Schmid D.* Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie, 1810–1813. Berlin: De Gruyter, 1995. S. 6.
[156] Zur Religionsphilosophie. S. 217.
[157] Ibid. S. 261.
[158] Ibid. S. 219.

чувственным наслаждениям составляет лейтмотив их духовной жизни, оно в них столь же глубинно, непосредственно и изначально, как и сознание морального миропорядка в самом Фихте. И именно такой гедонизм загубил и опошлил самое возвышенное и святое учение в истории человечества, — христианство[159].

Фихте воздерживается от обсуждения предикатов Бога-чистого действия (что интересно, аргументируя это не теоретической непостижимостью Абсолютного, а педагогической ненужностью и опасностью возникновения заблуждений и суеверий). Тем не менее, он признаёт, что Бог — дух. Дух Фихте понимает как нечто, единящее во времени многочисленные действия[160]. Тут же делаются оговорки: в утверждении «Бог есть дух» долей условности обладает и глагол-связка «есть» (Бог находится за пределами известного нам материального бытия), и термин «дух» (он принимается как условное понятие для противопоставления высшей реальности материальному бытию). Как позитивную характеристику это утверждение использовать нельзя.

Приходится Фихте отвечать и на упрёк в непризнании понятийной постижимости (Begreiflichkeit) Бога. Первым делом он отвергает теистическое разделение Бога и мира. Если Бог не является миром, следовательно, он ограничивается им, лишается бесконечности и таким образом перестаёт быть Богом[161]. Однако, из этого логического хода вовсе не делается пантеистический или панентеистический вывод. То, что Бог не един с миром и не отличен от него, значит: мы вообще не должны соотносить Бога с миром и примысливать ему онтологические характеристики[162].

Несмотря на утверждение собственного агностицизма, Фихте всё же считает возможным очертить негативные божественные свойства. Абсолютно трансцендентный Бог оказывается лишённым личности и

[159] Ibid. S. 222.
[160] Ibid. S. 264.
[161] Ibid. S. 265.
[162] Ibid. S. 266.

сознания как того, что предполагает предельность[163]. Но «материально», т.е. сущностно, Бог есть «исключительно сознание, интеллигенция, чистая интеллигенция, духовная жизнь и деятельность»[164]. Сам философ, кстати, осознаёт запутанность и противоречивость своих убеждений для стороннего наблюдателя. Потому он подытоживает: постижимость и Бог несовместимы. Постигнутый Бог есть идол, а попытки его постижения тождественны идолопоклонству и изображению Бога, запрещённым Моисеем. Свои построения Фихте увязывает с Библией, говорящей о непостижимом Боге как о неприступном свете[165].

Чем же мы можем непосредственно руководствоваться, стараясь поступать морально? Ответ на этот вопрос мы находим в «Системе учения о нравах согласно принципам наукоучения» (1798), — этическом труде, довершающем и разъясняющем фихтевское учение о религии. Формальный нравственный закон предписывает нам действовать сообразно нашей убеждённости в долге. Но тут закрадывается сомнение: а что если моя убеждённость ложна, и я совершаю вовсе не то, что велит долг?[166] Чтобы развеять это сомнение и устранить тем самым серьёзное препятствие для выстраивания этического учения, необходимо отыскать критерий истинности нашей уверенности в том, что долг таков, и его надо исполнить именно так, как надо.

Поскольку нравственный закон не является познавательной способностью, он не может предписывать, что и когда нам конкретно делать. Он – чисто формален, а материальная сторона должна быть взята из познания и способности суждения[167]. Когда же последняя обнаруживает некий, как потом оказывается, истинно нравственный X, то первичный нравственный

---

[163] В теистической системе легко приписать бесконечному Богу способность принимать какие-то аспекты конечности. Фихте же отталкивается от идеи высшего принципа и, как мы увидим, принципа с достаточно смутным содержанием. Теоретически Фихте связывает личность и сознание с социальным взаимодействием, а, значит, с ограниченностью конкретного человека и его выходом за свои пределы. Безличность и бессознательность Бога будут утверждаться Фихте и в позднейший период творчества.

[164] Ibid.

[165] В последующие берлинские годы «свет» станет одной из основных характеристик фихтевского Бога.

[166] *Fichte J.-G.* Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd. 2. Leipzig: Meiner, 1911. S. 557.

[167] Ibid. S. 559–560.

порыв (обратим внимание, что внерациональное у Фихте первично и непосредственно!) как бы накладывается на познание и его предмет. Человеческое Я приходит в гармонию с первоначальным (абсолютным) Я, что означает возникновение чувства непоколебимой истинности того или иного нравственного убеждения. Человек чувствует, что никогда и ни при каких обстоятельствах не сможет думать иначе, ведь его Я гармонировало с вечным и неизменным первоначальным Я [168] . Никакого внешнего, объективного критерия моральности быть не может, ибо сами объекты полагаются нравственным порывом как его ограничение[169].

Из изложенного становится ясно, что Форберг и Фихте доводят до логического завершения не только кантовский акцент на морали, но и делают акцент на аффективном ценностном компоненте, без которого следование категорическому императиву невозможно. Фокус при этом у обоих авторов смещается на моральное действие и присущее морально-религиозному умонастроению переживание. Однако, эта линия развития сентиментализма дальнейшего развития не получит, причиной чему, видимо, является критика Ф.Г.Якоби в адрес фихтевского наукоучения в целом, которая будет изложена в следующем параграфе.

## 1.3. **Ф.Г.Якоби: теистический инстинкт против спекуляций об Абсолютном**[170]

Фигура Фридриха Генриха Якоби при панорамном историко-философском взгляде на эпоху немецкой классики обычно остается в тени, затмеваясь фигурами Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Однако следует заметить, что Якоби играет в истории немецкого идеализма особую роль –

[168] Ibid. S. 561, 563.
[169] Ibid. S. 564.
[170] В данном параграфе использованы материалы публикаций: *Золотухин В.В.* Спор о божественных вещах: конфликт философских теологий // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 150–159; В полемике с Шеллингом: философия веры К.А. Эшенмайера // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 2 (64). С. 43–56; Религиозный поиск И. Г. Фихте, или о неудаче в обосновании моральной религии // Христианское чтение. 2016. № 5. С. 125–144.

роль неутомимого критика и полемиста. На протяжении всей своей жизни Якоби последовательно обрушивался с критикой на Б. Спинозу, М. Мендельсона, И. Канта, И.Г. Фихте и на Ф.В.Й. Шеллинга, который был на 32 года моложе самого Якоби. Лейтмотивом этой критики выступает неприятие Якоби пантеизма[171] и его мировоззренческих следствий. Выше мы упомянули второй из трех философско-теологических споров в рамках немецкого идеализма — спор об атеизме. Первый (спор о пантеизме, Pantheismusstreit) и третий (спор о теизме, Theismusstreit) были инициированы именно Якоби[172].

Якоби называют философом "чувства и веры": религиозное чувство и вера постоянно находятся в центре его внимания, будучи неразрывно связаны с теистически понимаемым отношением Бога и мира, Бога и человека[173]. Нельзя не упомянуть, что теизм Якоби и вообще вся его философия были, что называется, глубоко им выстраданы[174]. Примечательно и то, что сам он именовал свою философию религией. Уже после рассматриваемого нами спора, в последний год своей жизни, Якоби так

---

[171] Понятие «пантеизм», берущее начало в творчестве английского философа Джона Толанда и нидерландского теолога Й. Фая (первое десятилетие XVIII в.), начиная с конца этого века и на протяжении всего XIX в. было одним из важнейших в философском лексиконе. Недаром у Круга статья о пантеизме занимает около трёх страниц, — столько же, сколько статья о понятии «право» и существенно больше, чем подавляющая часть остальных статей. Пантеизму давалось множество определений, о нём писались объёмные труды. Понятие «пантеизм» содержало явные для читателя описываемой эпохи критические коннотации, поскольку сами спекулятивные монисты избегали этого термина и отрицали пригодность его применения к их теориям, поскольку под пантеизмом обычно понималось эпистемологически заведомо неудачное отождествление Бога с совокупностью материальных объектов мира.

Теистически ориентированные мыслители (Якоби, а затем и спекулятивные теисты) считали своих оппонентов (речь идет о Шеллинге и Гегеле) пантеистами, поскольку последние не выстраивали близкого христианским установкам учения о личном Боге и, как казалось теистам, сводили Бога к спинозовской субстанции и миру конечного. Пантеизм в те времена понимался как принятие и развитие принципа deus sive natura. Конечно, убеждения Шеллинга и Гегеля были тоньше и сложнее. Эти два мыслителя пантеистами в указанном смысле себя не признавали, а их построения можно точнее охарактеризовать как философию всеединства (ἕν καὶ πᾶν). Термин «пантеизм» применительно к ним и их единомышленникам целесообразно употреблять несколько в другом смысле, считая пантеистическими (приверженными принципу ἕν καὶ πᾶν) системы, в которых Бог осознает себя через мир многого. См. *Золотухин В.В.* Две основные проблемы и два этапа немецкого спекулятивного идеализма // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 1 (57). С. 41–55, особ. 41–43.

[172] Интересно, что такие специалисты по немецкому идеализму как Хр. Данц и Г. Эссен, сужают седловинное время в философии до эпохи немецкого идеализма: от смерти Лессинга (1781) до смертей Гегеля и Гете (соотв. 1831 и 1832). См. *Essen G., Danz Chr. (Hrsg.)* Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit — Atheismusstreit — Theismusstreit. Darmstadt: WBG, 2012. S. 1.

[173] О философско-теологических приводных ремнях спора Якоби с идеалистами см. мою работу: *Золотухин В. В.* Человек и Бог: ключевая проблема спора о божественных вещах // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2013. № 2. С. 72–82.

[174] *Jacobi F.H.* Werke. Bd. 4. Abth.1. Leipzig: G. Fleischer, 1819. S. XII–XIII.

определял цель своего философствования: обнаружение живого Бога как основы всего знания (Wissenschaft), Истины, которая удовлетворяет не только голову, но и сердце[175]. Как полагают С.А. Чернов и И.В. Шевченко, построения Якоби свидетельствуют о «дистанцированности мыслителя от институций христианской церкви, от догматики католического или протестанского богословия»[176]. Согласно же В. Вайшеделю, с христианством у Якоби согласуется лишь идея личного Бога, но никак не отказ от признания конкретно-исторического откровения[177]. Философы чувства и веры исходят из убеждений, близких взглядам неолога Землера. Этот теолог считал, что подлинное христианство заключается в следовании моральным заветам Иисуса Христа поверх сформировавшейся догматики и вероучительного узуса. Соответственно, каждый христианин имеет неотъемлемое право на т.н. моральную «приватную религию» (Privatreligion) [178] , т.е. собственную трактовку богословских взглядов, причём вырабатывая её, он свободен в выборе как представлений о Боге, так и выражений, его описывающих[179].

Не углубляясь специально в вопрос о том, как Якоби критикует Спинозу (это предмет особого исследования), отметим лишь, что критика Спинозы и его пантеизма составляет едва ли не основную тему философствования Якоби. Спинозизм для Якоби — методически совершенная и самая последовательная форма пантеизма, единственно возможный пантеизм [180] . Кратко изложить претензии Якоби к учению Спинозы можно следующим образом: спинозизм не оставляет места Богу-творцу, а значит, по форме он — последовательный рационализм, по

---

[175] Ibid. S. XVI–XVII.
[176] *Чернов С.А., Шевченко И.В.* Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., Прогресс-Традиция, 2010. С. 174.
[177] *Weischedel W.* Jacobi und Schelling. Darmstadt, WBG, 1969. S. 19.
[178] *Fleischer D.* Einleitung: Johann Salomo Semlers Religionskonzept als Verteidigung des Christentums // *Fleischer D. (Hrsg.).* Johann Salomo Semler. Ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichne? In freimütigen Briefen zur Erleichterung der Privatreligion der Christen (1784) Mit Beilagen. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2015. S. IX–XVI.
[179] *Semler J. S.* Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion… S. XIII–XX. Следует отметить, что у Якоби и других сентименталистов отсутствует важное для Землера обоснование этической природы личной христианской религиозности поверх государственных, церковных, доктринальных и обрядовых границ.
[180] *Scholz H. (Hrsg.).* Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Berlin: Reuther & Reichard, 1916. S. XIV–XV, 173.

содержанию же — атеизм (можно выразиться мягче, применив термин “космотеизм”, мирообожествление)[181]. Спинозизм, согласно такому взгляду, делает природную силу божественной и через постулирование слепой необходимости и детерминизма, царящих в мире, проводит вредный атеизм. Естественно, антиспинозистские усилия Якоби направлены на борьбу с отождествлением природы и Бога[182]. Между теизмом и спинозизмом невозможно опосредующее звено, смешивать и пытаться примирить их нелепо[183]. Эта позиция Якоби — первая предпосылка спора о божественных вещах (так по-иному называют спор о теизме)[184]. Якоби фактически признает невозможность разрешить свой спор со Спинозой и теми, кого он причислял к “спинозистам”. Спинозист утверждает, что “всё есть одно, и одно есть всё”[185] — для Якоби важно сохранить трансцендентность личного Бога и его свободную волю. Этот постулат стал второй предпосылкой спора о божественных вещах. Якоби постоянно и всюду усматривает спинозизм и изобличает его. Если в 80-е гг. XVIII в. целью его критики были взгляды Г. Лессинга[186], то через десятилетие он обрушивается на Фихте, также внося свой вклад в развертывание спора об атеизме.

По его мнению, Фихте — «истинный мессия спекулятивного разума», ведь духом последнего является стремление к монизму[187]. Разные модификации этого стремления, — материализм и идеализм, — имеют тенденцию к сближению, что осуществляется в системе Спинозы, где

---

[181] Ibid. S. XIX.
[182] *Jacobi F.H.* Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig: G. Fleischer d. J., 1811. S. 157, 186, 190.
[183] *Jacobi F.H.* Über die Lehre Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Breslau: G. Löwe, 1789. S. 341.
[184] Немецкий исследователь В. Яшке предлагает более широкую трактовку термина «спор о божественных вещах». В этом случае под спором понимается очень широкий круг полемических текстов, посвященных философско-теологической проблематике в период с начала последней четверти XVIII в. по середину XIX в. Подробнее см. *Jaeschke W.* Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). Mit Texten von Goethe, Hegel, Jacobi, Novalis, Schelling, Schlegel u.a. und Kommentar. Hamburg: Meiner, 1999. S. VII–IX. Тема противостояния теизма и спекулятивного монизма всплывает и значительно позже, в заочной дискуссии Имм. Г. Фихте и Э. фон Гартмана. Об этом см. наше исследование *Zolotukhin V. V.* Der letzte (Pan)Theismusstreit oder: Die nicht verwirklichte Versöhnung // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2020. Bd. 60. No. 2. S. 267–281.
[185] *Mendelssohn M.* Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Berlin: C.F. Voß u.S., 1785. S. 213, 217.
[186] *Jacobi F. H.* Über die Lehre Spinoza… S. 4.
[187] Jacobi an Fichte. Hamburg: Friedrich Perthes, 1799. S. 2.

мышление и протяжение, хотя объективное в ней ещё и превалирует над субъективным, уже оказываются двумя модусами единой субстанции. Учение же Фихте есть «перевёрнутый спинозизм»[188].

Самовозгорающееся и нематериальное пламя трансцендентального идеализма, — по красивому выражению Якоби, — стремится сделать человеческий дух творцом мира и самого себя. Самозамкнутый разум слышит только себя. Якоби сравнивает фихтевское Я с вязаным чулком, который, ограничивая своё стремление к бесконечности движениями нити, конституирующими его форму, будто бы выплетает самого себя. Чулок и всё многообразие узоров на нём состоят только из нити, следовательно, она и есть единственная субстанция[189].

Но что есть чулок безотносительно ноги? Только ткань. Якоби, востребующего традиционной онтологии и не воспринимающего критицистской деонтологии, ужасает перспектива такого бессмысленного бытия. Он возражает Фихте: за дискурсивной, рациональной истиной (Wahrheit) всегда существует истинное (das Wahre). Оно внеположено знанию, предшествует ему и придаёт ему ценность, а разум есть способность его восприятия, но только в виде чувства и предчувствия (Gefühl, Ahndung)[190].

Якоби рассмотрел фихтевскую мысль через призму собственных убеждений, по сути, не откликнувшись на проблематику «спора об атеизме» и сразу приступив к критике наукоучительных оснований. Сам Фихте был в ужасе от публикации текста Якоби и, в частности, потому что Якоби не понял, как Фихте соотносит спекуляцию и человеческую жизнь[191]. Для Якоби философствование является лишь «игрой» и должно быть подчинено жизни, а Фихте считает, что они не влияют друг на друга. Ведь наукоучение — не

---

[188] Ibid. S. 4.
[189] Ibid. S. 18–20.
[190] Ibid. S. 25–27. Здесь мы видим фиксацию двух ключевых понятий религиозного сентиментализма; понятие Ahndung (Ahnden) используется большинство сентименталистов, см. *Шохин В.К.* Философская теология: дизайнерские фасеты. М.: ИФ РАН, 2016. С. 137–138.
[191] *Essen G., Danz Chr. (Hrsg.).* Philosophisch-theologische Streitsachen. S. 191.

поучение жизненной мудрости, а своеобразная теория человеческого бытия и его реконструкция[192]. В адресованном Фихте просвечивает важнейшая для понимания религиозно-сентименталистской установки Якоби идея: поскольку он наследует мысли Руссо и философов здравого смысла, точкой отсчета для него является преимущественно обыденная эмпирическая реальность.

Очевидно, что Фихте принял некоторые моменты критики Якоби. Буквально его словами Фихте в «Назначении человека» говорит о влечении духа «от одного только знания к чему-то, лежащему вне знания и вполне ему противоположному; к чему-то, что выше и больше всякого знания и что заключает в себе цель самого знания»[193], а также о влечении за пределы своего Я. И хотя Фихте отказывается рассуждать о его природе, мы можем видеть здесь исток поздних фихтевских построений о слиянии конечного Я с абсолютной божественной Жизнью. Но этот отказ продиктован уже не столько критицистским агностицизмом, сколько, наоборот, отказом от скептического умствования в пользу живого, внутреннего принятия голоса долга и совести с помощью особого духовного органа — веры (Glaube), которую философ понимает как «решение воли придавать значение знанию»[194].

Источником же фихтевского утверждения о ложности истин, добытых исключительно знанием, без веры, притом что «чистое, вполне последовательное знание приводит только к признанию того, что мы ничего не можем знать», судя по всему, также являются построения Якоби о неминуемом нигилизме последовательной рационалистической системы[195].

Назначение человека и цель его существования – прислушиваться к голосу совести и следовать ему. Здесь Фихте раскрывает различие

---

[192] *Zöller G.* „Das Element aller Gewissheit“ — Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben // Fichte-Studien. Bd.14. Fichte und Jacobi. Amsterdam: Rodopi, 1998. S. 41.
[193] *Фихте И. Г.* Сочинения в 2-х тт. СПб, Мифрил, 1993. Т. 2. С. 152.
[194] Там же. С. 157. Немецкий историк философии Гюнтер Цёллер в указанном сочинении (С. 35) сообщает, что в дальнейшем понятие веры у Фихте теряет важную концептуальную роль.
[195] Там же. С. 158.

наукоучительной и обыденной установки: пусть даже другие люди – «продукт моей способности создавать представления», но именно совесть велит мне обращаться с ними как с существующими независимо от меня Другими. Она велит мне *верить* в их существование и в мою свободу и способность совершать моральные действия.

Шагом к изменению мировоззрения Фихте оказывается и признание законом сверхчувственного мира и его жизненным принципом высшей, субстанционально понятой, абсолютно свободной воли, приходящей на смену моральному миропорядку[196]. Эта Воля, понимаемая человеком как творец мира, есть связь с духовным миром, которая призывает нас к высшей реальности. Уже не в духе Канта, а в духе платонизма и мистицизма Фихте говорит о связи человека с Единым и соучастии в его бытии.

В «Назначении человека» даны наброски новой онтологии, уже далёкой от критицизма. Поистине существует только высшая Воля (Wille) и Разум (Vernunft). Она создаёт человеческий внутренний мир и управляет им, т.е. в конечном счёте субъектом, полагающим не-Я, оказывается вовсе не конечное Я, а Бог (хотя термина Gott в «Назначении человека» нет). Мы же должны жить в гармонии с Ним, по совести, которая является дверью в божественную реальность[197]. Он, т.е. Воля, управляет нашей жизнью и смертью согласно собственному высшему промыслу.

В проникновенном художественном пассаже[198] Фихте фактически увязывает Волю с христианским Богом. Лучше всего её понимает детская простота, она — сердцеведец и отец. Религиозность Фихте может быть названа мистической: его глубокое чувство обращено к сверхличностному, непостижимому, неопределимому и абсолютно трансцендентному.

Как мы видим, Фихте повторяет ряд идей, звучавших в «Апелляции», но даны они уже не в контексте оправдания и теоретического разъяснения, а в виде возвышенного, эмоционального, подлинно религиозного повествования.

---

[196] Там же. С. 201–202.
[197] Там же. С. 207.
[198] Там же. С. 208–209.

«Назначение человека» методологически двойственно: Фихте ещё не готов окончательно расстаться с критицистским мировоззрением, но рефлексия уносит его за пределы кантианства. Теистическая критика Якоби, (трезвого позднепросвещенческого реалиста, не имевшего отношения к мистике), будто бы запускает химическую реакцию в творчестве Фихте, превращающую этический сентиментализм в религиозный, а кантиански обоснованную картину мира – в мистико-метафизическую.

Дальнейшие изменения фихтевского мировоззрения в 1800–1801 гг. можно проследить по переписке с Шеллингом. Так, в письме от 7 декабря 1800 г. Фихте отмечает, что его философии не хватает ещё системы, описывающей умопостигаемый, духовный мир [199], сущность которого в летнем письме 1801 г. он объясняет как «всеобщее сознание, — основание очевидности сознания индивидуального, — последний и высший синтез разумных существ, реальное основание их разделения, идеальную всеобщую связь, т.е. Бога… всеобщую живость, чистую прозрачность, свет…»[200].

В октябре 1801 г. Фихте впервые употребляет термин «Абсолютное». Дискутируя с Шеллингом, он соглашается с трактовкой Абсолютного, данной Шеллингом в «Изложении моей системы философии», и признаётся, что давно уже интуитивно пришёл к принятию этого понятия[201].

В течение этого года, Фихте, как и Шеллинг, окончательно переходит на иные теоретические позиции и начинает выстраивать монистическую систему, отталкивающуюся от Абсолютного, что испанский историк философии Х. Ривера де Росалес называет «философским духом эпохи». «Изложение наукоучения» 1801/1802 гг. уже представляет новую фихтевскую картину мира и оперирует рядом новых понятийным рядом: Абсолютное (das Absolute), бытие (Seyn), знание (Wissen), видение (Sehen),

---

[199] Цит. по *Rivera de Rosales J.* Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798–1802) // Contrastes. Revista internacional de filosofía. Suplemento 19 (2014). P. 141.
[200] Ibid. P. 143.
[201] Ibid. P. 144.

рефлексия (Reflexion), яйность (Ichheit). Это понятийный аппарат позднего, берлинского периода.

Но если аргументы Якоби, очевидно, натолкнули Фихте на размышления, то такая же теистическая критика, направленная двенадцатью годами позже на Фридриха Йозефа Шеллинга, такого эффекта не возымела. Спор о божественных вещах (нем. *göttliche Dinge*), или, как еще его называют, спор о теизме, состоявшийся между Ф. Якоби и Ф. Шеллингом в 1811–1812 гг., был знаковым событием для своего времени. Он привлек внимание целого ряда представителей немецкой философской (и литературной) общественности. Так, он вызвал живую реакцию ряда современников-интеллектуалов, философов и писателей (Я.Ф. Фриз, Ф. фон Шлегель, Хр. Вайс, И.В. Гёте и многие другие). Они внесли свой вклад в спор о божественных вещах, высказывая свои мнения об обсуждаемом Якоби и Шеллингом и критикуя их. Спор Якоби и Шеллинга ничем, по сути, не закончился, однако он важен тем, что в нем лицом к лицу (а не заочно, как в споре о спинозизме) столкнулись две знаковые философско-теологические установки. Речь идет о дуалистическом теизме первого и спекулятивном монизме второго мыслителя.

Работа «О божественных вещах и их откровении», вышедшая в 1811 г., важна не только тем, что Якоби осуществил в ней критику шеллинговой философии. Стремясь быть убедительным и основательным в своей полемике, Якоби постарался, насколько можно полно, изложить собственные взгляды. Ранее он этого не делал; по более ранним его работам его концепцию, (которая не претерпевала сколько-нибудь существенных изменений на протяжении его жизни) приходится фактически собирать. “О божественных вещах и их откровении” — небольшая по объему, но насыщенная работа, по которой можно составить целостное представление о воззрениях Якоби. Сам термин «божественные вещи», определивший название как работы Якоби, так и порожденного ею спора, разумеется, не изобретение Якоби. Он употребляет его вслед за Паскалем (choses divines),

цитату из которого берет в качестве эпиграфа. Термин этот восходит к Варрону и Цицерону. У Варрона он предстает одним из членов категориальной пары res humanae — res divinae (человеческие и божественные вещи), где первое понятие обозначает события профанной истории, а второе – в общем смысле всё, что касается сакрального и отношения к нему человека (в том числе, философские конструкции, касающиеся божественного)[202]. Августин перенимает у Варрона понятие res divinae и придает ему значение "божественной реальности"[203]. Сам Якоби определяет термин "божественные вещи" следующим образом: «…непосредственная, позитивная Истина открывается нам в чувстве (Gefühl) — чувством порыва, который возвышается над всеми плотскими (sinnliche), преходящими, случайными интересами. Этот порыв непререкаемо возглашает себя как основной порыв человеческой природы[204]. То, к чему этот порыв стремится как к предметам познания и воления, люди испокон веков называли "божественными вещами"»[205]. В этом определении сжато выражены основные положения философии Якоби, изложенные в работе «О божественных вещах». В качестве введения к ней Якоби предпосылает свою более раннюю работу «О предсказании Лихтенберга», уже публиковавшуюся за 9 лет до того, в 1802 г.[206]. Предваряя рассмотрение ключевых идей Якоби, скажем, что он не стремился к выстраиванию последовательной концепции, а значит, часто пренебрегал точностью словоупотребления и с понятиями обращался вольно. Небольшое произведение "О предсказании Лихтенберга" представляет собой своеобразное profession de foi философа. Якоби утверждает идею личного, живого Бога, "самостоятельно существующего вне и над природой, ее премудрого и всеблагого Повелителя, Отца всех

[202] *Conte G. B.* Latin Literature: A History. Johns Hopkins University Press, 1999. P. 213.
[203] *Vorgrimmler H.* Sacramental Theology. Collegeville: The Liturgical Press, 1992. P. 45.
[204] Учение Якоби о вере как сущностной основе познания восходит к идеям Д. Юма и Т. Рида, а о базисной роли чувства — к этическому сентиментализму Э. Шефтсбери и Ф. Хатчесона. Влияние шотландского Просвещения на него очевидно. Как Э. Шефтсбери, так и Дж. Батлера переводил на немецкий язык Шпальдинг (*Schmidt J.* Liberalism and Enlightenment in Eighteenth-Century Germany // Critical Review. 1999. Vol. 13. Iss. 1–2. P. 31–53: 38).
[205] *Jacobi F. H.* Von den göttlichen Dingen… S. 90.
[206] Ibid. S. 1–44.

существ…”.[207] Не признавая такого Бога, мы превращаем его в призрачное существо, а это автоматически влечет за собой призрачность природы и собственного человеческого духа. Таким образом, и здесь, более пятнадцати лет спустя публикации «Писем об учении Спинозы», Якоби верен себе в своем противодействии отождествлению Бога и природы. Веру Якоби полагает в разуме (Vernunft)[208]: существование Бога открывается разуму даже вернее, чем его собственное. Сущность разума есть знание о Боге, без него разума нет [209] . Бог непостижимо сообщает о себе через ощущение (Empfindung), превращенное в благоговение[210]. При этом разум увязывается с сердцем (Herz). Вера в Бога, и в этом Якоби соглашается с Лихтенбергом, — инстинкт, естественная склонность, такая же, как прямохождение, и вложена она в человека самим Творцом. Эта вера обнаруживает себя так же, как вера человека в природу, в существование себя и других существ, наделенных сознанием, — в чувстве, в ощущении, равно ужаса или радости. Посредством этой веры Бог возвещает о себе, а без Бога чистое сознание человека было бы “лишь пустым пространством мышления, которое он не мог бы заполнить…”[211]. Существование Бога дано человеку достовернее, чем его собственное. Якоби уподобляет соотношение Бога и природы соотношению тела и души в человеке. Тому, кто не видит Бога, природа представляется чем-то бессмысленным и бесформенным — лишенным разума, сердца, воли, лица и сущности, “ужасная Мать-Ночь, в вечности высиживающая только кажимость и тень жизни, — смерть и уничтожение”[212]. Существо, которому это противоположение не дано, тем самым разума лишается. Таковы, например, животные.

---

[207] Ibid. S. 2.
[208] Разум Якоби там же, на с. 6, определяет вполне традиционно, но несколько уклончиво (или афористически): как побуждение исследовать свое происхождение, познать себя в соответствии с ним, и познать из самого себя истинное (das Wahre).
[209] Ibid. S. 166.
[210] Ibid. S. 7.
[211] Ibid. S. 11, 13.
[212] Ibid. S. 8.

Человеческий рассудок (Verstand) восстает против истин разума, т.е. истин веры. Разум должен, однако, указать ему на его место: у рассудка есть “лишь руки, но не глаза”[213]. Рассудок полностью опирается на чувственные данные, он не может что-либо произвести, породить сам из себя, он “сущностно пуст”. Сведения же, поставляемые ему чувствами, ненадежны, и ему недоступно познание истинного, ибо сам он — всего лишь сплетение, стечение и упорядочение ощущений[214]. При этом рассудок конфликтует не только с разумом, но и с чувственностью: будучи простым и неизменным, он противится многоразличной изменчивой чувственности, которая давит на него. Рассудок воспринимает ее с ужасом, хочет вернуться к самому себе, — в ненарушимый покой, “чистое бессознательное сознание (das bewußtseinlose Bewußtsein)”, утонуть в самом широком понятии истинного, очевидного Ничто. Только чтобы сковать этот поток чувственности, рассудок создает понятия[215]. Будучи намертво привязан к обманчивой чувственности, сам рассудок никак не может достичь истины. Опираясь лишь на него, мы увидим мир, подобный сну, призрачному обману, мир как ничто. Но может ли мир, со всем его великолепием, в самом деле быть таковым? Возникает дилемма: либо мир есть Ничто, либо существует Бог. Якоби, разумеется, выбирает последнее: а именно, трансцендентного, всесовершенного, описываемого апофатически, наделенного свободной волей и осуществляющего творение Бога, — одним словом, Бога теистического. Якоби утверждает, что целостный, действительный человек возможен лишь при гармонии рассудка и разума. “Изолированный рассудок материалистичен и неразумен, он отрицает Дух и Бога. Изолированный разум идеалистичен и нерассудочен, он отрицает природу и обожествляет себя”[216]. Рассудок, направленный на материю, тварную природу, может представить мир лишь как Ничто, вневременный же разум, обращенный к Богу, нуждается в

[213] Ibid. S. 22.
[214] Ibid. S. 26.
[215] Ibid. S. 28.
[216] Ibid. S. 34–35.

содействии рассудка. Их гармония приводит к “троякой философской вере — в Бога, природу и собственный дух”[217]. Дух в человеке — это то, что непосредственно исходит от Бога и позволяет знать его. Сознание духа, по Якоби, есть разум. “…Дух есть первое, что необходимо везде, где нечто истинно. Вне Духа и без Его посредства невозможно никакое истинное бытие или существование” [218], — постулирует Якоби, тем самым повторяя доказательство бытия Божия Бонавентуры, хотя нигде на последнего не ссылаясь[219]. Как мы видим, теистические воззрения Якоби сопрягаются с сентименталистской критикой сугубо спекулятивного учения о Боге.

Вслед за их изложением он приступает к рассмотрению философии Шеллинга[220]. Кантовский запрет на философскую теологию, несомненно, противоречит основным постулатам Якоби. В самом деле, он начинает с указания на то, что последовательно примененный кантовский критицизм приводит к наукоучению Фихте, а оно, в свою очередь, к шеллинговскому учению о всеединстве, которое выступает “вывернутым наизнанку или преображенным спинозизмом, идеалматериализмом”[221]. Своей теистической системе и теизму вообще Якоби противопоставляет “натурализм”. В основе натурализма, по Якоби, лежит следующее утверждение: природа самостоятельна и самодостаточна, она есть единое и всё, а кроме нее ничего нет. Она выступает в этом случае как замкнутый на себе механизм, не предполагающий никакой внешней причины. В то время как эту причину, Бога-Творца, здравый и безусловно доверяющий себе разум просто не может не постулировать. Важное расхождение натурализма с теизмом заключается в том, что натурализм представляет абсолютное начало мира как Grund

[217] Ibid. S. 35. Якоби использует термин «вера» (Glaube) в значении, близком юмовскому *belief*. Для Якоби вера — непосредственная чувственная очевидность, а значит, всякое знание в своей основе — уже откровение.
[218] Ibid. S. 38.
[219] О переосмыслении Бонавентурой ансельмового доказательства см. *Schmidt J.* Philosophische Theologie. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. S. 111.
[220] Хотя в данном исследовании речь о Шеллинге не идет, нам придется уделить некоторое место рассмотрению его взглядов, т.к. именно в противопоставлении с ними Якоби проговаривает свои представления.
[221] *Jacobi F. H.* Von den göttlichen Dingen… S. 124.

(основание), а теизм — как Ursache (действующую причину). Натуралистическое [222] представление о мире Якоби связывает с возникновением и развитием науки [223]. Наука, по Якоби, принципиально анти-теистична, она заинтересована в том, чтобы Бога, как сверхъестественного, над- и вне- мирового существа, не было вовсе. В противном случае наука должна отказаться от своей претензии объяснять мир с помощью естественных законов. Якоби, между тем, делает здесь глубокомысленное заключение: науке следует воздерживаться от суждений о Боге и сверхъестественной реальности, ибо, где таковая начинается, там наука с ее обоснованиями заканчивается. Выстраивание любой научной (спекулятивной) теории на основании данных человеческого опыта и рассудка не позволяет выйти к Богу, за пределы мира как механизма и неминуемо приводит к фатализму, а значит, и к богоотрицанию. Тем не менее о Боге и божественных вещах знание (Wissen) все-таки возможно — “вернейшее в человеческом духе, абсолютное, непосредственно возникающее из человеческого разума, которое, однако, не может оформиться в науку”[224]. Что касается изучения природы, то и теист обязан придерживаться закона науки: не вносить в объяснение естества сверхъестественных причин. При этом он, со своей стороны, вправе требовать от натуралиста, чтобы тот не путал учение о природе с теологией, искажая тем самым теизм. Но именно этим и грешит натурализм, сиречь пантеизм и спинозизм. Конкретизируя свою критику, философ атакует систему Шеллинга, впрочем, напрямую не называя его имени. Когда нам представляют природу как абсолютную продуктивность, говорит Якоби, она оказывается “священной вечносозидающей первосилой, производящей все из

[222] «Натурализм» корректнее всего понимать здесь как «спекулятивное учение о природе».

[223] Термины «наука» (Wissenschaft) в эпоху немецкого идеализма имел несколько иное значение, чем сегодня, и обозначал связную мировоззренческую систему, выстроенную посредством рациональной аргументации.

[224] Ibid. S. 152–153. При этом, что важно, любое дедуцирование идеи живого Бога из человеческой способности познания, согласно Якоби, уничтожает веру в него, лишая Творца его верховного положения, его трансцендентности. Т. о., Якоби провозглашает путь к спекулятивному обоснованию Бога закрытым.

самой себя — единственным истинным, живым Богом”[225], а Бог теистов обращается в нелепого идола. Якоби аргументирует свое утверждение следующим образом. Во-первых: если произведенное содержится в самом Боге (шеллинговского Бога Якоби уравнивает с понятием “природа”), то оно являет собой лишь Его модификации, и на деле сотворенным оказывается лишь время (здесь видно, что Якоби сугубо выборочно заимствует критицистскую картину мира). Во-вторых: шеллинговская система все же признает, что в Боге не должно быть никакого изменения. Но неизменный, равный самому себе Бог никак не может быть причиной изменения в себе (т.е. в природе), в противном случае Он оказывается переменчивостью и временностью. В-третьих: шеллинговский Бог, неизменяемый в своей основе, в мире являет собой абсолютное изменение. Получается, что в каждый отдельный момент Вселенная сущностей оказывается ничем, и, таким образом, Бог, вместо творения, обращает бытие в небытие. Вывод один: натурализм ставит на место Бога “очевидное Ничто”. Таково неминуемое следствие из учения об абсолютном тождестве, которое снимает оппозиции бытия и небытия, свободы и необходимости, безусловного и условного. В то же время для самого Якоби указанные оппозиции (естественного и сверхъестественного) суть основа человеческого разума, без них деятельность последнего невозможна. Природу, хотя она и является началом вещей, Якоби понимает лишь как “совокупность конечного”[226], подчиненную механическим необходимым законам и саму по себе необъяснимую. Связь между безусловным началом и обусловленным миром, по Якоби, непостижима. В завершающей части работы “О божественных вещах” Якоби переходит к нападкам на натурализм. Натурализм приравнивается им к “богоотрицанию или фетишизму”[227], к имморализму, порождающему Нерона или Борджиа, но не могущему породить Сократа или Христа. Несомненно,

[225] Ibid. S. 157. Это вырванное из контекста цитирование шеллинговского пассажа в его работе «Об отношении изобразительных искусств к природе» (1807).
[226] Ibid. S. 164.
[227] Ibid. S. 186.

пантеистический проект философской теологии вызывает у теиста и сентименталиста Якоби резкое и безоговорочное отторжение, и мы увидим, что оно помешало Якоби справедливо оценить позицию оппонента.

Острие критики Якоби было направлено как против основных положений шеллинговской философии абсолютного тождества начала 1800-х гг., так и против представления о божественной природе, которое Шеллинг эксплицитно развил в самом конце первого десятилетия XIX в. Дискуссия между Якоби и Шеллингом в дальнейшем не продолжилась. Внетеологический теизм Якоби заточен на внимание к чувству, вере и личному общению человека с Богом как с божественным “Ты”. У Шеллинга же на месте личного Бога оказывается самосознающий Разум, производный генетически от аристотелевского Ума-Перводвигателя[228]. Представление о тождестве, единстве Бога и мира и следование метафизической традиции открывают Шеллингу больший простор для применения спекулятивных методов в выстраивании философской теологии, нежели теистическое представление о сверхразумной, непостижимой Личности. Кроме того, следствием теистической трактовки так или иначе оказывается постулирование онтологической дуальности Бога и мира, Бога и человека — Творца и твари вообще. Спекулятивно-идеалистическая установка, наоборот, направлена на снятие такого рода дуальностей, стремясь описать божественную реальность как всеобъемлющее всеединство. Таким образом, оказывается, что полемическое столкновение Якоби и Шеллинга это спор сентименталиста с рационалистом и дуалиста с монистом.

---

[228] Учение об абсолютном, первоначально бессознательном разуме, постепенно осознающем себя в мире и в конечном счете в человеческой мысли и культуре, немецкий идеализм наследует из более ранней европейской метафизической традиции. В немецком идеализме это учение было модифицировано рецепцией Канта: внимание стало уделяться тому, как найти путь к Абсолютному в глубинах субъективности, как описать этот поиск на языке теории познания, и как выразить на нем относительный изоморфизм субъективности и Абсолютного. После Гегеля эта тематика перешла в поздний идеализм, ее обсуждение же фактически завершилось в почти забытой сейчас, но очень популярной в конце XIX в. философии бессознательного Эдуарда фон Гартмана. Этой теме посвящен ряд исследований автора: *Золотухин В.В.* К вопросу об основной идее немецкого спекулятивного идеализма // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2014. № 5. С. 16–28; Субъект без предиката, или теология бессознательного у Фихте и Шеллинга // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2015. № 4. С. 22–37; Эдуард фон Гартман: неизвестный шеллингианец // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. № 3. С. 28–38.

Близкая Якоби точка зрения художественно описывается в «Речи мертвого Христа об отсутствии Бога, произнесенная с высот мироздания» известного сентиментально-романтического автора Жана Пауля (Иоганна Пауля Фридриха Рихтера, 1763–1825, псевдоним был взят в честь Ж.-Ж. Руссо, значительно, кстати, повлиявшего и на Якоби). «Речь мертвого Христа…» — фрагмент из романа «Зибенкэз» (1796/97), концептуально восходящий, однако, к размышлениям Рихтера 1780-х гг., синхронных спору о пантеизме. Цитата из этого текста хорошо демонстрирует то эмоциональное состояние, в которое механистический детерминизм и следующее из него богоотрицание ввергали воспитанных в пасторской среде немецких сентименталистов. Она звучит так: «…я пришел в ужас от ядовитого пара, который, удушая, подступает к сердцу человека, принимающего атеистическую доктрину. Я готов скорее отрицать бессмертие, чем Бога — это приносит меньшую боль. Не веря в бессмертие, я теряю лишь затуманенный мир. Отрицая Бога, я теряю настоящий мир, а именно его солнце. Рука атеизма разбивает всю духовную Вселенную на бессчетные Я — капельки ртути, которые мерцают, текут, блуждают, сбегаются и разбегаются без всякого единства и постоянства. Никто во Вселенной так не одинок, как тот, кто отрицает Бога. Он печалится осиротевшим сердцем, потерявшим величайшего Отца. Он стоит у неизмеримого трупа природы, растущего в могиле, не движимого и не соединяемого мировым Духом. Отрицающий Бога печалится, пока сам не раскрошится в прах. Весь мир лежит перед ним будто большой, наполовину занесенный песком каменный египетский сфинкс, а Вселенная для атеиста — холодная железная маска бесформенной вечности...»[229]. Неудивительно, что те, кто испытывал такие эмоции, изо всех сил стремились отыскать методологическое противоядие гнетущим их идеям.

[229] Перевод принадлежит автору настоящей работы и опубликован в малотиражном издании: Философия как пространство диалога и дискуссии. Ростов-на-Дону: ЮФУ, 2012. С. 28–32.

## 1.4. Ф. Шлейермахер: две важнейших теории религиозного чувства[230]

Фридрих Даниэль Шлейермахер (1768–1834) может считаться важнейшей фигурой из религиозных сентименталистов, поскольку его влияние не ограничилось эпохой немецкого идеализма. Шлейермахер был не только философом, но и институциализированным протестантским теологом, причем теологом «перворазрядным»: его идейное наследие послужило в качестве мировоззренческого базиса для континентальной протестантской теологии XIX–XX вв. Теологические убеждения Шлейермахера, как мы увидим, можно уверенно характеризовать как сентиментализм, причем самобытный: их нельзя свести ни к построениям Канта, ни к идеям Якоби. Он — теолог по образованию (гернгутерский Теологический семинар в саксонском Барби и Университет Галле).

Эпистемологическая значимость учения Шлейермахера заключается в углублении намеченного Кантом различия между религией и теологией. Ключевой тезис шлейермахеровских «Речей о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799) состоит в утверждении полной самостоятельности религии как чувства (Sinn) и вкуса (чувство+удовольствие) к бесконечному: тем самым теолог-романтик стремился в первую очередь освободить религию от функции своеобразного «костыля» для воли, помогающего ей совершать моральные поступки. Религия как чувство, обращенное к универсуму как целому, есть особая инстанция внутри субъекта, которая не может быть сведена ни к его познавательным способностям, ни к интерсубъективной этически окрашенной практике. Тем самым на философско-психологическом

[230] В данном параграфе использованы материалы публикаций: *Золотухин В.В.* Естественное откровение: у истоков науки о религии. Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2019. № 3. С. 109–127; *Zolotukhin V. V.* Gefühls- und Erfahrungstheologie als methodologische Basis der Religionswissenschaft // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2022. Vol. 64. Iss. 1. P. 70–92.

ландшафте субъективности религиозность, осмысленная в качестве аффективного отношения, выделялась в особую область[231].

В качестве ключевых источников шлейермахеровского учения о религиозном чувстве и о статусе религии могут быть выделены две его ключевых работы: уже названные «Речи…» и позднейшая «Христианская догматика в соответствии с основоположениями евангелической церкви» (1-е изд. 1821). Также, в контексте позднейшего разъяснения Шлейермахером «Речей», следует обратить внимание на его комментарий к третьему их изданию, также увидевшему свет в 1821 году. Стоит отметить, что «Речи» были написаны в ярко романтический период творчества Шлейермахера и содержали изрядную долю полемического запала, направленного против просвещенчески ориентированных рационалистов. В комментарии 1821 года, по наступлении общественно-политической подморозки, Шлейермахер постарается истолковать свои утверждения в более мягком ключе так, чтобы они меньше шли вразрез с теизмом.

Из «Речей» для нас будут особенно значимы вторая и пятая, направленные, соответственно, на прояснение сущности религии (das Wesen der Religion) и на религиозность в контексте ее исторического развития. Шлейермахер усматривает религию в «непосредственном опыте существования и действия универсума, единичных созерцаниях и чувствах» [232] . Она оказывается «порывом созерцать, направленным на бесконечное»[233].

Тема бесконечного как важнейшего обозначения трансцендентной реальности актуализируется в немецкой протестантской теологии и философии религии именно начиная со Шлейермахера. Это объясняется рецепцией Шлейермахером идей Спинозы, интерес к которому возрос в немецком интеллектуальном сообществе как раз после критики в адрес его

---

[231] *Schleiermacher F.* Über die Religion. Die Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hamburg: Meiner, 1958. S. 20.
[232] Ibid. S. 33.
[233] Ibid. S. 37.

пантеизма со стороны Якоби. Еще в «Кратком изложении спинозовской системы» (предположительно 1793–94 гг.) Шлейермахер утверждал, что мир кантовских вещей самих по себе должен быть бесконечным, а наличие в нем индивидуальности непредставимо[234].

Как видно, Шлейермахер наделял наследие Спинозы противоположным знаком в сравнении с Якоби: если для Якоби спинозизм угрожал сокрушить всякую веру, заменив ее безразличным к морали фатализмом, то для Шлейермахер спинозизм, напротив, выводил трансцендентное из-под удара принципиального мировоззренческого агностицизма Канта. Тем самым религиозное переживание оказывалось местом встречи «трансценденции и имманенции», обретая тем самым особую ценность[235].

К. Вольф упоминал о решающем влиянии на Шлейермахера идей Якоби и натурфилософа Г. Стеффенса [236] .Прослеживая корни шлейермахеровского «поворота к абсолютизации чувства» [237] , немецкий протестантский теолог Вернер Шульц усматривает их в идеях Б. Паскаля, графа Н.Л. фон Цинцендорфа[238], Ж.-Ж. Руссо, молодого Гёте, И.Г.Гамана и Ф.Гемстергюи [239] , — как видно, авторы перечислены преимущественно религиозно-философские, а не конфессионально-теологические. Э. Бойер-младший указывает на воздействие на Шлейермахера построений Э. Шефтсбери и Й. Шпальдинга[240].

Подлинная религиозность не может быть прямо передана от человека к человеку, напротив, она немыслима без личного глубокого переживания, преображающего все мировосприятие. Быть религиозным значит отдаваться

---

[234] *Seibert D.* Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. S. 316–317.
[235] Ibid. S. 350.
[236] *Wolf K.* Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in der Theologie des 19. Jahrhunderts. S. 15–16.
[237] *Schultz W.* Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 53. Heft 1 (1956). S. 78.
[238] Вопрос о соотношении сентиментализма эпохи немецкого идеализма с более ранними пиетистскими построениями — предмет особого исследования в хронологических рамках XVIII в.
[239] Ibid. S. 76.
[240] *Boyer E.* Schleiermacher, Shaftesbury, and the German Enlightenment // Harvard Theological Review. 2003. Vol. 96. Iss. 2. P. 181–204:199–204.

чувству. Шлейермахер, стремясь подчеркнуть глубокие психоэмоциональные корни такой способности, именовал ее иногда «инстинктом универсума»[241].

Для Якоби, как мы помним, религиозное чувство — тоже инстинкт, но, скорее всего, именно благодаря Шлейермахеру такая аналогия широко распространилась в религиозно-философской и теологической литературе XIX в. вплоть до пионерского проекта психологии религии Э.Д. Старбака. Ее успешность стоит усматривать в бурном росте естествознания и, соответственно, популярности естественнонаучных аналогий в гуманитарном знании. Для Шлейермахера было важно убедить читателя во всеохватности религиозного отношения, которую невозможно усмотреть, если мы сочтем религию способом решения частных, внерелигиозных проблем: к примеру, объяснения миропорядка[242] или налаживания межчеловеческого общения.

Здесь следует подчеркнуть, что отказ от этически окрашенных аргументов в поддержку религии является важным отличием позиции Шлейермахера от всех иных. Он играет двоякую роль: с теологической точки зрения он неудачен тем, что затрудняет апологию, а с теоретико-познавательной, напротив, удачен, поскольку позволяет направить внимание исключительно на религию как данность человеческого сознания, помещая в скобки присущие религии функции регулирования межличностных и в целом внутриобщественных отношений. Такая фокусировка послужила первой предпосылкой последующего зарождения религиоведения, — недаром Шлейермахера иногда характеризуют в качестве первого религиоведа, употребляя этот термин, конечно, в несколько расширенном смысле[243]. Конечно, сегодняшнее религиоведение не сепарирует религию от остальных сфер общественной жизни и не субстанциализирует ее, но при отсутствии подобной сепарации невозможно было бы сформулировать сами границы предметной области религиоведения при ее становлении.

---

[241] *Schleiermacher F.* Über die Religion. Die Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hamburg: Meiner, 1958. S. 64.
[242] Ibid. S. 17.
[243] См. например *Michaels A. (Hrsg.).* Klassiker der Religionswissenschaft von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München: C. H. Beck, 2010. См. S. 17–28.

Для обозначения основания религиозного чувства внутри субъекта Шлейермахер употребляет термин *Anlage* («способность», «задаток», «дарование»)[244]. Этот термин будет в дальнейшем употребляться и чистыми протестантскими теологами (В. де Ветте) и первыми религиоведами (Фр. М. Мюллер и К.П. Тиле). Речь, конечно, не идет буквально о некоем органе; имеется в виду, что человек естественно предрасположен к религиозности. Отсюда следует важный вывод: религиозность преломляется в сознании каждого по-своему. Религиозность речей — индивидуальная; она постольку индивидуальна поскольку подлинна[245]. Теология тем самым превращается в герменевтику религиозного переживания[246].

Пятая речь содержит ключевые констатации Шлейермахера относительно социальных вопросов функционирования религии. Так, если религиозное чувство по самой своей природе индивидуально, то «множественность религий и их категорические (bestimmteste) различия предполагаются как необходимые и неизбежные». [247] Причем эта множественность разъясняется исходя из психологических, культурных и исторических различий в сознании чувствующих. Бесконечный универсум всякий раз преломляется в созерцании той или личности, поэтому нормативного религиозного опыта (Шлейермахер уже употребляет в этом контексте термин *Erfahrung*) не существует. Напротив, такой опыт, будучи «взаимопереплетением переживания и толкования»[248], представляет собой предмет непрерывающегося объяснения.

Сам термин *Erfahrung*, применяемый в отношении религиозного переживания, маркирует его сходством с чувственным опытом (Sinneserfahrung) и тем самым имплицитно несет в себе утверждение того, что религиозное переживание как минимум настолько же реально, насколько

---

[244] *Schleiermacher F.* Über die Religion. S. 68.
[245] Ibid. S. 33.
[246] *Gräb W.* Schleiermachers Theorie religiöser Erfahrung und die Aufgabe der Theologie als Religionshermeneutik. In: *Schmidt S., Karydas D., Zovko J. (Hrsg.).* Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne. Berlin: De Gruyter, 2015. S. 173–186: 175.
[247] *Schleiermacher F.* Über die Religion. S. 133.
[248] *Gräb W.* Schleiermachers Theorie religiöser Erfahrung… S. 173.

реально чувственное познание[249] (коннотации платонизма здесь во внимание не принимаются, напротив, точкой отсчета являются эмпиристские теоретико-познавательные установки эпохи Просвещения).

Шлейермахер — теолог, и ни как теолог, ни как философ чувства и веры он не мог и не должен был отрицать божественного источника религиозного чувства; его отрицание обессмыслило бы весь замысел «Речей». Но ограничения, наложенные «Критикой чистого разума» и принятые Шлейермахером, не допускали перехода его концепции в пределы рациональной теологии. Фокус должен был сместиться и на деле сместился на анализ самого переживания. Его постулируемый трансцендентный источник же, не подлежа экспликации, остался в качестве причины, которая принципиально непрояснимым образом побуждает религиозное чувство, и постольку заслуживает лишь упоминания.

Исторические («позитивные») религии друг от друга типологически не различны, — утверждает Шлейермахер, — и это представляет собой второй шаг к религиоведению. У теолога есть две базовых идейных опции отношения к другим конфессиям и религиям: эксклюзивизм и инклюзивизм. В первом случае упор делается на онтологическую подлинность собственной традиции и принципиальную ложность/искаженность иных. Во втором случае различие проводится более мягко, и апология собственной традиции (к примеру, выстраивание иерархии традиций с ее постановкой во главе) не влечет за собой признания их принципиального, непреодолимого неравенства. В комментарии к третьему изданию «Речей» Шлейермахер указывает: и христианство, и политеизм равным образом коренятся в чувстве бесконечного[250].

Знакомство с инославием и иноверием для религиозного (fromm) человека полезно тем, что позволяет теоретически ознакомиться с

---

[249] Как указывает немецкий философ Т.К. Остеррайх, сам термин указывает на то, что «в религиозном переживании схватывается нечто объективное» (см. *Oesterreich T.K.* Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Berlin: Reuther & Reichard, 1915. S. 10).

[250] *Schleiermacher F.* Über die Religion. S. 92.

незнакомыми ему переживаниями и, возможно, заимствовать какие-то элементы отношения к трансцендентному из других традиций, что должно будет обогатить его собственное религиозное мироощущение. Именно таким образом и может начаться уврачевание межконфессиональных расколов, к примеру, между католиками и протестантами.

Эта идея стала одной из основных в последующей немецкоязычной либеральной теологии, и более того, — обусловила важнейшее методологическое положение, определившее облик мейнстрима современной протестантской теологии: «религиозный опыт» (современный мировоззренческий и теологический консенсус религиозного сообщества) стал призмой толкования авторитетных текстов и легитимным основанием модификации теологических доктрин. Исходя из этой логики, понятен и запрос на совершенствование понимания религии посредством ее сопоставления с иными традициями (здесь отчасти и находятся корни сравнительного религиоведения).

Шлейермахер был реформатом по происхождению, но получил гернгутерское воспитание, учился он и начал свою работу в лютеранском Университете Галле. Он был унионистом, т.е. выступал за объединение кальвинистов и лютеран. Он также выступал за наделение представителей иудейской общины равными с христианами правами в Пруссии. Религиозный эксклюзивизм, по Шлейермахеру, есть искажение религиозности [251] . Множественность исторических форм религии и способов ее индивидуального восприятия есть естественное следствие различий культуры и психологии в пространстве и времени.

В «Речах» Шлейермахер определял догматы как «абстрактные выражения религиозных созерцаний» или «свободную рефлексию о первоначальных отправлениях религиозного чувства (Sinn)» [252] . В позднейшей «Христианской вере» Шлейермахер понимал догматы как

[251] Ibid. S. 136ff.
[252] Ibid. S. 64.

фиксацию некогда пережитого[253]. Религия как отношение отвязывается от теологически оформленного мировоззрения: Шлейермахер даже допускает возможность религии без бога[254]. Это указывает на высокую степень отсоединенности его представлений о религии от мейнстримных доктринальных: сомнения в религиозном характере, к примеру, классического буддизма будут преследовать европейских теологов и в XX веке.

Свидетельством значительной доли эмпиризма у Шлейермахера является его критика в адрес учения о естественной религии. Схематическое, рационализированное представление о присущем человеку от природы минимуму философской теологии противоречит самому романтическому пониманию религии, — преисполненному живого и спонтанного порыва. Шлейермахер метко констатирует теоретичность естественной религии: она не происходит из «живого опыта»[255] и интересуется тем, «о чем подлинно религиозные люди при выстраивании оснований их религии никогда не вопрошали»[256]. Это — еще один шаг к религиоведению от теологической религиологии и философии религии: религиоведение вслед за Шлейермахером будет интересоваться действительностью религиозной жизни, избегая перформативных высказываний. Учение о естественной религии же говорит о должном, а не о сущем.

Интересно, что в «Речах» эксплицитно присутствуют два ключевых противопоставления позднейшей феноменологии религии: священное/профанное[257] и [всеобщая] религия / [исторические] религии[258].

Также «Речи» в зачаточной[259] форме содержат стадиальную классификацию религиозных мировоззрений от натурализма через

---

[253] *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berlin: G. Reimer, 1830. S. 2.
[254] *Schleiermacher F.* Über die Religion. S. 70.
[255] Ibid. S. 152.
[256] Ibid. S. 153.
[257] Ibid. S. 138, 166.
[258] Ibid. S. 132.
[259] Ibid. S. 144ff.

многобожие к единобожию. Подробнее она, однако, рассмотрена в «Христианской вере», где «натурализм» (Naturalismus) примечательно заменяется на «идолослужение» (Götzendienst). Важнейшие различия этих сменяющихся стадий состоят в том, как божество в них соотносится с миром как целостностью и насколько представление о нем связано с чувственностью. Истукан идолопоклонника отвечает только за определённый сегмент реальности. Политеист уже осознаёт абсолютную зависимость мира от высших сил в виде взаимосвязанного пантеона. И идолопоклонник, и политеист подвержены влиянию чувственности: они привносят чувственные данные в сферу религиозного, тем самым затемняя её.

В чистом же виде чувство абсолютной зависимости (или же откровение) проявляется лишь в монотеизме[260]. Весь мир втягивается при этом в единство нашего самосознания, ведь «пока человек отождествляет себя лишь с малой частью конечного бытия, его бог будет фетишем»[261], поскольку всякая множественность, согласно Шлейермахеру, (здесь он следует западной метафизической традиции, идущей от Ксенофана и Парменида), привносится из чувственности. Религиозное сознание фетишиста и многобожника стремится к монотеизму; высшая же монотеистическая ступень религиозности не предполагает отпадения обратно в политеизм. Самый чистый монотеизм и самую совершенную религиозность философ усматривает в христианстве: оно свободно как от иудейского эксклюзивизма, так и от мусульманской тяги к чувственности, напоминающей о языческом прошлом[262]. Так проявляется апологетическая нагруженность шлейермахеровского (конечно, теологического) учения о стадиях религиозного сознания. Впрочем, подобную апологетическую схему воспроизводили и первые религиоведы: не только институционализированный теолог Корнелис Петер Тиле, но и религиозный философ Фридрих Макс Мюллер.

---

[260] *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube. S. 49.
[261] Ibid. S. 49–50.
[262] Ibid. S. 51.

В целом, несмотря на различие и текстов, и контекстов, «Христианская вера» во многих случаях служит пояснением тому, что Шлейермахер вскользь, в потоке эмоционально заряженной полемики высказал в «Речах». Так, в этом догматическом труде уточнению подвергается ключевой концепт шлейермахеровской теологии, — религиозное чувство. Крайне важна при этом поправка касательно базовой обращенности этого чувства, свидетельствующая об изменениях и в индивидуальном сознании теолога, и в общественном сознании эпохи. Речь не идет теперь о «созерцании бесконечной природы Цельного, Одного и Всего»[263], а о чувстве абсолютной зависимости человека от (естественно, бесконечного) Бога. Шлейермахер вводит в оборот новое понятие «абсолютная зависимость» (schlechthinnige Abhängigkeit). Термин schlechthinnig, происходящий от слова schlechthin («совершенно, в чистом виде»), был, по собственному признанию Шлейермахера, подсказан ему коллегой, протестантским теологом и романтиком Фридрихом Дельбрюком (1768–1830). Стоит отметить, что формулировка этой идеи не принадлежит ни Дельбрюку, ни Шлейермахеру. Ранний Якоби за 25 лет до появления шлейермахеровской концепции утверждал, что человеческая идея о всевластной божественной силе, «сущности всех существ», является «естественным первым следствием чувства зависимости (Gefühl der Abhängigkeit), проистекающего из всех явлений природы» [264]. Одновременно эта же идея работает как затемнение первоначального откровения, поскольку первобытный человек боится и благоговеет именно перед природными силами. В дальнейшем Якоби не развивает эту мысль, остроумно опосредующую идеалистическое и материалистическое объяснения.

Нормативный для обозначения чувства немецкий термин *Gefühl* Шлейермахер признает слишком неточным, ведь речь идет о всеохватном способе субъекта воспринимать мир и соотноситься с ним. И если Якоби

[263] *Schleiermacher F.* Über die Religion. S. 28.
[264] *Jacobi F. H.* Vierter Brief, über die Recherches Philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois. Par M. de Pauw // Der Teutsche Merkur. Bd. 7 (1774). S. 228–251: 238.

отождествлял религиозное чувство с разумом кантовской системы координат, то Шлейермахер пошел другим путем. Как утверждает Шлейермахер, термин «чувство» (Gefühl) из-за его размытости и неточности должен быть заменён термином «непосредственное самосознание» (das unmittelbare Bewusstsein). При этом за гранью непосредственного самосознания как базового внутреннего чувства остаются как неосознаваемые человеком (бессознательные) состояния, так и «предметное» самосознание, в котором человек воспринимает себя как отдельную единицу среди вещей и других людей. Подобное самосознание сближается с непосредственным тогда, когда человек ориентирован вовне (мыслит или желает чего-либо), однако оно лишь сопровождает непосредственное самосознание[265]. Чувство как состояние (Gefühlszustand) оказывается базисом религиозности (Frömmigkeit).

Чувство абсолютной зависимости не приходит и не уходит, оно накладывается фоном на наше восприятие мира, и в этом отношении выступает в качестве постоянной имманентной связи человека с Богом. Источником (das Woher) чувства является Бог[266]. Представления о Боге, формируемые человеком, суть ничто иное как непосредственная рефлексия на чувство, в котором Бог дан нам «некоторым первоначальным образом» (auf eine ursprüngliche Weise). Неотделимое от самосознания чувство абсолютной зависимости от Бога и образует для Шлейермахера изначальное откровение. Интересно, что при этом «всякая данность (Gegebensein) Бога полностью исключается»[267].

Последняя констатация органично вытекает из оригинальной религиозно-психологической теории Шлейермахера, о которой невозможно не упомянуть. Если Якоби остановился на эмоциональной защите теизма, (краткий и сбивчивый очерк познавательных способностей на страницах труда «О божественных вещах…» не в счёт), то Шлейермахер, напротив,

[265] *Schleiermacher F. D.* Der christliche Glaube. S. 8–9.
[266] Ibid. S. 22.
[267] Ibid. S. 24.

выстроил последовательную концепцию на проблематическом стыке теории познания и психологии религии.

Согласно этой концепции, жизнь субъекта представляет собой смену состояний нахождения-в-себе (Insichbleiben) и исхождения-из-себя (Aussichheraustreten). Шлейермахер разделяет формы человеческой активности на знание, чувство и действие: знание и чувство он относит к первому состоянию, а действие — ко второму. Однако, знание, проявляясь вовне субъекта, в то же время сродни действию. Подлинным нахождением-в-себе на поверку оказывается лишь чувство, т. к. оно не инициируется самим субъектом и не имеет в нём начала своего движения, а исключительно осуществляется (zustande kommt) в нём[268]. Таким образом, божественное откровение в чувстве приобретает исключительно внутренний статус: Бог не может быть рассмотрен как нечто, находящееся вовне субъекта и воздействующее на него. Напротив, путь к нему лежит через основание человеческого внутреннего мира.

Одну из ключевых оппозиций самосознания образуют чувство зависимости (Abhängigkeitsgefühl) и чувство свободы (Freiheitsgefühl)[269]. По отношению к миру вещей и других субъектов человек испытывает смешение этих двух чувств, ибо что-то в мире он может изменить, а что-то — не в силах. Чувство зависимости характерно для отношения ребёнка к родителям или гражданина к государству, однако и ребёнок, и гражданин могут проявлять свою волю и пусть немного, но влиять на доминирующую в отношениях сторону. Чувство свободы, однако, никогда не проявляется в чистом виде, т. к. предмет, с которым мы взаимодействуем и на который воздействуем, всегда, пусть и в малой степени, также оказывает на нас некое влияние, и тем самым мы оказываемся зависимыми (abhängig) от него.

Чувство абсолютной зависимости, напротив, предполагает снятие «всякой противоположности между индивидом и [противостоящим ему]

[268] Ibid. S. 10.
[269] Ibid. S. 18.

другим» [270] . Шлейермахер выделяет три иерархически организованных ступени самосознания: низшую животную, в котором зверь ещё не отличает себя от мира; среднюю чувственную человеческую, полностью основанную на субъект-объектном взаимодействии; и, наконец, высшую ступень самосознания, — «абсолютное чувство зависимости, в котором противоположность снова исчезает; и всё, чему субъект противопоставлял себя на средней ступени, соединяется с ним как тождественное (identisch) ему»[271].

Из данного отрывка легко сделать вывод, что и в поздний период своего творчества Шлейермахер не отказался от пантеистического понимания религиозного чувства как откровения всеединства. Поскольку религия как отношение и теология как доктрина для него сущностно различны, пантеисту ничто не мешает быть благочестивым верующим, коль скоро его пантеизм не перерастает в материалистическое богоотрицание. Пантеист будет чувствовать себя частичкой «всего» (т. е. мира), в полной мере зависимой от «одного» (т. е. Бога, который проникает мир и находится в нём). Такое видение фактически тождественно теистическому. В отличие от Якоби, Шлейермахер не делает упора на доктринальном представлении о соотношении конечного мира с Абсолютным, ведь «в строгом смысле ничего нельзя высказать о противоположности внутреннего и внешнего в Боге, не поставив тем самым под угрозу божественное всемогущество и вездесущность»[272].

Чувство абсолютной зависимости является в «Христианской вере» универсальным и врождённым общечеловеческим религиозным откровением так же, как в «Речах» откровением было «всякое изначальное и новое созерцание универсума» [273] . Восприятие откровения как внешней относительно человека инстанции означало бы состояние неабсолютной

[270] Ibid. S. 26.
[271] Ibidem.
[272] Ibid. S. 55.
[273] *Schleiermacher F.* Über die Religion. S. 66.

зависимости от Бога, так что оно иметь место лишь внутри субъекта[274]. Это открывает путь к психологизации откровения, к изучению его в качестве данности человеческого сознания, доступно по крайней мере интроспективной реконструкции. То, что ранее считалось чудом, переходит в разряд рефлектируемых и даже опосредованно наблюдаемых реалий внутреннего мира. Так, — с переосмыслением теологического наполнения учения об откровении, — происходит сближение религиозной традиции с новейшей рациональностью.

Религиозно-эмпиристская установка Шлейермахера коренится в протестантском акцентировании живой веры как одной из ключевых добродетелей христианина. Однако после знакомства с кантовской критикой Шлейермахер не мог позволить себе ее рационально-теологического обоснования. Мир явлений, единственно постижимый теоретически, не несет никакого убедительного следа присутствия в нем божества, — остается искать «окна» в трансцендентный мир внутри психической реальности, в опыте самосознающего субъекта.

До Шлейермахера такой опыт не рассматривается в качестве краеугольного камня апологетики. Схоласт Жан Жерсон в высоком средневековье характеризовал, конечно, теологию как «науку, происходящую из опыта» (*scientia procedens ex experientia*), [275] но протестантизм, несмотря на акцентирование им важности веры, от превращения религиозного опыта в мощный апологический инструмент воздерживался. И протестантские догматисты XVII–XVIII вв., и даже пиетисты, подчеркивающие роль религиозного переживания, выдерживали иные акценты[276]. Так, для пиетиста Готтфрида Арнольда точкой отсчета теологической рефлексии было Слово Божье, но никак не внутренний мир

[274] *Schleiermacher F. D.* Der christliche Glaube. S. 24.
[275] *Weisse Chr. H.* Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums. Bd. 1. Leipzig: S. Hirzel, 1855. S. 53.
[276] *Wolf K.* Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes... S. 5, 9–10.

верующего субъекта [277] . Этот сдвиг в области теологии является одновременно условием возможности религиоведческого фокуса в отношении религиозно окрашенных переживаний.

Одним из предшественников религиоведения Шлейермахера можно считать также и той причине, что в «Христианской догматике» он проговорил идею выстраивания особой гуманитарной дисциплины, посвященной религии, — философии религии (Religionsphilosophie). Этот термин, появляясь у иезуита Зигмунда фон Шторхенау в 1784 г. в виде обозначения преимущественно апологетической дисциплины[278], к середине 1790-х гг. уже в значении философского исследования религии «становится общепризнанной реальностью духовной жизни Германии» [279] . Поскольку религия становится самостоятельным объектом исследования, естественным образом намечается методологическое обособление круга проблематики, связанного с религией. У истоков этого обособления стоит Шлейермахер.

Согласно Шлейермахеру, ключевая задача философии религии состоит в том, чтобы «представить совокупность церковных сообществ, разделённых своеобразными базовыми различиями, в их родстве и градации в качестве замкнутой целостности, исчерпывающей своё понятие»[280]. Теолог отмечает, что ранее уже предпринимались попытки решить эту задачу, однако без «общезначимого научного метода» удовлетворительно решена она быть не может. На частном материале религиозных (fromm) сообществ философия религии должна изучить «совершенное проявление религиозности (Frömmigkeit) в человеческой природе» [281] . На философию религии впоследствии, по замыслу Шлейермахера, должна будет опираться апологетика; результаты же, полученные философией религии, окажутся одним из базисных элементов будущей догматики. Таким образом Шлейермахер закладывает традицию помещать в начало теологических

[277] Ibid. S. 12–13.
[278] *Шохин В. К.* «Философия религии». С. 19–20.
[279] *Шохин В. К.* Философия религии и ее исторические формы. М.: Альфа-М, 2010. С. 702.
[280] *Schleiermacher F. D.* Der christliche Glaube. S. 5.
[281] Ibid. S. 6–7.

догматик философский раздел, посвященный экспликации того, чем автор считает религию, и какими ключевыми характеристиками ее наделяет.

Немаловажен комментарий Шлейермахера к третьему изданию «Речей» (1821). В нем теолог, оглядываясь на великий продукт своего более раннего творчества, более подробно проговаривает ряд важных моментов. Становится понятно, откуда Макс Мюллер впоследствии берет как свое «Кто знает одну религию, тот не знает ни одной», так и представление о желательности грядущей всемирной евангелизации, при которой христианство неминуемо претерпит серьезные синкретические изменения, вобрав в себя другие религии[282]. Интересно, что Шлейермахер идет в этом комментарии против собственного мейнстрима, возвращая этику в сферу религии. Он указывает, что ранее противопоставлял их исходя из того, что кантовский императив несовместим с естественной эмоциональностью[283].

Кратко подытожим, чем критически важен Шлейермахер для последующего размежевания теологии и религиоведения:

(1) Теологическая точка отсчета смещается от Писания и евангельского мифа к актуальному опыту как индивида, так и сообщества (последнее критически важно в теологическом аспекте, — теология не может отстраиваться исключительно от индивидуального мироощущения, в этом случае она станет религиозной философией);

(2) Корни религиозности внутри субъекта обобщаются термином *Anlage*, что делает возможными как теологическую апологию религиозности в качестве неотъемлемого элемента внутреннего мира субъекта, так и ее интроспективное исследование, — предковую нишу психологии религии;

(3) Принятие критицистских границ познания, проводимых по опыту, исключает из теологии супранатурализм. Это влечет за собой перетолкование откровения как религиозно окрашенной аффективности, изучение которой опять-таки доступно с помощью интроспекции;

---

[282] *Schleiermacher F. D.* Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1868. S. 99.
[283] Ibid. S. 105.

(4) Рассуждения о естественной/нормативной религии заменяются рассуждениями о религии наличной, что формирует основание для ее последующего эмпирического изучения.

В последующих параграфах мы увидим, как от идей Шлейермахера отстраиваются позднейшие теологические наработки.

## 1.5. Я. Фриз и его дискуссии с идеалистами[284]

Якоб Фридрих Фриз (1773–1843) относится к числу философов, которые, несмотря на свои многочисленные работы, в историко-философском отношении оказались «на втором плане». Я. Фриз сравнительно мало известен и изучаем на Западе, в России же пока не переведено ни одно из его произведений, и упоминания о нём фрагментарны. Пренебрежительное отношение историко-философской традиции к Фризу во многом коренится в негативных оценках, данных его творчеству Г.В.Ф. Гегелем. Неприязнь двух философов, однако, была взаимной: известны и столь же отрицательные отзывы Фриза о Гегеле. Также Фриз мог не заслужить широкую популярность, оставшись в тени Канта, — в отличие от Фихте и Шеллинга, он относился к наследию кенигсбергского мыслителя значительно строже и не позволил себе далеко отойти от его теоретико-познавательных и мировоззренческих установок. Небезынтересно, что Фриз придерживался немецких националистических и антисемитских взглядов, был идейным вдохновителем движения университетских националистических активистов («буршеншафтов»). Вопрос о возможном неявном сопряжении философских и политических взглядов Фриза — предмет особого исследования, но вероятно, идеологические предрассудки Фриза стали дополнительным фактором помещения Фриза в историко-научную тень.

---

[284] В данном параграфе использованы материалы публикаций: *Золотухин В.В.* Философия религии Якоба Фриза // Сибирский философский журнал. 2016. Т. 14. № 1. С. 221–231; Я. Фриз и Ф. Шеллинг: критицизм против всеединства // Сибирский философский журнал. 2016. Т. 14. № 2. С. 184–194.

Фриз так же, как и Шлейермахер, получил первичное образование у гернгутерском теологическом семинаре в Ниски неподалёку от Гёрлица[285], впоследствии изучал правоведение и философию в Лейпцигском университете, а затем — в Йенском университете под началом Фихте, как раз осмыслявшего для себя вопросы религии и теологии. В поисках себя он пробовал заниматься математикой, химией и медициной.

Фриз является родоначальником особой ветви кантианства. Ее ведущими представителями в XIX в. выступают Э.Ф. Апельт и Ф.Э. Бенеке, а в XX в. — Л. Нельсон. Впоследствии от Фриза свою позицию отстраивал феноменолог религии Р.Отто [286]. Фриз, однако, был не теологом, а университетским философом. Фризианство движется от Канта в совершенно ином направлении, чем учения Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Так, Фриз предполагал создать новую науку, которую он называл философской антропологией. В предисловии к одной из своих важнейших работ «Новая критика разума» он говорит, что областью новой науки является лишь внутренний опыт, а предметом — человек, рассмотренный «так, как мы знаем себя изнутри». Ключевой замысел Фриза, соответственно, состоит в том, чтобы «исследовать душу (Gemüth), [исходя] только из внутреннего опыта» [287]. Философская антропология должна изучать «внутреннюю историю самого познавания» [288]. Для истории психологии «Новая критика разума» важна тем, что в ней предпринимается новаторская попытка создать точное знание о человеческом внутреннем мире (т. н. «философская антропология»). Основываясь на чистых фактах внутреннего опыта, Фриз планирует индуктивно вывести всеобщие законы нашей внутренней жизни и создать её «физикалистскую» теорию, которая позволила бы предсказывать её события так же точно, как астрономы

[285] *Beiser F. C.* The Genesis of Neo-Kantianism. P. 26–27.
[286] Фундаментальное описание фризовского учения о религиозном чувстве в контексте теоретического пути от кантовского критицизма к феноменологии религии Р. Отто см. *Пылаев М. А.* Философия религии в феноменологии религии Рудольфа Отто // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2011. № 6 (38). С. 59–74.
[287] *Fries J. F.* Neue Kritik der Vernunft. Bd.1. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807, S. XLI–XLII.
[288] Ibid. S. XLVI.

рассчитывают движение небесных тел. В качестве важнейших методов предполагаемой науки Фриз видит самонаблюдение и последующие «сравнение, сопоставление и классификацию» психических состояний[289].

Именно поэтому фризианская ветвь кантианства именуется впоследствии «психологизмом»[290], несмотря на то, что сам Фриз стремился избежать употребления термина «психология», так как понятие «душа» (Psyche, Seele) ассоциируется с традиционными метафизическими представлениями о ней, которые Фриз отвергает, стремясь сблизить свои методы с естественнонаучными, насколько это возможно[291]. Поэтому он предпочитал термин *Gemüth*[292].

Важное место в философской системе Фриза отведено не только решению теоретико-познавательных вопросов, но и проблемам религии и философской теологии. Произведение «Знание, вера и предчувствие» (1805)[293] дает яркую экспозицию философско-теологических взглядов Я. Фриза. На основе кантовской философии он создал оригинальное учение о вере и предчувствии[294], которое оказало влияние на либеральную теологию XIX в. (начиная с В. де Ветте).

Фризовское учение, наряду с построениями Ф. Якоби, представляет собой одну из двух влиятельных философско-теологических позиций 1800-х гг. Якоби и Фриз, с одной стороны, Шеллинг и Фихте, с другой, совершенно по-разному понимали Бога, соотношение Бога с миром, и возможности соотношения человека с Богом. Это привело к бурной взаимной критике двух философских «лагерей», которая длилась на протяжении 1800-х гг. и

---

[289] Ibid. S. XLVIII–XLIX, 25–26. Психологический крен идеи Фриза принимают еще в конце 1790-х гг.

[290]См., напр., *Falckenberg R.* Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Leipzig: Veit & Comp., 1905, S. 437, рус. пер. История новой философии от Николая Кузанского (XV в.) до настоящего времени. СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1894. С. 444.

[291] *Fries J.F.* Neue Kritik der Vernunft. Bd.1. S. XLIII.

[292] *Beiser F. C.* The Genesis of Neo-Kantianism. P. 35.

[293]Идеи, высказанные Фризом в этом произведении, он пронёс через всю свою жизнь. Они отражены и в его позднем творчестве, ср. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Zweiter Theil. Die Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre. Heidelberg: C.F. Winter, 1832.

[294]Русскоязычный перевод термина пока не устоялся, возможен также вариант «чаяние». На английский язык его переводят как «presentiment» (предчувствие), более развёрнуто — “intuitive awareness” (интуитивное осознание) и “aesthetic sense” (эстетическое чувство), на французский и итальянский как “presentiment/presentiment” — предчувствие. См. также *Beiser F. C.* The Genesis of Neo-Kantianism. P. 70.

вылилась в 1811–12 гг. в известный «спор о теизме» между Якоби и Шеллингом, в котором принял участие и Фриз. В описываемый нами период философско-теологическая проблематика выдвигается в немецком идеализме на первый план, потому упомянутая критика лучше всего характеризует его развитие в данный период. Потому она, несомненно, заслуживает историко-философского и историко-теологического описания и анализа.

Рассмотрим взгляды Я. Фриза на божественную реальность, а также на ее соотношение с миром и человеком. Фриз выделяет «три разных, совершенно друг от друга отличных способа убеждения или принятия за истинное (Fürwahrhalten): знание, веру и предчувствование (Ahnden)»[295]. Понятия эти получают у Фриза свои, особые определения: философ сознаёт, что его терминологическое словоупотребление расходится с общепринятым.

Знание как способ убеждения относится исключительно к явлениям чувственного мира. Знание мы черпаем из опыта, ограничивается оно только постижением явлений. К области знания принадлежат, однако, не только чувственные восприятия, но и все математические законы, обнаруживаемые нами посредством чистого созерцания. Сюда же примыкают законы «метафизического учения о природе», т.е. законы постоянства субстанции и причинности, ибо они даны нам только в связи с предметами опыта[296]. Последние предстают перед нами непосредственно наличествующими в пространстве и времени, в чувственном, случайном и никогда не исчерпывающемся созерцании[297].

Если фризовское понятие «знание», по сути, прозрачно, и объединяет в себе сферы чувственности и рассудка, то с определением понятия «вера» дело обстоит несколько сложнее. Фриз придает ему особое значение. Он говорит, что, хотя в религиозной доктрине различие веры и знания было признано, но в философии вера ранее обычно понималась как «совсем

[295] *Fries J.F.* Wissen, Glaube und Ahndung. Jena: J.C.G. Göpferdt, 1805. S. 63.
[296] Ibid. S. 120.
[297] Ibid. S. 121, 128.

нефилософский способ принятия за истинное», как ангажированное нашим интересом, субъективно обоснованное мнение и низшая степень знания[298].

Фриз отвергает понятие веры Ф.Г. Якоби. Последний рассматривал ее как непосредственное убеждение, предшествующее всякому логическому выведению. Такое определение Фриз считает чересчур всеобщим, т.к., по его мнению, непосредственное постижение свойственно не только вере, а всем трем выделенным им способам убеждения[299]. Что же такое вера у самого Фриза?

Под ней он понимает необходимо и первоначально явленную в любом конечном разуме убежденность в существовании вечного (Бога и высшего блага), а также убежденность в том, что вечное является нам во временном, которое мы познаём с помощью чувств и рассудка[300]. Бытие-в-себе и явление Фриз вслед за Шеллингом обозначает как вечное и временное, одобряя такую терминологическую замену как употребительную в народе и более близкую религиозному сознанию[301]. Он подробно обосновывает невозможность того, чтобы предметы нашего опыта были вещами-в-себе, и устанавливает, что созерцаемый нами мир может быть лишь явлением. Таким образом, вера оказывается способом постижения ноуменального мира. Ноуменальный мир есть вечное божественное бытие, бытие-в-себе, нам же явлена лишь временная, феноменальная реальность. Вера в высшее благо открывается нам непосредственно в нашем сознании.

Переходим мы от знания к вере посредством того, что сознаём собственную свободу воли[302]. Вера в вечную реальность высшего блага предполагает, сообразно несущим ее спекулятивным идеям, веру также в Бога, бессмертие души и свободу воли. Вера позволяет преодолеть природную необходимость, непреложно господствующую в мире опыта. Так

[298]Ibid. S. 63, 65, 66.
[299]Ibid. S. 27, 71.
[300]Ibid. S. 54–55.
[301]Ibid. S. 5.
[302]Ibid. S. 62.

Фриз переосмысливает (или даже отчасти популярно излагает) кантовские постулаты практического разума.

Вера потому и является верой, что ее предметы не могут быть ни явлены в созерцании, ни обоснованы рационально, как это может быть сделано с предметами знания, преимущество которого перед верой состоит в очевидности чувственного созерцания[303]. Фриз утверждает: от конечного к вечному заключить так же невозможно, как от данности предметов опыта к истинности закона причинности[304]. Представление о том, что всякая истина должна быть логически выводимой, коренится, по Фризу, в недостаточном знании логики и рефлексии. Ведь такое выведение достигает лишь «самых высших предпосылок, являющихся в нашем познании пустейшими, самыми всеобщими формулами, которые сами не могут быть раскрытыми»[305].

Итак, вера позволяет нам принять, что данный нам мир природы — лишь явление. Она возвышает нас к постижению высшего мира, мира идей, которое осуществляется исключительно посредством свободной рефлексии. Вопрос о природе и статусе этих идей решается здесь у Фриза не до конца. С одной стороны, идеи свободы и вечности суть порождения разума, стремящегося познать свою конечность, а идея абсолютной реальности содержит в себе, по сути, лишь отрицание всяких границ. С другой же, эти идеи он создает для того, чтобы выразить изначальную веру в высшую реальность, которая дана ему прежде всяких идей[306]. Вера, по Фризу, составляет способ познавания, более родственный знанию, нежели чувству[307]. Это — немного переосмысленная кантовская вера в постулаты чистого практического разума.

Оживляется вера «практической идеей личного достоинства разума». Посредством ее определяется и предмет веры: «Бог как идеал разума,

---

[303]Ibid. S. 55, 62, 120, 121.
[304]Ibid. S. 132.
[305]Ibid. S. 71.
[306]Ibid. S. 129, 130, 132.
[307]Ibid. S. 236. У Фриза термин «познавание» (Erkennen) отличается от термина «знание» (Wissen), см. также *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1909. S. 10.

священная первопричина всего бытия». Закон достоинства становится высшим законом существования вещей. В вере я «признаю мир умопостигаемых интеллигенций как царство целей, одним из членов которого я являюсь» [308] . Но собственное содержание веры остается негативным: я не могу сказать ничего положительного ни о Боге, ни о собственной свободе и вечности. Однако вера призывает разум реализовывать в мире царство Божье на Земле, подчиняясь необходимому закону, велящему рассматривать других людей сообразно их достоинству. Таким образом, фризовскую веру еще можно объяснить как субъективный аспект религии в кантовском понимании. С предчувствием же все обстоит оригинальнее.

Под предчувствием Фриз понимает «необходимое убеждение только из чувства», что конечное бытие, т.е. окружающий мир, есть явление Вечного [309] . Само немецкое понятие Ahn(d)ung несёт в себе коннотации туманного, смутного ожидания [310] . Предчувствие есть сопряжение мира вечного и временного, бытия-в-себе и явления, осуществляемое посредством чистого эстетического чувства, восприятия прекрасного в природе. Предчувствие не существует без веры, оно «лишь признает реальность веры в природе» (в то время как сама вера может быть высказана лишь в противопоставлении знанию). Созерцание божественной реальности нам не дано, но предчувствие указывает нам на нее посредством прекрасного и возвышенного в природе (как видно, учение Фриза основывается на «Критике способности суждения»). Предчувствие несет в себе необходимую тайну, принципиально неразрешимую, нерационализируемую и доступную только в чувстве. Она находится за пределами познавательных возможностей разума, познание которого ограничено лишь миром конечного. Тайна «может

[308] Ibid. S. 135.
[309] Ibid. S. 60, 64.
[310] Недаром впоследствии развивающий идеи Фриза теолог В. де Ветте будет говорить о религиозном чувстве как о «священных сумерках, в которых конечное встречается с бесконечным, и открываются врата в вечность» (*De Wette W. M. L.* Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluss auf das Leben. Berlin: G. Reimer, 1827. S. 75).

мыслиться только в невыразимых понятиях в качестве первоначальных идей способности суждения»[311].

Религиозность, по Фризу, состоит в чувстве, и в предчувствии вечного во временном. Она существует не только посредством веры в вечное, но и благоговения (Andacht), которое выражается в том, что вечное предчувствуется нами и проникает нас при виде конечной природы. Но Фриз отнюдь не является ни мистиком, ни квиетистским созерцателем, как могло бы показаться. Он, будучи кантианцем, активно выступает против отрыва религиозности от этически окрашенной деятельности. Вера и предчувствие оживляются только «возвышенно-прекрасной свободной добродетелью», соприкосновение с божественной реальностью необходимо опосредуется «вечными идеями добродетели и права»[312]. Благоговение и чувство, являясь сущностью религии, тем не менее, ничего не значат без нравственного действия и исполнения долга. Религиозное чувствование (Gefühlsstimmung) играет у Фриза ту же самую роль, что у Канта — религия вообще: оно побуждает человека исполнять его моральный долг. Итак, религия основывается на «моральном сознании ценности добродетели». Но здесь Фриз, в отличие от Канта, делает явственный акцент на аффективной стороне: сознание долга должно оживляться и пробуждаться чувствованием, благоговением, придающими человеку «энтузиазм» в совершении моральных поступков[313]. Фриз спорит с Кантом: «психологически невозможно» принять лишь по здравом рассуждении и по нашему настоятельному желанию кантовскую чистую разумную веру в постулаты практического разума. Вере недостаточно быть лишь мнением, продиктованным необходимым интересом разума[314].

Мы живем в мире явления, и потому не можем не представлять себе трансцендентное в образах конечного. Отсюда необходимый и неизбежный

[311]Ibid. S. 253.
[312]Ibid. S. 241.
[313]Ibid. S. 242–243.
[314]Ibid. S. 67–68, 70.

антропоморфизм, преломляющий его в постижимые для нас символы. Но этот антропоморфизм неразрешимо антиномичен[315].

О Боге, по Фризу, можно сказать лишь то, что он единственно свят. Все остальные его характеристики будут неминуемо отражать человеческий способ восприятия трансцендентного через призму конечного. Они окажутся либо символом, либо антиномией[316]. Мыслить его теистически, как живого Бога, есть «высочайший и чистейший антропоморфизм». Но при этом Бог у Фриза трансцендентен миру, и он считает ложным какое бы то ни было обожествление мира, в котором он упрекает Шеллинга[317].

Фриз вслед за Кантом говорит: с неизбежными для нас ограничениями «мы должны мыслить вечный порядок вещей как царство целей». Его членом является всякое разумное существо. Посредством своего (морального) самозаконодательства, т.е. сделав моральный закон единственно значимым для себя, оно соучаствует во всеобщей воле. Если же так не происходит, существо оказывается лишь подданным в республикански устроенном царстве целей, единственным и суверенным главой которого является Бог[318]. Наша свобода воли и одновременная зависимость от Бога суть неразрешимая антиномия, которую не следует называть противоречием, ибо мы просто не в состоянии ее постичь. Неясно, как чистый и свободный разум в своем самозаконодательстве каким-то образом принимает данный ему Богом закон: закон Божий и закон разума суть одно[319]. Как неразрешимый должен быть оставлен без ответа и вопрос о теодицее. Вопрос же о том, почему добродетель часто страдает, а порок процветает, обойти несколько сложнее, так как, чтобы не замечать этого, надо обладать очень сильной верой. «Счастье и несчастье, — отвечает Фриз на этот вопрос, — относятся лишь к

---

[315]Ibid. S. 254–255. Вообще антиномизма Фриз не понимает и не приемлет. В работе «О способе и искусстве немецкой философии…» (отзыв на спор о божественных вещах, 1812) он сурово порицает Шеллинга за антиномические построения.
[316]Ibid. S. 310.
[317]*Fries J. F.* Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807, S. 35, 39.
[318]Ibid. S. 313–314. Мы легко узнаём здесь переосмысление кантовского «Основоположения к метафизике нравов».
[319]Ibid. S. 315–316.

явлению… мы вовсе не можем придавать счастью никакого значения для вечного Бытия» [320]. Если бы Бог уделял людям счастье по мере их добродетели, то в таком мире исчезло бы напряжение между моральностью и благосостоянием, и быть моральным не составляло бы никакого труда. Это был бы, говорит Фриз, еще худший мир, чем наш. Так что разрешить вопрос о справедливости в мире не представляется нам возможным.

Зато нам ясно, что Бог предписал нам то, как мы должны обращаться с ближними. В соблюдении морального закона и заключается почитание Бога, хотя мы должны «смиренно признать свою слабость в совершении добродетели», ибо по природе неодолимо склонны ко злу. Сверх же сообразного долгу действия богопочитание возможно лишь в предчувствии как «чувство благоговения в поклонении и чистой любви»[321].

Такова в общих чертах позитивная программа Я. Фриза. Как видно, учение Фриза стоит очень близко к И. Канту, настолько, что Куно Фишер предлагал говорить о «кантовско-фризовском» учении (так же, как о «кантовско-фихтевском»)[322]. «Кантовско-фризовской» философии религии посвящена и одноименная работа Р. Отто[323]. К. Фишер показывает, что важное отличие фризовской позиции от кантовской заключаются в эмпирико-психологической позиции Фриза. (Сам Кант в КЧР стремится расположить эмпирическую психологию в области эмпирического естествознания, и полагает, что она «должна быть совершенно изгнана из метафизики...». Но поскольку эмпирическая психология ещё не развилась в самостоятельную область знания, и в то же время слишком важна для того, чтобы ей можно было пренебречь, Кант полагает временно оставить её в составе метафизики, «в качестве эпизода» и на правах «пришельца», пока она не оформится в самостоятельное антропологическое знание)[324].

---

[320] Ibid. S. 321.
[321] Ibid. S. 325–327.
[322] *Fischer K.* Die beiden kantischen Schulen in Jena. Stuttgart: Cotta, 1862. S. 15. По свидетельству Ф. Бейзера, Фишер первый, кто подметил это различие.
[323] *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie.
[324] *Кант И.* Сочинения в 6 томах. Т. 3. М., 1964. С. 690–691.

Отлично от Канта Фриз понимал также статус и функции рассудка: последний воспринимает и осознаёт некоторые первоначальные познания разума, которые «сами по себе темны и проясняются только посредством абстракции (рефлексии)». Осознаём мы их с помощью чувства истины, которое одновременно является религиозным чувством, единственным, могущим вывести нас к истинному бытию[325].

Кант, говорит Фриз, ошибся, посчитав трансцендентальное познание априорным. Кантовское «внеопытное» является на самом деле исходящим из внутреннего опыта. Если внутреннее восприятие делается познанием априори, то возникает абсурдный эмпирический идеализм, согласно которому Я — не только создатель своего мира, но даже и самого себя. Когда же мы логически обосновываем это самое «внеопытное», то тем самым мы сами конструируем мир собственного восприятия. Как считает Фриз, именно из этого «кантовского предрассудка» вытекает представление о всякой «непосредственности», учение Фихте об интеллектуальном созерцании и шеллинговская философия всеединства.

Критика кантовских положений, с одной стороны, обосновывает представление Фриза о непосредственном знании, а с другой — его критику построений Фихте и Шеллинга, которые к первым годам XIX в., оттолкнувшись от учения о Я, эволюционировали к монистической философской теологии всеединства. Важнейшим источником же собственно философии религии Фриза является, несомненно, учение о прекрасном и возвышенном из кантовской «Критики способности суждения»: хотя трансцендентная реальность прямо недоступна нашим познавательным способностям, она может быть просвечена в её отношении к конечному, — а именно, в прекрасном и возвышенном в природе. Кант говорил, что, сталкиваясь с мощными неодолимыми силами природы (буря, гроза, землетрясение и т.п.), человек, с одной стороны, воодушевляется и обретает мужество противопоставить себя природе, а с другой — испытывает

[325] *Fischer K.* Die beiden kantischen Schulen in Jena. S. 14, 16.

«покорность, удручённость и чувство полного бессилия»[326]. Кант упоминал о связи религии и представлений о возвышенном, но, связывая религию с моралью, никак не собирался выводить её из переживаний возвышенного.

В «Критике способности суждения», — ~~а~~ в частности, в аналитике возвышенного, — Кант пишет, что «…в нашем воображении заложено стремление к продвижению в бесконечность, а в нашем разуме – притязание на целокупность как на реальную идею», что опосредованно приводит к чувству «некоторой сверхчувственной[327] способности в нас»[328]. Отсюда открывается путь к определению возвышенного как того, «одна возможность мысли о чем уже доказывает способность души, превышающую всякий масштаб [внешних] чувств»[329]. Именно эта сверхчувственная способность позволяет мыслить бесконечное[330]. Здесь и находятся корни предчувствия, которое выражается «в чувстве без созерцания и понятия»[331], т.е. в виде чистой аффективности.

Кроме И. Канта, на Фриза существенно повлиял Ф.Г. Якоби, с которым он был знаком с 1805 года и дружил. Фриз «стремился к такому синтезу позиций Канта и Якоби, который позволил бы устранить недостатки обоих учений…»[332]. Философско-теологические позиции Якоби и Фриза обладают явственным сходством и, по словам Р. Отто, «тесным родством». Очевидно, что Якоби серьезно повлиял на Фриза[333], но в поздних работах уже он сам использует результаты фризовской критики, существенно укрепляющие его теоретические позиции в споре с Шеллингом[334]. Важно, что Якоби и Фриз разделяют тезисы о непосредственном религиозном чувстве и об

---

[326] *Кант И.* Сочинения в 6 томах. Т. 5. М., 1964. С. 269–271.
[327] Для Макса Мюллера «сверхчувственное» и «бесконечное» суть синонимы.
[328] *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 256.
[329] Там же. С. 257.
[330] Там же. С. 261. В подлиннике Кант употребляет термин Vermögen. См. Kant I. Kritik der Urteilskraft. 5. Aufl. Leipzig: Meiner, 1922 (Philosophische Bibliothek, Bd. 39). S. 94, 99.
[331] *Fries J.F.* Wissen, Glaube und Ahndung. S. 251.
[332] *Чернов С., Шевченко И.* Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М.: Прогресс-традиция, 2010. С. 347.
[333] Там же. С. 348.
[334] *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. S. 7.

ограниченности рассудочного знания, составляющие основу их философско-теологических построений.

Подобно Якоби, Фриз в значительной мере отстраивал свою позицию религиозных и теологических вопросов от критического восприятия идей спекулятивных идеалистов, — Фихте и Шеллинга. В начале первого десятилетия XIX в. Шеллинг и Фихте серьезно переосмысливают свою философию. Они, стремясь эксплицировать понятие Абсолютного и выстроить философское учение о Боге, переходят к созданию спекулятивных монистических философско-теологических систем. Этот период называют спекулятивным идеализмом, и к нему относят системы позднего (берлинского) Фихте, Шеллинга и Гегеля.

На протяжении 1800-х гг. Фриз, создавая собственную систему, постоянно соотносится с построениями альтернативного послекантовского направления. Первая его значимая критическая работа так и называется «Рейнгольд, Фихте и Шеллинг» (1803). В 1807 г. Фриз полемизирует с Фихте и Шеллингом в своем произведении «Новейшие учения Фихте и Шеллинга о Боге и мире»[335], а в 1812 г. печатно вступается за Якоби в ходе его известного спора с Шеллингом. Критическая позиция Фриза отражается местами и в тексте «Веры, знания и предчувствия». Она находит живой отклик и поддержку со стороны «философа чувства и веры» Якоби[336].

Фризовская критика в основном направлена на метод шеллинговского философствования, она возражает как против основных положений его системы, так и против их конкретных следствий, предлагая исправить «недостатки» шеллинговской концепции положениями фризовского критицизма. Дерзновение Шеллинга постичь божественную реальность является, исходя из фризовской (и кантовской!) концепции, неумным:

---

[335] Философская теология Фихте и Шеллинга этого времени отражена в исследовании автора этих строк: *Золотухин В.В.* Философские теологии Фихте и Шеллинга в середине 1800-х годов: история несостоявшегося спора // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. № 1. С. 108–117.

[336] См. письмо Ф.Г. Якоби Я. Фризу от 26 ноября 1807 г. и ссылку на письмо Ф.Г. Якоби Ф. Кеппену от 16 сентября 1806 г. См. *Henke E.L.* Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1867. S. 310–312.

необходимо осознать, что рассуждать о таких вещах — не человеческое дело. Тщетно стараться разумом понять то, что постижимо лишь верой и чувством. Гораздо разумнее вернуться к задаче Локка и Канта, и «ознакомиться со способностями и, следовательно, границами нашего познания»[337], чем превращать человеческую мудрость в «архетип божественного мировоззрения, да еще и гордиться этим»[338]. Грех Шеллинга заключается и в желании «созерцать вечное, абсолютное рождение вещей, и Бога — лицом к лицу»[339]. Фриз согласен с Кантом: интеллектуально созерцать это может лишь сам божественный разум[340].

Фризу удается понять, что шеллинговская идея всеединства вырастает из понятия «интеллектуальное созерцание» (intellektuelle Anschauung), которое обозначало у Канта способность постигать вещи в их абсолютной реальности, что доступно одному лишь Богу. Шеллинг в начале 1800-х гг. утверждал, что интеллектуальное созерцание является непосредственным богопознанием и растворением в Боге[341], но поскольку он есть всё, то нашим посредством он постигает сам себя.

Фриз сомневается в возможности такого созерцания, утверждая, что, во-первых, в нём всё равно, поскольку оно есть созерцание, сохранятся субъект и объект[342]. Мы не можем выйти за пределы рефлексии к непосредственному знанию, наше знание необходимо ограничено, и мы просто не можем позитивно высказаться об Абсолютном, которому не могут приписываться ни единство, ни множественность. Наш разум связан с чувствами, а обобщая результаты чувственного восприятия, мы не сможем выйти к бытию-в-себе, то есть за пределы мира явления. Фриз утверждает: всякое созерцание может быть лишь чувственным, и только вера связывает нас с божественной реальностью. Фриз видит в построениях Шеллинга,

---

[337] *Fries J. F.* Fichte's und Schelling's neueste Lehren. S. 46.
[338] Ibid. S. 43.
[339] Ibid. S. 34.
[340] Ibid. S. 67.
[341] *F. W. J. Schelling.* System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere // Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1860. Bd. 6. Abth. 1. S. 152–154.
[342] Jakob Friedrich Fries's polemische Schriften. Bd. 1. Halle: Reinicke & Comp., 1824. S. 287.

упуская мистикоориентированный романтизм, лишь рационалистическую составляющую. Она, по Фризу, приводит Шеллинга к тому, что он «принимает совершенно формальное и для себя пустое сознание единства и необходимости одновременно за совокупность всей реальности, и за созерцание»[343]. Фихте и Шеллинг стремятся найти основание реальности наших познаний, и источник единства и необходимости в сознании. Но в опыте мы всегда связаны с чувственностью, дополняемой рефлексией, не можем выйти за ее пределы, и в итоге интеллектуальное созерцание оказывается у Фихте и Шеллинга подобным математическому, сочетающему в себе формальное и чувственное[344]. Фриз делает вывод: интеллектуального созерцания «вовсе не существует в нашем познании, ибо оно противоречит сущности конечного разума» [345] . Разговор о нём —пустопорожнее наполнение «сосуда Данаид» несмотря на то, что «платоники» утверждают о существовании у себя особого органа, позволяющего непосредственно познавать Бога[346].

Фриз подмечает размежевание шеллинговского подхода с критицизмом: поскольку всё есть абсолютное тождество, то всё существует само по себе, истинное бытие непосредственно явлено нам[347]. У Фриза мы можем мыслить его лишь негативно, у Шеллинга же дуализм снимается, а значит, миру явления и фризовского знания у Шеллинга не остается места, и он должен превратиться в ничто[348]. Шеллинг, по мнению Фриза, путает мир явления с простой иллюзией, превращая конечную реальность в абсолютное небытие. Как всякий рационалист и догматик (а он является таковым с кантианской точки зрения), Шеллинг нацелен лишь на постижение абсолютной истины, для него имеет значение только знание об Абсолютном[349]. Фриз же отвергает все философские теологии, пытающиеся

[343]Ibid. S. 292.
[344]Ibid. S. 292–293.
[345]Ibid. S. 295.
[346]*Fries J. F.* Wissen, Glaube und Ahndung. S. 57–58.
[347]Jakob Friedrich Fries's polemische Schriften. S. 113.
[348]Ibid. S. 115.
[349] *Fries J. F.* Wissen, Glaube und Ahndung. S. 8–9, 11.

сказать о Боге что-либо положительное. Так, по его мнению, попытка постичь Бога посредством мышления приведет нас к пониманию его как абсолютной силы представления, вымысливающей мир. Приписывание ему бытия наряду с мышлением даст в итоге либо спинозизм, либо совершенно нефилософскую простую теистическую веру. Однако затруднением их оказывается вопрос о теодицее. Если же мы пожелаем слить воедино бытие и мышление, то мы вернемся к лейбницианству [350]. Фриз указывает, что Шеллинг стремился стоять на этой позиции, но не удержался и обратился от интеллектуального созерцания снова к рефлексии в мистико-мифологическом (изначально гностическом) учении об отпадении вечных идей от Бога, котолрое изложено в его работе 1804 г. «Философия и религия».

Фризовская критика Шеллинга, хотя и является односторонней (Шеллинг в дискуссию не вступил), указывает на то, что две ветви кантианства уже ко времени смерти учителя (1804) разошлись настолько, что их примирение не представлялось возможным. Фриз продолжает дуалистическую линию Канта и решительно противостоит попыткам выстроить монистическую философскую теологию в духе hen kai pan (а именно по такому пути эволюционируют Фихте и Шеллинг). Как мы видели выше, Фриз предлагает интересное генетическое объяснение такой их эволюции.

Фриз продолжает линию Канта и в трезвом, рассудительном анализе познавательных способностей человека и его отношения к Абсолютному. Он защищает критицистскую агностическую позицию по вопросу о богопознании. Он не приемлет диалектики и антиномизма. Следует также отметить, что Фриз, как и Кант, остается включенным в контекст естественных наук своего времени и желает при этом создать новую эмпирически-психологическую науку, изучающую человеческое сознание. Шеллинг же в 1800-е годы все более отдаляется от естественнонаучных

[350] Ibid. S. 12–15.

штудий и вскоре гласно порывает с кантовским наследием. Всё это позволяет, несмотря на фризовскую критику Канта, считать справедливыми слова фризианца Рудольфа Отто: «Фриз, однако, вернее всего сохранил и использовал единственно значимый… критический метод…»[351].

В качестве вывода важно указать на то, что фризовское учение о вере и предчувствии: во-первых, увязано с (хотя и неразвернутым) проектом систематизированного наблюдения исследователя за собственными психоэмоциональными состояниями; во-вторых, неотрывно от критицистской сдержанности в отношении выстраивания всякой философской теологии; в-третьих, увязано с критикой спекулятивно-идеалистических проектов. В следующем параграфе мы увидим, как его учение повлияло на хронологически ближайший теологический проект В. де Ветте.

## 1.6. Фризианская теология В. Де Ветте[352]

Вильгельм Мартин Леберехт де Ветте (1780–1849) известен сегодня прежде всего как библеист, уделивший большое внимание критическим исследованиям Ветхого Завета, в частности Пятикнижию. Однако, в действительности идейное наследие де Ветте значительно более многогранно. Поскольку он был университетским профессором теологии, ему приходилось формулировать связные и последовательные ответы на ряд ключевых вопросов философии религии, занимавших умы немецких интеллектуалов первой трети XIX в.

Подобно своим старшим друзьям и коллегам Ф. Шлейермахеру и Я. Фризу, де Ветте был сыном пастора. В веймарской гимназии его экзаменатором стал Г. Гердер, к которому де Ветте, ещё в подростковом возрасте прочитавший «Идеи к философии истории человечества», на

[351] *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. S. 3.

[352] В данном параграфе использованы материалы публикаций: *Золотухин В.В.* Философия религии В. Де Ветте: религиозное чувство и пути его постижения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 86. С. 65–80.

протяжении всей жизни относился с большим почтением[353]. С 1799 по 1807 год де Ветте находился в Йене, бывшей в это время средоточием романтической и идеалистической мысли. Знакомство с работами Канта и рационалистическая теология, с которой де Ветте столкнулся в Йене, заронила в нём глубокие сомнения относительно истин религии[354]. Утеря традиционной религиозности в университетский период была достаточно типичной для мировоззренческих траекторий интеллектуалов периода немецкого идеализма. Отойдя от детской веры, де Ветте перестал проповедовать, а затем отказался от пасторской карьеры, что привело к разрыву с отцом. В 1805 г. де Ветте защитил диссертацию, посвящённую Второзаконию как позднейшему из памятников Пятикнижия. С этих пор он — академический учёный и преподаватель: сначала приват-доцент в Йене, затем — профессор в Гейдельберге, (где подружился с Я. Фризом и стал его последователем), и Берлине, (где во второй половине 1810-х гг. сблизился с Ф. Шлейермахером). Теологические работы де Ветте, вышедшие в берлинский период, — двухтомный «Учебник христианской догматики в её историческом развитии» (1813–1816), разъяснение к нему под названием «О религии и теологии» (1815) и «Новая церковь или союз рассудка и веры» (1815), — оказываются значимыми в отношении реконструкции философии религии де Ветте.

В политическом отношении де Ветте, как и Фриз, придерживался антифеодальных, националистических и юнионистских настроений и симпатизировал буршеншафтам. Социальное напряжение в Германии нарастало, и 23 марта 1819 г. Карл Занд, радикально настроенный ученик Фриза, заколол кинжалом драматурга А. фон Коцебу, — политического противника как буршеншафтов, так и самой идеи единства Германии. Знакомство де Ветте с семьёй Занда и, в особенности, копия сочувственного письма де Ветте к матери Занда послужили основанием для увольнения де

[353] См. *Robinson J.* W. M. L. de Wette, Founder of Modern Biblical Criticism: an Intellectual Biography. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. P. 15–16.
[354] *Wiegand A.* De Wette in Jena, 1799–1807 // Kirchen- und Schulblatt 24 (1875). S. 338–343: 342–343.

Ветте из университета за политическую неблагонадёжность [355]. Имея трудности с устройством на преподавательскую работу в государствах Германского союза и проведя несколько лет преимущественно в Веймаре, весной 1822 г. де Ветте уехал в швейцарский Базель, где и прожил остаток своей жизни, приняв кальвинистское исповедание. Здесь его ждали успех и признание; несколько раз он становился ректором Базельского университета. Начиная с 1820 г. де Ветте возобновил ведение церковных проповедей.

Это время также было продуктивным для мыслителя. В 1820-х гг. окончательно сложилась зрелая религиозно-философская точка зрения де Ветте, и были опубликованы важнейшие работы на эту тему (второе расширенное издание «О религии и теологии» (1821), полуавтобиографический роман в двух томах «Теодор или освящение сомневающегося» (1822) [356], «Религия, её сущность, формы проявления и влияние на жизнь» (1827). В последующие два десятилетия деятельность де Ветте оставалась уже чисто теологической[357].

Сентименталистское учение де Ветте ближе всего стоит к соответствующим идеям Я. Фриза. Интересно, однако, что критицистская сдержанность де Ветте в отношении возможности постигать трансцендентную реальность и его ориентированность на религиозное чувство не были заимствованы у Фриза, а лишь впоследствии подкреплены «научной ясностью» фризовских построений [358]. Несмотря на соседство в Йенском университете, два мыслителя познакомились и завязали дружбу лишь в Гейдельберге, уже в конце 1800-х [359]. В своём некрологе,

---

[355] Подробнее см. *Robinson J.* W. M. L. de Wette... P. 151–158. Фриз в связи с участием в Вартбургском празднестве 1817 г., где националистически настроенные сторонники объединения Германии из числа студентов и преподавателей протестовали против феодальных элит и, в числе всего прочего, жгли книги, был отстранен от преподавания на 6 лет, однако, с сохранением жалования. Менее известному и авторитетному де Ветте повезло меньше.

[356] Достаточный подробный и аналитический пересказ сюжета и идейного наполнения «Теодора…» см. *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. S. 132–156.

[357] Помимо указанного труда Дж. Робинсона, об интеллектуальной биографии де Ветте и общем контексте его творчества см. *Howard T. A.* Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 23–77.

[358] *Henke E.L.* Jakob Friedrich Fries. S. 285.

[359] *Robinson J.* W. M. L. de Wette... P. 67.

посвящённом Фризу, де Ветте признавался, что тот был его путеводной звездой[360], и этой точке зрения он оставался верным на протяжении более чем тридцати лет. Как де Ветте сообщал самому Фризу, с 1811 г. фризовская «Новая критика разума» стала его настольной книгой[361], и заслуга введения фризианства в теологию, судя по всему, принадлежит именно ему[362]. Де Ветте одобрял фризово сближение методов философии и точного естествознания.

Ещё в ранних работах, однако, де Ветте высказывал оригинальные идеи. «Мысль об изучении теологии», относящаяся к 1801 г. и опубликованная лишь после смерти теолога, представляет собой живое свидетельство духовных исканий на рубеже веков. Де Ветте характеризует свои прежние воззрения, судя по всему, близкие к построениям Форберга и Фихте непосредственно перед «спором об атеизме», как «почитание морали атеистов»[363]. Однако, очарованность моральной религией быстро сменилась «несчастным сознанием», – чувством богооставленности и ощущением бессмысленности жизни; теология стала казаться юноше мёртвым грузом сведений. Из этого подавленного состояния де Ветте был выведен с помощью «незабываемого внешнего побуждения», окончательная природа которого остаётся невыясненной[364], (скорее всего, речь идёт о влиянии романтизма, будь то шеллинговские лекции или «Фантазии об искусстве для друзей искусства» Л. Тика и В. Ваккенродера).

«Мысль об изучении теологии» рассматривает подлинного теолога в качестве восхищённого созерцателя божественной реальности. Романтический контекст выражается в этой работе в полной мере: «истинному теологу, потерявшемуся в божестве, подобает… тихое благочестивое смотрение и священный покой вдалеке от жизненной

---

[360] *Henke E. L.* Jakob Friedrich Fries. S. 277.
[361] *Henke E. L.* Berliner Briefe von de Wette an Fries, von 1811 bis 1819 // Monatsblätter für innere Zeitgeschichte, 32 (1868). S. 90–106: 101.
[362] *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. S. 129.
[363] *Stieren A. (Hrsg.)* W. M. L. De Wette. Eine Idee über das Studium der Theologie. Leipzig: T. O. Weidel, 1850. S. 10.
[364] См. *Robinson J.* W. M. L. de Wette... P. 35–37.

суматохи»[365]. Встреча с божественным, (здесь де Ветте явно следует за шеллинговскими идеями рубежа веков), опосредуется эстетическим наслаждением от природы и произведений искусства. Интересно, что термин *Ahnung* (равнозначный *Ahndung* и в сходном значении) де Ветте употреблён здесь ещё до знакомства с Фризом. По мнению юного теолога, лишь чувство божества и детская отдача небесному Отцу могут принести счастье, а «холодное и мёртвое исполнение долга» неспособно на это[366]. Напротив, моральное действие должно осуществляться в «высшей бессознательности (*Unbewusstsein*) и с божественным инстинктом»[367]. Стоит отметить, что сама отсылка к бессознательности, скорее всего, сделана под влиянием Шеллинга, говорившего о ней в «Системе трансцендентального идеализма» (1800).

Ранний сентименталистский набросок де Ветте получает развитие уже в 1810-х гг., в берлинский период творчества, (в Йене и Гейдельберге молодой теолог публиковался преимущественно на тему изучения Ветхого Завета). 22 февраля 1812 г. де Ветте писал Фризу о том, что скоро начнёт читать библейскую догматику, а двумя месяцами позже говорит о намерении издать «компендиум» на соответствующую тему[368]. В первой половине 1813 г. вышел первый том его «Пособия по христианской догматике в её историческом развитии». Зрелое учение де Ветте о религиозном чувстве относится к 1810–20-м гг.

Сущность и источник религии де Ветте определяет как «невыразимое чувство», известное всем народам и религиозным традициям, которые, однако, по-разному говорят о нём[369]. При этом он использует, во-первых, термин *Anlage* (способность), который ранее употреблял Шлейермахер и впоследствии будет употреблять Фридрих Макс Мюллер в своём учении о постижении бесконечного как основании религии, а во-вторых, термин *Trieb*

---

[365] *Stieren A. (Hrsg.)* W. M. L. de Wette. S. 16.
[366] *Stieren A. (Hrsg.)* W. M. L. de Wette. S. 26–27.
[367] *Stieren A. (Hrsg.)* W. M. L. de Wette. S. 30.
[368] *Henke E. L.* Jakob Friedrich Fries. S. 349.
[369] *De Wette W. M. L.* Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwickelung dargestellt: zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Teil 1. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1813. S. VII–VIII.

(побуждение, порыв), широко употреблявшийся в XIX в. для характеристики аффективного элемента религиозности. Естественная и одновременно сверхъестественная способность чувствовать божественное именуется у де Ветте, как и у Шлейермахера, внутренним откровением. Её первое проявление индивидуально, не связано с социальностью. Первоначально такая вера «сама по себе бессознательна» (an sich unbewusst), и, будучи осознанной, немедленно изменяет свои характеристики [370]. Религиозное чувство вспыхивает в момент и первоначально оперирует лишь наглядными образами (к примеру, Бог как отец или царь). Особую склонность к образной, эмоциональной религиозности де Ветте замечает у детей [371]. Религиозное чувство поддерживается упорядочивающей работой рассудка, формирующего негативные понятия о трансцендентном; в связи с обстоятельствами, в которых возгорелось чувство, формируется религиозная символика. Происходит это уже не на индивидуальном, а на коллективном общинном уровне, который предполагает некоторое усреднение и нивелирование индивидуальных особенностей религиозных переживаний[372]. Религиозные учения и церемонии оказываются для де Ветте сознательно или бессознательно произведёнными символами этого переживания, его образной фиксацией, из которой строится традиция. Соответственно, де Ветте вовсе не отрицает роль рассудка, как делает это Якоби, а встраивает его в процесс конструирования религиозности.

Каков же объект религиозного чувства, каково же это «неопределённое нечто»? Во-первых, как указывает де Ветте, оно невидимо и сокрыто, (что отсылает к новозаветному определению веры, Евр. 11:1); во-вторых, оно вечно и бессмертно, в-третьих, оно безусловно и является высшей причиной, от которой всё остальное зависит. И, пожалуй, именно чувство зависимости

---

[370] *De Wette W. M. L.* Ueber die Religion, ihr Wesen… S. 49. Именно это, пожалуй, и может оказаться ключевым критическим аргументом против использования метода интроспекции.

[371] Ibid. S. 28. Де Ветте также отмечает склонность женщин к бесхитростной детской вере.

[372] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. Erläuterungen zu seinem Lehrbuche der Dogmatik. 2. Aufl. Berlin: G. Reimer, 1821. S. 73–76; Ueber die Religion, ihr Wesen… S. 138, 140. Де Ветте как теолог не может, подобно Якоби, остановиться на индивидуальном переживании; ему необходимо обосновать общинность религии.

проявляется у человека ярче всего. В-четвёртых же, человек ощущает совершенство и целесообразность мироустройства[373]. Смутно воспринимаясь на первоначальных этапах, эти характеристики всё более проясняются с развитием философии и теологии. В целом же, чувство есть «священная тьма, в которой божественное взаимопроникает с человеческим»[374]; именно оно представляет собой самое возвышенное начало в человеке, делающее его подобием Божиим.

Де Ветте говорит о трёх эстетических[375] идеях, на которые, согласно данным интроспекции [376], направляется религиозное чувство. Это (1) воодушевление (Begeisterung) при осознании (а) непоколебимого достоинства человеческой личности, имеющей трансцендентное происхождение, (б) собственного назначения вкупе с сознанием внутренней целесообразности мира и предчувствовании царства Божьего на земле, (2) полную доверия к Богу, воодушевлённую отдачу (Ergebung) на его милость; именно оно помогает как выстоять в часы испытаний и потерь, так и смиренно, с благодарностью и любовью принять нежданный дар судьбы (всё идёт ко благу); именно оно обеспечивает чувство примирённости с Богом после покаяния; (3) благоговение (Andacht) как основание воодушевления и отдачи. Благоговение возникает при созерцании возвышенного в природе и великих исторических событий. В людях с нечистой совестью благоговение

---

[373] *De Wette W. M. L.* Ueber die Religion, ihr Wesen… S. 28–32.
[374] Ibid. S. 73.
[375] Для де Ветте, как для продолжателя романтической традиции, эстетическое и религиозное близки и даже неразделимы. Религиозный человек созерцает природу и общество как произведение искусства и, усматривая в них прекрасное и возвышенное, получает эстетическое наслаждение; для де Ветте это аналогично шлейермахеровскому «созерцанию универсума». Однако, на такое созерцание способны лишь носители развитого религиозного сознания, оперирующего философскими и эстетическими категориями и свободного в выражении мнения (к примеру, древние греки). Если такое сознание не развито, религия непреложно будет «догматической». Т. е. она будет включать в себя знанию, историю, поэзию, моралистику в неразличённой форме, и оперировать догмами, которые суть либо продукты философской спекуляции, либо рационализированные застывшие слепки религиозного чувства. Большинство религий Азии де Ветте относит к догматическим, иудаизм и христианство — не исключение. Изучение таких религий, согласно де Ветте, предполагает отделение содержащегося в них религиозного чувства от «скорлупы» чужеродных наслоений. Именно такой ему видится задача библейской догматики как теологической дисциплины (см. *De Wette W. M. L.* Lehrbuch der christlichen Dogmatik. S. 14–16, 18–20). Впоследствии очень схожие идеи будет развивать спекулятивный теист Хр. Г. Вайссе (см. *Weisse Chr. H.* Philosophische Dogmatik… S. 69, 73–74).
[376] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. S. 169–170. Самонаблюдение, как указывает де Ветте, должно осуществляться на базе определённой интеллектуальной подготовки; оно предполагает умение дистанцироваться от собственных стереотипов и предпочтений.

приобретает экзистенциальный оттенок ужаса и тревоги[377]. Указанная трехсоставная модель заимствована де Ветте у Фриза, причем «воодушевление» — немецкая рецепция понятия *enthusiasm* английского этического сентименталиста Э. Шефтсбери, «отдача» имеет стоические или иудеохристианские (в любом случае, позднеантичные корни), а «благоговение» Фриз, как и его старшие современники Кант и Шлейермахер, заимствует у Цинцендорфа[378].

Религиозное чувство многолико и многогранно, (и это фактически разрушает его постулируемое единство). В него включается и стремление совершить великое дело, и восхищение нравственными подвигами, и ощущение неполноты и несовершенства мира. Отдельно де Ветте упоминает «чувство бесконечного, непреходящего и безусловного»[379], влекущее человека как к постижению мира, так и к признанию бессмертности жизни. Религиозное и нравственное чувство неразделимы, (в верности этой идее де Ветте сближается с Якоби и отдаляется от Шлейермахера).

Существование Бога не может быть доказано (bewiesen), а лишь дедуцировано (deduziert), т.е., в словоупотреблении де Ветте, продемонстрировано в сознании[380]. Воспринимая идеи Фриза, де Ветте утверждает, что вера в Бога имманентно присуща человеческому разуму постольку, поскольку основным его законом является усмотрение единства и необходимости в дискретных явлениях окружающего мира. Следовательно, до конца её не лишен и атеист, несмотря на усилия близорукого рассудка абсолютизировать мир чувственной реальности[381]. Вместе с тем, де Ветте непосредственно увязывает с единством и необходимостью мира представление о теистическом боге и вполне в духе Якоби противопоставляет теизм акосмизму, обессмысливающему жизнь. Коль мир

---

[377] Ibid. S. 60–66.
[378] *Buntfuß M.* Begeisterung–Erhebung–Andacht. Zur Gefühlskultur des Christentums bei Fries und De Wette // *Barth R.* Berlin: De Gruyter, 2015, S. 143–154: 148.
[379] *De Wette W. M. L.* Ueber die Religion, ihr Wesen… S. 72.
[380] *De Wette W. M. L.* Lehrbuch der christlichen Dogmatik. S. 5.
[381] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. S. 18.

не сотворён Богом, следовательно, он не существует, а это вступает в противоречие с непосредственными фактами сознания и самосознания. Если же «мыслящий тростник», как показывает опыт, слаб и зависим, то естественной оказывается подсказка чувства: существует высшая и всемогущая воля, — «кормчий всех судеб, первоисточник всякой духовной жизни, света и силы»[382]

Судя по всему, оригинальной идеей де Ветте оказывается представление о том, что именно интроспективно обнаруживаемая человеческая душа, «помысленная свободной от рамок времени, представляет собой живую точку вечного бытия»[383].

Впрочем, это не отменяет того, что наука, находясь на естественной точке зрения, вполне может установить теснейшую взаимосвязь телесности и душевных состояний. Ведь согласно кантовскпм предпосылкам, теоретическое знание принципиально не имеет доступа ни к трансцендентной реальности самой по себе, ни к описанию её связи с конечным миром. Именно поэтому мы можем лишь эмоционально предощущать трансцендентный онтологический контекст окружающих нас явлений, — прекрасных цветов и величественных горных ледников; улыбки младенца и душевного величия Катона и Сократа. Человек, захваченный благочестивым чувством, восхищенно и одновременно смиренно созерцает грозу в качестве манифестации божественного всемогущества; и этот взгляд кардинально отличается от взгляда физика, исследующего атмосферное

---

[382] *De Wette W. M. L.* Ueber die Religion, ihr Wesen… S. 59.

[383] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. S. 21. Этот аргумент впоследствии разворачивается русским религиозным философом проф. В. И. Несмеловым, правда, без ссылки на де Ветте: «Ведь человек не просто лишь *верит* в действительное бытие сверхчувственного мира, а *непосредственно знает* об этом бытии, потому что себя самого он не может сознавать иначе, как только в сверхчувственном содержании своей личности… И может ли сам человек когда-нибудь и как-нибудь существовать вне условий и отношений физического мира – этого мы *научно* не знаем и не можем знать, но что *Личностью может быть одно только безусловное бытие* – это каждый человек непосредственно сознает и достоверно знает в познании себя самого» См. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни // *Гаврюшин Н. К.* (сост.) Русская религиозная антропология. Антология. Т. 1. М.: Московский философский фонд, МДА, 1997. С. 404–406. О В.И. Несмелове и его широкой рецепции немецкого идеализма см. исследование автора: *Zolotukhin V. V.* Wiktor Nesmelows Religionsphilosophie: Der Aufschwung von der Persönlichkeit zu Gott // Tijdschrift voor Filosofie. 2021. Vol. 3. No. 83. P. 457–481.

электричество[384]. Если первый взгляд может быть назван идеальным, то второй – естественным, и они несводимы друг к другу; переход возможен лишь в виде скачка (Sprung)[385]. В целом, есть ощущение, что любая философия религии, обосновывая трансцендентную реальность, в определённый момент прерывает цепочку аргументации и предлагает совершить подобный скачок; вопрос лишь в том, насколько быстро он совершается. Философия религиозного чувства, однако, склоняется к нему значительно быстрее, чем, к примеру, гегелевская концепция.

Описанное противоположение естественной и идеальной точек зрения исключает превратное понимание трансцендентной реальности в категориях реальности физической, и тем самым в число заблуждений попадает не только метемпсихоз, но и само представление о длении посмертного бытия. Следовательно, говорит де Ветте, необходимо остановиться на констатации того, что по смерти наступает совершенно инаковое земному вневременное, вечное бытие, и не помышлять о постижении большего[386]. Кроме того, описанное противоположение призвано исключить конфликт естествознания и теологии: если первое ищет первопричины, то вторая исходит из предчувствия и принятия.

В творчестве де Ветте, как и у Фриза, содержится предвосхищение аксиологических идей либеральных теологов второй половины XIX в. (А. Ричль, В. Кафтан, В. Геррманн и др.): человеку присущ «идеальный порыв… к безусловной необходимой ценности вещей»[387], которая заключается в трансцендентности человеческого разума и его соотнесённости с божественной реальностью. Акцент на это в теологии де Ветте ещё не

---

[384] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. S. 13.

[385] Ibid. S. 30–31. В неокантианском преломлении второй половины XIX в. различие двух этих точек зрения будет осмыслено как принципиальная инаковость теоретических, или бытийных, суждений и ценностных суждений. В то время как первые нацелены на объективное описание и изучение мира, вторые имеют дело с личным, эмоционально заряженным отношением, характерным для религиозной жизни. Это противопоставление ярко проводит В. Кафтан, – либеральный теолог, идеи которого окажут значимое влияние на первых немецких психологов религии, приходящих к психологии религии из теологии и через неё: Г. Форбродта, Г. Воббермина и др.

[386] Ibid. S. 22–24.

[387] Ibid. S. 42.

делается. Он будет сделан тогда, когда развитие психологического знания обнаружит несостоятельность учения о едином цельном религиозном чувстве, и ценностное суждение (Werturteil) естественным образом займёт место религиозного чувства как аффективного источника религиозности, противоположенного философской спекуляции и рассудочному умствованию.

В целом, идейное наследие де Ветте образует еще один шаг к дисциплинарной эмансипации религиоведения. Хотя сами подходы к эмпирико-научному исследованию религии, (как историческому, так и психологическому), формируются уже во второй половине XIX в., их выработка была невозможной без определённой эволюции философской и теологической мысли в первой половине века. Появление сравнительного религиоведения (Ф. Макс Мюллер) и зарождение психологии религии в США в значительной степени обусловлены развитием теологического знания и, шире, стремлением верующих мыслителей дать религиозности связное объяснение, сообразующееся с новейшими данными гуманитарного знания. Как представляется, учение де Ветте, как и фризовская концепция, существенно повлияли на теоретико-методологическое основание современного знания о религии.

Примечателен ряд идей, высказанных де Ветте ещё в 1805 г. в небольшой юношеской работе «Побуждение изучать древнееврейский язык и литературу», адресованной теологам. В ней проговариваются важнейшие установки, которые затем, после некоторого переосмысления, лягут в основание научного знания о религии. Де Ветте указывает: «Никто не может предпринять исследование смысла и духа отдельных положительных религий, пока не узнает в общем, что такое религия, и каковы её сущность и значение»[388], а также каковы необходимо «присущие человеческой душе

[388] *De Wette W. M. L.* Aufforderung zum Studium der hebräischen Sprache und Literatur. Jena: C. E. Gabler, 1805. S. 8.

склонность и способность к религии, и способ их проявления»[389]. Несколько позже, в «Новой церкви или союзе рассудка и веры» (1815) де Ветте скажет о том, что понимание христианства и его истории немыслимо без предварительного ответа на вопрос, что такое религия вообще[390]. В этом случае, согласно молодому де Ветте, лучшей школой для теолога оказывается история религии: чем больше общего он усматривает в различных учениях, тем крепче становится его собственная вера. Чтобы успешно проповедовать («формировать душу для религии» и уметь впечатлить), он должен знать, «сколь различными способами религия проявляется у человека в разнообразных индивидуальных формах, в восхождении от самых низших чувственных до чистейших; и какими многообразными путями человек приходит к религии»[391]. Что это, как не зачаточная программа психологического изучения религии?

Начиная со шлейермахеровских «Речей…», стремление немецких либеральных теологов XIX в. выяснить сущность религии диктуется намерением защитить её от нападок атеистов и обосновать её всеобщность, необходимость и укоренённость в человеческом сознании. Таким образом, протестантская теология начинает активно вырабатывать методологию для изучения религии вообще, вне конфессиональных и мировоззренческих рамок.

При этом де Ветте предостерегает от стремления унифицировать форму и содержание религиозности: единство в духе не может отменять их действительного многообразия. Теолог должен изучать всё многообразие человеческой психологии, и, хотя это крайне трудная задача, помощь в этом ему может оказать изучение истории религии. Аккумулированный в истории

---

[389] Ibid. S. 12.

[390] *De Wette W. M. L.* Die neue Kirche oder Verstand und Glaube im Bunde. Berlin: Nauck, 1815. S. 62.

[391] *De Wette W. M. L.* Aufforderung… S. 13. Как указывает немецкий теолог и историк теологии Маркус Ифф, де Ветте «видит перед собой задачу опосредовать историчность религии и её многообразные эмпирические проявления; её место и функцию в целостности разума и теологическую саморефлексию религиозного сознания» (*Iff M.* Religionsphilosophie und Theologie. Rudolfs Otto Bezug auf Wilhelm Martin Leberecht de Wette // *Lauster J., Schüz P., Barth R., Danz Chr.* (Hrsg.) Rudolf Otto: Theologie -Religionsphilosophie – Religionsgeschichte. Berlin/Boston: W. de Gruyter, 2011. S. 191–202: 193).

опыт коллективной религиозности (целых эпох и народов) позволит теологу лучше осмыслить повседневный опыт взаимодействия с людьми. Конечно, де Ветте как теолог считает при этом христианство высшей и совершеннейшей религией, и поэтому теология для него может быть лишь христианской.

Для изучения религии необходимо овладеть языком её памятников, ведь если речь идёт о внутреннем мире, – о характере, мировоззрении, переживаниях, — их понимание вряд ли окажется возможным без соотнесения идей с выражающими их понятиями и терминами. К примеру, личностно окрашенная, страстная, восторженная древнееврейская поэзия, не имея ни метрической строгости, ни содержательной информативности древнегреческой поэзии, может быть корректно понята лишь в подлиннике[392]. Так древнееврейский язык становится «основным источником для истории еврейской религии»[393], поскольку теолог должен понять именно чувство и умонастроение автора памятника, освобождённое от вероучительных и символических наслоений, а это весьма нелегко сделать из-за сугубой трудности вербальной передачи опыта[394]. Религиозное чувство первоначально бессознательно, а, кроме того, находится «по ту сторону всякого опыта»[395]. Де Ветте ставит задачу реконструировать его с помощью методов размышления и наблюдения, что возможно силами «учёного душеведения» (gelehrte Seelenkunde)[396]. В дальнейшем фактически ту же точку зрения разделял Р. Отто[397].

Де Ветте разделяет теологию на научную и практическую. И если практическая теология ставит целью религиозное воспитание, то предметом научной является исследование религии, во-первых, с философской, во-

[392] Ibid. S. 22–24.
[393] Ibid. S. 26. Следует отметить при этом, что де Ветте не считал Библию историческим источником, толкуя её как ряд памятников религиозной мифологии.
[394] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. S. 79.
[395] *De Wette W. M. L.* Ueber die Religion, ihr Wesen… S. 43.
[396] Ibid. S. 50.
[397] *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. S. 196. О рецепции идей де Ветте у Р. Отто см. (*Iff M.* Religionsphilosophie und Theologie. S. 200–202). О соотношении учения Р. Отто с фризовской философией см. *Пылаев М. А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ, 2011. С. 15–20.

вторых, с исторической точки зрения[398]. На их единстве основывается систематическая теология, состоящая из догматики, апологетики и полемики (с другими конфессиями). Важным в данном случае является именно фокус на изучение религии, данный в отрыве, во-первых, от философской теологии (спекулятивного учения об Абсолютном), а во-вторых, от доктринальной традиции. Указывая на значимость и желательность изучения студентами-теологами работ де Ветте, Рудольф Отто писал: «Они учат нас, каким образом то время, в котором и в мотивах которого лежат истоки нашей сегодняшней теологии, определяло задачу и отличительные особенности теологии, её отношение к целостности науки и, тем самым, отношение христианского религиоведения к религиоведению вообще, религиоведения — к философии, религиозного и христианского учения о нравах — к этике вообще»[399].

Оставаясь в пределах философской теологии, заняться изучением религии как особой сферы человеческого опыта затруднительно, т.к. этот вопрос неминуемо останется второстепенным сравнительно с вопросом о божественных свойствах. Отталкиваясь исключительно от конфессиональной традиции, теолог рискует так и остаться в её рамках, довольствуясь супранатуралистскими объяснениями. Либеральная теология же, задавая вопрос не о том, что значит подлинная и истинная вера, и каковы её уникальные трансцендентные основания, а что такое религия в целом, стремилась решить его философскими методами. Конечно, в 1810–20-е гг. могло быть заложено лишь основание научного знания о религии, т.к. для его формирования не хватало ещё ни знаний в области этнологии, востоковедения и африканистики, ни разработанной методологии

---

[398] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. S. 161. Здесь следует обратить внимание, что употребление термина «научная теология» или «научное учение о религии» однозначно не означает ещё проектирования строго научной (по обртазцу естественных наук) и тем паче дистанцированной от теологии дисциплины. В немецкоязычном узусе первой половины XIX в. «научный» значит в первую очередь последовательно философски аргументированный. А, значит, речь у де Ветте идёт о философии религии, через призму которой должно выстраиваться теологическое учение. Дисциплину с таким функционалом де Ветте именует философской антропологией (*Iff M.* Religionsphilosophie und Theologie. S. 199).

[399] *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. S. 130.

психологических исследований. Не следует забывать также, что теологическая постановка вопроса, во-первых, ограничивала исследовательское поле иудейской и христианской традициями, а во-вторых, формировала прохладное отношение к изучению примитивных и политеистических религий, поскольку считалось, что чистейшую форму религиозности представляют не самые архаичные, а напротив, самые интеллектуально продвинутые и разработанные её образцы. Тем не менее, классическое религиоведение унаследовало от немецкой теологии XIX в. в целом, (и от учения де Ветте в частности), как стремление отыскать сущность религии на основании аналитических и эмпирических методов, так и справедливое представление о важности изучения оригинальных первоисточников.

Кроме того, очень важным моментом, общим для построений Фриза и де Ветте, является внимание к аксиологической проблематике. Аксиологический вектор задается еще Кантом посредством его утверждения абсолютной ценности человека и человеческого достоинства. В своей «Психической антропологии» Фриз противопоставляет познание и аффективность: хотя сердце (Herz) и пользуется данными познания[400], но для него критически важна не констатация неких фактов, а их ценностная окрашенность [401] . Таким образом, личное, эмоционально окрашенное, пристрастное отношение к данным опыта естественно для человека и неотъемлемо от него. Впоследствии эту тему подхватывает де Ветте. Как он указывает, «идеальный порыв» (idealer Trieb, фризовский термин, введенный им на замену кантовскому Begehrungsvermögen, — «способность желания») направляется человеком как раз-таки на «безусловную необходимую ценность вещей, обнаруживаемую нами в разуме» [402] Для де Ветте, развивающего идеи Фриза, ценность оказывается целью всякого

[400] Высоковероятно, представление религиозного отношения в качестве «познания» (das religiöse Erkennen) восходит именно к построениям Фриза.
[401] *Fries J.F.* Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes, Bd. 1. Jena: Cröker, 1820. S. 40.
[402] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. S. 42.

осмысленного действия[403]. Конкретизация ценностного смыслополагания в виде нравственного порыва (sittlicher Trieb), т.е. чувства ценности (Wertgefühl) направлена на «ценностное законодательство в существовании вещей вообще»[404] и делает возможной нравственную веру. Так де Ветте объясняет отношение кантианца к постулатам чистого практического разума. После де Ветте трактовка религиозного чувства как чувства или суждения о ценности будет на несколько десятилетий отставлена в протестантской теологии; ее ренессанс будет иметь место в ричлианстве; это будет рассматриваться в нашей работе начиная с параграфа 2.3.

## 1.7. Ф. Бутервек: начало пути к религиоведению[405]

Фридрих Людвиг Бутервек — фигура, с одной стороны прямо наследующая Якоби в идейном отношении, с другой — образующая некоторый мост от религиозного сентиментализма первой четверти XIX в. к религиоведению, возникшему в третьей четверти века. Она заслуживает рассмотрения как оригинальная внеконфессиональная философия религии, отстаивающая теистические убеждения и полемизирующая с уже уходящими в историю философско-теологическими построениями Шеллинга 1800-х гг.

Бутервек родился в 1766 г. в нижнесаксонском Госларе. Его отец руководил горными выработками на Окере, в Гарце. Учиться юный Бутервек поступил в Гёттингенский университет, с которым будет связана вся его последующая жизнь. Одарённый юноша осваивал сразу несколько областей знания: и правоведение, и филологию, и философию. Последней его обучал И.Г. Федер, — один из ранних и ожесточённых критиков Канта, представивший своего рода «изящный микс лейбницианства и

[403] *De Wette W.M. L.* Biblische Dogmatik Alten and Neuen Testaments oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judentums und Urchristentums, Berlin: G. Reimer, 1831. S. 13.
[404] Ibid. S. 14.
[405] В данном параграфе использованы материалы публикаций: *Золотухин В.В.* Чистый теизм и критика всеединства: философия религии Фридриха Бутервека // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 190–199.

локкианства»[406]. Под влиянием Руссо и Шиллера Бутервек начал писать: его перу принадлежит ряд художественных произведений, самым известным из которых является трёхтомный роман «Граф Донамар» (1791–1793). Поработав немного в судебной сфере, в 1789 г. Бутервек окончательно переходит в университет, где в 1797 г. становится профессором. Ему довелось читать курсы и по истории, и по кантовской философии, и, главное, по красноречию (как профессор риторики он наследовал место Федера). К началу 1790-х гг. Бутервек изучил кантовский критицизм, в 1793 году он выпустил работу «Афоризмы для друзей критики разума по Канту», в которой он почти повсеместно поддерживает кантианство.

Перу Бутервека принадлежит фундаментальнейшая двенадцатитомная «История поэзии и красноречия с конца XIII в. до наших дней» (1801–1819). Примечательно, что автор уделяет в ней серьёзное внимание южноевропейской — испано-португальской и итальянской – традиции: соответствующими языками он, член португальской Королевской академии наук и Итальянской академии Ливорно, владел превосходно. Несколько позже им была написана двухтомная «Эстетика» (1806–1824), – вклад Бутервека в эстетическое знание (уже в новом значении эстетики как учения о прекрасном).

Философия религии Бутервека систематически оформлена в двух его поздних работах: «Учебнике по философским наукам» (1813, 2-е издание 1820) и «Религии разума. Идеи к продвижению обоснованной философии религии» (1824)[407]. Самостоятельные убеждения в этой области начали формироваться у Бутервека, судя по всему, в конце 1790-х гг. Тогда он, по собственному его признанию, познакомился с учением Энесидема и осознал необходимость опровержения скептицизма; кроме того, его увлекли идеи Якоби, которыми он ранее пренебрегал. Чистым кантианцем он (по его позднейшим словам!) никогда не был, и его симпатии с ранней молодости

[406] *Duque F.* Historia de la Filosofía Moderna. La Era de la Crítica. Madrid: Akal, 2015. P. 160.
[407] В «Идее аподиктики» Бутервек посвящает вопросу о Боге лишь несколько заключительных страниц второго тома.

склонялись к идеализму. Изучая философию, он был поражён дерзостью молодого Фихте – «…эксцентричного духа, презревшего естественную периферию здравого рассудка»[408] и поместившего весь мир в Я. В этом антифихтевском запале он и создал свою важнейшую философскую работу – «Идея аподиктики» (1799)[409]. Если Фихте выводил мир из абсолютного Я (из идеального начала), то Бутервек, идя в сторону от Канта, поставил целью обосновать учение о реальном, т.е. не зависимом от человеческого сознания, начале мира. И хотя взгляды Бутервека, несомненно, эволюционировали, и его поздняя философия — философия религии — выстраивалась уже с несколько иных позиций, ключевой идее «абсолютного реального принципа» и «абсолютной реальности» он сохранял верность на протяжение всей самостоятельной философской жизни. Таким образом, в «Идее аподиктики» высказан и обоснован ряд идей, актуальных и для его позднего творчества.

Во-первых, Бутервек, в полном согласии с кантианским контекстом и словоупотреблением, относит рассмотрение Абсолютного к ведомству разума (Vernunft): для разума Абсолютное — словно Полярная звезда для моряка[410]. Во-вторых, Бутервек не признаёт субстанциальной природы за миром понятий: они суть лишь отношения (Relationen). Понятие бытия (вслед за критикой онтологического аргумента Кантом) не есть бытие. Логический вывод — не более чем синтез, и посредством него реальность не может быть обнаружена. Бытие (Sein) предшествует всякому мышлению. «Виртуальное, или – что значит то же самое – реальное во всяком возможном отношении уже лежит в основании мышления как данность» [411] . Предшествует оно и чувственности (Gefühl), которая, как, впрочем, и представления (intellektuelle Vorstellungen), вторична относительно бытия. В-третьих, Бутервек утверждает существование абсолютной способности

[408] Friedrich Bouterwek's kleine Schriften philosophischen, ästhetischen und litterarischen Inhalts. Bd. 1. Göttingen: J.F. Röwer, 1818. S. 46.
[409] О становлении Бутервека как мыслителя и соотношении религиозного и эстетического в его творчестве см. *Гаврюшин Н.К.* Мистический неоэллинизм и идеал «Эстетической церкви»: Ф. Бутервек и Ф. Гёльдерлин // Вопросы философии. 2005. № 3. С. 140–148.
[410] *Bouterwek F.* Idee zu einer allgemeinen Apodiktik. Bd. 1. Halle: Renger, 1799. S. 191.
[411] Ibid. S. 195.

познания, которая, будучи выше разума, аподиктически, т.е. достоверно и неопровержимо, обнаруживает уже упомянутое абсолютное бытие. Эта способность является «абсолютно-конститутивным», или «реальным», принципом, каковой принцип мы обнаруживаем в себе так же непосредственно и очевидно, как собственное Я[412]. В-четвёртых, абсолютное бытие манифестируется с помощью *сил*: наши познавательные способности суть не что иное, как «мыслительные силы», а самосознание и внутренний мир — «силы душевные». Соответственно своё учение философ именует виртуализмом (от лат. virtus — сила). Уже в самом этом именовании сказывается влияние естественных наук на спекулятивную мысль того времени. Бурно развивающаяся физика вернула в метафизику понятие силы, ставшее важной эвристической метафорой. Так, примером усовершенствования спинозизма с помощью восходящего к Лейбницу учения о силах является система Гердера, изложенная им в «Нескольких разговорах о Боге» (1787). Активно оперировала понятием силы и натурфилософия в лице раннего Шеллинга и его соратников.

Первое десятилетие нового столетия ознаменовалось для Бутервека дружбой и перепиской с Ф.Г. Якоби (издана в 1868 г.), причём последний весьма значительно повлиял на своего младшего корреспондента. Судя по всему, именно Якоби удалось обратить особое внимание Бутервека на сферу философии религии. Последний, не стал, однако, слепым подражателем мюнхенского философа. Как мы увидим, он создал самобытную философию чувства и веры, в методологическом отношении — по сравнению с более ранними проектами, – несомненно, лучше оснащённую.

Отметив в предисловии к первому изданию «Учебника по философским наукам» (1813), что данная книга — плод двадцатилетнего труда, Бутервек тем самым перебрасывает мостик от этого сочинения к своим ранним работам. Содержание «Идей аподиктики» дополняется здесь прежде не публиковавшимися концептуальными фрагментами из лекций.

[412] Ibid. S. 203

Философ представляет «Учебник» как выражающее его мировоззрение «систематическое целое, должное охватить все задачи настоящей философии» и как «философский завет»[413]. Этот завет, говорит он, уже «…не имеет ничего общего с модифицированным кантианством, которое я исповедовал двадцать лет назад»[414]. О влиянии Якоби Бутервек говорит обтекаемо: это «исторический вопрос», не имеющий отношения к сути дела.

Интересно, что основным своим мировоззренческим противником Бутервек определяет «новую идеалистическую философию тождества и натурфилософию», т.е. Шеллинга[415]. Предисловие к «Учебнику» написано в январе 1813 г., сама же работа писалась в 1811–1812 г., хронологически параллельно «спору о божественных вещах», или «спору о теизме», разразившемуся между Якоби и Шеллингом. Поначалу, как показывает переписка с Якоби, Бутервек с интересом относился к шеллинговской натурфилософии и полагал её «замечательным открытием»[416]. Однако письма 1812 г. свидетельствуют: в споре о теизме Бутервек (как, отметим, и Я. Фриз) целиком поддержал Якоби. В первой половине того же года Бутервек пишет две рецензии: одну на «О божественных вещах и их откровении» Якоби, а другую – на ответ Шеллинга («Памятник произведению о божественных вещах г-на Ф.Г. Якоби и сделанному в нем обвинению намеренно обманывающего и лгущего атеизма» (1812). Якоби выразил желание опубликовать первую рецензию в качестве предисловия к своему собранию сочинений. Он согласился с замечанием Бутервека об отсутствии в его философии «доктринальной части», т.е. систематического спекулятивного базиса[417], и создание таковой препоручил (о чем свидетельствует письмо Бутервеку) своим продолжателям, вероятно, имея в виду и своего адресата.

---

[413] *Bouterwek F.* Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen System entworfen. 1 Teil. Göttingen: J.F. Röwer, 1813. S. VI.
[414] Ibid. S. VII.
[415] Ibid. S. IX.
[416] *Mejer W. (Hrsg.).* Friedrich Heinrich Jacobi's Briefe an Friedrich Bouterwek aus den Jahren 1800 bis 1819. Göttingen: Deuerlich, 1868. S. 28.
[417] Краткий перечень критических замечаний Бутервека, сделанных Якоби, см. там же, S. 145–146.

Учение Бутервека исходит из того, что в человеке можно предполагать наличие неких особых чувств, отличающихся от обычных так же кардинально, как мышление отличается от зрения или слуха. К такого рода чувству относится чувство истины, которое, собственно, и лежит в основании нашего восприятия мира. Если мы откажемся от признания чувства истины, то вынуждены будем признать, что истина нам вообще недоступна, а это породит безысходный и бесплодный скептицизм [418]. Чувство истины и чувство Абсолютного, как и все прочие представления, рождаются из соединения мыслительной силы познавательных способностей с внутренним чувством человека. Это, конечно, не означает, что с помощью чувства человек может осуществить богопознание, проникнуть в божественную реальность.

Первое издание «Учебника по философским наукам», задуманное как сжатое изложение основных идей Бутервека, отражает его взгляды на религию в максимально лаконичной форме. Однако, при этом и в структуре «Учебника» имеется полноценный раздел, посвящённый философии религии (Religionsphilosophie). Философско-теологические вопросы затрагиваются также в собственно метафизических разделах: «Об отношении бесконечного к конечному» и «О божестве в чисто метафизическом отношении».

Бутервек убеждён, что природа и человеческая душа, как относительные реальности, укоренены в необходимой вечной Первосущности (Urwesen), обуславливающей возможность чего-либо и причинность как таковую [419]. Будучи абсолютным первоначалом, Первосущность не может сливаться с чем-либо относительным, например, с природой. Из этого, по Бутервеку, логически вытекает внутренняя противоречивость учения о всеединстве. Через труды Бутервека красной нитью проходит мысль: человек должен смиренно умолкнуть перед непостижимым чудом существования. Нам никогда не познать, как

[418] *Bouterwek F.* Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften. S. 46–47.
[419] Ibid. S. 202–203.

бесконечное связано с конечным и взаимодействует с ним. Человеческое восприятие субъективно и не может выйти за пределы этой субъективности, в то время как Абсолютное возвышается и над субъективной реальностью, и над объективной[420].

С таких теоретических позиций Бутервек осуществляет критику пантеизма, под которым в первую очередь имеет в виду философию Шеллинга. Пантеизм, как и гилозоизм, есть неправомерное смешение относительного с Абсолютным: представлять последнее в качестве мировой души или бессознательной вездесущей жизненной силы равно некорректно [421] . Бутервек усматривает нерв немецкого спекулятивного идеализма в учении о божественном разуме, находящемся в процессе самоосознания через мир. Но, спрашивает он (кстати, вслед за Фризом), как мы можем высказывать подобного рода идею, не возомнив себя стоящими за пределами индивидуального сознания — в самой божественной реальности? Таковую позицию следует считать самообманом, превращающим все рассуждения в жонглирование заведомо непроверяемыми гипотезами. Поэтому Шшеллингово интеллектуальное созерцание Бутервек (правда, подобно Якоби, не называя имён) характеризует как «…самообман, порождённый экзальтированной фантазией»[422].

Между позициями Якоби и Бутервеком, однако, есть важное отличие: если последний делает следующий радикальный шаг и уравнивает пантеизм с атеизмом, то Бутервек поступает осмотрительнее. Подлинным атеистом (и это весьма близко современному пониманию атеизма) он готов считать лишь материалиста и сенсуалиста, абсолютизирующего физическую природу[423]. От собственно атеиста геттингенский мыслитель отличает «скептического атеиста», т.е. агностика (Бутервек позже признает термин неудачным, но так и не заменит его). Скептический атеист воздерживается от суждений о

[420] Ibid. S, 208–209.
[421] Ibid. S. 205.
[422] Ibid. S. 209.
[423] Ibid. S. 216.

высшей реальности, и такая позиция метафизически неопровержима, ведь мы не можем ни выйти за пределы собственного сознания, ни осмыслить связь Абсолютного и мира.

По этой причине, а также из-за невозможности приписать Абсолютному моральные качества, метафизика не может постулировать личного Бога. Но как раз именно такой Бог нужен человеческому сердцу! Его не устраивает бессознательное всеединство. Вера в Бога (впоследствии Бутервек назовёт её «разумной верой») всегда есть вера в Бога личного, и здесь мы сходим с почвы метафизики и попадаем в область философии религии — дочерней дисциплины, посвящённой уже не учению об Абсолютном, а собственно проблемам религии[424].

Бутервеку принадлежит, как кажется, одна из первых в немецкой философии попыток «препарировать» религиозное чувство. Предвосхищая концепции начала XX в., он указывает на его многокомпонентность, в частности, выделяет его психологическое основание — «сознание человеческой ограниченности» [425] : смутное ощущение зависимости от невидимой высшей силы или сил. Неразвитый ум боится их и старается не прогневить. Если же ему кажется, что невидимые силы поддержали его, он чувствует к ним благодарность и начинает почитать их: здесь — корни поклонения и молитвы. Такова, говорит Бутервек, «…естественная история религиозного чувства на нижайшей ступени его развития» [426] . На этом, имеющем чисто психологическое основание, примитивном уровне «народной религии» остаётся большинство людей: предчувствие (Ahndung) подлинного Абсолютного — признак высшей религиозности — у них ещё совсем слабо. Религиозные чувства Бутервек подразделяет на естественные (они только что упомянуты), мистические (возникающие вследствие неспособности рассудка ясно усмотреть идею Абсолютного) и моральные (основанные на вере в моральное совершенство личного Бога). При всём том,

[424] Ibid. S. 218–220.
[425] Ibid. S. 225.
[426] Ibid. S. 226.

однако, религиозное чувство не подразумевает *утверждения существования* Бога[427]. Ранее в немецком идеализме и тем более в теологии такая мысль не высказывалась.

На трёх указанных видах чувств базируются три рода религии: естественная народная, мистическая и моральная. Все они по-разному относятся к человеческому разуму и философии религии. Естественная народная религия не имеет развернутого доктринального основания, она опирается на историческую традицию, утверждающую, например, факты чудес или откровений. Философия не может ни доказать, ни опровергнуть их, к исторической критике простые люди не склонны, а потому такая религия успешно сохраняется. По природе своей она политеистична, однако христианство подстраивает её под монотеизм. В мистической религии уже присутствует определённое, но не разработанное ещё представление о единой Первосущности. Говоря о мистической религии, следует разделять, с одной стороны, «мистику чувства» — визионерство и религиозный энтузиазм, а с другой, «научную мистику» — необходимый этап развития религиозного сознания. Моральная же религия уже осознанно подходит к познанию свойств Бога и прежде всего его морального совершенства. Это и есть высшая форма религии и религиозности, которая, чтобы состояться, должна иметь под собой спекулятивную базу в виде метафизики[428]. Бутервек отрицает при этом «религию холодного рассудка», под которой, скорее всего, надо понимать просвещенческие учения о религии.

Обратим внимание на два важных момента. Во-первых, Бутервек придаёт новый смысл термину «моральная религия», под которым ранее понимались исключительно построения Форберга и Фихте. В отличие от последних, Бутервек подводит под моральную религию основание в виде метафизики, а также ставит её на вершину иерархии форм религиозности. Кроме того, гёттингенский философ подчёркнуто отделяет моральную

[427] Ibid. S. 231.
[428] Ibid. S. 233–236, 238.

религию от метафизики (систематического спекулятивного знания). В последней, подчёркивает Бутервек, нет места для предикатов морали: утверждая наличие таковых у Абсолютного, мы тотчас же покидаем сферу метафизики. Метафизика не может утверждать о Первоначале ничего помимо его вечности, необходимости и изначальности. Поэтому ей не под силу доказать существование личного Бога. И никакое метафизическое рассуждение не сможет привести нас к признанию совершенства Абсолютного на том основании, что оно онтологически первично[429]. В то же время Бутервек предлагает вспомнить главное положение аподиктики: всякому идеальному конструкту онтологически предшествует абсолютное, реальное основание. Применяя это общее положение в частном порядке к моральной религии, мы получаем следующий результат: её основанием является сама Первосущность. Моральная вера не вытекает из нашего знания и не связана с ним, её убеждающая сила не имеет ничего общего с доводами и выводами. Она ясно и непосредственно вменяется разуму из другого источника[430].

Подобно Якоби, противопоставлявшему теизм спинозизму (=фатализму), Бутервек противопоставляет теистическому мировоззрению безысходное учение о слепом и бессознательном Абсолютном, на короткий период порождающем человека, а затем снова повергающем его во тьму безмыслия. В таком (явно натурфилософского происхождения) Абсолютном Бутервек не видит импульса внутреннего развития, причём в его интерпретации шеллинговский абсолютный разум оказывается весьма похожим на бессознательное Эдуарда фон Гартмана. Это сходство усугубляет и указание на уготованное Вселенной, в случае такого Абсолютного, «…неизмеримое злосчастие, невыразимо малой частицей которого являются страдания земной жизни»[431]. За тридцать лет до рождения великого пессимиста и более чем за полвека до выхода гартмановской

[429] Ibid. S. 239.
[430] Ibid. S. 242–243.
[431] Ibid. S. 244, 251–252.

«Философии бессознательного» её основная идея была, по существу, отражена Бутервеком как негативная альтернатива его собственной мысли[432].

Бутервек не разделяет раннего шеллинговского или гердеровского оптимизма по отношению к природе. Если род, с его коллективной бессознательной волей, для природы явно важнее индивида и если вместо поступательного движения она совершает круговорот, то как это может указывать на торжество в природе божественного морального порядка? Монотонное и безжалостное кружение смертей и рождений скорее скрывает Бога, чем обнаруживает его. Но метафизика учит: опыт всегда неполон. Только религиозное чувство, которым Абсолютное воздействует на наш разум, даёт нам возможность отбросить эти факты и мысли как несущественные и посмотреть на природу как на храм Божий[433]. Религиозное чувство — точка манифестации Абсолютного.

В том, что касается теодицеи, Бутервек идёт вслед за Лейбницем и склонен считать наш мир лучшим из возможных. Неполнота опыта не даёт нам высказать окончательное суждение, однако религиозное чувство, примиряя нас со страданиями невинных, злом и несовершенствами этого мира, заставляет считать, что он всё-таки устроен ко благу. Без уверенности в этом «…всякая моральная религия разрушает саму себя»[434].

Вера в моральное совершенство Бога делает для нас необходимым и условный антропоморфизм, призванный облечь Бога в хорошо воспринимаемые и знакомые образы. Без веры в «лично-живого Бога» и без надежды на личное бессмертие души, по мнению Бутервека, моральная религия также не может существовать[435]. В этом отношении он снова противопоставляет себя Фихте, для которого соотнесение божества с личностью — не что иное, как установление рамок, ограничивающих дух.

---

[432] Непосредственные связи этой идеи, конечно, следует искать у современников Бутервека — в «Мировых эпохах» Ф. Шеллинга и в творчестве А. Шопенгауэра, в своё время учившегося у Бутервека. Ключевые идеи и понятийная система последнего восходят к «Идее аподиктики», и это — тема особого исследования.
[433] Ibid. S. 247–249.
[434] Ibid. S. 259.
[435] Ibid. S. 259, 262.

В 1820 г. выходит второе расширенное издание «Учебника по философским наукам». По объёму оно примерно в полтора раза больше первого, и здесь философ уделяет больше места как изложению собственных идей, так и критике заочных оппонентов, прежде всего Шеллинга и Фихте, которую можно считать значительно более обоснованной, чем у Якоби, не имевшего столь же прочной спекулятивной базы. Бутервеком выстроена собственная система в виде аподиктики, ему свойственна терминологическая строгость и последовательность, которой так недоставало Якоби. А то обстоятельство, что основным объектом критики Бутервека оказывается бессознательное (и, добавим мы, только *находящееся в процессе* самоосознания) Абсолютное Фихте и Шеллинга, позволяет ему занять наиболее прочную позицию в споре со спекулятивным учением о всеединстве.

В важнейшем для эпохи споре теизма с «пантеизмом» (начатом Якоби в 1780-х гг. и законченном Имм. Г. Фихте и Хр. Г. Вайссе в XIX в.)[436] Бутервек занимает своего рода срединное место в «стане» теистов: с одной стороны, он уже избавился от эмоционального фидеизма Якоби и Эшенмайера, которые рассматривали религиозное чувство и веру как монолит, венчающий познавательные способности человека. С другой стороны, его мысль лишена капитальной спекулятивно-теософской оснастки, которую Имм.Г. Фихте и Хр. Г. Вайссе заимствовали у позднего Шеллинга и применили против Гегеля. Бутервек и в 1820-е гг. по существу остаётся философом чувства и веры образца начала века. Остриё его полемики направлено в эти годы не на Шеллинга-современника (чьи позиции отчасти — но только отчасти! – сблизились с теизмом), а на Шеллинга первого десятилетия нового века, дополнившего свою натурфилософию учением об абсолютном тождестве. В этот период в позиции Бутервека сдержанная

[436] Об Имм. Г. Фихте см. исследование автора: *Золотухин В. В.* Забытая страница немецкого идеализма: философская теология Иммануила Германа Фихте // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 171–178; непосредственно же о защите теизма со стороны Фихте-младшего см. его критику философии Э. фон Гартмана: *Zolotukhin V. V.* Der letzte (Pan)Theismusstreit oder: Die nicht verwirklichte Versöhnung // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2020. Bd. 60. No. 2. S. 267–281, особ. 276–279.

критика сочетается с личной умеренной фидеистической позицией, трезво и сознательно отделяемой им от рационального знания и признанной «потребностью сердца» (ценность такому подходу прибавляет и попытка анализировать религиозное чувство с точки зрения современной Бутервеку психологии, аналогов которой нет в предшествующей философии чувства и веры). Недаром Имм.Г. Фихте назвал мысль Бутервека «предпринятым извне опосредованием Канта и Якоби»[437].

Бутервек вопрошает: как можно отделить субъективность от объективности и сделать её абсолютной? Ведь это две противоположности, два полюса, и один немыслим без другого. Разрывать их — философский произвол. Кроме того, ставить самопознающее Я на место Абсолютного нелепо уже потому, что Абсолютное бесконечно возвышено над «яйностью» (судя по всему, Бутервек уравнивает фихтевский идеальный первопринцип с человеческой личностью, что указывает на недопонимание им наукоучения и недостаточное знакомство с текстами Фихте, особенно периода спора об атеизме). Учение о полагании не-Я Бутервек называет «своего рода логическим фокусом». Корень же фихтевских заблуждений он видит в неправомерном и дерзком отождествлении нравственной свободы и Абсолютного (что, конечно, также страдает неточностью)[438].

Значительно больше внимания, по сравнению с изданием 1813 г., философ уделяет критике абсолютного тождества. Тождество является логической целью мышления, но действительность им не описывается. Хотя в божественной реальности не может быть места множеству и дробности, это вовсе не значит, что её метафизическое единство правомерно описывать как всеединство и слитость [439] . Провозглашённое Шеллингом абсолютное тождество заводит в тупик: коль скоро всё есть разум, то, по закону совпадения противоположностей, он должен быть и не-разумом, что лишает

[437] *Fichte I. H.* Beiträge der Charakteristik der neueren Philosophie, oder Kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel. Zweite, sehr vermehrte und verbesserte Ausgabe: J.E. v. Seidel, 1841. S. 368.
[438] *Bouterwek F.* Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen System entworfen. 1 Theil, Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Göttingen: J.F. Röwer, 1820. S. 72–73.
[439] Ibid. S. 133–134.

концепцию всякого смысла. В целом Бутервек выдвигает против Шеллинга тот же упрёк, какой в свое время выдвинул Якоби против Фихте: Шеллинг подменяет сугубо спекулятивной рефлексией мир действительных вещей и тем самым онтологизирует идеальное.

Бутервек уделяет место и для сугубо психологической критики учения Шеллинга, а именно — его концепции интеллектуального созерцания. Религиозное чувство, отмечает Бутервек, настолько сильно и властно, что способно замутить сознание. Человеку начинает казаться, что он выходит за пределы самого себя, что он удостоен, ни больше ни меньше, непосредственного созерцания и познания Абсолютного. В результате он наделяет свои исключительно гипотетические построения о соотношении бесконечного с конечным статусом правдоподобных и даже истинных. Так рождается метафизический мистицизм [440] . С термином «мистический» Бутервеку приходится обращаться осторожно. Утверждаемое им самим непосредственное чувство Абсолютного также мистично, поскольку проистекает из неясных и в принципе не проясняемых отношений трансцендентного Бога с конечным миром. Отвергая как концепцию эманации, так и креационизм с его конфессиональным учением об откровении, (а также тенденцию к акосмизму, которую он усматривает в системе всеединства), Бутервек тем не менее убеждён в том, что наш мир является подлинным постольку, поскольку он укоренён в Абсолютном[441]. Важнейшим отличием бутервековской философии от шеллинговской оказывается идея невозможности объяснения становления в рамках метафизики. Это сразу ставит её в оппозицию ко всему спекулятивному идеализму, одной из важнейших задач которого являлось построение учения о становящемся божественном всеединстве. Для Бутервека это не что иное,

[440] Ibid. S. 139–140.
[441] Ibid. S. 141.

как незаконная экстраполяция конечных идей и процессов на абсолютную реальность[442].

Чрезвычайно сдержанный в выводах и опирающийся на опыт, здравый смысл и трезвое рассуждение, Бутервек отвергает кантианское видение мира как скептическое, фихтевское — как спекулятивно некорректное, а шеллинговское — как преисполненное «химер из эксцентричных голов»[443] и мечтательности.

Своеобразным итогом философской деятельности Бутервека стала объёмная работа «Религия разума. Идеи к продвижению обоснованной философии религии» (1824), в общих чертах повторяющая канву «Учебника по философским наукам», но дополняющая и уточняющая позицию автора. В этом тексте уже чувствуется влияние новой эпохи, ознаменовавшейся развитием психологического знания и оформлением философии религии как самостоятельной дисциплины. Примечательно и то, что по своей архитектонике, изучаемым вопросам и методу «Религия разума» оказывается ближе к работам Ф. Толюка или лекциям позднего Шеллинга, чем произведениям Якоби.

В первую очередь Бутервек стремиться прояснить, каково соотношение философии и религий (именно так, во множественном числе). Но, чтобы корректно рассуждать обо всём, что связано с понятием религии, констатирует Бутервек, «…необходимо выдержать трудную битву со словами»[444]. Он сразу отбрасывает такое определение религии как «веры в бога или богов» в силу его противоречивости и размытости используемых понятий: монотеизм подразумевает под «богом» одно, политеизм — совершенно другое, досократики вкладывали в это понятие третье значение, а «новейшие германские пантеисты» — четвёртое[445]. Так же точно размыто и понятие «вера»: сколь отлична христианская вера, «вера апостолов», от веры

[442] Ibid. S. 143–144.
[443] Ibid. S. 134.
[444] Ibid. S. 19.
[445] *Bouterwek F.* Die Religion der Vernunft. Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie. Göttingen: Wandenhöck und Ruprecht, 1824. S. 3–4.

в вероятность чего-либо или от кантовской веры в постулаты практического разума![446]

По мнению Бутервека, религия есть «психологический и исторический факт», самое общее содержание которого составляет почитание духовной силы, превосходящей человека и стоящей над ним[447]. На заре своего развития человечество начинает переносить свойства собственного духа на природные объекты. Первичной и в полном смысле слова естественной религией оказывается поклонение антропоморфным божествам. Но духовное и телесное неразрывны, и «…кажется, что духовное или психическое существование открывается всюду, где мы воспринимаем (или полагаем, что воспринимаем) нечто подобное человеческим жизненным функциям, коль скоро это нечто не ощущается как простое механическое движение»[448]. Таков механизм панпсихизма, составляющего важнейшую черту примитивных религий, формы которых освещены и закреплены той или иной конкретной традицией. Впоследствии этот феномен будет на эмпирическом материале проиллюстрирован Э. Тайлором[449].

В ряде моментов своей реконструкции Бутервек предвосхищает будущую науку о религии, однако рассуждения его имеют явственные черты философствования эпохи романтизма. Так, переход от анимизма к идее разумного, первосущего духа-Творца он объясняет, наряду с божественным откровением, мыслью и деятельностью гения, мудреца[450]. Задача философии — обосновать такую возможность, и Бутервек предпринимает историческое изыскание: пытается найти истоки идеи духовного первоначала в античной мысли; не обнаружив его здесь, он обращается к представлениям древних евреев, и, само собой, задается вопросом, как столь абстрактная идея могла

---

[446] Немецкий термин Glaube (вера) объединяет в себе значения, разделяемые в других европейских языках: англ. faith и belief, исп. fé и creencia и т.д., т.е. собственно «религиозная вера» и «верование как полагание и убеждение».
[447] Ibid. S. 30.
[448] Ibid. S. 31–32
[449] «… душа умершего карена с помощью душ его топора и серпа строит себе дом и срезает рис. Тень алгонкинского охотника охотится за душами бобра и лося, скользя по душе снега на душе лыж» (*Тайлор Э.* Первобытная культура. М.: Директ-медиа, 2015. С. 716.
[450] Ibid. S. 33.

возникнуть у простых пастухов, да ещё во времена, предшествовавшие возникновению в Средиземноморье философии? Усмотрев истоки иудейского монотеизма в Упанишадах, Бутервек движется далее — к древнейшим индоиранским представлениям и наконец признает, что зарождение этой идеи теряется во тьме доисторических времён, а прояснить вопрос скорее поможет допущение божественного откровения[451].

В «Религии разума» Бутервек, обозначив собственные взгляды как «чистый теизм», снова осуществляет критику пантеизма. Эта критика повторяет аргументацию «Учебника по философским наукам», но в ней есть и существенные уточнения, указывающие на сближение с позицией Якоби. Бутервек развивает ранее высказанную мысль, что пантеизм возникает из «чисто метафизического рассмотрения Абсолютного» при пренебрежении чувственным миром[452]. Рассудок, подходя к миру сугубо логически, не может не прийти к пантеизму. Пантеист своеобразно понимает религию, он «уничтожает моральные элементы религии», ведь его основная цель – слиться с Абсолютным[453]. Пантеизм есть абсолютизация знания, претензия на разрешение загадок бытия, а по сути — тщетная попытка постичь непостижимое. Диалектические конструкции пантеизма есть не что иное, как самообман[454].

Бутервек различает пантеизм диалектический (абстрактно-спекулятивный) и мистический (деятельно-спекулятивный, созерцание высшей реальности нередко сочетающий с учением об эманациях Первопринципа). Первый тип пантеизма представлен системами Ксенофана, Парменида, Гераклита, Спинозы и, с оговорками, Гегеля. Традиция второго идёт от брахманизма через зороастризм, неоплатонизм, суфизм и теософию Возрождения к натурфилософии Шеллинга. Переходной формой между ними является мысль Джордано Бруно. Но строго говоря, — указывает он, — оба

[451] Ibid. S. 34–38.
[452] Ibid. S. 179.
[453] Ibid. S. 182.
[454] Ibid. S. 197.

типа тесно взаимосвязаны, и мистический пантеизм базируется на серьёзном спекулятивном основании[455].

Бутервек вновь смыкает критику пантеизма с критикой гилозоизма, понимаемого им как учение о вездесущей жизненной силе (которое было характерно не только для натурфилософии Шеллинга, но и для других систем немецкого идеализма) и вопрошает: не будет ли представление о жизненной субстанции пустой абстракцией, ведь всякая известная нам жизнь индивидуальна?

Что нового обнаруживает бутервекова теория в сравнении с другими сентиментализмами эпохи, и почему она заслуживает пристального внимания в исследовании по теологии, к которой (Бутервек — внеконфессиональный светский философ) она не имеет прямого отношения? Дело в том, что Бутервек показал, каким образом религиозный сентиментализм от осуществления критики немецкого идеализма переходит к выстраиванию связного учения о корнях и особенностях религии. Во-первых, Бутервек отрывает религиозное чувство от его трансцендентного источника/референта (Бога и религии как отношения между Богом и человеком), превращая тем самым это чувство в методологически корректный предмет изучения со стороны психологии религии. Во-вторых, он стремится определить религию, видя минимум этого определения в том, что она есть психологический и исторический факт, причем основания этого факта Бутервек трактует материалистически, — человек переносит свойства собственного сознания на окружающее его бытие, что формирует мировоззренческую установку типа анимизма/панпсихизма. Есть ощущение, что к заведомо недоступным дальнейшей рационализации идеалистическим объяснениям (типа первоначального откровения) Бутервек прибегает в этом проблематическом контексте тогда, когда не видит возможности дать объяснение исходя из исторических фактов.

---

[455] Ibid. S. 184–188.

В-третьих, он предпринимает попытку корректно определить религию, указывая на историко-культурную относительность понятия «бог» и многозначность понятия «вера».

В-четвертых, Бутервек предлагает типологическую классификацию религиозных чувств и соответствующих им форм религиозности (естественная народная, мистическая и моральная). Классификация эта стадиальная и отражает видение Бутервеком мировоззренческого и ценностного прогресса религии: человечество будто бы постепенно открывается воздействию Абсолютного, имманентно направляющего его к истинной религии. Аналитической, эмпирической установке такое теологическое утверждение не противоречит: рационально-теологического пути к Абсолютному у Бутервека вслед за Кантом нет, вера в Бога остается исключительно верой, субъективные границы которой осознаются. Так в немецкой мысли первой четверти XIX в. закладываются основания непротиворечивого соотнесения теологии и религиоведения.

## 1.8. Ф. Толюк: соприкосновение теологии с востоковедением[456]

Начало XIX в. является периодом, когда европейцы массово открывают для себя Восток в широком смысле; ознакомилась с ним и протестантская теология. Характерной персоналией в этом отношении является фигура протестантского теолога Фридриха Августа Готтроя Толюка (1799–1877). Этот незаурядный и одарённый человек ещё в юности восхищался Востоком. И хотя потом он стал горячо верующим христианином[457], его интерес к Востоку не угас. Его габилитационная работа в Берлинском университете (1821), написанная, как тогда ещё было принято, на латыни, именуется

[456] В данном параграфе использованы материалы публикаций: *Золотухин В.В.* Суфизм как пантеизм. взгляд из германии первой трети XIX века // Религиоведческие исследования. 2016. № 2 (14). С. 10–26.

[457] Как уже упоминалось, немецкая протестантская теология XIX в. — уже в значительной мере теология тех, кто в юности был дистанцирован от религиозной традиции, но впоследствии возвратился к ней. Это повышает эвристическую ценность их рассуждений для современных теологов, убеждения которых также нередко являются продуктом конверсии во взрослом состоянии.

Ssufismus sive Theologia persarum pantheistica (Суфизм или пантеистическая теология персов). Четырьмя годами позже, в 1825 году, Толюк, — уже профессор, — выпускает антологию «Собрание цветов восточной мистики», снабжённую теоретическим введением, в сжатом виде излагающим его взгляды. Толюк был одним из немногих авторов этого времени, обратившихся к исламоведению. Его зарождение в Германии было тесно связано с теологией и классической филологией[458].

В настоящей работе уместность рассмотрения построений Толюка связана с тем, что они демонстрируют, каким образом иная культура в обозначенный период рассматривается через категориальную призму философско-теологических споров немецкого идеализма, и каким образом шлейермахеровское учение о религиозном чувстве может быть привлечено для объяснения теологических реалий иной религиозной традиции.

Владея арабским, персидским и турецким языками и обладая доступом к рукописному фонду прусской Королевской библиотеки, Толюк оперировал материалом из первых рук. «Собрание цветов» представляет собой поэтический перевод на немецкий язык важнейших отрывков, по которым Толюк судил о суфизме в целом. Это фрагменты из «Маснави» Джалаледдина Руми, из «Цветника тайны» персидского суфия Махмуда Шабистари (XIV век)[459], из «Дивана» Саййиба[460] (конец XVI века), из «Бустана» Саади, из творчества Аттара и Джами, а также биография аль-Халладжа.

Одного взгляда на архитектонику сборника достаточно, чтобы понять: Толюк стремился объяснить восточную мистику как частный случай мистики вообще, вписать исламскую мысль в общемировой контекст, охарактеризовав её посредством тогдашнего понятийного инструментария

---

[458] *Wokoeck U.* German Orientalism. The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945. London: Routledge, 2009. P. 113.

[459] Атрибуция текста Шабистари на тот момент не была осуществлена. Об истории изучения наследия этого суфия см. *Лукашев А.А.* История изучения поэмы Махмуда Шабистари «Цветник тайны» // Litera, № 3, 2015. С. 91–113.

[460] Неясно, кто это.

немецкой мысли. При этом Толюк, как и предшествующая ему традиция (например, Ф.Шлегель) воспринимает Восток как некую целостность, и в этом отношении, говоря о мистике исламской, он не может не сближать её с индийской и китайской традициями. Толюк — один из ранних теоретиков мистики, и это делает его мысль очень ценной: в некотором смысле он предвосхищает феноменологию религии[461].

Однако, что же он понимает под мистикой? Как представитель нарождающегося историко-философского знания, он уделяет особое внимание уточнению смысла понятия «мистицизм», — расплывчатого и многозначного. Этому Толюк предпосылает анализ словоупотребления термина «мистика» в античных и средневековых источниках.

Первое значение понятия «мистицизм» [462] характеризует учение о внепонятийном и внерациональном остатке в научном знании (нечто схожее с неявным знанием М. Полани). Второе описывает преобладание в познании игры чувств и фантазии над рациональностью[463]. А вот третье вводит нас в область философии.

В глубине человеческого мировосприятия, — «первоначального сознания», по Толюку, — заключена неустранимая двойственность: с одной стороны, человек чувствует себя зависимым от «бесконечной безграничной первоосновы (Urgrund) всего бытия, обуславливающей и бытие человека» (наследие Шлейермахера!), а с другой, сознаёт наличие собственной, так сказать, суверенной воли. Рассудок, мыслящий противоположностями, предлагает, исходя из этого, следующую альтернативу: если существует указанная первооснова, то моё бытие как независимого существа и моя способность свободно действовать оказываются фикцией; если же это не так,

---

[461] Мы видим, что суфизм рассматривается Толюком как мировоззрение, ключевым элементом которого является пантеизм. В этом отношении он не одинок: так судила эпоха. Философский словарь, составленный достаточно известным Вильгельмом Трауготтом Кругом, именует суфизм «мистическим или теософским пантеизмом». См. *Krug W.T.* Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Bd. 3. Leipzig, F.A.Brockhaus, 1828. S. 711.

[462] Различие терминов «мистика» и «мистицизм» в данном случае несущественно.

[463] *Tholuck F.A.G.* Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und morgenländische insbesondere. Berlin, F. Dümmler, 1825. S. 11.

то первооснова не абсолютна, и здесь нам открывается путь к политеизму[464]. Первый случай при этом автоматически влечёт за собой неразличение добра и зла и лишение их онтологического характера[465]. Мистиками в данном случае оказываются те, чьё убеждение в онтологической несостоятельности человека основано на «непосредственном чувстве всесилия бесконечного над ними»[466] (определяющим является здесь не мировоззренческая установка, а гносеологическое соотношение с ней: тех, кто стремится обосновать и постичь учение о всеединстве рационально, Толюк именует подлинными философами). Мистик же — тот, кто отдаёт приоритет чувству, непосредственному переживанию[467].

Немецкий теолог указывает, что мистицизм редко представлен как автономное течение и обычно встроен в ту или иную историческую религию, хотя и в различной доле[468]. Его теоретическим ядром является учение о первооснове и онтологическом отношении к ней человека. Источник мистических переживаний у Толюка именуется «таинственным основанием душевной жизни». Он может быть приведён в действие как изучением откровенной религии, так и неким внутренним опытом, который человек в дальнейшем согласовывает с откровенным учением. В последнем случае откровение будто бы оказывается камертоном, на который настраивается внутренний мир мистика. Если же наряду с живым чувством мистик обладает богатой фантазией или рациональной подготовкой, он сочтёт откровенные положения христианства или ислама символами того, что происходит в его душе. Мистическое облекается в религиозные одежды, и чтобы его изучить,

---

[464] Ibid. S. 12.

[465] В дальнейшем Толюк уточнит, что мистицизму присущ и «плотиновский» взгляд на зло как недостаток добра, тоже, однако, смазывающий противоположность. Критики пантеизма Толюк в «Собрании цветов» не развёртывает, она представлена в другом его уже чисто теологическом труде, — «Учении о грехе и Примирителе или истинном освящении сомневающегося» (1823, 2-е изд. 1825). Критика выдержана в русле эпохи.

[466] Ibid. S. 14.

[467] Здесь Толюк также неосознанно рассматривает мусульманскую культуру с позиций западной мысли: чётко артикулированная философия религиозного чувства и веры – конкретно-историческое изобретение европейского XVIII века и посему соответствия в исламской традиции иметь не может. Такого соответствия не появилось даже в XX веке, когда Ближний Восток получил широкий доступ к литературе на европейских языках, и сформировались школы интеллектуалов западного образца.

[468] Ibid. S. 16, 46.

его надо из них разоблачить. В сущности, мистики разных религий говорят об одном и том же, хотя и несколько по-разному.

Касательно исламской («магометанской») мистики Толюк утверждает: хотя Коран и традиционные сведения о пророке Мухаммаде позволяют заключать о его рационализирующем («понятийном») деизме, мы не можем отрицать у Мухаммада наличия глубоких душевных переживаний. Толюк упоминает о ранних суфиях (Раби‘а аль-‘Адавийа) и последующих (например, ‘Аттар). Суфизм, — делает вывод Толюк, — есть «ничто иное как глубокая душевная (gemütvolle) мистика, имеющая пантеистическое выражение там, где она более или менее оформлена»[469]. Это – пантеизм чувства.

Теолог различает раннее мистическое движение в исламе (первые два столетия хиджры) и последующий суфизм. Представителей первого он называет «благочестивыми» (Fromme), что видимо является переводом соответствующего арабского термина *зāхид.* Интересно, что не утихающий и сегодня спор о происхождении суфизма вёлся и почти двести лет назад. Так, великий французский ориенталист Сильвестр де Саси в своей рецензии на габилитационную работу Толюка, вышедшей в 1821 году во французском «Журнале учёных» (Journal des Savants), отрицал автохтонность суфийского мистицизма, считая невозможным столь быстрое появление развитых мистических учений из скудного раннеисламского наследия и возводя его происхождение к персидским доисламским мистико-пантеистическим сектам, упомянутым в «Дабистане» [470] . Толюк же, напротив, был сторонником автохтонного, арабо-исламского происхождения суфизма. Он соглашается с де Саси в том, что достоверность аутентичных источников весьма шатка, однако указывает: традиция однозначно свидетельствует о мистическом настрое одних раннеисламских деятелей и трезвомыслию

[469] Ibid. S. 33.

[470] Речь идёт о персоязычном памятнике под названием *Дабестāн-э мазāхиб* («Школа религиозных течений»), созданном в Индии XVII века и посвящённом описанию религий. Автором его сегодня считается Мобед Шах, принадлежавший к зороастрийскому ишракистскому движению *āзар кайвāнī*. Для Толюка и авторов его времени Дабестан, сейчас практически забытый, представлял собой один из важных источников.

других. А, значит, вкладываемые им в уста традицией мистические высказывания вполне могли иметь реальное основание[471].

Толюк спорит с утверждением де Саси о мнимой «бездуховности» собственно исламской традиции. Он возражает: даже скудная религиозная традиция может дать свой мистицизм. Условия же раннего ислама, — недавно зародившейся активной религии, — наоборот, как нельзя способствовали напряжению чувств и, соответственно, развитию мистики. Против персидского происхождения суфизма свидетельствуют и географическая разбросанность первых суфиев, живших подчас далеко за пределами иранского мира, и широкое распространение суфизма в неиранских регионах (хотя Толюк, конечно, не отрицает мощнейшего персидского элемента в суфизме).

Современник Толюка, католический теолог Йозеф Франц фон Аллиоли, в своей работе, посвящённой «Посланию науки суфизма» аль-Кушайри, считает отчасти правомерными обе позиции. Аллиоли согласен с де Саси в том, что суфийская мистика совершенно чужда кораническому исламу: пантеистическая идея всеединства противоречит строгому теистическому разделению Бога и мира, которому учил пророк Мухаммад. Соответственно, суфийский пантеизм либо персидского происхождения, как говорил де Саси, либо же происходит из индийских Вед[472]. Но, с другой стороны, не всякий суфизм выливается в бескомпромиссное учение о всеединстве, и в утверждении «бездуховности» ислама де Саси не прав. Ведь тот же аль-Кушайри не проповедует растворения личности в Боге, — он придерживается вполне теистического разделения на тварь и Творца, а под моральным совершенствованием понимает «очищение души и единение воли с единым Богом»[473].

---

[471] Ibid. S. 34–35.

[472] Такой точки зрения придерживался ряд учёных того времени.

[473] *von Allioli J. F.* Ueber die Risalet des Koschairi. München: Die königliche bayerische Akademie der Wissenschaften, 1835. S. 67.

Из всего изложенного возникает закономерный вопрос: если все мистики говорят об одном, то в чём заключаются различия в мистических традициях, и каким образом восточный мистицизм соотносится с западным? Толюк отвечает на этот вопрос в духе времени: «Восток — чувство и образ, Запад — мысль; Восток — погружённый в магнетическое ясновидение пророк, Запад — многознающий, исходивший небо и землю Цицерон»[474]. (Стоит помнить, что заключения Толюка обусловлены тогдашним уровнем европейского знания арабо-мусульманской культуры, они небесспорны и могут быть признаны во многом устаревшими. Тем не менее, они точно отражают компетентный взгляд эпохи на эти предметы).

По мысли Толюка, западный мистик, хоть он и мистик, всё же не может избавиться от некоторой рационализации своего опыта: он систематизирует его в понятиях и «упорядоченных образах», что может привести к оттеснению чувственного рациональным. Целью западной мистики оказывается квиетистская бессознательная отрешённость от всякой мысли (когда мы вспоминаем идеи позднего Шеллинга, а также основные положения философии бессознательного Эдуарда фон Гартмана, возникает ощущение, что эта интуиция Толюка верна в отношении его эпохи). Мусульманскому же мистику не нужно бороться с рационализирующим интеллектом: он умеет вводить себя в изменённое состояние сознания, где тотчас оказывается перед поглощающей его Я «идеей бесконечного»[475].

Кроме того, восточный мистик оказывается решительнее западного в подчинении своей жизни единственной цели слияния с Богом. Его ориентирами оказываются «квиетизм и бездеятельная созерцательность», он не гнушается кружиться или задерживать дыхание, чтобы впасть в транс. И, — что немаловажно, — он откровенно провозглашает пантеистические принципы там, где западный мистик стремится их затушевать.

---

[474] *Tholuck F. A. G.* Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik. S. 38.
[475] Ibid. S. 39.

Плюсом западного более рационального отношения к мистике Толюк считает возможность ясно поведать о мистическом переживании, и образцом этого ему видятся шлейермаховские «Речи». Восточный, и в частности, мусульманский мистик не может концептуализировать свои переживания и разъяснить их, он передаёт их ученикам «магически или магнетически», т.е. исключительно в личном контакте и на личном примере[476].

Толюк признаёт, что некоторых натур восточная мистика, оперирующая образами, оказывается привлекательнее западной, поскольку «образ есть всегда многолистная цветочная чашечка, в то время как понятие — лишь единичный лист»[477]. Мусульманский мистик выражает свои переживания в изящной поэзии. Интересно, что Толюк не придерживается европоцентристских взглядов, как его современник Гегель. Как он говорит, «в сравнении с Западом у Востока есть свои преимущества, но свои преимущества есть и у Запада. Запад и Восток суть два цветка божественного дерева жизни, проросших из единого корня»[478].

Мистический потенциал Корана, по мнению Толюка, минимален, ведь Коран не говорит ни о внутренних переживаниях человека, ни о его слиянии с Богом. Обетованное блаженство (отличное от самого Бога и земное по своей сути) достигается не мистическим умонастроением и практиками, а обрядовыми действиями и выполнением моральных предписаний. У Корана, — в чём-то схожего с Пятикнижием, — нет дополнения в виде псалмов Давидовых и пророческих книг, устанавливающих более тонкие и личностные отношения человека с Богом; мистического содержания в Коране меньше, чем в Ветхом и Новом заветах[479]. Детальность описания посмертной участи человека оставляет мусульманину мало места для выстраивания учения о погружении в Абсолютное.

---

[476] Ibid. S. 43.
[477] Ibid. S. 44.
[478] Ibid. S. 45–46.
[479] В некотором отношении недостаток мистического в Коране, по Толюку, компенсируют хадисы.

Однако, мистик может оттолкнуться от коранического противопоставления земной бренной и будущей вечной жизни, а также творчески развивать учение о созерцании Бога (*мушāхадат Аллāх*) [480] . Комментируя положения исламской доктрины, Толюк, конечно, неосознанно проецирует на неё современные ему философские идеи: вряд ли ранние мусульмане сказали бы, что «конечное требует безграничности, чтобы, пройдя сквозь противоположности, данные в относительности, обрести свободу своего бытия»[481]. В то же время подобные пассажи, напоминающие скорее о Шеллинге и Гегеле, чем об аутентичной исламской традиции, свидетельствуют о том, что автор стремился соотнести словарь изучаемой им традиции с новейшими для него философскими теологиями и описать ее с их помощью. Это не могло быть осуществлено без убежденности в типологическом единстве религиозности в различных культурах.

Влечёт мусульманина к мистицизму и учение о «безусловной зависимости человека от Бога» (как мы видим, раннесредневековая традиция описывается языком Шлейермахера)[482] и о предопределённости человеческой судьбы, соединённое с идеей личного Бога. Такое учение нельзя считать в полной мере фаталистическим, ведь человек зависит от живого, личного Первоначала, а не от бесконечной механически действующей цепочки причин и следствий[483] (здесь Толюк явно намекает на Спинозу и его критику со стороны Ф.Г. Якоби). Далее он сообщает: ряд мистических положений из «Маснави» Руми явственно восходит к кораническому учению о предопределении. Чем выше роль Бога и меньше роль свободной воли, тем больше пространства остаётся для мистической самоотдачи. Если Бог стоит за всем, в том числе за процессами, происходящими в нашей душе, то не подводит ли это к принятию идеи имманентности Бога миру?

---

[480] Ibid. S .48.
[481] Ibid. S. 49.
[482] Ф. Шлегель, также изучавший Восток, считал перводвигателем философской и религиозной деятельности «живое глубокое чувство бесконечного и полноты его всемогущества».
[483] Ibid. S. 50.

***

В первой четверти XIX в. в германской теологической и философской мысли появился ряд невзаимосвязанных учений о религиозном чувстве, общей предпосылкой которых являются закрытая опция использования рациональной теологии и перемещение теологического отношения (а именно, отношения человека и Бога) вовнутрь субъекта. Это изменение превращает религию из способа всеобщего описания мира в одну из множественных сфер личной и общественной жизни; соответственно, эта сфера должна предполагать наличие особой гуманитарной дисциплины, — эпистемологического предка религиоведения. Эта проектируемая дисциплина именуется у Шлейермахера философия религии (Religionsphilosophie), у Фриза — философская антропология (профилированная в том числе на изучение религиозного чувства). Де Ветте и Бутервек, не создавая наброска отдельной дисциплины, разрабатывают и углубляют классификацию религиозных чувств. Понимание религии как одной из сфер жизни человека и общества обусловило постановку вопроса о стадиальной (в духе эпохи) историко-культурной классификации религиозных мировоззрений.

Вся эта деятельность в значительной мере связана в начале XIX в. с полемикой в адрес спекулятивных послекантовских идеалистов (прежде всего, Шеллинга). Таким образом, учения о религиозном чувстве формируются с акцентом на важность наблюдения за психоэмоциональной жизнью субъекта при воздержании от широкоформатных метафизических выводов из ее данных. Это отличает их от современной идеалистической философии, кульминирующей в гегелевском учении.

Таким образом, в первой четверти XIX в. был заложен методологический фундамент религиоведения как дисциплины, который, — для возникновения этой дисциплины, — должен был дополниться данными языкознания и общего востоковедения. Это и произошло в последующие десятилетия.

# ГЛАВА 2. РЕЛИГИОЗНОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ КАК ОБЪЕКТ ИЗУЧЕНИЯ: ТОЧКА СБОРКИ ИСТОРИИ И ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ

## 2.1. **Ф. М. Мюллер и его сравнительное религиоведение**[484]

Общеизвестно, что учение Фридриха Макса (Максимилиана) Мюллера (1823–1900) представляет собой один из первых проектов систематизированного знания о религии, основанного, в первую очередь, на филологических, историко-генетических и компаративных методах. Появление такого проекта было бы невозможным без развития академического востоковедения и сравнительно-исторического языкознания. Как указывает историк языкознания В.М. Алпатов, «в 1816 г. появляется первая вполне научная работа, заложившая основы сравнительно-исторического метода. Это была книга Франца Боппа (1791–1867) «О системе спряжения санскритского языка в сравнении с таковым греческого, латинского, персидского и германского языков». В 1818 г. была издана книга другого крупного ученого, датчанина Расмуса Раска (1787–1832), «Исследование в области древнесеверного языка, или Происхождение исландского языка». В 1819 г. вышел первый том «Немецкой грамматики» Якоба Гримма (1785–1863), в 1820 г. — «Рассуждение о славянском языке» А. Х. Востокова. За исключением рано умершего Р. Раска, эти ученые продолжали активно работать примерно до 50-х гг. XIX в., опубликовав немало сочинений. В этих сочинениях впервые формировался сравнительно-исторический метод»[485].

---

[484] В данном параграфе использованы материалы публикаций автора: *Золотухин В.В.* Немецкий идеализм как теоретическое основание науки о религии Фридриха Макса Мюллера // Религиоведческие исследования. 2017. № 2 (16). С. 22–47; Friedrich Max Müller und die idealistische Wurzel der Religionswissenschaft // Zeitschrift für Religionswissenschaft. 2018. Bd. 26. No. 2. S. 264–282; Erfahrung, Introspektion und Wert. Zur Vorgeschichte der Religionspsychologie in Deutschland // Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2020. Bd. 62. Iss. 3. P. 351–371; Gefühls- und Erfahrungstheologie als methodologische Basis der Religionswissenschaft // Neue Zeitschrift fur Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2022. Bd. 64. Iss. 1. P. 70–92.

[485] *Алпатов В.М*. История лингвистических учений. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 55.

И Бопп, и Раск стремились к созданию сравнительных грамматик родственных языков; для них важнейшим показателем родства оказывалось морфологическое сходство языковых систем. Раск указал на наиболее устойчивые лексические слои, которые менее подвержены культурным заимствованиям, — на так называемую базовую лексику языков; также он начал выявлять фонетические соответствия между индоевропейскими языками. Продолжил эту работу Я. Гримм, причем романтико-националистический настрой побудил его задействовать данные диалектологии и тем самым показать, что ее использование значительно обогащает компаративные исследования.

Братья Шлегели в начале XIX в. обратились к типологической классификации языков и выделили «аморфные» (т.е. изолирующие), агглютинативные и флективные языки, которые они считали стадиями прогрессивного развития языков. Эти идеи развивал великий немецкий гуманитарный мыслитель В. фон Гумбольдт[486].

На протяжении первой половины XIX в. компаративистика постепенно совершенствовалась: расширялся используемый языковой материал (особенно активно осваивались индоевропейские древние и современные языки), оттачивалась методология исследований. Для понимания методологических оснований зарождения религиоведения особо важно отметить достижения А. Шлейхера, в частности, его попытку реконструкции индоевропейского праязыка и выстраивания древа генетического родства индоевропейских языков по аналогии с древом родства биологических видов[487]. Макс Мюллер попробует впоследствии подвергнуть подобному анализу историю религий. Вместе с наукой языке бурно развивалось и академическое востоковедение[488]

---

[486] Там же. С. 63 и далее.
[487] Там же. С. 77–78.
[488] Добротную экспозицию достижений эпохи в сфере востоковедения и исследований мифологии см. *Красников А.Н.* Методология классического религиоведения. Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. С. 10–15.

Не меньшую роль в формировании учения Мюллера сыграла и немецкоязычная философия религиозного чувства. Она повлияла как на собственные религиозно-философские убеждения, так и непосредственно на его проект религиоведческого знания. Рассмотрение этой генеалогии позволит существенно прояснить вопрос о связи нарождающегося религиоведения с конфессиональными и внеконфессиональными проектами философии религиозного чувства. Именно ее базовые установки образуют ту «оптику», с помощью которой Мюллер рассматривает историю религиозных идей и памятники религиозной мысли, т.е. реализует уже собственно религиоведческую программу, выраженную в попытке реконструкции древней религиозности.

Фридрих Макс Мюллер родился в 1823 г. в прусском городе Дессау в семье поэта-романтика Вильгельма Мюллера[489]. Получив востоковедческое образование в Лейпцигском университете, в 23 года он уезжает в Великобританию, где и проведёт всю оставшуюся последующую жизнь. И хотя с тех пор Мюллер пишет преимущественно на английском языке, он, подобно Карлу Марксу, также проживавшему в то время в Англии, продолжает оставаться в рамках немецкой мыслительной традиции. Об этом свидетельствуют как прямые его признания, так и используемые им философские понятия и подходы. Идеи Мюллера генетически соотносятся с построениями И. Канта, Ф. Шлейермахера и непосредственных учителей самого Мюллера, — Ф. Шеллинга и спекулятивного теиста Хр. Вайссе. И поздний Шеллинг, и Вайссе — прямые продолжатели сентиментализма первой четверти XIX в.

Методологически Макс Мюллер — кантианец. Он сделал свой английский перевод «Критики чистого разума», увидевший свет в 1881 г. (конечно, это не первый перевод ее на английский язык). В этом отношении показательно мюллеровское предисловие к переводу, которое раскрывает как

[489] Библиографию о связи романтизма с индологией см.: *Adluri V., Bagchee J.* The Nay Science. A History of German Indology. New York: Oxford University Press, 2014. P. 2.

мотивы, побудившие его взяться за эту работу, так и значение кантовской мысли для его творчества. Из контекста выясняется, что прожив уже более трёх десятков лет в Британии, Мюллер продолжает ощущать себя немецким учёным[490]. Он говорит, что удачнее всего с передачей «Критики чистого разума» может справиться именно немецкий учёный: поскольку Кант писал свой труд в спешке, он не смог отточить стилистику, и смысловые акценты, показывающие ход его рассуждений, сместились на служебные слова, — наречия и предлоги. Иностранцу очень трудно заметить и осмыслить тонкости употребления служебных слов и многозначных глаголов. Мюллер приводит несколько примеров неточного перевода предложений «Критики» на английский язык, прежде всего в более ранних переводах Ф. Хэйвуда и Дж. Мейклджона[491]. Благодаря билингвизму, для него эти конструкции оказывались значительно более прозрачными, чем для его коллег — урождённых британцев.

Далее философ раскрывает собственное отношение к Канту: «Кантовская критика постоянно сопровождала меня в жизни… я тяжко трудился над ней в Лейпциге под руководством Вайссе, Лотце и Дробиша… моей первой пробой пера, — уже ровно сорок лет назад, — были очерки, посвящённые ей»[492]. Как мы узнаём, именно критицизм направил внимание Мюллера к исследованию того, как и почему человек считает, что познал намного больше, чем в действительности может познать. Фактически Макс Мюллер признаёт себя кантианцем: он считает, что критицизм — единственное адекватное основание для современной философии. Мюллер говорит: хотя мы и не должны быть слепыми почитателями Канта, но стараться сориентироваться в современной мысли, не владея его наследием, так же бесперспективно, как изучать античность, не освоив Аристотеля.

---

[490] *F. Max Müller*. Translator's Preface. In: Immanuel Kant's Critique of Pure Reason. In Commemoration of the Centenary of its First Publication. Translated into English by F. Max Müller with an Historical Introduction by Ludwig Noiré. London: Macmillan and Co., 1881. P. V.
[491] Ibid. P. VI–XIII.
[492] Ibid. P. XIII.

Дружеские отношения связывали Фридриха Макса Мюллера с одним из видных неокантианцев Отто Либманом. Макс Мюллер ставит Канта на ступень выше его великих последователей, среди которых он выделяет Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гербарта и Шопенгауэра[493]. Он с сожалением отмечает слабое знакомство британских философов с кантовскими идеями. Историкам философии известно: немецкий идеализм долгое время оставался собственно немецким явлением. Широкое распространение его идей в иноязычной Европе началось уже после угасания его популярности на исторической родине. В этом смысле Макс Мюллер, «часто проповедуя» кантианство, оказывается одним из его активных распространителей в Англии.

Подобно послекантовским религиозным философам и теологам, Мюллер видит «ахиллесову пяту» кантовского критицизма в том, что он ограничил полномочия рассудка взаимодействием с чувственными данными и тем самым закрыл человеку путь к постижению сверхъестественного[494]. Он убеждён, что «...философия не может успокоиться или остановиться, пока она не обретёт понимание третьей деятельности духа, — деятельности или энергии, — которую я понимаю просто как восприятие бесконечного, и не только в религиозной сфере, но и во всех сферах знания, выводящих за пределы конечного, в потустороннее (Jenseit)»[495]. Это высказывание даёт возможность не только охарактеризовать мысль Макса Мюллера как философию религии, но и, — сообразно понятийному контексту и идейному бэкграунду, — ввести его в круг ближайших наследников шлейермахеровской теологии.

С Шлейермахером Макса Мюллера сближает и стремление модифицировать кантовский критицизм, — если и отходя от него, то только

---

[493] Ibid. P. XV.
[494] *F. Max Müller*. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen im Jahre MDCCCLXX an der Royal Institution in London gehalten. Nebst zwei Essays “Über falsche Analogien” und “Über Philosophie der Mythologie”. 2. Aufl. Strassburg: Karl J. Trübner, 1876. S. 17-18.
[495] Ibid. S. 18.

для того, чтобы «сделать ещё шаг вперёд»[496]. Так, Мюллер утверждает: нет такого ноумена, который не основывался бы на некотором чувственном восприятии (Aistheton). Восприятие (Wahrnehmung) бесконечного является «основанием восприятия всех смыслов, образов, понятий и заключений нашего рассудка» и источником всякой веры и религии[497]. Мюллер склонен был считать, — в противоположность кантовскому определению из «Спора факультетов», — теологию частью религии, хотя и уступающей внутреннему чувству по своему значению[498].

Мюллер не работал на проблематическом поле протестантской теологии, однако его лютеранские убеждения были вполне совместимы с комплексом современных ему либерально-теологических взглядов. Будучи компетентнейшим знатоком индийской мыслительной традиции, он никогда не настаивал на том, чтобы прямо проводить миссионерскую работу. Однако, в своих «Стружках из немецкой мастерской» он сравнивал верующих восточных религий со слепорожденными, заслуживающими сострадания[499]. Там же он прямо утверждал, что «наша религия […] единственно истинна»[500]. Историк религиоведения Арье Молендейк указывает: Мюллер надеялся на постепенное сближение позиций просвещенных индийских монистов (к примеру, «Брахмо-самадж») с христианской картиной мира и настойчиво предлагал им признать их взгляды христианскими, что им, конечно, не нравилось[501]. Способствование этой постепенной ассимиляции в контексте налаживания межрелигиозных связей и осторожной миссии Мюллер всю жизнь считал одной из своих профессиональных задач. В постколониальной парадигме это предосудительно, и сегодня идеи Мюллера подвергаются критической оценке как европоцентристские и

---

[496] *F. Max Müller*. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens. 2. Aufl. Strassburg: Karl J. Trübner, 1881. S. 52.
[497] Ibid. S. 56.
[498] *Molendijk A.L.* Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East. New York: Oxford University Press, 2016. P. 156.
[499] *F. Max Müller.* Chips from a German Workshop, in 5 vol. Vol. 1. Essays on the Science of Religion. London: Longmans, Green and Co., 1868. P. 54.
[500] Там же.
[501] *Molendijk A.L.* Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East. P. 151–153.

колонизаторские [502] . Конечно, невозможно отрицать, что заказчиком его индологических исследований выступала Ост-Индская компания; ее целью было лучшее понимание индийских культурных реалий для более эффективного колониального управления. Однако, у Мюллера не было мировоззренческой альтернативы, доступной критикам колониализма сегодня, и сформировавшейся на рубеже XX–XXI вв. Стадиальное типологизирование культур и религий было общепринятым, как и их ценностное ранжирование, и упрекать Мюллера в недостаточном (с сегодняшней точки зрения) инклюзивизме означает допускать анахронизм. Напротив, он, насколько это было возможно, стремился осуществить мировоззренческую эмпатию и максимально аналитически осветить древнеиндийскую религиозно-мифологическую традицию. Конфессиональное самоопределение Мюллера не затрагивало базисные положения его метода, ориентированного на изучение объективной реальности культуры, поэтому, к примеру, с этим методом смог продуктивно соотноситься католический теолог и религиовед-индолог Эдмунд Харди[503]. Оба автора ориентировались на приращение знания, а не на апологию собственных позиций.

Христианство будущего Мюллер понимал сугубо инклюзивно, оно обладало для него надконфессиональным характером, выражалось в чувстве, несло гуманистические ценности, и, как подлинная человеческая религия, объединяло в себе иные религиозные системы, обогащаясь их нюансами.

Заканчивая первую лекцию «Введения в сравнительную науку о религии» (1870) рассуждением о восстановлении праиндоевропейской религии и обозревая возможности генетической реконструкции религий, Мюллер говорит: «Подобно старому драгоценному металлу, древняя религия (die alte Religion), после того как она будет очищена от ржавчины веков,

[502] См. *Самарина Т. С.* Дизайнерский проект феноменологического понимания религии: компаративистика Ф. Макса Мюллера // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 78. С. 121–131: 127–128.

[503] См. *Hardy E.* Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 1 (1898). S. 9–42.

предстанет перед нами во всей своей чистоте и ослепительном блеске, и образ, который она явит нам, будет образом Отца, Отца всех народов Земли; а надпись, которую мы сможем заново прочитать не только на древнееврейском языке, но на языках всех народов мира, будет Божественным Словом, откровением, которое может быть открыто в единственном месте — в душе человека (das Wort Gottes, das sich offenbart da, wo allein es sich offenbaren kann, in den Herzen aller Menschen)»[504]. Интересно, что откровение Мюллер толкует так же, как Шлейермахер, — для него оно инкорпорировано в качестве аффективной данности во внутренний мир субъекта. Обнаружение первоначального откровения и было для Мюллера итоговой целью компаративного религиоведческого метода в его уподоблении лингвистическому сравнению (прарелигия как праязык). Путь к нему для Мюллера лежал через капитальное изучение письменного наследия восточных религий («аристократии» в мире религий), которое возможно зафиксировать и подвергнуть рефлексии, и это внимание к продвинутым формам религиозности — свидетельство теологического бэкграунда мюллеровской картины мира. Сравнительное языкознание же Мюллер считал скорее «физической наукой» (частью естествознания), чем частью гуманитарного знания [505] . Так теологические установки единились с эмпирическими.

Собственная философско-теологическая позиция Мюллера наиболее рельефно высвечена в первой его гиббертовской лекции, носящей название «О восприятии бесконечного». Она была прочитана в 1878 г., а ее немецкий текст — опубликован в «Немецком обозрении» (т.15, апрель–июнь 1878 г.) Ниже мы будем обращаться именно к немецкому тексту, т.к. в нём можно терминологически проследить рецепцию более раннего религиозного сентиментализма.

---

[504] *Красников А. Н. (ред.).* Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. М., Канон+, 1996. С. 70–71. Буквально — не в «душе», а в «сердцах всех людей».

[505] *Masuzawa T.* The Invention of World Religions Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago: CUP, 2005. P. 211.

Фридрих Макс Мюллер известен, прежде всего, как филолог и востоковед, но его джиббертовские лекции открываются вопрошанием из сферы философии религии: «Как получается, что у человека есть религия?», т.е., — в кантовском контексте, — «как получается, что мы имеем или полагаем, что имеем представление о вещах, которые не могут быть ни восприняты нашими чувствами, ни постигнуты нашим рассудком?»[506]

Возникновение знания о религии Мюллер относит ко временам античности, — к Гераклиту и Эпикуру, — что показывает: он отнюдь не считал себя создателем новой науки. Философ утверждает: в некотором смысле знание о религии так же старо, как сама религия. Религия была представлена всюду и во всех эпохах, а значит, так же повсеместно возникали вопросы и о её происхождении. Древнейшие письменные памятники имеют религиозное содержание, и философская мысль, судя по всему, также началась именно с обсуждения вопросов религии.

Мюллер осознавал, что для многих сам термин Religionswissenschaft может звучать провокационно, поскольку предполагает сравнение религий и, тем самым, уравнивание собственной религии с чужими[507]. В адрес философа раздавалась критика с церковно-консервативных позиций[508]. Для него же самого такое уравнивание является необходимой предпосылкой изучения не только конкретных религиозных традиций, но и «сущности истинной религии».

---

[506] *F. Max Müller*. Ueber die Wahrnehmung des Unendlichen. In: *Rodenberg, J. (Hrsg.).* Deutsche Rundschau. Bd. XV (April – Mai – Juni 1878). Berlin: Gebrüder Paetel, 1878. S. 269–270.

[507] *F. Max Müller*. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. S. 8–9. Немецкий термин *Religionswissenschaft* также не изобретен Мюллером.

Вероятно, первый или один из первых примеров употребления относится к сборнику публикаций по философии религии и теологии: *Henke H. P. K. (Hrsg.)*. Museum für Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfange. Magdeburg: G. Chr. Keil, 1804–06 (in 3 vols). Бернард Больцано отождествлял «науку о религии» с философией религии и как католический теолог толковал ее в качестве «науки о совершеннейшей религии», обучение которой «более всего способствует добродетели и блаженству человека» (*Bolzano B.* Lehrbuch der Religionswissenschaft. Bd. 1. Sulzbach: J. C. von Seidel, 1834. S. 3, 5). Гегельянец Людвиг Ноак мыслил религиоведение как спекулятивную философию религии: (*Noack L.* Die spekulative Religionswissenschaft im enzyklopädischen Organismus ihrer besonderen Disziplinen. Darmstadt: C. W. Leske, 1847). Следует отметить, что реальная эмансипация религиоведения как особой области гуманитарного знания была возможной лишь при условии наличия рабочего метода, позволяющего обобщать сведения о текстах, идеях и фактах религиозной жизни. Такие методы в XIX в. предоставляли лингвистика и востоковедение.

[508] *Красников А. Н.* Методологические проблемы религиоведения. Москва: Юрайт, 2020. С. 17–18.

Макс Мюллер ставит себе цель найти специфический признак, отделяющий явления религиозного сознания от всех прочих. Учение о вере как о «религиозном инстинкте человека» он всерьёз не принимает: оно для него, как и учение о жизненной силе, — лишь словесная игра[509]. Такой подход, как он говорит, уже остался в прошлом. Тем не менее в лекциях, прочитанных пятью годами ранее (1873), религия выступает для него как «духовная способность, делающая человека в состоянии постигать бесконечное под самыми различными именами и в самых изменяющихся формах; способность, не только независимая от чувств и рассудка, но, по своей природе самым категоричным образом противопоставленная им. Без этой способности (Anlage), возможности (Vermögen), дарования (Gabe) или, — если угодно, — этого инстинкта (Instinkt) была бы невозможна никакая религия, даже нижайшая из форм фетишизма и идолослужения. Если только у нас есть уши и слух, мы тотчас же узнаем во всех религиях тот глубокий основной тон души, который открывается в стремлении постичь непостижимое и назвать неназываемое, как это стремление ни назови, — любопытством ли к Абсолютному, тоской ли по бесконечному или любовью к Богу»[510]. Именно это Мюллер готов назвать «верой» (Glaube) и «третьей функцией сознания». Рассудок не способен верить так же, как он не способен видеть. Очевидно, что Макс Мюллер вслед за Кантом говорит о способности воспринимать бесконечное, а также выстраивает трёхчленную систему познавательных способностей человека, где на месте кантовского разума оказывается вера.

В заключительной части более ранних «Лекций по языкознанию» (1864) Мюллер называет знание о Боге (т.е., в данном случае, обо всём трансцендентном) третьим видом знания, которое не сводится ни к чувственности, ни к рассудку, но при этом воспринимается как превосходящее их по степени достоверности. Любое рациональное

---

[509] *F.Max Müller*. Ueber die Wahrnehmung des Unendlichen. S. 280.
[510] Ibidem.

доказательство бытия Божия возможно лишь при условии, что идея Бога уже присутствует в нас. При этом вера (belief) принимает различные формы: сильная уверенность в бессмертии души или божественном мироправлении отличается от веры, основанной на некоторых аргументах (например, веры в историческое событие)[511].

Сама идея бесконечного не является простым отрицанием конечности. Чтобы избавиться от подобных коннотаций, обусловленных лишь историей понятия «бесконечное» в европейских языках, можно заменить его синонимами: «совершенное», «вечное», «субстанциальное» (Self-existing). «Подлинная идея бесконечного не является ни отрицанием, ни модификацией какой-либо другой идеи», — говорит Мюллер и в качестве обоснования даёт ссылку на Роджера Бэкона[512]. Напротив, конечное может быть рассмотрено как модификация или ограничение бесконечного, чему Мюллер приводит лингвистические обоснования. Латинское finis, как он показывает, обозначает некую грань (например, между цветами или звуками), которая недоступна чувствам, но может быть зафиксирована рассудком. Важным примером будет линия горизонта. Представления о бесконечном и составляют сущность веры (faith).

Близость к сентиментализму заметна в мюллеровском определении религии невооружённым глазом, хотя он и остерегается обозначать восприятие бесконечного в качестве чистой аффективности, противопоставленной рациональным средствам постижения действительности. Выделение религии как особой способности, противопоставленной другим, — явное наследие Шлейермахера. Характеристика её в качестве «инстинкта» напоминает о построениях Якоби, и даже если Макс Мюллер считал их методологически устаревшими и уже негодными к употреблению, он всё же воспроизводил в своём творчестве их основной мировоззренческий момент. Полагание веры на место кантовского

[511] *F. Max Müller*. Lectures on the Science of Language. 9th edition. Vol. 2. London: Longmans, Green and Co., 1877. P. 627–628.
[512] Ibid. P. 630.

разума напоминает о своеобразном фидеизме Эшенмайера[513], хотя конечно, Макс Мюллер подходит к предмету с гораздо более развитым методологическим инструментарием и не помещает веру превыше рассудка.

Способность для Макса Мюллера есть ничто иное как склонность (facilitas). Он категорически возражает против любой её субстанциализации. Способность – не дух и не вещь-в-себе. Превращение какого-либо явления в самодостаточную отдельную реальность отдельно подвергается критике Мюллером и составляет, по его мнению, суть «современной мифологии». Ярким примером такой научной мифологии оказывается для него шеллинговская натурфилософия, вырывающая силу притяжения и другие физические силы из их естественного контекста и придающая им значение каких-то самостоятельных реальностей. Чтобы читатели избегли соблазна истолковать утверждаемую Мюллером способность (Anlage, facultas) в подобном превратном ключе[514], мыслитель готов заменить этот термин на «потенциальную энергию» (potentielle Energie, potential energy). Ещё лучше было вместо «способность» сказать «ещё-не» (Noch-nicht, Not-yet): в религии присутствует «ещё-не-постигнутость» бесконечного и, соответственно, стремление к таковому, но Мюллер не готов пойти на введение такого термина из-за лингвистических трудностей[515].

Несмотря на фундаментальную философскую подготовку и интерес к философским проблемам, Макс Мюллер не берётся развивать учение о душе. Он лишь отмечает, что, коль скоро дело касается его мнения, «в человеке, — как в индивиде, так и во всём роде, или (как сейчас говорят) как онтогенетически, так и филогенетически, — существует нечто, неизвестным для нас образом раскрывающееся в чувственном восприятии, рассудке и веровании, причём последнее употребляется сугубо для постижения бесконечного. Это, как и всё, что раскрывается впоследствии, можно по

---

[513] См. ключевую работу Эшенмайера, — натурфилософа и критика Шеллинга, — «Философия в ее переходе к нефилософии» (Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie. Erlangen: Walter, 1803).
[514] Именно так концепция Мюллера была истолкована О. Пфляйдерером.
[515] *F. Max Müller*. Ueber die Wahrnehmung des Unendlichen. S. 281; Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India. London: Longmans, Green and Co., 1878. P. 24.

праву называть скрытой способностью (facultas occulta), но шаг за шагом всё яснее и понятнее раскрывать её развитие будет уже именно обязанностью философии…»[516]. Этот отрывок показывает, что, с одной стороны, Мюллер не является позитивистом и вполне допускает дальнейшее развитие спекулятивной мысли, с другой же, не видит возможности сочетать изучение религии с выстраиванием всеобщей философской картины мира.

Загадочность и трудность изучения человеческого стремления к бесконечному не должны удивлять нас, ведь загадок полно и в чувственности, и в рассудке. Путём к его прояснению должно стать рассмотрение фактов религиозной жизни, в которых это стремление проявляется. Всё их невероятное разнообразие может быть объединено тем, что объектом веры всегда оказывается нечто бесконечное, и именно это отличает способность веровать от чувственности и рассудка, — последние имеют дело только с конечным. Но бесконечное, — утверждает Мюллер, — не отрицательное понятие, заключающее в себе лишь противопоставление конечному[517].

Бесконечное заключено в конечном, и если бы его там не было, человеку было бы неоткуда вывести представление о нём. Последнее возникает не благодаря сверхъестественному откровению, а благодаря нашей чувственности. Само собой, первоначально человек не осознаёт идею бесконечного, у него имеется лишь её зачатки и «ещё-не-явленность». Человек может не понимать, что такое абстрактное понятие бесконечности, но чувства, тем не менее поставляют ему образы беспредельного. Модифицируя идеи Канта, Макс Мюллер говорит: если рассудок появляется из чувственных восприятий, касающихся чего-то конечного, то вера, (которую можно было бы назвать и разумом), происходит из восприятия бесконечного.

---

[516] Ibid. S. 281.
[517] Ibid. S. 283.

С последним человек сталкивается всюду, где он видит нечто, что не может быть до конца охвачено его органами чувств. Линия горизонта, за которую он уже не может заглянуть, становится для него гранью между видимым и невидимым, конечным и бесконечным. Именно такова сущность «ещё не осознанного, т.е. неназванного бесконечного» [518]. Бесконечное предчувствуется (Vorgefühl) в конечном и всегда в той или иной форме присутствует в нём. В данном пассаже Мюллер приближается к сентименталистской трактовке религиозного восприятия. Идея бесконечного для него — не начало религии, формирующее её незыблемый облик, а продукт длительной интеллектуальной кристаллизации религиозной и философской мысли [519]. Поэтому, говоря о религии, Мюллер постоянно обращается к древним письменным источникам, а также свидетельствам о бесписьменных народах.

Мюллеровское учение о бесконечном в содержательном отношении прямо восходит к «Речам о религии…» Шлейермахера с их акцентом на созерцание единства бесконечной природы; конечное в этой ситуации оказывается будто бы выкроенным из неё и тем самым несёт в себе сущность бесконечного[520].

Идейная эволюция Мюллера к его религиоведческому проекту состоялась благодаря двум философско-теологическим фигурам, одна из которых — протестантский теолог Хр. Г. Вайссе, а другая — уже неоднократно упоминавшийся Ф. Шеллинг, взгляды которого во второй половине жизни эволюционировали в направлении спекулятивной внеконфессиональной философии откровения.

---

[518] Ibid. S. 287.
[519] *F. Max Müller*. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion… S. 59.
[520] *Schleiermacher F*. Über die Religion. S. 29.

### 2.1.1. *Хр. Г.Вайссе и ближайшие теологические предпосылки зарождения религиоведения*

В Лейпцигском университете Макс Мюллер учился у философа и протестантского теолога Хр. Г. Вайссе, отправной точкой мировоззрения которого были шеллинговские «Исследования о сущности человеческой свободы» (1809). Вайссе, наряду с сыном И.Г. Фихте Иммануилом Германом является ключевым представителем т.н. позднего идеализма или спекулятивного теизма, — направления, стремившегося с помощью философско-методологического аппарата Шеллинга и Гегеля защитить теизм в 1830–60-х гг. Вайссе известен в истории теологии как библеист, специалист по Новому Завету. Как указывает немецкий теолог и историк теологии Курт Лезе, Вайссе был близок к исторической школе[521]; как и Шлейермахер, он был унионистом.

В Лейпцигском университете Мюллер посещал курс Вайссе по эстетике (зимний семестр 1841/42 г.), спецкурс о Гегеле (летний семестр 1842 г.), курс по метафизике и логике (зимний семестр 1842/43 г.), принимал участие в заседаниях философского общества, возглавляемого Вайссе (1842-43 гг.)[522]. Его интерес был вызван большой популярностью гегелевской мысли, которая распространялась из Пруссии и увлекала саксонцев, воспитанных на Канте и Круге. По свидетельству Мюллера, «быть гегельянцем считалось sine qua non не только среди философов, но и в той же мере среди теологов, людей науки, юристов, художников, — на деле, во всех областях гуманитарного знания, по крайней мере, в Пруссии. Если христианство в его протестантской форме было государственной религией королевства, гегельянство было его государственной философией»[523].

---

[521] *Leese K.* Philosophie und Theologie im Spätidealismus. S. 70.

[522] *F. Max Müller*. My Autobiography. A Fragment. New York: Charles Scribner's Sons, 1901. P. 123–125. Ниже, на стр.140, Макс Мюллер приводит немного другие данные, согласно которым лекции Хр. Г. Вайссе о Гегеле он посещал в зимний семестр 1841/42, а его же лекции по логике, метафизике и философии истории — в зимний семестр 1842/43 года.

[523] Ibid. P. 130. Гегелевское видение истории также содержит предпосылки, важные для зарождения историко-религиоведческого знания: речь прежде всего о том, что всемирная история едина, и внешне

С учением Гегеля Макс Мюллер познакомился как раз с помощью Вайссе, который, по его свидетельству, «хотя и считался гегельянцем, был очень трезвым гегельянцем, — настолько же критиком Гегеля, насколько его почитателем»[524]. Вайссе высоко ценил диалектический метод, но отказывался признавать гегелевскую мысль вершиной и итогом философского знания. Он видел в ней торжество шеллинговского принципа абсолютного тождества, оставляющего без внимания живую действительность, мир реального опыта и живых образов. Как он считал, в отношении признания первичности опыта мы должны вернуться к Канту и Шлейермахеру. Философский бог, — Абсолютное, — для Вайссе лишь возможный бог; «если же Бог действителен, если он есть перводействительность, то он может быть лишь первосубъектом, лишь мыслящей и волящей личностью»[525]. Рассуждения Вайссе очень напоминают философию откровения позднего Шеллинга; в целом спекулятивные теисты стремились показать: абсолютное тождество Шеллинга и абсолютный дух Гегеля суть лишь рациональное, безличное отвлеченно понятое основание подлинного сверхрационального, сверхличного, живого и действительного божества.

По свидетельству Мюллера, Вайссе удавалось показать, что гегелевская философия истории подчас основывалась на фактических ошибках и неточностях. Особенно наглядным это становилось при рассмотрении «Философии религии». Как быть с фактами, которые постоянно меняются при изменении общей картины с течением времени; как втиснуть новые факты в уже очерченную гегелевскую абсолютную идею? Максу Мюллеру стала очевидна «как формальная истина, так и материальная неправда» мысли Гегеля[526]. Именно это направило его в философское общество тогда ещё молодого, естественнонаучно образованного приват-

несхожие, территориально и хронологически разнесенные друг от друга явления могут быть помещены под общий рационалистически обоснованный знаменатель.

[524] Ibid. P. 132.

[525] *Leese K.* Philosophie und Theologie im Spätidealismus. S. 120–121.

[526] *F. Max Müller*. My Autobiography. A Fragment. P. 136.

доцента Лотце, где штудировали Канта и предпочитали отстраивать теории от фактов, а не наоборот.

Однако, учась в Лейпциге, Мюллер, несмотря на оговорки, всё ещё «был полностью убеждён, что гегелевская философия есть конечное решение всех проблем»[527]. Кризис же доверия к ней был вызван изучением восточных религий и священных текстов. Знакомясь с ними, Мюллер всё более понимал, что гегелевское представление о них неточно и неверно, а это ставило для него под сомнение всё монументальное здание философии религии Гегеля.

Он обратился к альтернативному гербертовскому подходу, который представлял профессор М. В. Дробиш, и тут же модифицировал идеи последнего. Если для Дробиша важным моментом было аналитическое прояснение значения понятий, то увлечённый языкознанием Макс Мюллер обратился к прояснению этимологии философских и религиозных понятий, а также изучению того, когда и как на протяжении истории они меняли своё значение. Так, он провёл небольшое историко-этимологическое исследование понятий Verstand (рассудок) и Vernunft (разум). Таким образом, говоря современным языком, Макс Мюллер практиковал метод истории понятий.

Интересно, что между зрелой философией религии Вайссе, изложенной в первом томе его программного труда «Философская догматика или философия христианства» (1855–62), и позднейшими взглядами Макса Мюллера присутствует ряд сходств, которые не могут быть лишь совпадениями. Следует помнить, что в отличие от внеконфессионального учёного-востоковеда Мюллера, изучавшего прежде всего индийскую и античную традиции, Вайссе — протестантский теолог, штудии которого ограничены рамками христианства. Контексты, в которых мыслили Вайссе и Мюллер, серьёзно различаются. Поэтому мы не встретим в концептуальных фрагментах работ Макса Мюллера ссылок на творчество Вайссе. Тем не менее, философские параллели могут быть прослежены достаточно ясно.

---

[527] Ibid. P. 141.

Обратимся к введению «Философской догматики…» и первой части первой главы под названием «О понятии религии вообще». По мнению Вайссе, глобальной исторической задачей христианства оказывается создание «полностью беспредпосылочной философии, которая руководствуется лишь идеей истины как таковой, а не идеей определённой религиозной истины» [528]. Это должна быть своеобразная систематически организованная «наука веры» (Glaubenswissenschaft), призванная заменить собой систематическую теологию или догматику. Философия религии оказывается у Вайссе вершиной философского знания. Уже сейчас, говорит Вайссе, вера и откровение изучаются как формы данности некоего позитивного содержания. Соответственно, предметом новой науки должно быть не само позитивное содержание веры, а «вера и религия как исторический факт» [529]. Фокус внимания в новой науке смещается с философской теологии на историческое рассмотрение религиозного сознания, которое впоследствии должно стать строго научным (streng wissenschaftlich).

Религия для Вайссе — один из видов опыта. Опыт Вайссе определяет как «ощущение, созерцание или восприятие, или еще чаще, совокупность однородных, родственных друг другу ощущений, созерцаний или восприятий, а именно постольку, поскольку их содержание есть предмет рефлектирующего сознания, встраивающийся им в контекст предметных представлений или понятий» [530]. Рассмотрение религии как опытной реальности Вайссе возводит к патристическому наследию и считает адекватным кантовскому критицизму, в котором термин *Erfahrung* передает значение познания посредством восприятий. Смещение значения понятно: никакой теолог не может остаться на собственно кантовской точке зрения, исключающей возможность какого-либо внутреннего контакта с трансцендентной реальностью; для приспособления критицистских идей к

[528] *Weisse Chr. H.* Philosophische Dogmatik… S. 8.
[529] Ibid. S. 13.
[530] Ibid. S. 15–16.

потребностям теологии оказывается нужно включить религиозные объекты в спектр возможных объектов (пусть и недискурсивного, а интуитивного/чувственного) познания. С этим, однако, успешно справляются не только теолог Шлейермахер, но и религиозный философ Фриз, осторожно сместивший акценты в кантовской картине мира.

Адаптация естественнонаучных методов к теологии должна была вывести последнюю из мировоззренческого замешательства: отсюда требование «применения подлинного […] эмпирического метода к вероучению христианства и его научному преобразованию (Neugestaltung)[531]. Виновники этого замешательства — как просвещенческий рационализм, так и супранатурализм, — равно игнорируют данные религиозного опыта[532]. Ведь понятия о сверхчувственном и суть продукты бессознательного рассудочного синтеза продуктов религиозного опыта, — рассудок у Вайссе обращается с опытом так же, как у Канта он обращается с данными опыта чувственного[533].

Индивидуального религиозного чувства для обретения связи с Богом недостаточно. Религиозный опыт — достояние коллектива, религиозной общины, возникающее в процессе того, как ее члены обмениваются сообщениями о том, какие религиозные чувства и переживания им довелось испытать. Маргинальные их формы, не нашедшие признания и поддержки в общине, отсеиваются, а более типичны, — те, которые нашли понимание у большинства, — остаются и закрепляются. Религиозный опыт возникает в результате плодотворного обмена религиозными переживаниями между членами общины и тем самым обретает объективную историческую значимость[534].

Задачей новой науки будет постижение не только внутрихристианская рефлексия, но и постижение «мифологических», т.е. неавраамических

[531] Ibid. S. 22.
[532] Ibid. S. 227.
[533] Ibid. S. 23.
[534] Ibid. S. 50-53.

религий. Каждая из них, по Вайссе, представляет собой «исторически замкнутый в себе круг религиозного опыта»[535], «оформленные и органически расчлененные массы религиозного опыта» [536] . Уникальный опыт инокультурной традиции представляет ценность для формирования интегрального видения религиозного опыта. Освоить же этот опыт новое знание о религии сумеет, лишь совлекая с изучаемой традиции мифологический покров. Пока мы не постигли внутренний контекст инокультурной традиции, её опыт для нас закрыт. Вайссе уподобляет инокультурные мифологические образы иностранному языку; хоть и косвенно, но, обогатив знания о видах и опциях религиозного опыта, они могут повлиять и на сам протестантизм. Как показано выше, уподобление религии языку было ключевым и для Мюллера.

Упор на опыт и в том числе опыт иноконфессиональной/иноверческой религиозности важен для либеральной теологии середины XIX в. в контексте ретроспекции собственной традиции с вероятным переосмыслением некоторых ее положений. Так, теолог Й. Хр. Гофман писал: «Познание и свидетельство христианства должно […] быть прежде всего самопознанием христианина и его свидетельством о себе… Свободная наука является теологией лишь тогда, […] когда я как христианин становлюсь себе как теологу самым своеобычным предметом науки»[537].

Вайссе указывает: теология, отталкиваясь от идей Канта, Якоби, Гамана и Гердера, осознает необходимость применения эмпирического метода к христианскому вероучению [538] . Основанная на изучении религиозного опыта наука о вере должна будет встать на место догматики, реалистично представив общинное видение фактов религии.

Подведём итоги. Во-первых, мы видим у Вайссе идею оформления знания о религии в отдельную независимую от теологии дисциплину,

---

[535] *Weisse C. H*. Philosophische Dogmatik... S. 69.
[536] Ibid. S. 222–223.
[537] *Hofmann J. Chr.* Der Schriftbeweis: ein theologischer Versuch. Bd. 1. Nördlingen: C.A. Beck, 1852. S. 9, 10.
[538] Ibid. S. 22-23.

которая с одной стороны, понимается как надконфессиональная, с другой же, - всё равно выступает в качестве модифицированной формы христианской традиции.

Во-вторых же, Вайссе ясно проговаривает необходимость изучения «мифологических религий». В-третьих, он, следуя за Кантом и философами чувства и веры, отводит чувству и опыту ключевую роль в сфере религии. Всё это роднит его мысль с последующим мюллеровским проектом науки о религии, основанной на сравнительном методе, изучении неавраамических религий и учении о чувстве бесконечного.

### 2.1.2. *Влияние Ф.В.Й.Шеллинга*

Оставив Лейпциг, Мюллер едет в Берлин, где слушает лекции Шеллинга по философии мифологии. По приезде он лично познакомился с Шеллингом и в разговоре с ним отметил большую близость между философией санкхьи и веданты, с одной стороны, и шеллинговской мыслью, с другой. Мыслитель заинтересованно расспрашивал Мюллера о том, как веданта понимает Бога и его соотношение с конечным миром[539]. Летом 1844 г Макс Мюллер отмечал в своём дневнике: «Ещё старательнее и с большим интересом я посещаю курс Шеллинга; в его философии есть что-то восточное. С немалым прилежанием я перевожу для него “Катха-упанишаду”»[540].

Но что же удалось услышать Максу Мюллеру из уст пожилого немецкого идеалиста? Философию мифологии Шеллинг читал много раз, но, как и все свои поздние наработки, издавать отказывался. В результате у нас есть ряд конспектов, а окончательной ясности в аутентичной структуре поздней философии Шеллинга и в соотношении её элементов между собой

---

[539] *Chaudhuri N.C.* Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Muller, P.C. London: Chatto&Windus, 1974. P. 41–42.

[540] *Müller G.M. (Ed.)* The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller, Edited by His Wife. In 2 Vol. Vol. 1. London, New York and Bombay: Longmans, Green and Co., 1902. P. 25.

мы до сих пор не имеем[541]. Однако, как нам представляется, наиболее компактно и ясно содержание философии мифологии проговорено в курсе летнего семестра 1836/37 гг., от которого сохранились два конспекта. Первый принадлежит педагогу Антону Эберцу, авторство же второго, хранящегося в Афинской библиотеке, достоверно не установлено.

Философия мифологии Шеллинга представляет собой спекулятивное учение, и претензии её выходят далеко за рамки изучения религии. Но вместе с тем она содержит ряд идей, которые впоследствии в модифицированном виде могли составить концептуальное ядро философии религии Макса Мюллера и, — шире, — последующей науки о религии[542].

Во-первых, это представление об исключительной важности мифологии, почти так же значимой, как природа и язык[543]. Во-вторых, это связывание мифологии и языка. Хотя Шеллинг и не предпринимает филологических изысканий в своей философии мифологии, он тесно связывает мифологию с языком. Язык — продукт бессознательного творчества, и он, будучи «поблекшей философией», содержит в себе мировоззренческие построения давно канувших в Лету поколений[544]. Как представляется, эти идеи могут быть признаны одним из прообразов мюллеровского анализа религиозных терминов и текстов. Через сравнительное языкознание Мюллер прокладывал путь к конечной реконструкции перворелигии.

В-третьих, Шеллинг (хотя и в контексте своей системы) проговаривает идею создания отрасли знания, посвящённой религии. Философия религии (Religionsphilosophie), призванная стать «особой наукой», должна основываться на «принципе религии, независимом от всеобщей

---

[541] См. *Franz A.* Philosophische Religion: eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings. Amsterdam: Rodopi, 1992. S. 44–50.

[542] Теме мифологии Макс Мюллер ещё до создания «Введения в сравнительную науку о религии» посвятил очерк «Сравнительная мифология» (1856), а в 1871 г. прочёл в Лондоне цикл лекций под названием, прямо воспроизводящим шеллинговский термин, — «О философии мифологии».

[543] *Vieweg K., Danz Chr. (Hrsg.).* Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842. München: Wilhelm Fink Verlag, 1996. S. 37.

[544] *Ibid.* S. 48–49.

философии»[545]. Под принципом здесь понимается особый подход и метод, судя по контексту, заключающийся в изучении исторического развития мифологии и религии. В объективном отношении предметом философии религии будут явления религиозного характера (не предвосхищается ли тут феноменология религии?), а в субъективном — зарождение религии в сознании индивида.

Конечно, философия позднего Шеллинга по сравнению с учением Макса Мюллера стоит на предшествующем методологическом этапе. И в 1836, и впоследствии в 1842 г. (конспект А. фон Хотваса) Шеллинг смело предполагает, что первоначальная религия лучше всего сохранилась у семитских народов, что первоначальный язык был слоговым и т.д.[546] Максом Мюллером подобные идеи ставятся под сомнение как пройденный этап развития науки[547]. Однако, в третьей лекции «Введения в науки о религии» (1870) он прямо ссылается на Шеллинга, связавшего возникновение народа с выработкой собственной мифологии и языка. Отталкиваясь от этих идей, Мюллер указывает на ведущую роль религии в процессе этногенеза[548].

***

Итак, методологическая основа религиоведческого проекта Макса Мюллера была заложена комплексом идей, восходивших к Канту, Фризу, Шлейермахеру, Шеллингу и Вайссе. Но каким же образом они были применены к историческому анализу древнеиндийских верований? Это становится из ясно из четырех серий джиффордских лекций, прочитанных Мюллером в конце 1880-х–начале 1890-х гг. В первой из них (1888), посвященной естественной религии, Мюллер осуществил попытку (в первую очередь, на индоарийском материале) продемонстрировать мифологические

---

[545] Ibid. S. 103.
[546] Ibid. S. 71, 137–138.
[547] *Мюллер Ф. М.* Введение в науку о религии // *Красников А. Н.* (сост. и общ. ред.) Классики мирового религиоведения. Антология в 2-х тт. Т. 1. С. 31–143: 55. Хотя, с другой стороны, Макс Мюллер утверждает формирование в Евразии трёх первоначальных языковых очагов: туранского, арийского и семитского (см. там же, С. 100–101).
[548] Там же. С. 95–98.

манифестации переживания бесконечного. Изучение ведийской религии, уделявшей значительное внимание небесным и в целом природным явлениям, послужило для Макса Мюллера подтверждением шлейермахеровского учения о чувстве бесконечного[549], которое он несколько уточнил. За всяким природным явлением, — указывал Мюллер, — для созерцающего его человека скрывается нечто несводимое к его физическим источникам и носителям [550] . Индийская традиция подтверждала такую гипотезу фактом наличия богини утренней зари Адити, имя которой может быть переведено как «беспредельная», «бесконечная»[551].

Предметы, которые человек склонен нагружать религиозным содержанием, Мюллер разделял на три класса. К первому относятся полностью осязаемые (*tangible*): это «камни, кости, панцири, цветы, ягоды, древесина» и т.п. В таковых объектах усмотреть нечто сокровенное трудно. Второй класс — предметы полуосязаемые (*semi-tangible*). Он шире, и к нему можно отнести, например, деревья, — их соки незримо циркулируют в их толще, корни незримо простираются в земле, а многочисленные ветви переплетаются и теряются в вышине. Сюда же относятся горные хребты, поскольку их вершины закрыты облаками; быстрые реки, то спасающие от жажды и отделяющие от врагов, то сносящие и затапливающие все на своем пути; а также необозримая земная ширь[552]. Третий класс включает объекты и вовсе неосязаемые (*intangible*): небо, светила и облака.

Почитание осязаемых предметов (фетишизм), по Мюллеру, является вырождением, регрессом первоначальной религиозности, — ведь эти предметы полностью воспринимаемы. Второй же и особенно третий класс объектов вызвали у людей «почти бессознательное» (вспомним кантовское учение о возвышенном!) благоговение. Полуосязаемые предметы были осмыслены как полубоги или божества природы, — именно таковы, согласно

---

[549] Ibid. P. 141.
[550] *F. Max Müller*. Natural Religion. The Gifford Lectures Delivered Before the University of Glasgow in 1888. London: Longmans & Green and Co., 1889. P. 145, 149.
[551] Ibid. S. 145–146.
[552] Ibid. P. 150–152.

Мюллеру, божества религий древности. Их почитание он именует «физической религией» (т.е. природной).

Сокрытое усматривается человеком не только в природе, но и в деятельности сознания, в собственной субъективности и субъективности ближних. То, как они функционируют, так же загадочно и сокрыто от восприятия, как и беспредельно бушующие силы природы [553]. Загадка сознания формирует в человеке как веру в бессмертие души и культ предков («антропологическую религию»), так и религиозно окрашенный философский поиск трансцендентного начала в глубинах собственного Я (таков, к примеру, Атман «психологической религии» Упанишад). Всем этим типам религии, — физической, антропологической и психологической, — Мюллер посвятит по циклу джиффордских лекций. Его религиоведческие идеи промысливались на этой теологической лекционной площадке. Стоит также отметить, что дерзкое проектирование реконструкции первоначальной религии сменилось более философским, более проблематическим подходом, — эксплицитно выстроенных и сколько-нибудь широких историко-генетических конструкций мы в позднем творчестве Мюллера почти не находим. Очевидно, объем историко-культурного материала и сложность его плетения потребовали от Мюллера бóльшей сдержанности, чем ожидалось им ранее.

Такой подход намечал общий знаменатель для самых разнообразных религиозных традиций, даже генетически неродственных. Зарождающееся религиоведение, оперируя этим подходом, в сложном сочетании решало как собственно религиоведческие, так и теологические задачи. Отделить их друг от друга в тот период возможным не представлялось: условия возможности религиоведческого взгляда одновременно являлись теологическими предпосылками. Так, идея о сущностном единообразии человеческой религиозности фундировалась учением об аффективном восприятии бесконечного; приращение индологического знания преследовало цель

[553] См. Ibid. P. 156.

реконструкции первоначальной забытой отвлеченно-христианской религии человечества; систематизация мировых религиозных традиций обеспечивалась их ранжированием с европейской протестантской точки зрения. Это указывает на сугубую сложность демаркации религиоведческих и теологических установок применительно к творчеству первых религиоведов: их картина мира выплетается из религиозно-философского контекста послекантовской протестантской теологии.

## 2.2. **Религиоведческий проект раннего К. П. Тиле**[554]

Однако, Мюллер не был единственным основателем религиоведения. Сооснователем этой гуманитарной дисциплины наряду с Мюллером является нидерландский арминианский теолог Корнелис Петер Тиле (1830–1902), действовавший синхронно с Мюллером, но самостоятельно. Своё проблематическое противопоставление старой теологической и новой религиоведческой методологии он осуществил на несколько лет раньше, чем Макс Мюллер прочитал своё «Введение в науку о религии», в ряде статей, первая из которых была опубликована в публицистическом журнале *De Gids* («Справочник»), а последующие — в специализированном *Theologisch Tijdschrift*, (Тиле являлся одним из его основателей и издателей)[555].

Первая часть жизни Тиле связана с теологической деятельностью: пасторством и работой в арминианских семинариях; с 1870-х гг. и почти до самой своей смерти в 1902 г. Тиле был университетским профессором в Лейдене, где возглавлял созданную специально для него кафедру истории религий. В поздние годы творчества взгляды Тиле утратили императив стремления к строгой научности и сблизились с классическими для его эпохи

[554] В данном параграфе использованы материалы публикации: *Золотухин В. В.* Рождение наук о религии из духа теологии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. № 6. С. 76–97.

[555] В поздних материалах методологические установки Тиле выглядят систематичнее и точнее, однако в них равно узнаются черты взглядов молодости (напр., *Tiele C. P.* Grundzüge der Religionswissenschaft. Eine kurzgefasste Einführung in das Studium der Religion und ihrer Geschichte. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904. S. 1–5).

идеями философии религии[556]. Отчасти это схоже с идейной эволюцией Макса Мюллера.

Тиле — нидерландский мыслитель, и может возникнуть вопрос, почему о нем повествуется в работе, посвященной немецкоязычной мысли. Ответ может быть следующим: во-первых, нидерландскоязычное лингвистическое и культурное пространство исторически неотрывно от немецкоязычного; они вплоть до 20 века составляют близкое поле. Во-вторых, Тиле методологически отстраивается от базовых установок теологии Шлейермахера, потому его идеи безболезненно и даже логично включаются в контекст нашего исследования.

### 2.2.1. *Критика традиционной конфессиональной теологии*

Будучи ремонстрантским (арминианским) пастором и стоя на модернистских позициях [557], Тиле осуществляет жёсткую критику предшествующей теологической традиции, которая, по его мнению, представляет собой шаткий, искусственный конструкт, сравнимый с лоскутной Австро-Венгерской империей: «часть из филологии, часть из истории религии, часть из философии, часть из риторической теории, часть из психологии, часть из искусствоведения (theorie der kunst), ещё кое-что сверх того…»[558]. Единственное, что скрепляет этот микс, — принадлежность теологического учения той иной церкви. Отсюда вытекает: сколько существует церковных общин, столько должно быть и теологий, но это само по себе абсурдно и выглядит, так же, как если бы для описания каждого очередного государства требовалась отдельная политэкономическая наука.

Тиле отмечает, что целостная теология оказывается осмысленной лишь при условии разделения религий на естественные и откровенные,

---

[556] *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. С. 60–61.

[557] Учение ремонстрантов (арминиан), подчёркивавшее свободу воли человека и его способность делать сознательный выбор относительно спасения, представляло собой небольшую, но элитарную влиятельную группу в нидерландском протестантизме.

[558] *Tiele C. P.* Theologie en godsdienstwetenschap // De Gids. Bd. XXX (May 1866). P. 205–244: 213.

предпринимаемом для последующего обоснования философской и мировоззренческой исключительности христианства. Причём именно эксклюзивизм служит первой из причин, препятствующих превращению теологии в научное знание, т.к. его «началом, основанием, исходным пунктом и условием» является именно беспредрассудочное и беспристрастное сравнение (een onbevooroordeelde en onpartijdige vergelijking)[559]. Сама мысль о таком сопоставлении, т.е. в некотором смысле интеллектуальном уравнивании различных религий кажется консервативному теологу, привыкшему выстраивать иерархию богооткровенности, кощунственной.

В качестве второго обстоятельства, препятствующего превращению теологии в науку, является её незнакомство и небрежение политеистическими (heidensche) традициями. Рефлексивный Тиле подмечает свойство протестантских теологов XIX в. сосредотачиваться в основном на библейских/библеистических сюжетах, не предполагающих обращения к инокультурным традициям. Следует отдать Тиле должное, что сам он включил в свой круг изучения древнеиранские, древнеближневосточные, древнеегипетские религиозные тексты и идеи [560], а также отдельно подчёркивал важность изучения языческих религий[561]. Третьей преградой для теологии оказался «последний оплот старого трансцендентного мировоззрения»[562]: спекулятивный метод, который грешит произвольностью и отвлечённостью рассмотрения; следуя ему, теология превращается в теософию. Конечно, — отмечает Тиле, — в XIX в. теология сделала значительные успехи в части исторической критики, однако превратить

---

[559] Ibid. P. 217. Этим идеям Тиле останется верен на всю жизнь (*Molendijk A. L.* The Emergence…, P. 173ff).

[560] См. его работы «Религия Заратустры у древнеперсидских народов» (1863), «Сравнительная история египетской и месопотамской религий» (1869–1872), «Вклад ассириологии в сравнительную историю религий» (1877), «История религий древности» (1895–1902).

[561] См. речь, произнесённую Тиле 13 февраля 1873 г. в Лейдене в арминианской семинарии по случаю его вступления там в профессорскую должность и озаглавленную «О месте религий естественных народов в истории религии» (*Tiele C. P.* De plaats van de godsdiensten der natuurvolken in de godsdienstgeschiedenis. Amsterdam: P. N. van Kampen & Zoon, 1873).

[562] *Tiele C. P.* Het wezen en de oorsprong van den godsdienst // Theologische Tijdschrift. Bd. 5 (1871). P. 373–406: 376.

историю религии в ветвь научного знания ей было просто не под силу, поскольку этого не предполагала сама её архитектоника.

Так, цельная ранее догматика необратимо распалась на историю догм и «философию христианской религии»[563]. Догматика же в традиционном смысле никак не может считаться научной ни в плане систематического выражения церковного вероучения, ни в виде «спиритуалистической, полуплатонистской-полуалександрийской» философии религии[564]. В этом контексте Тиле предлагает вернуть герменевтику и библейскую экзегезу в лоно филологического знания; а полемику, апологетику и догматику «в старом смысле», т.е. теорию систематизированного вероучения, – передать в ведомство соответствующих церковных общин. Ведь ни авторитет традиции, ни богословская установка, (будь она рационалистической или супранатуралистской), никак не способствует решению библеистических задач[565]. Напротив, понимание библейских контекстов востребует изучения всей эллинистической культуры, в том числе и языческой, находящейся за пределами собственно христианского контекста. Неясно оказывается, и как сохранить за теологией экзегезу священных текстов, коль скоро методы филологического анализа универсальны для рассмотрения любой религиозной традиции. Теология будет непротиворечиво мыслима лишь в качестве интегративного знания об иудаизме и христианстве, которое составит важную часть новой науки о религии; последняя же в отношении своего предмета уже по праву будет обладать смысловым и тематическим единством.

---

[563] *Tiele C. P.* Theologie en godsdienstwetenschap. P. 226. Как мы и упоминали выше, континентальная протестантская (т.е. прежде всего немецкоязычная) теология XIX в. склонна предварять тексты догматик большими вводными спекулятивными разделами, ставящими, как правило, цель выявить «сущность религии», что предполагает аналитическую работу как раз на поле философии религии.

[564] Как заметно, Тиле употребляет термин «научный» уже в позитивистском, а не в более раннем системно-философском смысле. Спекулятивное для него уже – «так называемое научное» (zoogenaamd wetenschappelijk).

[565] *Tiele C. P.* Godsdienstwetenschap en theologie. Nadere toelichting van het artikel „Theologie en godswetenschap“ in „De Gids“ van Mei 1866 // Theologisch Tijdschrift. Bd. 1 (1867). P. 38–52: 41.

### 2.2.2. *Проект религиоведческого знания*

Согласно Тиле, теология имеет шанс приблизиться к научному знанию, коль скоро она заменит умозрительный метод на индуктивный и вступит на путь опыта (weg der ervaring te betreden). В задачи изучения религии никак не может входить идеологическая защита или интеллектуальное подкрепление той или иной религиозной традиции[566]; подобные задачи принижали бы науку. Путь опыта Тиле, подобно Максу Мюллеру, видит в сравнительно-историческом анализе развития религий, в «религиозной палеонтологии»[567]. Религия, (и в этом с Тиле поспорили бы не только религиозные традиционалисты, но и современные постколониалисты), — исключительно объект для исследователя, объект критического сопоставления и анализа[568]. Он предпринимается, во-первых, для того, чтобы выявить генеральные интеллектуальные и психологические элементы религии вообще, а во-вторых, чтобы отличить сущностные элементы религии от вторичных, производных[569]. И в этом месте повествование Тиле вступает в видимое противоречие с тем, что он говорил чуть выше: «[тем самым] мы должны установить, какая из форм религии чище и совершеннее всего выражает её сущность; какая религия высшая, и какая — истинная»[570]. Однако, решая эту задачу, учёный не может апеллировать к традиции: в его распоряжении есть лишь конечные причины историко-психологического или антропологического свойства, и никак не положения самой традиции[571]. Наука о религии будет столь же отличной от теологии, как астрономия от астрологии, а химия — от алхимии[572].

---

[566] Тиле критикует П. Д. Шантепи де ла Соссе за его стремление имманентно исходить из религиозных посылок, считаясь в разговоре о религии «с Богом и человеком»: исследователь не может быть «связан религиозной гипотезой» (*Tiele C. P.* Het wezen... P. 374–375).

[568] *Tiele C. P.* Godsdienstwetenschap en theologie. P. 42.
[569] Ibid. P. 44.
[570] Ibid.
[571] *Tiele C. P.* Het wezen… P. 375.
[572] Ibid. P. 379. Последовательнее, чем Тиле, эти идеи будет чуть позже проводить отталкивающийся от его идей французский либеральный теолог Морис Верн, который особо подчеркнёт необходимость применять к иудаизму и христианству те же историко-критические критерии, что и к древним/политеистическим религиям (см. *Vernes M.* Introduction // Revue de l'histoire des religions. Vol. 1. 1880. P. 1–17: 3–6; *Idem.*

Первым делом религиоведу предстоит иметь дело с тем, что мы назвали бы ключевыми теологическими установками: едино- и многобожием, пантеизмом, теизмом, деизмом и пр., учением о творении и провидении. Далее следует выяснить, какую роль в религиозных учениях играют посредники между Богом (богами) и человеком: ангелы, пророки, первопредки, святые, основатели учений и пр. Также следует определить, какую структурную роль играют в религии учения о контакте с божественным, в том числе не только богооткровения, но также спиритуализм или дивинация[573].

Вторая важная задача будет состоять в сравнительном изучении культовых форм от самых архаичных форм умилостивления гневных божеств до высокоорганизованных учений о покаянии, умерщвлении плоти и примирении с Богом. В итоге исследователь поставит перед собой вопрос об определённом едином законе или закономерностях развития религии; в качестве таковых Тиле предварительно устанавливает стремление к обожению человека, а также наличие эсхатологических ожиданий. Особое внимание исследователя должно направиться на те формы религии, которые совершеннее, полнее, убедительнее всего раскрывают выявленные законы. Очевидно, что эта роль зарезервирована за христианством, (и таким кружным путём теологическая апологетическая задача вновь возвращается на положенное ей место)[574].

Вслед за Шлейермахером Тиле признаёт религиозную способность (aanleg, ср. Anlage у Ф. Шлейермахера и В. де Ветте), необходимо присущую человеку и заключающуюся в чувстве собственного единства с цельным,

---

L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions; son enseignement en France et à l'étranger. Paris: E. Leroux, 1887, P. 10ff.). Верн был сторонником институциональной замены теологии религиоведением. См. *Hjelde S.* Religionswissenschaft und Theologie: Die Frage ihrer gegenseitigen Abgrenzung in historischer Perspektive // Studia Theologica – Nordic Journal of Theology. 1998. Vol. 52. Iss. 2. S. 85–102: 90–91.

[573] Ibid. P. 44–46.

[574] Характерными чертами либерально-теологических проектов знания о религии XIX в., которые имеют место и в учении Тиле, являются, во-первых, представление об иерархии форм религии, которая неизменно увенчивается христианством; а во-вторых, связанное с этим представлением стремление изучать именно совершеннейшую религию как ту, которая в наибольшей полноте реализует тенденции, характерные для «религии вообще». Позднее в немецкоязычной традиции преимущественное внимание к религиям примитивных народов будет упоминаться как позитивистский признак.

взаимосвязанным космосом/универсумом[575], благодаря чему религиозным оказывается и любой философский монист. Основною задачей новой науки должно быть изучение законов развития религиозного чувства. Такую постановку вопроса Тиле вероятнее всего перенимает не у немецких предшественников, а у Бенжамена Констана, — едва ли не единственного франкоязычного представителя философии религиозного чувства и веры (см. *Constant de Rebecque B*. De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements. Vol. 1. Paris, 1824)[576].

В связи с этим наука о религии должна разделиться на «философию истории религии» и «философию религиозного человека». Именно последняя, психологически ориентированная её область должна будет подыскивать ключ к сущности религии. Лишь после ответа на вопросы о сущности, происхождении и развитии религии возможно будет заняться уже чисто теологическими задачами, связанными с оздоровлением, укреплением и реформированием религии[577]. Таким образом, практическая теология будет пользоваться плодами религиоведческого знания как в области миссиологии, так и в связи с многочисленными вопросами реформирования церковной организации и богослужения, определения степени свободы убеждений членов церкви и т.п.[578] Нельзя, однако, не упомянуть, что Тиле не относит

---

[575] Отсутствие эксплицитного учения о религиозном чувстве (см. тж. *Molendijk A. L.* The Emergence... P. 141–142) не позволяет с полным правом зачислить Тиле в круг философов-сентименталистов таких, как Якоби, Шлейермахер или Фриз, однако, как видно, в целом с приоритетом переживания в религиозной жизни он согласен. Предполагая его инстинктивно-чувственную или моральную природу, Тиле в романтическом духе отмечает: религиозное вдохновение близко к вдохновению поэта и художника. (*Tiele C. P.* Godsdienstwetenschap en theologie. P. 43). С этими констатациями неясным образом сочетается совершенно теологический поиск истоков религии в «вере и любви» (Ibid. P. 51): на таких примерах, пожалуй, лучше всего заметна некоторая недовершённость данного проекта. Вера (geloof), по Тиле, сущностно едина у самого архаичного политеиста и у христианина: только у первого она неразумна, темна и зачаточна, а у второго – исключительно разумна и ясна (*Tiele C. P.* Het wezen… P. 384).

[576] Ibid. P. 236. О франко-нидерландских перекличках в этой области в позднейший период см. тж. *Cabanel P*. L'institutionnalisation des «sciences religieuses» en France (1879-1908) Une entreprise protestante? // Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903–2015). Vol. 140 (1994). P. 33–80: 60–61.

[577] Вспомним несколько более ранние идеи Хр. Г. Вайссе о преодолении кризиса протестантизма путём создания точного внеконфессионального знания о нём, которое, заместив догматику, трансцендирует собственные границы вероучения (*Weisse C. H.* Philosophische Dogmatik... S. 7ff, 222–223). Впоследствии идея выстраивания «научной теологии», дистанцированной от церковных институций и сосредоточенной на изучении фактов религиозной жизни и (исходя из них) природы религии, будет становиться все популярнее, см. *Bernoulli C.A.* Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. Ein enzyklopädischer Versuch. Freiburg i.B.: J. C. B. Mohr, 1897, особ. S. 86–107.

[578] Ibid. P. 242.

наличие религиозной общины, (критически важное для теории религии Ф. Шлейермахера, В. де Ветте и Хр. Вайссе), к сущностным характеристикам религии, что, вероятно, может объясняться влиянием Б. Констана.

Тиле отдаёт себе отчёт в том, что условия для описанной трансформации теологии сложились в результате секуляризации. Современному теологу попросту *не верится* ни в ангелов, ни в бесов, ни в духов вообще[579]. Как только вера утрачивается, её объект превращается в объект философского интереса и религиоведческого исследования. Так, к примеру, обстоит дело с католическим культом девы Марии: для протестанта он — лишь предмет интереса, но не эмоционального принятия[580]. В этом же контексте Тиле предполагает, что вера в догматы и богослужения в протестантской традиции безвозвратно утеряны, и всё, что останется в будущем, это индивидуальная молитва и собрания верующих[581].

### 2.2.3. *Образовательная институционализация внеконфессионального знания о религии*

Описанная концепция раннего Тиле отражает жаркие дискуссии в нидерландском обществе, имевшие место в конце 1860-х и 1870-х гг., связанные с обсуждением образовательной реформы и касавшиеся экономических (кто должен финансировать: государство или община?), идеологических (какой силы акцент должен быть сделан на пасторском служении?) и административных (на каком факультете/факультетах должны учиться теологи, и какие предметы изучать?) особенностей теологической подготовки в королевстве. Так, в 1869 г. либеральный министр внутренних

---

[579] В этом Тиле следует за Шлейермахером, в своей догматике подвесившим вопрос о существовании ангелов и отрицавшим существование дьявола.

[580] *Tiele C. P.* Het wezen... P. 391–392.

[581] Ibid. P. 405–406. Хотя Тиле и Макс Мюллер и проявляют некоторый апологетический интерес и отдают предпочтение протестантизму, оба они понимают его как индивидуальную и предельно инклюзивную общечеловеческую религиозность. О методологическом разграничении религиоведения и теологии в процессе становления первого см. подробнее *Hjelde S.* Religionswissenschaft und Theologie zwischen Grenzziehung und Verschmelzung. Eine historische Perspektive im Kontext der Entstehungszeit der Religionswissenschaft // *Ceylan R., Sağlam C. (Hrsg.)*. Die Bedeutung der Religionswissenschaft und ihrer Subdisziplinen als Bezugswissenschaften für die Theologie. Berlin: Peter Lang, 2016. S. 87–115.

дел К. Фок выступил с проектом образовательной реформы, предполагавшим в том числе делегировать преподавание догматики церковным общинам, устранив его из университета [582]. Из-за массированного сопротивления теологов проект застопорился. Преемник Фока, К. Херцема, в 1874 г. предложил создать в государственных университетах факультеты религиоведения (godsdienstwetenschap), а не теологии (godgeleerdheid). Они призваны были обеспечивать специализацию «по истории религии и теологических систем; истории религиозных догматов (leerstellingen), толкованию и истории религиозных памятников (oorkonden) и по философии религии» [583]. Херцема предполагал, что подобный факультет должен плодотворно взаимодействовать с церковными педучилищами (kweekschool).

В этих дискуссиях принимал живое участие либерально настроенный Лейденский университет, в котором работал Тиле [584]. В 1868 г. там был составлен проект закона об образовании, (сам новый закон после долгих прений был принят лишь в 1876 г.) Основным предметом дискуссий был характер государственно-конфессиональных отношений в Нидерландах. Эти дискуссии и сам последующий закон не следует понимать как следствие прямой борьбы светских институций с церковными, т.к. нарождающаяся наука о религии была ещё (что очевидно!) тесно связана с теологией [585]. Либеральная позиция ремонстрантов состояла в сосредоточении в государственных университетах внеконфессионального изучения всех религий, в т.ч. иудаизма и христианства, в то время как вероучительную часть, (как об этом и говорил Тиле), планировалось вверить самим общинам. При этом лейденские теологи протестовали против планов устранить теологию из университета [586]. Лейденский законопроект предполагал

[582] *De Jong J.* De wetgever van 1876 en de theologie // Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History. Vol. 48. No. 2 (1968). P. 313–332: 317.
[583] Ibid. P. 318.
[584] О позиции самого Тиле см., к примеру, *Tiele C. P.* Godsdienstwetenschap en wijsbegeerte in het jongste ontwerp van Wet op het Lager onderwijs // De Gids. Bd. 33. P. 121–138.
[585] *Molendijk A. L.* The Emergence... P. 71.
[586] De theologische fakulteit aan de Nederlandse hoogescholen naar aanleiding van het bij de tweede kamer ingediende ontwerp van het wet op het hooger onderwijs, door de godgeleerde fakulteit aan's Rijks Hoogeschool te Leiden. Leiden: P. Engels, 1868.

открытие теологических кафедр арабской и еврейской словесности, изучения Талмуда, а также санскритологии и иранистики, преследующих не практические цели духовно-нравственного воспитания, но цели чисто образовательные [587] . Пусть даже учеников будет исчезающе мало, университетское образование, тем не менее, предполагает, что «в академиях страны науки изучаются в полном объеме, ради них самих и невзирая на практическую актуальность»[588]. Предметом теологического (т.е. по сути, уже религиоведческого) исследования должен оказаться здесь не доктринально характеризуемый Бог, а сама религия[589].

Лейденские теологи отметали правительственные опасения о внутренней конфликтности потенциального внеконфессионального теологического факультета и указывали, что разномыслие в науке нормально. Серьёзнее уже было подозрение в том, что такие подразделения станут «рассадниками скептицизма и материализма» [590] . Но неужто в университет возвратится цензура, и неужто она не принесёт огромного вреда обществу, не представив ему возможности выслушивать экспертов в области истории религии и культуры? Более того, если изучение христианства останется исключительно конфессиональным, не станут ли церковные семинарии и училища «рассадниками мистицизма, фанатизма и нетерпимости», что нанесёт в итоге вред и государству? [591] Позднейшие рекомендации либерального Лейденского университета от 1874 г. включали открытие докторантуры «по религиоведению и философии».

Образовательный закон 1876 г. реализовал, однако, лишь часть либерально-теологической программы. Термин «религиоведение» так и не попал в название подразделений, однако curriculum теологических факультетов пополнился историей и философией религии как отдельными

[587] Ibid. Pp. 7–8.
[588] Ibid. P. 8.
[589] *Molendijk A. L.* The Emergence... P. 77.
[590] Ibid. P. 16.
[591] Ibid. P. 22.

предметами. Что касается преподавателей всё же сохранившихся в университете догматической и практической теологии, то они кооптировались из церковных общин и устраивались на экстраординарные вакансии, оплачиваемые за государственный счёт. Потому сложившуюся систему стали именовать *duplex ordo* (двойным порядком).

Приведем краткий вывод: учение Тиле, как и мюллеровская концепция, указывает на частичное совпадение религиоведческого и теологического целеполагания. И если, с одной стороны, с современной точки зрения эволюционист и христианоцентрист Тиле, конечно, не может быть назван беспристрастным, как и его современник Фр. М. Мюллер, с другой стороны, следует помнить и о том, какой критике подвергались тогда подобные взгляды со стороны консерваторов. Тиле выступил идеологом демонтажа устаревшей теологической системы подготовки; он стремился подстроить ее под накопленный уровень знаний о религии в целом и о незападных религиозных традициях в частности. Это не означало его отказа от теологических установок, к примеру, от апологетических целей или признания христианства, а особенно протестантизма, совершеннейшей формой религии. В терминологическом и в идейном отношении Тиле следует за Шлейермахером. Очевидно, однако, что деятельность Тиле как теолога, (в религиозности которого невозможно усомниться после чтения его проповедей), представляет ещё один шаг к секуляризации и связанной с ней институционализации отличного от теологии религиоведческого знания.

## 2.3. **Теолого-герменевтический проект психологии религии М. Райшле**[592]

В данном параграфе мы рассмотрим одну из ярких, но, к сожалению, оставшихся в исследовательской тени попыток немецкой мысли конца XIX – начала XX в. теоретически «схватить» религиозное переживание. Этот

[592] В данном параграфе использованы материалы публикации: *Золотухин В.В.* Теологический проект психологии религии Макса Райшле // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2021. № 3. С. 77–94.

период — в методологическом отношении переходный: философский идеализм истощается раньше (около второй трети XIX в.)[593], а сравнительно неплохо изученная экспериментальная психология религии расцветает на немецкоязычной почве лишь к середине 1910-х гг[594]. Систематическое теоретизирование относительно религиозных переживаний в последней четверти XIX в. осуществляется преимущественно либеральными теологами и концептуально близкими к ним авторами вроде Ф. М. Мюллера.

Первые проекты психологического изучения религии появляются в немецкоязычной теологии в последней трети XIX в. Они конституируются благодаря всё более отчётливо обозначаемой дистанции между наукой о религии и объектом её изучения, которая обосновывается на рубеже 1860-1870-х гг. в упоминавшихся выше ранних публикациях К. П. Тиле, лекциях Ф. М. Мюллера, посвящённых сравнительной истории религии, а также в работах лейпцигского теолога Р. А. Липсия, в частности, в его докладе *Glauben und Wissen* («Верование и знание»)[595]. Во всех этих текстах заметна характерная для эпохи противоречивость между стремлением беспристрастно изучать религию и теологической склонностью выбирать христианство как высшую и совершеннейшую религию в качестве точки отсчёта[596].

Из трёх обозначенных авторов эксплицитную программу психологии религии формулирует Липсий (1876); она, видимо, является пионерской[597]. Липсий проговаривает мотивы обращения к теме: «пограничные линии

---

[593] Последним крупным философом, наследующим традиции немецкого идеализма, был широко известный, но одиноко стоящий в последней трети XIX в. Э. фон Гартман.

[594] Её становление следует связывать с имевшими место в 1914 г. двумя взаимосвязанными событиями: основанием Международной ассоциации психологии религии и эмпирико-психологически ориентированного «Архива психологии религии», см. *van Belzen J. A.* Religionspsychologie. S. 60–65.

[595] *Lipsius R. A.* Glauben und Wissen. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Berlin: C. A. Schwetschke und Sohn, 1897.

[596] Прицельно см. соответствующие пассажи: *Tiele C. P.* Het wezen en de oorsprong van den godsdienst. P. 384; *F. Max Müller*. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. S. 35–36; *Lipsius R. A.* Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. Braunschweig: C. A. Schwetschke und Sohn, 1876. S. 31ff.

[597] Психология религии как эмпирическая дисциплина формируется в США на полтора десятка лет раньше, чем в Германии, однако в период её предыстории Германия, судя по всему, находилась впереди. 1876 годом датирован выход в США книги этнографа Дэниэла Гаррисона Бринтона, в которой религиозное чувство рассматривается с позиций, приближенных к позитивистским, и речь в ней не идёт ни об особых методах, ни об особой дисциплине, призванной его изучать (см. *Brinton D. G.* The Religious Sentiment: Its Source and Aim. A Contribution to the Science and Philosophy of Religion. N. Y.: Henry Holt & Co., 1876. P. III–IV, 7–12).

между верою и знанием должны быть чётко проведены, а психологические законы религиозного сознания и условия и границы всякого религиозного познания, — тщательно исследованы»[598] для того, чтобы защитить саму христианскую картину мира перед натиском науки; сделать же это можно было лишь методами строго научного знания, осуществлявшего в 1870-х гг. бурную экспансию в гуманитарную сферу[599]. Вслед за Шлейермахером Липсий стремится решать посредством науки апологетические задачи[600]: ведь если религия универсальна и подчиняется генеральным закономерностям, то она есть «феномен, необходимо укоренённый в сущности человеческого духа»[601]. Это соображение, как представляется, является лейтмотивом теологического интереса к психологической (а также к историко-религиозной) проблематике. Протестантская теология и зарождающиеся религиоведческие дисциплины нуждались в друг друге: первая модернизировала свою постановку вопросов за счет достижений вторых, а те в свою очередь заимствовали из теологии часть своих стартовых методологических установок, которые впоследствии при дальнейшем их расхождении постепенно подвергались ревизии.

Крупнейший современный историк психологии религии Якоб ван Белзен, говоря о предыстории дисциплины[602] и делая это достаточно сжато, не обращает внимания и не упоминает одного из малоизвестных, но важных авторов, предложившего оригинальный метод психологического изучения религии и опосредования её относительно дискурсивного знания[603]. Речь идёт о протестантском теологе-ричлианце Максе Райшле.

Систематик Макс Райшле (1858–1905) в полной мере может быть отнесён к теологическим фигурам «второго ряда», которые, оставшись в

---

[598] *Lipsius R. A.* Lehrbuch… S. V.
[599] *Reischle M.* Theologie und Religionsgeschichte. Fünf Vorlesungen. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904. S. 16.
[600] *Iff M.* „Der psychologische Vorgang in der Religion“ – ein Beitrag zur religionspsychologischen Verankerung der theologischen Anthropologie im Anschluss an Richard A. Lipsius. // *Iff. M., van Oorschot J. (Hrsg.).* Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie, BThSt 111, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010. S. 87–113: 89–91.
[601] *Lipsius R. A.* Lehrbuch… S. 19.
[602] *van Belzen J. A.* Religionspsychologie. S. 22.
[603] Ibid. S. 43.

тени, оказали подспудное влияние на последующее развитие теологической и религиоведческой мысли. Его профессиональное становление в Тюбингене пришлось как раз на конец 1870-х; впоследствии он учился у ведущих либеральных теологов своего времени, — Альбрехта Ричля и Юлия Кафтана. За свою недолгую жизнь он сменил несколько кафедр в Гиссене, Геттингене и Галле. Райшле относится к тем ричлианцам, которые, указывая на различие знания и веры, всё же стремились постичь веру с помощью религиоведческого теоретизирования.

Большой интерес представляет теоретический первенец Райшле, — работа «Вопрос о сущности религии: основоположение к методологии философии религии» (1889), созданная тогда, когда теолог ещё занимал свой первый важный пост, — профессорскую должность в штутгартской Карловой гимназии. Акцент на знание о религии Райшле, судя по всему, перенял у Кафтана: в своей влиятельной работе «Сущность христианской религии» (1881, второе изд. 1888) Кафтан проговорил ряд тезисов, без принятия которых трудно представить дальнейшее развитие знания о религии. Во-первых, он предложил говорить о сущности религии как понятии, объединяющем в себе признаки исторических религий, в число которых включаются и неназываемые конкретно «религии низших стадий» [604] . Во-вторых, Кафтан предполагал исследовать исторические религии, и основным объектом при этом делать их «внутренние признаки», т.е. устанавливать, как та или иная религия граничит с этикой, эстетикой и философией, и что же в жизни человека оказывается собственно, беспримесно религиозным[605]. Из этого он делает вывод: необходимо будет обратиться к опыту людей-носителей религиозных традиций с целью вычленить генеральные рамки этого опыта, которые дадут понять, какое место в его структуре занимает религия[606]. В-третьих, результаты такого

[604] *Kaftan J.* Das Wesen der christlichen Religion. 2. Aufl. Berlin: C. Detloff, 1888. S. 3–4. Одновременно Кафтан, однако, понимает под сущностью религии и некоторый идеал религиозности, указывающий, какой она *должна* быть, и несводимый к наличествующему христианству.
[605] Ibid. S. 15.
[606] Ibid. S. 17.

исследования, должны быть, по Кафтану, объективными, невзирая на личные взгляды исследователя или выстраиваемую им иерархию религий, т.е. они должны исходить из некоторого логически и фактически неуязвимого критерия или критериев [607] . С этих позиций, дополняя, развивая и конкретизируя их, стартует и Макс Райшле.

Райшле принадлежит, пожалуй, хронологически следующий за липсиевским связный проект психологического знания о религии. Задачу психологии религии он видит следующим образом: «она стремится дать определение того, что есть переживание религиозного доверия (Vertrauen), благоговения (Ehrfurcht) и достоверности (Gewißheit); акт религиозной отдачи (Hingebung), чувство религиозного злополучия (Unseligkeit), и определить их исключительно в их нерасторжимом отношении к формально определённой идее Бога…»[608]. Кроме того, психологии религии непременно надлежит охарактеризовать то, как эти переживания функционируют в общине; это даст относительно общезначимое представление о том, что такое откровение, религиозная традиция, вера в авторитет и пр.[609].

Уже из приведённой цитаты становится понятно, что Райшле фактически ориентирует свой анализ на изучение христианской и, вероятнее всего, конкретно протестантской традиции: если чувство зависимости ещё выглядит универсальным для авраамических религий, то надёжное различение *Ehrfurcht* и *Andacht* уже отсылает к германскому протестантизму XVIII века. И действительно, теолог Райшле вряд ли мог не избрать в качестве нормативной религии христианство[610].

---

[607] Ibid. S. 18–19.

[608] *Reischle M.* Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1889. S. 69–70. Так, Райшле предлагает следующее определение религиозного доверия: это «решительная, исполненная радости уверенность в деятельном существовании силы, которая приводит к реализации моей высшей личной цели несмотря на независимое от моей воли течение мировых событий».

[609] Ibid. S. 70.

[610] Ibid. S. 60.

Применяя анализирующее самоосмысление (Selbstbesinnung) [611], исследователь должен стремиться интроспективно отличить религиозное переживание от нерелигиозного. Таким образом, на первый план выдвигается вопрос о сущности религии, которая может быть выделена из её отличительных черт. Ключевую её характеристику Райшле вслед за Шлейермахером усматривает в чувстве абсолютной зависимости и доверии Тому, Кто единственно может осуществить высшую личную цель человека и тем самым даровать блаженство[612]. Таким образом, предпринимаемый анализ иных религий неминуемо окажется теологическим: он будет нацелен на то, чтобы выявить, насколько та или иная религия близка к христианству, насколько она осуществляет его «нормативность», и не могут ли некоторые религии вовсе быть духовными явлениями совершенно иного, фактически нерелигиозного типа? Стоит заметить, что постановка последнего вопроса прямо восходит к идеям А. Ричля.

В качестве конкретной задачи Райшле понимает выяснение того, как соотносится «объективные религии» в лице доктрин и обрядов с личной религиозностью. Выяснять это следует посредством «индуктивного метода», применяемого в «эмпирическом» исследовании [613]. В центре внимания Райшле оказывается именно субъективная религиозность, так как ею поверяется выраженная в текстах доктрина. Речь идёт об убежденности в истинности религиозной картины мира, (двумя десятилетиями позже на это обратит пристальное внимание Г. Воббермин) [614] а также о воле к совершению предписываемых ею культовых действий. Райшле делает акцент на важности изучения связанных с этим религиозных переживаний, т.к. они, во-первых, оказывают влияние на религиозное сознание наряду и помимо

---

[611] Использование термина *Selbstbesinnung* прямо свидетельствует о влиянии В. Дильтея на Райшле: термин введён в теоретический оборот Дильтеем и означает у него своеобразную глубокую, всестороннюю теоретико-познавательную и смысложизненную рефлексию. Райшле, к слову, употребляет и термин Geisteswissenschaften. О самоосмыслении см. *Плотников Н. С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 65–72.

[612] Ibid. S. 62–63.

[613] Ibid. S. 5–6.

[614] *Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1913. S. 228ff.

доктринальных источников, а, во-вторых, проникают в содержание авторитетных текстов и отчасти формируют его [615]. Изучение религии сосредоточивается, таким образом, на изучении *феноменов сознания*: речь, к примеру, идёт о том, чтобы осмыслить всю инаковость религиозного сознания ранних христиан по сравнению с современным. В качестве конечной цели своего проекта психологии религии Райшле называет создание «научной апологетики», которая призвана путём «опытного» (а фактически — герменевтического) исследования религиозности методологически корректно обосновать истинность христианства[616]. Следует, однако, отметить, что эта программа не предполагает возвращения к докантовской рациональной теологии. Объясняя, почему человек убеждён в истинности своей веры, психология религии будет говорить о практических, т.е. этико-поведенческих основаниях убеждённости.

Историю религии Райшле понимает как вспомогательную дисциплину, призванную изучать развитие религиозной обрядности и религиозных идей с целью лучше объяснить религиозное сознание [617]. В качестве отдельной дисциплины Райшле видит и критику религии (Religionskritik): последняя должна аккумулировать аргументы, направленные против религии и проясняющие тем самым специфику её притязаний на истинность. К примеру, критика применительно к христианству будет направлена на его «узловое» переживание, — доверие к Христу, сформировавшееся в контексте личного усвоения евангельского повествования. Сомнения в этом доверии должны помочь установить границы переживания и указать на то, что в нём ещё не прояснено [618]. Кроме того, Райшле выделяет в особую область религиозную педагогику, и делает это, по меньшей мере, одним из первых.

Однако, как же именно постичь религиозное сознание? Осуществить это, по Райшле, оказывается возможным, лишь постаравшись, (не теряя

[615] *Reischle M.* Die Frage nach dem Wesen der Religion. S. 8.
[616] Ibid. S. 81.
[617] Ibid. S. 88.
[618] Ibid. S. 90.

исследовательских качеств!), вжиться (sich hineinleben) во внутренний мир другого человека и воспроизвести его переживания. Такой методический приём Райшле именует «гипотетической эмпатией» (hypothetisches Nacherleben)[619], которая, заметим, естественно осуществляется после того, как переживание уже имело место. «Гипотетический» в словоупотреблении Райшле, судя по контексту, означает «нереальный здесь и сейчас, модулируемый», ведь воспоминания он также именует гипотетическими переживаниями. Райшле специально отличает воспоминание о переживании от его моделирования. Исследователь должен стремиться смоделировать и представить себе то переживание, которое он совершенно точно не испытывал[620]. При этом переживание не должно обрести над ним власть, поскольку рефлектирующее сознание ослабит до минимума возможного восприятия: исследователь должен будто продегустировать его, одновременно подвергая рефлексии. Метафора дегустации напрашивается и поскольку гипотетическая эмпатия разворачивается вне сопутствующего контекста и направляется исключительно на эмоциональную модель. Насколько же реальна и осуществима такая процедура?

Ясно, что исследователь заинтересован в максимальной достоверности своей реконструкции. Лучше всего, конечно, получить информацию от живых носителей, которых можно максимально подробно проинтервьюировать. Но нередко мы имеем дело со свидетельствами традиций, в которых эксплицитная рефлексия относительно религиозного

---

[619] Ibid. S. 10. Немецкоязычные психологии религии XX в. (В. Штелин, К. Гиргензон) также будут использовать отглагольное существительное *Erleben* для обозначения религиозного переживания. К Райшле термин переходит, вероятно, от Дильтея: он употребляется в дильтеевском «Введении в науки о духе» (1883). Райшле эксплицитно не отстраивает свою концепцию от Шлейермахера и Дильтея, но очевидно, что его проект разработан во многом под влиянием их идей: сюда можно отнести и императив вживания, и акцент на целостное понимание феноменов религиозной культуры как феноменов сознания, и герменевтический подход к религиозному тексту. Так, по собственному признанию Райшле, идея непосредственного постижения внутреннего мира другого заимствуется им у Шлейермахера.

[620] Следует сказать, что подобная методологическая установка мыслима лишь при условии валидности самонаблюдения как психологического метода. Действительно, до самого конца XIX в. квалифицированное самонаблюдение, важность которого была обоснована в теологическом контексте ещё Я. Фризом и В. де Ветте, считалось ключевым методом изучения внутреннего мира. Лишь с развитием экспериментальной психологии самонаблюдение стало подвергаться всё большей критике, и, несмотря на это, за ним всё равно сохранялась вспомогательная роль, что видно как по методу О. Кюльпе, так и по последующим экспериментам Дерптской школы психологии религии (К. Гиргензон, В. Грюн).

чувства отсутствует, – это демонстрируют, к примеру, некоторые ранние тексты Ветхого Завета, описывающие религиозный опыт как объективный и незыблемый факт, или гомеровский эпос, в котором религиозное мироощущение лишь намечено[621]. При всём этом Ветхий Завет содержит и множество ценных свидетельств рефлексии опыта, — в Псалтири, пророческих книгах или Книге Иова. Благоприятный материал, по Райшле, предоставляет и христианство, в особенности, сосредоточенные на религиозных переживаниях свидетельства мистиков или искания Кьеркегора; высшими же образцами христианского анализа религиозного чувства Райшле видит пиетистские автобиографии и лютеранские теологические штудии XIX в.[622].

Допустим, указывает Райшле, мы хотим пережить то же, что и ветхозаветный пророк Амос. Как это сделать? Книга Амоса полна красочных описаний Божьего гнева и наказаний. Для начала нам стоит попробовать представить описанные образы, затем нужно будет соотнести их с этическим содержанием текста, представив себе, например, искреннее возмущение человеческими грехами, вызывающими гнев Божий и пророческое порицание. Райшле предлагает сопоставить полученные смоделированные эмоции со словами библейской книги и разобраться: насколько нам получилось почувствовать ту же гамму переживаний, что и Амос? Не следует ли с уверенностью примыслить к предполагаемому переживанию то, что не содержится в тексте, но, вероятнее всего, должно было ощущаться пророком? Наряду с «благоговением перед всемогущим Яхве, доверием к нему как к вершителю нравственного миропорядка, надеждой на него как на исполняющего обетование, страхом перед грядущим Судом, сочувствием к ослеплённым соплеменникам»[623] наверняка есть ещё нечто; исследователь

[621] Ibid. S. 14.
[622] Ibid. S. 15. Так, К. Гиргензон, считающийся крупнейшим немецким психологом религии начала XX в., помимо протокольных данных, обращался также к свидетельствам Августина, мистиков-экстатиков и к дневникам немецкого теолога и религиозного деятеля Й. Х. Вихерна (см. *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig: S. Hirzel, 1921. S. 584–671).
[623] Ibid. S. 21.

может попытаться восстановить картину целостного переживания путём *интерполяции,* т.е. усреднения и систематизации отдельных его элементов. Если мыслительный эксперимент с эмоциями даст последовательный и правдоподобный результат, то, вероятно, говорит Райшле, можно будет даже дополнить им перевод священного текста[624]. Конечно, чем больше развита изучаемая традиция, тем меньше оказывается потребность гадательно достраивать её мировидение.

Однако, стоит попробовать восстановить в воображении гамму религиозных чувств пророка, тотчас же встаёт вопрос о переживании их достоверности, в которое имплицитно интегрирована противоречивость: как несокрушимая вера в справедливость божественного миропорядка совмещается с «восстановлением скинии Давидовой падшей» (Амос 9:11)? Как ветхозаветный Бог мог для Амоса одновременно быть творцом всего мира и попечителем избранного им народа?[625] Всякий вопрос такого рода, конечно, должен рассматриваться индивидуально, но существенную помощь здесь может оказать сравнение собственного религиозного переживания исследователя с тем, которое он стремится реконструировать. Наличие такового желательно, но не обязательно: просто человеку, не имеющего опыта религиозной жизни, будет труднее объяснить религиозность, представленную в исторических источниках[626].

К примеру, протестант, воспитанный в том числе на Ветхом Завете, чувствует детское доверие к Богу, (формулировка эта восходит непосредственно к М. Лютеру). Мог ли Амос так же безотчётно доверять Богу? Насколько значимым для него было личное спасение по сравнению с благоденствием Израиля? Для протестанта ключевым элементом связи с

---

[624] Ibid. S. 18.

[625] На несущественность логических противоречий для религиозного сознания впоследствии обратил внимание немецкий философ Г. Майер (от его идей отталкивался один из первых немецких экспериментальных психологов религии В. Штелин), см. *Stählin W.* Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 2/3 (1921). S. 136–159: 141ff.

[626] Ibid. S. 23–24.

Богом оказываются евангельские события: могло ли доверие Амоса Богу подобным же образом основываться на событиях исхода?

В своём повествовании Райшле, однако, не проясняет три момента: во-первых, *каким образом инокультурное религиозное переживание может быть отражено в терминах языка, родного для исследователя, (в данном случае, немецкого)?* Нужно ли изыскивать для чувства обозначающий его термин в подлиннике? Стоит ли ставить вопрос о его точном переводе и толковании? (На самом деле, конечно, стоит, и в это будет состоять едва ли не важнейшая часть исследования). Во-вторых, неясно, *как быть с переживаниями далёких религиозных традиций*, которые нелегко соотнести с христианской/европейской религиозностью, к примеру, с переживаниями папуасского анимиста? В-третьих же, остаётся загадкой вопрос о том, как быть в случае, если религиозное переживание несёт в себе явственное психопатологическое наполнение. Можно предположить: в последнем случае оно окажется настолько экстравагантным, что ничего не сможет дать прояснению черт нормативной религиозности и, следовательно, теолог-герменевт отставит его в сторону.

Эмпатия стремится соблюсти точность, характерную для естествознания, (правда, Райшле затрудняется определить границы применения естественнонаучных методов в гуманитарном знании, ожидая хотя бы частичного ответа от Дильтея). Эмпатия мыслится Райшле как методологически близкая к дисциплинам вроде историко-критической библейской текстологии, единственно, она стремится дополнять текстологические данные связным психологическим пониманием их контекста. Психологическая реконструкция понадобится, например, при сопоставлении стилистики двух разных апостольских посланий, которое призвано установить их общее или раздельное авторство[627].

[627] Ibid. S. 25.

Таким образом, — подытоживает теолог, – изучение «феноменологии чуждого религиозного сознания»[628] предполагает трёхступенчатую работу: на первом, толковательном, этапе применяется гипотетическая эмпатия, на втором, — этапе предчувствия или дивинации, — на основании самонаблюдения и данных собственного религиозного опыта реконструируются («интерполируются») неявно обозначенные/скрытые в изучаемом тексте переживания, на третьем же этапе, который именуется компаративным, религиозное переживание источника сравнивается с собственным. Роль реконструкции возрастает в ситуации, когда изучаемый религиозный источник не содержит самоосмысления.

Однако, какие же трудности могут подстерегать при применении этого метода? Райшле подмечает их так. На первом этапе, этапе вживания и толкования, оказывается, что судить об особенностях внутреннего мира другого человека труднее, чем о фактах мира материального. Далее, реконструируя неизвестные точки переживания, легко начать выстраивать спекулятивные конструкции, имеющие мало общего с реальностью. Затем, переживания, которые кажутся противоречивыми исследователю, могут легко быть непротиворечивыми для объекта исследования. На этапе же сравнения собственных и чужих переживаний не оказывается никакой гарантии, что понять переживания другого получается верно. Субъективность исследователя может подтолкнуть его к выпячиванию собственных переживаний, ограниченность которых естественна, и обоснованию их правоты и общезначимости[629]. И поскольку никаких способов обеспечить объективность такого метода не существует, это значит, что исследователь должен стремиться контролировать себя во время всей процедуры вживания.

В целом же можно отметить: несмотря на то, что Райшле стремится исходить из опытно полученных данных, фактически он всё же в

[628] Райшле вводит термин «феноменология религии» почти одновременно с П. Д. Шантепи де ла Соссе (соответственно, 1889 и 1887).
[629] Ibid. S. 30–31.

значительной мере и наследует традициям немецкого идеализма. Ему важно прежде всего восстановить некоторую понятийную сетку так, что универсалии оказываются идеальными моделями религиозных переживаний, в которые впоследствии должны быть уложены факты[630]. Стоит заметить, что такой подход полностью противоречит методологии зарождавшейся в это время американской психологии религии, которая полагала, что данные, полученные от респондентов или испытуемых, первичны относительно выстраиваемой теории.

### 2.3.1. *Аксиологичность религиозного чувства*

Психология религии должна, согласно Райшле, обратиться к изучению психологических оснований, на которых зиждется убеждённость в истинности религиозных идей. Таким основанием, служит, главным образом, ценность (Wert)[631]. Эта идея, лишь намеченная в ранней райшлевской работе, в полной мере раскрывается в лекциях, прочитанных Райшле в 1899–1900 гг. в Галле-Виттенбергском университете и публикации по их следам («Суждения ценности и веры», 1900).

Ричлианское учение о религии как о области ценностных суждений (Werturteile) — реинкарнация религиозного сентиментализма первой трети XIX в.; и оно в некотором роде служит «маркером» ричлианства[632]. Сам Альбрехт Ричль, однако, развивал его лишь начиная со 2-го издания «Христианского учения об оправдании и примирении» (1882). В то же время понятие «суждения ценности» в течение нескольких лет до того уже использовали его последователи, теологи В. Германн и Ю. Кафтан.

---

[630] «Психология религии стремится осознать своеобразные *формы* религиозных переживаний и то, как они должны образовываться на основании совершеннейшей формы религии, *не принимая во внимание их определённое содержание, данное в восприятии,* и в особенности невзирая на отношение религиозных переживаний к определённым историческим фактам…» [Ibid. S. 66, разрядка сделана Райшле].

[631] Ibid. S. 81.

[632] *Керенский В. А*. Школа ричлианского богословия в лютеранстве. Казань: Типолитография Императорского университета, 1903. С. 226; *Reischle M.* Werturteile und Glaubensurteile. Halle a. S.: M. Niemeyer, 1900. S. 14. Об аксиологическом крене в либеральной теологии, восходящем к рецепции кантовской этики Я. Фризом и В. де Ветте, см. выше. Весомый вклад в наполнение понятия «ценность» внёс также Г. Лотце. Подробнее см. *Ritschl O*. Ueber Werturteile. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1895. S. 1–12.

Философское и психологическое знание середины XIX века в целом отказалось от представления о религиозном чувстве как о монолитном явлении (т.е. как об особой способности познания или духовном органе). Однако, это не означало (по сути, невозможного) отказа от рассмотрения религии как явления по своей природе аффективного. Ричль и его последователи [633] в гносеологическом отношении в целом разделяли неокантианские позиции[634]: признавая, что теоретическое познание имеет дело лишь с явлениями, они отделяли от него познание этическое и религиозное, (потому тексты ричлианцев легко опознаются по употреблению термина *religiöses Erkennen*). Тем самым, делая упор на личностность и эмоциональность религиозности, предполагалось защитить её от рационалистически выдержанной критики.

Согласно самому А. Ричлю, суждения ценности проникают всякое знание, включая теоретическое, но в нём они даны лишь в качестве сопровождения, а вот в этическом и религиозном познании суждения ценности задействуются прямо и являются самостоятельными[635]. Ю. Кафтан же понимает соотношение двух типов познания несколько по-другому: религиозное познание, имеющее практическое, нравственное основание[636], и оперирующее суждениями ценности, противополагается беспристрастно-фактичному теоретическому познанию, осуществляемого в суждениях бытия (theoretische Urteile / Seinsurteile). Однако, такое противоположение, будучи всерьёз выдержанным, расходится с реальностью: религия невозможна и немыслима без присущей ей картины мира. Потому Кафтан признаёт, что в сфере религии также имеет место мировоззренческое теоретизирование, хотя

---

[633] Обзор ричлианских авторов и идей см. *Lessing E.* Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht: 1986, 2000. Bd. 1. 1870–1918. S. 80–116, конкретнее о Райшле S. 86–88.

[634] *Stählin L.* Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie. Leipzig: Dörfling und Franke, 1888. S. 148.

[635] *Ritschl A.* Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 3. Die positive Entwicklung der Lehre. 4. Aufl. Bonn: A. Marcus, 1895. S. 193–197.

[636] *Stählin L.* Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. S. 191ff.

и основанное на ценностном принятии[637]. Заметим, что это не помешало Кафтану считать главнейшим элементом религии чувство[638].

Концептуально не во всём соглашаясь с Кафтаном, Райшле углубляет его курс на теоретическое осмысление религиозного переживания в контексте гносеолого-психологической систематизации. Своему изложению Райшле предпосылает достаточно подробный обзор теологической дискуссии о суждениях ценности[639], разворачивавшейся в ричлианской среде, и в этом отношении он, наряду с Отто Ричлем (сыном), может быть признан одним из ценных современников-историографов проблемы [640] . Важно, что в неокантианском контексте конца XIX – начала XX в. религию предполагалось изучать с двух сторон: с гносеологической (условия возможности и валидности религиозной истины) и с психологической (осуществление этих условий в сознании конкретных носителей соответствующих религиозных традиций).

Райшле указывает, что сами вероучительные утверждения (к примеру, заповеди блаженства или речения апостола Павла) не являются ценностными суждениями в узком смысле[641]. Ему ясно, что в их рассмотрении необходимо усиливать психологический компонент. Райшле задаётся вопросом: можно ли поименовать их «суждениями души» (Gemütsurteile)? Против этого свидетельствует склонность людей принимать истины вероучения не вследствие самостоятельного внутреннего выбора, а под давлением извне, – при социализации по инерции культуры, благодаря авторитету родителей, учителей, церкви, (такое давление, — полемически отмечает Райшле, — характерно прежде всего для католицизма). Вне христианства дела обстоят ещё запутаннее. Особенно засильем статутарных норм отличается ислам.

---

[637] *Kaftan J.* Das Wesen der christlichen Religion. S. 46.
[638] Ibid. S. 33.
[639] Краткий обзор райшлевской классификации суждений см. *Jelke R.* Die Theologie Reischles und die gegenwärtige Theologie. Zum fünfundzwanzigjährigen Todestage Reischles (11. Dez. 1930) // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge. Bd. 11 (38). No. 6 (1930). S. 401–416: 404–406.
[640] Тема «ценностных суждений» была в Германии популярной на излёте века. См. *Reischle M.* Werturteile und Glaubensurteile, S. 5ff., а также ниже.
[641] *Reischle M.* Werturteile und Glaubensurteile, S. 88.

Буддизм и разного рода «естественные религии» также нередко убеждают в истинности своих мифологических доктрин посредством ссылок на авторитет. У протестантов же всё, по словам Райшле, несколько сложнее, поскольку при допущении вероисповедной свободы взгляды авторитетных для ребёнка лиц и учреждений могут разниться. Однако, как бы то ни было, вероучительные утверждения далеко не всегда следуют из свободного личностного выбора[642].

Поэтому Райшле предлагает уточнение: вероучение высказывается посредством *тюметических* (thymetische) суждений. Их именование производно от древнегреческого термина *тюмос*, которым Платон обозначал волевое, гневное, страстное начало человеческой души. Речь здесь идёт об активном эмоциональном и этически окрашенном способе принятия религиозных истин, который не похож ни на эстетическое восхищение прекрасным, ни на теоретизирование[643]. Теоретико-познавательное изучение иных религий, касающееся их интеллектуального каркаса, по признанию Райшле, оказывается легче осуществимо, нежели психологическое. Несмотря на то, что, к примеру, четыре благородных истины буддизма несут в себе философское содержание, лежащее в их основание буддийское стремление спасти человека от страданий имеет собственно религиозную природу, поскольку оно ценностно окрашено[644].

---

[642] Ibid. S. 91–93.

[643] Не будучи ричлианцем, но разделяя их внимание к аффективности религии, Г. Майер выдвигает в связи с этим интересную философскую гипотезу: когда только что уверовавший человек формулирует вероучительное утверждение, нормативно состоящее из субъекта и предиката, этому утверждению предшествует у него состоящее из одного только предиката «элементарное суждение веры», – факт внутреннего опыта, который обнаруживает божество подобно тому, как восприятие обнаруживает материальный объект. Кроме того, согласно Майеру, сам первоначальный поиск человеком каузальных связей продиктован не теоретическим интересом, а стремлением как-то систематизировать неподвластные ему факторы внешнего мира, приносящие ему благо, и поставить их себе на службу. Если источником благ признаётся божество, то, очевидно, совершая определённое священнодействие, можно обретать их на регулярной основе. Соответственно, для религиозного сознания не так уж важно, идёт ли дождь из облака или ещё откуда-нибудь, и какова физика этого процесса: для него главное, что́ это значит для человека, на пользу ли ему этот дождь, или во вред. В этом, по Майеру, и состоят продуцируемые религией ценностные суждения, которые не только не нуждаются в эмпирической верификации, но даже нередко склонны объяснять сверхъестественными причинами самые естественные явления и процессы *Maier H.* Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1908. S. 503–504, 511ff.

[644] Ibid. S. 95, 100.

Вслед за Ричлем Райшле не признаёт метафизику сущностным элементом религии, о христианстве ли речь, о буддизме или о «мистицизме». «Наивные мысли о единичных явлениях или о мире в целом», – зародыш теоретизирования, – лишь примешиваются к ценностно обусловленному ядру религии. Последнее включает в себя «собственно религиозные суждения о существовании и властвовании богов, об их откровениях, культовых и культово-нравственных заповедях, о благодеяниях, которыми они вознаграждают их исполнение и о карах, которыми они карают тех, кто заповеди преступает»[645]. Всё это воспринимается верующим так, что для него безусловная ценность этих несомненных истин и принятие их богооткровенного характера составляет личностную точку отсчёта. Именно таким образом христианин воспринимает божественность Иисуса Христа.

Ясно, что теоретическое познание, поскольку оно неминуемо ограничено сферою явлений, просто не обладает должным дальнодействием, чтобы проникнуть в сферу религиозного. Отсюда следует принципиальная недоказуемость тюметических суждений: нет нужды ни аргументировать их истинность, ни стараться их опровергнуть[646]. Различая вслед за Кантом области знания и веры, Райшле выступает против «мифологического фантазирования», посредством которого религия претендует утверждать что-либо о свойствах физической реальности. В этой ситуации наука, которая укажет религии на неуместность её построений, будет права. В то же время и теоретический, и практический разум не могут не быть связаны; более того, Райшле делает вывод, что сама констатация соответствия законов бытия законам мышления есть, по существу, тюметическое суждение, поскольку оно отсылает к высшей телеологии, общей и для бытия, и для мышления[647]. Такова одна из главных ричлевских идей: формируя картину мира и предоставляя ответы на предельные вопросы, религия фактически решает

[645] Ibid. S. 96.
[646] Ibid. S. 114.
[647] Думается, здесь можно было бы предложить и другой аргумент: единство бытия и мышления, будучи философской аксиомой, не предполагает доказательства.

важнейшие задачи философии, которые являются собственно религиозными, и которые философия стремится решать из религиозной потребности[648].

Соответственно, апологетика, по Райшле, должна сосредоточиться на двух моментах: на нравственной ценности религии, а также на переживании богооткровенности и предельной ценности Истины, которую не может опровергнуть никакая скептически настроенная библейская критика.

Сделаем краткий вывод. Проект М. Райшле отражает ряд типичных черт, характерных для развития немецкой теологической психологии религии конца XIX в. Во-первых, это активное соотношение с современной философской мыслью (неокантианство, философия жизни), и применение её методов к объекту исследования, – религии. Во-вторых, это сосредоточенная выработка *теории религии*, — учения о её сущности, характерных признаках и пр. Вполне в духе немецкого идеализма общее оказывается здесь впереди частного, а частные факты предполагают систематическое теоретическое обоснование. В-третьих, это сосредоточенное теоретизирование, направленное на выработку метода, который предполагает эмпирические исследования притом, что последние самими авторами никак не реализуются. Это влечёт за собой то, что и Липсий, и Кафтан, и Райшле числятся по ведомству философии религии и не считаются психологами религии, поскольку психология религии в узком смысле — дисциплина опытная, основанная на сборе и анализе фактических данных. В-четвёртых, из теологических размышлений конца XIX в. (в том числе из учения Райшле) вытекает как раз национальная традиция немецкой экспериментальной психологии, активно развивавшаяся в первой трети XX в. Одной из ее специфических черт стало изучение аксиологического аспекта религиозного переживания, которое и будет рассмотрено ниже.

---

[648] Ibid. S. 9; *Ritschl, A.* Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 3. S. 197–198.

## 2.4. **Г. Форбродт и начало психологии религии в Германии**[649]

Уже упоминавшийся нидерландский историк психологии религии Якоб ван Белзен характеризовал протестантского теолога Густава Форбродта (1860–1929) как «немецкого провозвестника (Herold) психологии религии»[650], и эта характеристика точна. Несмотря на то, что протестантские теологи и ранее формулировали скетчи возможных религиоведческих дисциплин, никто из них не пробовал применять специализированные психологические методы к теологическому материалу. Честь этого первопроходчества принадлежит Форбродту, который сочетал стремление к точности с приверженностью аксиологическому подходу, интерес к которому он заимствует у крупного немецкого философа Р. Лотце[651].

Первая важная работа Форбродта («Психология веры», 1895) уже в своем названии содержит отсылку к шлейермахеровским «Речам»: «Призыв к интересующимся наукой образованным людям, презирающим христианство». Шлейермахеровские подходы Форбродт считал актуальными и достойными развития[652], как и Шлейермахер, он был склонен решительно отделять религию от метафизики и морали. Форбродт подвергся сильному влиянию ричлианства, что выразилось в его учении о ценностных суждениях. Оно образовывало приемлемый идейный фундамент для разграничения обсуждения объективных фактов, с одной стороны, и принципиально неверифицируемых, но значимых в личном отношении убеждений: нравственных идеалов, религиозных представлений и пр.

Ценностное суждение — не чувство: оно, «органически совмещая в себе волю, чувствование, представление» [653] , выражает определенное,

---

[649] В данном параграфе использованы материалы публикации: *Zolotukhin V. V.* Gefühls- und Erfahrungstheologie als methodologische Basis der Religionswissenschaft // Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2022. Vol. 64. No. 1. P. 70–92.

[650] *Van Belzen J.* Religionspsychologie. S. 22.

[651] О Форбродте на русском языке см. *Дамте Д.С.* Проблема религиозного чувства в психологии веры Густава Форбродта // Религиоведческие исследования. 2020. Вып. 2 (22). С. 8–18.

[652] *Vorbrodt G.* Psychologie des Glaubens. Zugleich ein Appell an die Verächter des Christentums unter den wissenschaftlich interessierten Gebildeten. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1895. S. XXI.

[653] Ibid. S. 101.

дискурсивно выраженное отношение субъекта к определенному объекту. Потому Форбродт, как и другие ричлианцы, был склонен во фризианском ключе гносеологизировать религиозное отношение, именуя его «религиозным познаванием» (Erkennen)[654]. Психология конца XIX в. в силу количества накопленных знаний и углубления методологических подходов уже не могла удовлетвориться утверждениями о «религиозном органе» и особом связанном с ним чувствовании религиозного. Еще со времен поздних идеалистов (Имм. Г. Фихте, середина века) представление о цельности чувства, в т.ч. религиозного, стало анахронизмом. В этот период были замечены генетическая неоднородность всякого чувства, его многокомпонентность и относительность его компонентов.

Форбродт указывает: вероучительные положения (к примеру, троичность Бога) невозможно превратить в философские тезисы и рассмотреть их как теоретические положения[655]. Это утверждение не представляет ничего нового для христианской апологетики, но оригинальности ему придает в данном случае осмысление в контексте инаковости ценностно-нейтрального и ценностно окрашенного видов познания.

Форбродт проговаривает важный тезис о значимости психологии для достижения теологических целей. Так, она важна в проповедническом деле, в христианской терапии душевных недугов[656]. В целом же Форбродт выделяет пять областей применения психологии в теологии, метод которых должен будет сообразовываться с их предметом: психологию веры, библейскую психологию, психологию практической теологии, психологию теологической энциклопедии (т.е. теологии как системы)[657] и психологию истории догм[658]. Этот набросок остается у Форбродтом неразвернутым, но он намечает три

[654] Ibid. S. 102.
[655] Ibid. S. 13.
[656] Ibid. S. XII, XVI.
[657] См. *Howard T. A.* Protestant Theology and the Making of the Modern German University. New York: Oxford University Press, 2006. P. 304ff. О развитии теологической энциклопедии в постшлейермахеровский период см. *Purvis Z.* Theology and the University in Nineteenth-Century German. P. 166–216.
[658] *Vorbrodt G.* Psychologie des Glaubens. S. 4, 7.

возможных ключевых направления применения психологии в рамках теологии: катехизацию, душепопечение и апологетическую герменевтику как Писания в частности, так и доктрины в целом[659].

Фундаментальную попытку разобраться в структуре религиозного чувства Форбродт осуществляет в своей работе «К религиозной психологии: психобиология и чувство» (1904). В ней он вслед за Шлейермахером сомневается в точности термина «чувство» (*Gefühl*), поскольку им обозначаются «различнейшие факты душевной жизни»[660]. И хотя термин «религиозное чувство» Форбродт сравнивал с ножом без лезвия[661], тем не менее, он утверждал, что структура религиозного переживания может быть реконструирована средствами психологии. Всякое ценностное суждение, несущее определенное религиозное содержание, сопровождается чувствами.

Типология таких чувств, по Форбродту, может быть выявлена уточнена посредством точных физиологических методов и сведений[662]: главная цель Форбродта — «употребить в теологии новые, естественнонаучные, в особенности биологические теоремы»[663]. И хотя до конца неясно, что за «теоремы» имел в виду Форбродт, однако можно точно сказать, что он был одним из первых немецких интеллектуалов, обративших внимание на эмпирические, стремящиеся к максимальной точности методы американской кларковской школы психологии религии. Так, в 1906 г. он разработал и читал заинтересованным лицам собственный курс о новейших достижениях психологии религии[664]. Форбродт проявлял интерес к «фактам религии»[665] и в связи с этим пытался «помыслить психический процесс, в котором я

---

[659] К 1906 году, судя по записям В. Штелина и некоторых других слушателей лекционного курса Форбродта, он группировал психолого-теологическую проблематику по-другому: психология богослужения и проповеди, психология речей по случаю венчания и похорон, психология специального душепопечения, психология таинств, психология конфирмации и церковного обучения. См. *Van Belzen J.* Religionspsychologie. S. 58.

[660] *Vorbrodt G.* Beiträge zur religiösen Psychologie. Psychobiologie und Gefühl. Leipzig: A. Deichert, 1904. S. 92.

[661] Ibid. S. 161.

[662] Ibid. S. 96ff.

[663] *Van Belzen J.* Religionspsychologie. S. 24.

[664] Ibid. S. 57–58.

[665] *Vorbrodt G.* Beiträge zur religiösen Psychologie. S. 131.

созерцаю Бога как Отца»,[666] т.е. понять, какие психические механизмы обеспечивают убежденность верующего в истинности.

С психологической точки зрения религия трактуется Форбродтом как сложносоставной опыт, коренящийся в «темной половине духа»[667], т.е. в бессознательном; исключительно к чувствам он не сводится. Будучи теологом, Форбродт не мог позволить себе признать религиозное переживание исключительно порождением внутреннего мира субъекта: объект религиозного отношения —«метафизическое Нечто». Потому Форбродт и не мог согласиться с позитивистскими установками Т. Флурнуа[668].

В отношении историко-культурного фона Форбродт сосредотачивается на протестантизме. Ему удалось дать содержательную картину того, как и какие убеждения формируются протестантским религиозным воспитанием; он смог в том числе интегрировать достижения сентиментализма XIX в. с более ранней протестантской догматикой. Касательно психологического анализа других традиций Форбродт проявляет скепсис. Католицизм благодаря томизму теоретичен и метафизичен, в нем отсутствует ценностное суждение (исключая смутные проявления ценностного суждения в мистицизме) [669] . Душа для католиков — лишь сосуд для восприятия божественной благодати, потому всякое дальнейшее рассмотрение сосуда для них неинтересно и неуместно. Если же они пожелали бы обратиться к психологическим основаниям своей веры, то и их теология, и сама Римско-католическая церковь спали бы с них как ненужная оболочка, и они тотчас превратились бы в протестантов. В иудаизме существование ценностного суждения Форбродт признает, но оговаривается, что иудаизм сух, рационален и законоцентричен. Его ценностные суждения как в

---

[666] Ibidem.
[667] *Vorbrodt G.* Psychologie des Glaubens. S. XVIII.
[668] *Vorbrodt G.* Beiträge zur religiösen Psychologie. S. 127–128.
[669] А.Н. Красников указывает, что католическая теология в этот период по причине томистской ориентированности не была методологически готова к компаративному изучению религий (см. Методология классического религиоведения. С. 16).

теоретическом, так и в аффективном отношении слабее христианских, хотя иногда и достигает силы последних. Буддизм же Форбродт сравнивает с верой кантианца, и ни там, ни там особой религиозности не усматривает[670].

Религиозное (как, впрочем, и эстетическое) чувство мыслилось Форбродтом как процесс, состоящий из предчувствий (Vorgefühl), специфически-религиозных чувств («опытных чувств», Erfahrungsgefühle) и послечувствий (Nachgefühl) [671]. Предчувствия обозначаются им как «психологическое понимание» или «историческое понимание»; к ним Форбродт относит вчувствование и историческую веру (fides historica).

Вчувствование в содержание религиозного послания связано с осознанным приобщением человека к религиозной традиции, включающим как ознакомление со смыслообразующими фактами доктрины, так и со способами соотноситься с ними: так, ребенок из протестантской семьи обретает предчувствия, знакомясь с евангельской историей о житии Иисуса Христа. Вообще Христос для Форбродта — ключевой объект религиозного отношения, «протоплазма религии». Переживания вчувствования Форбродт не именует в строгом смысле религиозными чувствами, т.к. в них еще не задействовано «подсознательное изменение» убеждений и картины мира: они незавершены, несистемны и составляют некую основу, подготовительный этап, обеспечивающий возможность подлинно религиозного чувства.

Формирование предчувствий осуществляется в виде некоторых «оттенков чувства» (Gefühlsfärbung) [672]. Вчувствование осуществляется, согласно Форбродту, в две стадии: на первой человек лишь усваивает факты из жизни Иисуса Христа, в то время как прохождение второй уже позволяет ему сформулировать и осознать для себя целостный образ личности Иисуса[673]. Когда человек, понимая и принимая сакральный статус объектов

---

[670] Ibid. S. 8–9.
[671] Ibid. S. 113. Форбродт в своей классификации религиозных чувств отталкивается от классификации чувств эстетических, которую мы здесь приводить не будем. Следует, однако, отметить, что в этом параллелизме искусства и религии он наследует Шлейермахеру и в целом романтической традиции.
[672] Ibid. S. 137.
[673] Ibid. S. 130.

веры, впоследствии размышляет над ним, он ощущает болезненное истощение (Inanition), «голод и жажду к живому Богу»[674].

Вчувствование как процесс включает в себя такие феномены как «оживление» (Belebung) и «сопереживание» (Miterlebung). Первый феномен эгофугален (направлен от Я к объекту), а второй — эгопетален (направлен наоборот, от объекта к Я). Оживление означает: человек считает объект своей веры таким же живым, таким же обладающим способностью сознательно действовать, как он сам. Это ровно то же, о чем говорил Бутервек и впоследствии Тайлор. Сам же Форбродт именует вытекающий из установки оживления анимистический панпсихизм «одушевлением природы». В сопереживании же — обратном процессе — человек получает возможность самостоятельно ощутить те аффекты, о которых он прочитал в религиозном источнике[675].

За вчувствованием следуют чувства исторической веры, также подготавливающие человека к зрелому религиозному переживанию. Латинский термин неслучаен: Форбродт стремится использовать для своей концепции категориальную систему старопротестантских догматик и исповеданий, базирующихся на восходящей к Меланхтону схеме веры, которая составлена из трех компонентов: историческая вера (*fides historica*), согласие (*assensus*) и доверие (*fiducia*) [676] Последние два компонента и составляют подлинное религиозное чувство, в которое Форбродт, впрочем, включал и т.н. «послечувствия/сопроводительные чувства» (Nachgefühle,

---

[674] Ibid. S. 132.

[675] Типично-теологическая установка Форбродта признает общину камертоном нормативной религиозности. Поэтому оба отмечаемых Форбродтом отклонения от нее — фанатизм и экстатизм — связаны с разрывом системы обмена религиозными переживаниями в общине. Фанатик не может понять ни переживаний, ни чаяний других; он лишь старается навязать им свое видение. Экстатик, напротив, замыкается в мире собственных фантазий и оказывается невосприимчивым к тому, о чем говорят ему исторические обстоятельства и живущая в них религиозная община. Форбродт явно следует Шлейермахеру в его трактовке диалектической связи верующего и общины: у каждого свое восприятие религии, и залогом развития и обогащения доктрины является обмен мнениями; верующий, в свою очередь, сохраняет адекватное понимание религии лишь тогда, когда вступает в продуктивный контакт с единоверцами и готов с его помощью корректировать свое видение. См. *Vorbrodt G.* Beiträge zur religiösen Psychologie. S. 139–141.

[676] *Pelikan J.* The Origins of the Object-Subject Antithesis in Lutheran Dogmatics. A Study in Terminology // Concordia Theological Monthly. February 1950. P. 94–104: 97–99. Форбродт не идеализируя названную схему, считал ее «непроясненной и схоластической», однако подчеркивал при этом, что она способствует разделению составных частей представления и воли (*Vorbrodt G.* Beiträge zur religiösen Psychologie. S. 151).

Begleitgefühle), о которых будет упомянуто ниже. Он, конечно, указывает на схематичность указанного деления, поскольку «собственно вера в спасение в значении доверия милостивому Богу имеет значительно больше предварительных стадий, нежели указано здесь»[677].

Наличие исторической веры предполагает, что верующий воспринимает факты из жизни Иисуса «не только как истинные, […] но и с полной уверенностью в них[678]. Историческая вера («предварительная вера») подобна сложному комплексу восприятий и возникает на основании знакомства с фактами священной истории (*notitia*). Историческая вера облекается многообразными сопровождающими ее чувствами, как то «сумеречное чувство сомнения как чувство неудовольствия и “спутанности“ представления, чувство изумления перед Вечным, вторгающимся во временное, и опять-таки непроясненное чувство, полурадость-полунеудовольствие, в целом же — проторение широкого пути к тому, чтобы впустить и выпустить из себя Неслыханное»[679]. Развившаяся в результате историческая вера выражается в ценностных суждениях относительно известных верующему фактов. Ценностное же признание проистекающих из этого знакомства переживаний осуществляется на следующем этапе, — этапе согласия. Если же согласие происходит без переживаний, то оно обусловлено рекомендацией принять вероучительное содержание за истину со стороны некоего лица, авторитетного для верующего[680].

*Assensus* догматики Форбродт считал созерцанием или, точнее, «сообразным суждению компонентом созерцания (Anschauungsstück)» [681], которое также сопровождается чувствами. Под созерцанием имеется в виду

---

[677] Ibid. S. 146.
[678] Ibid. S. 142.
[679] Ibid. S. 143.
[680] Но, конечно, в случае если авторитетное лицо умеет заронить в верующем искренность в отношении религии. Теолог и психолог религии Вернер Грюн (о нем ниже) полагает, что как в жизни среднего верующего, так и в жизни средней общины около 80% переживаний являются «исходящими из авторитета» в том смысле, что на место личной эмоциональной захваченности религиозным объектом заступает «безличное знание о важности идеи, нормы, заповеди». См. *Gruehn W.* Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie. Münster: Aschendorf, 1952. S. 159.
[681] *Vorbrodt G.* Beiträge zur religiösen Psychologie. S. 148.

состояние, когда услышанное или прочитанное о Боге сливается в единый комплекс с вчувствованием, целостным представлением о личности Иисуса. Речь идет о внутреннем принятии истинности религиозной доктрины и об эмоциональной отдаче содержанию вероучения[682], — так и сказывается ценностное суждение. Сотериологическая роль Иисуса Христа не только признается умом, но и переживается сердцем.

За созерцательной стадией согласия следует гедонистическая стадия доверия (*fiducia*). Усмотрев и прочувствовав на стадии созерцания истинность, подлинность объектов веры, человек ощущает то, что именуется «благодатью, прощением, духом Божьим, миром Божьим»[683]. Это подобно ощущению ребенка, который полностью доверяет отцу и уверен в том, что отец защитит его. В уподоблении религиозного чувства чувству ребенка по отношению к любящему отцу Форбродт следует в русле лютеранской традиции.

И только после прохождения указанных этапов аффект результирует к тем переживаниям, которые уже были описаны Шлейермахером и Якоби: к чувству абсолютной зависимости от Бога и чувство непосредственной связи с ним[684]. Они указывают на то, что отношение между Богом и человеком уже установлено.

В 1909 г. Форбродт пишет предисловие к немецкому переводу труда Э.Д. Старбака «Психология религии», в котором выступает в поддержку точных методов изучения религиозности[685]. Он выступал за полную дисциплинарную эмансипацию психологии религии из состава философии религии[686]. Специальным теологическим дисциплинам он полагал предпослать междисциплинарное эмпирическое введение, позволяющее

---

[682] Ibid. S. 146.
[683] Ibid. S. 148.
[684] Ibid. S. 152.
[685] *Van Belzen J.* Towards Cultural Psychology of Religion: Principles, Approaches, Applications. London: Springer, 2010. P. 108; *Vorbrodt G.* Stellung der Religionspsychologie zur Theologie // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1910. Bd. 20. Iss. 6. S. 431–474: 432.
[686] Ibid. S. 437–438.

верным образом усмотреть «психологический факт христианского опыта»[687], — идея молодости сопровождала его и впоследствии.

Как видно, Форбродту, творчески переосмыслившему предшествующую теологическую в целом и сентименталистскую в частности традицию, удалось описать религиозное переживание протестанта его времени подробнее и точнее, чем Шлейермахеру, де Ветте или Вайссе. И хотя сам Форбродт ограничился теоретизированием, стоит отметить, что его тексты послужили частичным методологическим базисом для будущей работы на экспериментальном поле психологии религии, рассмотрению которой будут посвящены следующие два параграфа.

## 2.5. Теологические проекты психологии религии в Германии: Г. Воббермин, Э. Трельч, Ф. Трауб, В. Штелин[688]

Если историческое изучение религии дало два пилотных проекта сравнительного знания о религии (К. П. Тиле и Фр. М. Мюллер) уже к началу 1870-х гг., то психологическое её изучение начало претерпевать институциональные трансформации несколько позднее. Тот факт, что психология религии как особая специальность берёт своё начало в творчестве американских психологов школы Кларк (Г. Стэнли Холла, Э. Д. Старбака, Г. Ко) и знаменитого У. Джеймса несомненен, и признавался как в начале XX в., так и позднейшими авторами[689]. Однако, притом, что эмпирико-психологическое изучение религии в Германии началось лет на пятнадцать позже, чем в США, в самой американской психологии религии, судя по всему, имеется более ранний «немецкий след», (и это особая тема для исследования). Стэнли Холл, — первый американец, начавший читать

[687] Ibid. S. 441.

[688] В данном параграфе использованы материалы публикации: *Золотухин В.В.* Рождение наук о религии из духа теологии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. № 6. С. 76–97; 13. *Zolotukhin V. V.* Erfahrung, Introspektion und Wert. Zur Vorgeschichte der Religionspsychologie in Deutschland // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2020. Bd. 62. No. 3. S. 351–371.

[689] *Vande Kemp H.* G. Stanley Hall and the Clark School of Religious Psychology // American Psychologist. Vol. 47. No. 2. Feb. 1992. P. 290–298: 290.

лекции по психологии религии[690], — учился не только у У. Джеймса, но также ещё и в Германии, у Г. Фехнера и В. Вундта[691]. Какими бы извилистыми ни были пути теоретического взаимодействия, ясно, что понятие «религиозный опыт» пришло в американский узус, скорее всего, из немецкоязычного пространства.

В связи с этим, методологическая демаркация, ведущая в области психологии от традиционных спекулятивно-философских к более современным специализированным эмпирическим методам, наиболее заметна именно в немецкоязычных кейсах: становление психологии религии в США с самого начала связывалось с экспериментальными и социологическими методами, а во франкоязычном пространстве она изучалась скорее с медицинско-психологических позиций. Лучшей иллюстрацией борьбы старой и новой парадигм, как кажется, является дискуссия, развернувшаяся в середине 1910-х гг. между «метафизиком» Г. Воббермином и одним из первых экспериментаторов В. Штелином; к последнему примкнул Ф. Трауб. Все перечисленные диспутанты, хотя и были протестантскими теологами, представляли две несводимых друг к другу позиции относительно изучения религии.

### 2.5.1. *Г. Воббермин и его программа*

Взгляды Г. Воббермина, на рубеже XIX–XX вв. молодого мотивированного теолога, образуют своеобразную антитезу мейнстриму популярного в конце XIX века в Германии ричлианства, которое предлагало «освободиться от философско-теологической метафизики, сплошь господствовавшей в теологической мысли XIX в.»[692]. Воббермин окончил Берлинский университет по философской и теологической специальностям:

---

[690] *van Belzen A.* Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen Gesellschaft. Berlin: Springer, 2015. S. 26.
[691] *Pruette L.* G. Stanley Hall. A Biography of a Mind. New York: D. Appleton & Comp, 1926. P. 86.
[692] *Lessing E.* Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie... S. 33.

по первой он работал под руководством В. Дильтея, а по второй — под руководством Ю. Кафтана.

Ратуя за тесную связь теологии с метафизикой на рубеже веков и позднее, Воббермин создал все условия для того, чтобы старинная, характерная более для первой половины XIX в. модель философски фундированной теологии вошла в прямое столкновение с новейшими методами.

Воббермин видел основную задачу теологии в том, чтобы представить доказательство истинности христианской религии[693]. Необходимость этого состоит в том, что, несмотря на утверждения, будто бы вера не требует доказательств, (таковые мы увидим как раз у оппонентов Воббермина), человек не может быть постоянным и последовательным верующим, не убедившись в истинности своих взглядов также и рационально [694] . Доказательство, конечно, не может быть строгим, ведь тому препятствуют свойства религии, которая задействует чувства и моральную волю: «наше знание о собственных содержаниях сознания […] всегда сохраняет нечто личностное и субъективное» [695] . Иными словами, неверующий не может пережить непосредственное чувство веры, но последнее не делается от этого менее реальным. Сущность всякой религии, по Воббермину, состоит в ценностных чувствах (Wertgefühle) относительно объективного ценностного содержания трансцендентного[696]; чувство в человеке, однако, тесно связано с волей, как чувство, так и воля вполне им осознаются[697].

Отчасти развивая, таким образом, сентименталистскую линию, (выпускная работа Воббермина в университете была посвящена внутреннему опыту как основанию этического доказательства бытия Божия, см. ссылку выше), Воббермин рассматривает в качестве глубинного основания религии

---

[693] *Wobbermin G.* Zwei akademische Vorlesungen über Grundprobleme der systematischen Theologie. Berlin: A. Duncker, 1899. S. 1.
[694] Ibid. S. 3.
[695] Ibid. S. 7.
[696] *Wobbermin G.* Die innere Erfahrung als Grundlage eines moralischen Beweises für das Dasein Gottes. Berlin: Ebering, 1894. S. 35.
[697] Ibid. S. 15, 80.

своеобразный религиозный опыт[698]. «Первичным источником внутреннего опыта» он считает самонаблюдение[699]. Как и В. Вундт, Воббермин был убежден в ненаучности обыденного самонаблюдения вне контекста психологического эксперимента, однако он отмечал: даже когда точная фиксация переживания невозможна, пользу может принести и единственный доступный источник знания о нем, — память. Воспоминание полезно тем, что позволяет восстановить пережитое состояние и поразмыслить над ним[700]. Кроме того, оно обладает логически организованной структурой, отсеивающей все случайное и не имеющее отношения к делу. Дистанция между текущим состоянием человека и его прошлым переживанием позволяет разделять это переживание, сравнивать его с другими, рассматривать с разных сторон. Конечно, у воспоминания есть и недостатки: оно лишено захватывающей силы актуального переживания, оно может смешаться с другими содержаниями сознания и, конечно, оно подвержено забвению. Поэтому Воббермин, подобно психологам своего времени, настаивал на желательности как можно более короткого промежутка между переживанием и его интроспективной реконструкцией[701]. Собственный внутренний опыт — естественная предпосылка для понимания опыта других[702]. Воббермин, описывая диалектику взаимодействия собственного и чужого религиозного опыта, говорит о религиозно-психологическом круге (religionspsychologischer Zirkel): «анализ в сфере психологии религии не может обойтись без аналогии с собственным религиозным опытом. Анализ исторических форм религиозного сознания в отношении их специфически религиозных мотивов возможен лишь посредством этой аналогии»[703].

---

[698] *Wobbermin G.* Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung // Weltanschauung, Philosophie und Religion. Berlin, Verlag Reichl und Co., 1911. S. 341–363: 345.
[699] *Wobbermin G.* Die innere Erfahrung… S. 26.
[700] Ibid. S. 28.
[701] Позднее теолог и экспериментальный психолог религии К. Гиргензон укажет: «психологами […] утверждалось, что тонкая структура психического процесса, длившегося более 4–5 секунд, может уже не подлежать верному воспроизведению, коль скоро его описание в целях протоколирования заняло более нескольких минут»: *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau… S. 9.
[702] *Wobbermin G.* Die innere Erfahrung… S. 29.
[703] *Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig: J. C. Hinrichs. Bd. 1. 1913. S. 405.

Разорвать этот круг невозможно, хотя теология постоянно предпринимает попытки это сделать. Напротив, сущность религии, подлинно религиозное, только и можно усмотреть «в восприятии, понимании и толковании собственных и чужих форм выражения религиозной жизни»[704]. Для этого Воббермин предлагает изучать «языки, нравы и мифы», поскольку в их содержании отражаются состояния сознания членов соответствующего сообщества [705], а также «наблюдать душевные состояния современных естественных народов». Тем самым он фактически осуществил рецепцию идей Хр. Вайссе, — и в данном императиве, и в одновременном преимущественном внимании к христианской традиции. Воббермин не стал ни востоковедом, ни культурным антропологом.

Устранение внерелигиозных представлений, примешиваемых, по Воббермину, к религиозной традиции, должно быть осуществлено с помощью сведения «религиозных представлений в узком смысле к лежащим в их основании побуждениям и чувствам» [706]. Этот тезис указывает на наследование Воббермина сентименталистской традиции. Теологическая (а не этнолого-позитивистская специфика) специфика вобберминовской методологии выражается в том, что внимание предполагается направить не на реконструкцию наиболее архаических форм религиозности, а на взгляды наиболее ярких личностей в той или иной культуре и наиболее высокоразвитые ее феномены, —в них «религиозное сознание выражается с особой интенсивностью»[707].

Религиозный опыт оказывается объектом теологического изучения, и именно определение его свойств позволит корректно осуществить демаркацию между метафизикой, с одной стороны, и теологией и религией, с

[704] Ibid. S. 409.
[705] *Wobbermin G.* Die innere Erfahrung… S. 31.
[706] Ibid. S. 32.
[707] Ibidem.

другой. Таким образом, именно психология религиозной жизни призвана опосредовать научное и религиозное знание[708].

Предлагаемый Воббермином проект психологии религии является, по существу, религиозно-философским, и тем разительно отличается от построений психологов-экспериментаторов. Воббермин утверждает: «эмпирико-психологическое рассмотрение религиозного опыта не может прийти в окончательное соответствие с ним», т.к. «понятия божественного “присутствия“ и тем паче “трансцендентной реальности“ содержат момент, необходимо выводящий за пределы всякой эмпирической психологии»[709]. Этот аргумент во многом перекликается с идеями Шантепи де ла Соссе, высказанными на сорок лет раньше: философской теологии никак не избежать спекулятивного компонента[710], а признание свойственного человеку религиозного инстинкта становится естественным итогом психологического исследования, далее которого оно не продвигается[711]. Воббермин указывает: эмпирико-психологический метод лишь фиксирует религиозный опыт, но не касается вопроса о его истинности. При условии же, что притязание на истину как раз и конституирует религиозный опыт, а лишаясь его, опыт предстаёт будто бы «ножом без лезвия» (Messer ohne Klinge), уход от разговора об истинности демонстрирует принципиальную неполноту этого метода.

Поэтому сам Воббермин стремится обосновать онтологическую истинность и психологическую достоверность религиозного опыта с помощью теоретико-познавательной аргументации. Это должно быть осуществлено в рамках «трансцендентально-психологического метода» (transzendental-psychologisches Verfahren), призванного очистить собственно религиозный компонент внутреннего опыта от всего «наносного», —

---

[708] Воббермин не рассматривал себя как психолога в профессии в строгом смысле (см. *Wolfes M.* Protestantische Theologie und moderne Welt: Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918. Berlin: W. de Gruyter, 1999. S. 252; *van Belzen J.* Religionspsychologie. S. 43–44).

[709] *Wobbermin G.* Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung. S. 347–348.

[710] *Chantepie de la Saussaye P. D.* Methodologische bijdrage tot het onderzoek naar den oorsprong van den godsdienst. Utrecht: P. W. van de Weijer, 1871. P. 48.

[711] Ibid. P. 40–41.

магических, мифологических или эстетических компонентов[712]. Задача состоит в том, чтобы выявить глубинные мотивы религиозной веры и оценить веру именно согласно этим мотивам. Подобное исследование, (теологическое, по существу), потребует постулировать религиозную истину, и это снова перекликается с утверждением Шантепи, что Бог наряду с человеком является полноправным актором в появлении и развитии религии[713]. Наряду с этим Воббермин, правда, подчёркивает, что изучает лишь человеческую религиозность и в философскую теологию не вдаётся. В общем и целом, программа Воббермина такова: разобраться, какой набор идей является собственно религиозным, т.е. какова сущность религии и, далее, — конкретизируя и отталкиваясь от достигнутого, — понять, какова сущность христианства[714].

Термин «трансцендентально-психологический метод» Воббермин, по собственному признанию, заимствовал у Г. Риккерта, скорректировав его значение так, чтобы речь шла о психологическом изучении религии, предпринимаемом с «трансцендентальными» целями, т.е. связанными с поисками условий истинности опыта сознания[715]. Однако, приводимый самим Воббермином пример применения метода лишь сбивает с толку. Допустим, рассуждая о ветхозаветных чудесах, мы с современной точки зрения можем подумать, что их смысл состоит в разрыве природной причинности. Однако, на самом деле это не так. Восстанавливая библейский контекст, мы видим: чудо призвано было свидетельствовать о провидении и водительстве Бога. Что же касается природных законов, то ясно, что для

---

[712] *Wobbermin G.* Psychologie und Erkenntniskritik... S. 355. Повторяя ту же мысль в своём первом большом сочинении, — «Методе психологии религии…» (1913), и говоря о «совлечении инородных мотивов и представлений с религиозного убеждения» (С. 404), Воббермин практически дословно повторяет аналогичную идею спекулятивного теиста середины XIX в. Христиана Германа Вайссе (*Weisse C. H.* Philosophische Dogmatik… S. 73–74).

[713] *Chantepie de la Saussaye P. D.* Methodologische bijdrage… P. 49.

[714] *Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1913. Bd. 1. S. 409–410.

[715] *Wobbermin G.* Der Kampf um die Religionspsychologie // Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. Bd. 5, 1911. S. 1101–1120: 1116.

библейского мировоззрения они сугубо вторичны, и их чудесную временную отмену следует понимать именно в этом контексте[716].

В этом месте к Воббермину может возникнуть целый ряд вопросов. Во-первых, не оказывается ли, что применение трансцендентально-психологического метода синонимично простой религиоведческой грамотности? Во-вторых, не до конца ясно, какую роль здесь играет представление об истине: неужто подобную герменевтическую процедуру не мог бы проделать неверующий? В-третьих, описанная процедура очень напоминает герменевтический метод упомянутого нами выше М. Райшле, с описанием которого он выступил почти на четверть века раньше[717]. На эти вопросы, к сожалению, внятного ответа не обнаруживается. Как императив обогащения теологии с помощью сравнительного культуроведения, так и императив реконструкции переживаний инокультурной религиозности не влекут за собой у Воббермина разработки и использования соответствующих методов.

«Знаменем» воббермановской концепции и ключевым пунктом её критики был именно тезис о первостатейной важности истины для «логической структуры религиозного сознания»[718], причём не столько для индивидуального сознания, сколько для сознания вообще или, если угодно, для кантовского познающего субъекта. Именно вопрос о позиции исследователя относительно чужого религиозного переживания, станет ещё одним ключевым вопросом разгоревшейся после 1913 г. дискуссии.

### 2.5.2. *Критика воббермановских идей В. Штелином и Ф. Траубом*

Крупная работа Воббермина «Метод психологии религии…» (1913) привлекла к себе критическое внимание двух протестантских теологов; их возражения Воббермину были опубликованы в двух крупных и авторитетных

---

[716] Ibid. S. 1116–1118.
[717] Воббермин, конечно, знал о заслугах Райшле и упоминал их (*Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode… S. 247–248).
[718] *Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode... S. 398.

журналах: созданном им в 1914 г. «Архиве психологии религии» (В. Штелин) [719] и «Журнале теологии и церкви» [720] (Ф. Трауб). Очертим важнейшие пункты их критики.

Лютеранский теолог Вильгельм Штелин (1883–1975) специально изучал психологию, причём, в том числе, с психофизиологическим компонентом: сначала в 1906 г. у Г. Форбродта, а затем в 1909 г. в Вюрцбурге у О. Кюльпе; также он принимал участие в психологических экспериментах как испытуемый. В то же время он отклонил предложение Воббермина заняться сравнительным изучением философии религии Канта и Шлейермахера; это показалось Штелину слишком далёким от насущной реальности[721]. К 1913 г. Штелин сам уже практиковал экспериментальные методы [722] . Таким образом, его взгляд на идеи Воббермина вполне иллюстрирует тот разрыв, который сложился между эмпирической психологией религии нового типа и более архаичными проектами философии религии. В первом номере выпускаемого им самим «Архива психологии религии» (1914), — Штелин выпустил свой критический обзор воббермановского «Метода психологии религии…». Развёрнутое же мнение о статусе религиозной истины для психолога религии, также озвученное в 1914 г., в доработанном виде было опубликовано во 2/3 выпуске «Архива», который увидел свет лишь в 1921 г.

Что же касается Трауба, то он, следуя идеям Ричля, отвергал всякие попытки выстроить религиозную метафизику, поскольку воспринимал их как докритическую наивность; личная истина, по Траубу, дана человеку лишь в аксиоматическом и иррациональном переживании[723].

---

[719] Журнал Международного общества психологии религии (также основанного в 1914 г. при ключевом вкладе В. Штелина). Сегодня журнал выходит в США и издается на английском языке.
[720] Протестантско-теологический журнал, основанный в 1891 г. Сегодня продолжает выходить в Германии и работает сугубо с богословской проблематикой.
[721] *van Belzen A.* Religionspsychologie. S. 57–61.
[722] О методе Штелина по-русски кратко см. *Малевич Т. В.* Эмпирические методы исследования религиозного опыта в психологии религии: история и современные тенденции (конец XIX – первая половина XX в.) // Вестник ВолГУ. Серия 7, Философия. 2014, №5 (25). С. 60–69: 63.
[723] *Lessing E.* Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie… S. 315.

Оба критика подмечают и отслеживают в тексте Воббермина как раз то, что интересно для нас: а именно нечёткость институциональной идентификации его штудий. Штелин указывает, что для Воббермина «религиоведение» и «теология» то употребляются как синонимичные понятия, то выступают как две равнозначных области; религиоведение оказывается, к тому же, теологическим методом[724]. Таким же методом, (с неясной корреляцией относительно религиоведения), оказывается психология религии; при этом от теологии они нигде по существу не отделяются. Штелин отмечает, что несмотря ни на какие возражения, психология религии уже состоялась как отдельная область знания, даже если Воббермин и отрицает это.

Стремление Воббермина психологизировать всю теологию подмечает и Трауб[725]. Крен в направлении теологии и впрямь хорошо заметен при обзорном чтении воббериновых текстов. Ещё явственнее его оттеняет вопрос об истине, — в данной дискуссии он является ключевым. Стратегия решения вопроса о статусе истины для психолога религии позволяет как демаркировать теологический и строго-научный дискурс, так и отделить философский интеллектуализм от эмпирических штудий, быстро фиксирующих иррационализм, который присущ религиозности[726].

Выше мы видели, что категория истины для Воббермина концептуально значима. Штелин подробно отслеживает воббериновы колебания в отношении того, как соотносить религиозно-психологический

---

[724] *Stählin W.* Georg Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode // Archive für Religionspsychologie. Bd. 1 (1914). S. 279–298: 280.

[725] *Traub F.* Theologie, Religionswissenschaft, Metaphysik. Zur Auseinandersetzung mit der theologischen Methode Wobbermins // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 25 (1915). Heft 3/4, S. 93–123: 96.

[726] О взглядах самого В. Штелина на место и роль истины для психолога религии см. (*Stählin W.* Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie // Archive für Religionspsychologie. Bd. 2/3 (1921). S. 136–159). Их можно подытожить так: (1) психология религии ни в коем разе не решает вопроса об истинности переживания, она лишь наблюдает и описывает его; (2) всё внимание необходимо направлять на конкретную эмпирику, не позволяя себе никаких философских спекуляций; (3) изучать следует не философское понятие истины, а то, как религиозная истина понимается и переживается верующими; (4) религиозное сознание не стремится обосновать истину или усомниться в ней, напротив, оно эмоционально притязает на неё и утверждает её. В последнем выделенном нами пункте Штелин следует проницательным наблюдениям тюбингенского философа религии Генриха Майера. Как указывает Майер, любому суждению о предмете веры предшествует его восприятие как реально существующего объекта среди других объектов; причем объекта, оказывающего прямое влияние на человека (*Maier H.* Psychologie des emotionalen Denkens. S. 499–555).

анализ с признанием/дистанцированием от религиозной истины[727]. В итоге, Штелин усматривает в воббермановом методе интерес догматика. Как Штелин, так и Трауб сомневаются в адекватности названия и функциональности трансцендентально-психологического метода, подмечая в нём смешение разнородных элементов и методическую неясность[728]. Оба они также недоумевают по поводу того, почему именно истина, причём истина в широком контексте, оказывается у Воббермина в центре внимания. Не приводит ли это к неправомерной односторонности рассмотрения? Ведь никаких исследований религиозного сознания он не проводил[729], и различные религиозные учения на этот предмет также не сравнивал, (неужто так обстоят дела всюду?)[730]

Кроме того, философско-теологический крен усиливают как стремление Воббермина обнаружить «общезначимое объектное содержание», так и явственное его дистанцирование от эмпирических исследований, которые, по мнению Штелина, никак не позволяют причислить метод Воббермина к психологическим[731]. Трауб вторит показательной цитатой: «Прежняя (frühere) психология была полностью проникнутой теологическими и метафизическими элементами. Понятие субстанции души есть последний остаток метафизической психологии, сохранившийся до наших дней. Психология как самостоятельная, отдельная наука обретала почву под ногами как раз по мере того, как она отвергала метафизический и теологический уклон и вспоминала о своём характере эмпирической науки. Психология, согласно самому своему понятию, есть наука эмпирическая. А теперь Воббермин открывает некую неэмпирическую психологию! […] Разве можно нам теологам (sic! – *Вс. З.*) быть настолько на

[727] *Stählin W.* Georg Wobbermin… S. 283–285.
[728] Ibid. S. 289, 293; *Traub F.* Theologie… S. 97–98, 109.
[729] *Stählin W.* Georg Wobbermin… S. 285–286.
[730] *Traub F.* Theologie… S. 99.
[731] *Stählin W.* Georg Wobbermin… S. 292.

обочине научной жизни, что заниматься созданием научных понятий, которые неприемлемы для специалистов?»[732]

Штелин возглашает: привязкой психологии религии к решению теологических вопросов осуществляется не более и не менее, чем «изнасилование её сокровеннейшей сущности» (wird sie in ihrem innersten Wesen vergewaltigt) [733] . Вывод же Штелина, соответственно, таков: функционирование психологии религии возможно лишь в условиях полной независимости от теологии.

Следует сказать, что Воббермин ответил на оба критических выпада: Штелину — кратко во втором выпуске «Архива…» (1914, публ. 1921), а Траубу – подробнее, в «Вестнике теологии и церкви» (1917). Подытожить его возражения, (а скорее, уточнения собственной позиции), можно, (конечно, в общих чертах и с акцентом на интересующих нас вопросах), следующим образом:

Во-первых, интересуясь прежде всего вопросами систематической теологии, понимаемой не как утверждение догм, а как философское обоснование религии, Воббермин осознаёт, что с помощью «естественнонаучных» методик фиксации психологических переживаний эти вопросы нерешаемы [734] . В центре внимания психолога – поиск «закономерностей и функциональных законов» переживаний; задача эта сугубо историко-психологическая, и разве можно обнаружить в них мотивы, видоспецифически свойственные именно религии?[735] С другой же стороны, Воббермин критикует учение Э. Трёльча о религиозном априори как неправомерное рационализирующее религиозность[736].

---

[732] *Traub F.* Theologie… S. 104.
[733] *Stählin W.* Georg Wobbermin… S. 296.
[734] *Wobbermin G.* Religionspsychologische Arbeit und systematische Theologie // Archive für Religionspsychologie. Bd. 2–3 (1921). S. 200–205: 201; *Idem.* Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie. Wider F. Traubs Einwendungen dagegen // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 27 (1917). S. 314–350: 347.
[735] Ibid. S. 330–331. И Штелин, и Трауб вопрошают: но где то самое религиозное можно ещё изыскать, как не в опыте конкретных верующих и обобщении его данных?
[736] *Wobbermin G.* Religionspsychologische Arbeit… S. 201–202; Wider F. Traubs Einwendungen… S. 314

Во-вторых, Воббермин утверждает, что применяет термин *Religionswissenschaft* как зонтичный и стремится решать теологические задачи «исходя из религиоведческой точки зрения»[737].

В-третьих, Воббермин жаждет общезначимого гносеологического оправдания религиозного чувства, которое, постоянно вращаясь в религиозно-психологическом круге, не поддаётся никакому количественному измерению или фиксации: «чтобы смочь религиозно-психологически мыслить и работать, нужно быть религиозным человеком»[738].

В-четвёртых, стремление к истине, присущее также и чисто философской метафизике[739], и есть та подлинно религиозная сущность в переживании, которая, сообразно своей природе, может быть адекватно оценена лишь религиозно-философски[740].

Из рассмотренного очевидно: несмотря на свой позитивистский крен, психология религии не создавалась людьми равнодушными к религии или критически к ней настроенными. Следует также вспомнить, что пионерская в психологии религии американская школа Кларк преследовала в том числе и апологетические цели, а также с методистских позиций способствовала реформированию религиозного воспитания в американском протестантизме[741].

Интересно, что Штелин как фигура, стоящая у истоков немецкой психологии религии, во многом озвучивает те же методологические установки, что и Тиле как фигура, стоящая у истоков сравнительной истории религии. Какие же выводы могут быть сделаны в итоге?

(1) экспериментальный психолог Штелин (как и специалист по древнеближневосточным традициям Тиле) — *теологи, сохранившие свою верность религии*. Это не случай левых гегельянцев и не случай

---

[737] *Idem.* Religionspsychologische Arbeit… S. 204; Wider F. Traubs Einwendungen… S. 314.
[738] *Idem.* Religionspsychologische Arbeit… S. 204; Wider F. Traubs Einwendungen… S. 336.
[739] *Idem.* Wider F. Traubs Einwendungen… S. 319.
[740] Ibid. S. 337.
[741] *White Chr.* A Measured Faith: Edwin Starbuck, William James, and the Scientific Reform of Religious Experience // The Harvard Theological Review. Vol. 101 (2008). No. 3/4. P. 431–450: 445–450.

нидерландского теолога, радикального критика Алларда Пирсона, который честно оставил служение, поскольку разуверился в сверхъестественном откровении и предпочёл церковному мировоззрению гуманистическое[742]. Тем не менее, и Тиле (в целом достаточно последовательно), и Штелин (строго и однозначно) *отделяли область теологической рефлексии от научного изучения религии*.

(2) Соответственно, и Штелин, и Тиле стремились максимально исключить *влияние личной религиозности на методологию исследования религии*. При этом им приходилось прямо или косвенно критически соотноситься с альтернативными проектами изучения религии, которые это влияние, напротив, в существенных моментах допускали. В первом случае это учение Шантепи де ла Соссе, а во втором — Воббермина.

(3) И Штелин, Тиле также оспаривали возможность изучения религии *спекулятивными генерализующими методами*: Тиле упирал на важность проработки исторических источников, а Штелин — на психологический эксперимент.

(4) Тем самым очевидно, что институциональное научное знание о религии в значительной степени конституируется на теологической почве и из теологического интереса в результате *окончательного методологического перелома*, связанного с секуляризацией, а также с эмансипацией гуманитарных исследований под влиянием позитивистского идеала научности.

### 2.5.3. *Э. Трельч о самонаблюдении и религиозном опыте*

Э. Трельч (1865–1923) — более известная в общегуманитарном контексте фигура, нежели Г. Воббермин или В. Штелин. Он известен как протестантский религиозный философ, культуролог, апологет, в целом, плодовитый университетский автор начала XX века. Менее известно, однако,

[742] *Molendijk A. L.* Abschied vom Christentum: Der Fall Allard Pierson. In: *Krop H., Molendijk A. L., de Vries H. (Hrsg.).* Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition. Leuven: Peeters, 2000. S. 141–157.

что он также внес вклад в теологическую психологию религии, выразившийся в обсуждении актуальной на рубеже XIX–XX в. темы религиозного опыта и его изучения. Его точка зрения, как мы увидим, характеризуется рядом типичных черт, свойственных современной ему теологической рефлексии касательно возможных методов приращения знаний о религиозности. Ключевым источником для нас является его доклад на Международном конгрессе искусств и науки в Сент-Луисе (19–25 сентября 1904 г.). Это выступление, опубликованное в 1905 г., оказалось влиятельным для немецких теологов: с ним соотносились, к примеру, такие разнонаправленные мыслители как Г. Воббермин и Р. Отто[743].

Религиозный опыт Трельч склонен считать «качественно самостоятельным сегментом опыта (Erfahrungsgruppe)»[744]. Его основание Трельч концептуализировал как религиозное априори разума[745], а основной задачей изучения религии полагал соотнесение иррационального (чувств, представлений, волений) и рационального в ней[746]. Поэтому Трельч, конечно, не сентименталист, — нас интересует прежде всего его мнение относительно интроспективного метода изучения религии.

Преимущественным объектов ее изучения должны были стать современники: Трельч говорил о «религии настоящего» (Gegenwartsreligion), которая «в первую очередь означает собственную религиозность исследователя, которой он может обладать в действительности или в виде

---

[743] *Van Belzen J.* Religionspsychologie. S. 47.

[744] *Troeltsch E.* Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft: eine Untersuchung über die Bedeutung der kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft: Vortrag gehalten auf dem Internationalen Congress of Arts and Sciences in St. Louis, M. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1905. S. 13.

[745] Ibid. S. 44ff. Смежные учениям о религиозном чувстве учения о религиозном априори возникают в неокантиански ориентированной протестантской теологии начала XX в. в качестве попытки творческого переосмысления кантовского априоризма. Их цель — представить религиозность неотъемлемым основанием субъективности и ее способа познания мира. Эти учения в теоретико-познавательном отношении более отвлеченные и гносеологически специализированные, нежели сентименталистские. Они сближают теологию с философией, а не с новыми эмпирически ориентированными гуманитарными дисциплинами, и хронологически относятся полностью к XX веку, поэтому остаются в данной работе вне нашего рассмотрения. Вслед за Трельчем о религиозном априори говорят Р. Йельке, Р. Отто, М. Шелер, Г. Шольц, П. Тиллих. На русском языке см. обзорные статьи: *Уколов К.И.* Проблема религиозного априори в западной религиозной философии (Э. Трёльч, П. Тиллих) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2008. № 3 (23). С. 45–55; Проблема религиозного априори в западной и русской религиозной философии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2010. № 1 (29). С. 25–42.

[746] Ibid. S. 29.

гипотетической эмпатии (nachempfundene)» [747] . Позитивистские попытки восстановить древнюю религиозность чреваты анахронизмами и произвольными допущениями. Самонаблюдение же должно дополняться наблюдениями религиозности других, причем, желательно представителей иных исповеданий и религий: чем дальше изучаемый опыт от собственного опыта исследователя, тем более объективным должно оказаться исследование. Также нужно привлекать религиозную литературу, в особенности жития и повествования о религиозно одаренных людях, — пророках, провидцах, основателях [религий], святых, реформаторах и медиумах (Seelenleiter)» [748] . Обращает на себя внимание пестрота перечисленных категорий религиозных лидеров, указывающая на принципиальную полирелигиозность выборки. За различными теологиями, культовыми практиками и формами социальной организации Трельч предполагает усмотреть единообразный религиозный опыт, установив его психические особенности и характер его влияния на другие психические состояния и сделав это методологически нейтрально, не отвечая вопрос об истинности опыта. Так перед нами фактически оказывается программа феноменологии религии.

У Трельча присутствует амбивалентность, которая ранее встречалась нам у Тиле, и которая впоследствии проявится в концепциях феноменологии религии: декларация воздержания от суждения относительно истинности религиозных фактов сочетается с фактическим теологизированием и занятием мировоззренческой позиции. Так, в конце своего доклада Трельч надеется на преодоление «кантовского рационализма». Обнаружение искомого религиозного априори должно будет высветить значимость религиозной истины, а также способствовать нормализации, гармонизации и упорядочиванию религиозности. Последняя в этом случае выступит в качестве центра внутренней жизни разума. Религиоведению Трельч уготовал

[747] Ibid. S. 9.
[748] Ibid. S. 10.

высокую миссию регулировать религию «исходя лишь из ее собственного априори»[749], т.е. избавляя религиозное сознание от квиетизма, эксклюзивизма и мистически окрашенного эскапизма. И эмпирическая психология, и рациональная гносеология должны сойтись в некой точке, в которой возникает «основополагающий феномен» религии: принципиально необъяснимое «ощущение божественного присутствия в конкретных конечных событиях и фактах»: «само это Нечто, его приход и уход, его существование или несуществование в конечном счете остается тайной религии»[750].

У Трельча очевиден крен в направлении феноменологии религии: крен от точного знания в сторону религиозной философии и теологической апологетики с упором на изучение и сравнение памятников религиозной литературы. Как Воббермин, так и Трельч ориентированы гуманитарно-философски: в их лице дисциплинарной эмансипации психологии религии завершиться было не дано, несмотря на намеченные ими собственные проекты религиоведческих исследований. Эта задача удалась в Германии не только В. Штелину, но также К. Гиргензону и В. Грюну.

## 2.6. «Дерптская школа» психологии религии: окончательный отход от философии и закат сентиментализма[751]

Ярким примером уже полновесного, практического соединения протестантской теологии и экспериментальной психологии является так называемая «Дерптская школа», — исследовательское направление с размытыми границами, связанное с идеями двух ее протагонистов Карла Гиргензона (1875–1925) и Вернера Грюна (1887–1961)[752]. Гиргензон и его

[749] Ibid. S. 53.
[750] Ibid. S. 52.
[751] В данном параграфе использованы материалы публикации: *Золотухин В.В.* Как возможно приращение знания в теологии? // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. № 6. С. 9–28.
[752] В существовании школы как таковой высказываются сомнения в силу ее размытости. См. *Demmrich S., Wolfradt U.* Die ‘Gottesidee’ als Wesensmerkmal der Religion im Denken Karl Girgensohns // Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte, Vol. 26 (2), 2019, S. 85–103: 98–99. Якоб ван Белзен утверждает, даже, что она прежде всего была представлением самого Грюна. См. *Van Belzen, Jacob A.* Religionspsychologie. S. 109–110.

ассистент Грюн, наряду с уже упоминавшимся В. Штелиным стали первыми экспериментальными психологами религии в немецкоязычном мире. Интересно, что одновременно они оставались теологами, что опять-таки оставалось сущностно немецкой чертой профессии и было нетипично для США и Франции, где психология религии развивалась преимущественно с дистанцированных от религии позиций. С 1929 по 1960 год Грюн занимал пост председателя Международной ассоциации психологии религии (IAPR), которая, правда, большую часть этого времени существовала эфемерно[753]. Именно Гиргензон и Грюн более чем через 100 лет осуществили мечту Фриза о «внутренней экспериментальной физике», которая позволила бы с помощью точных методов изучать психические состояния человека и его переживания.

В начале XX века немецкие протестантские теологи обращаются к новейшим методам психологических исследований, в частности, к методу О. Кюльпе. Возглавляемая последним вюрцбургская психологическая школа существовала в 1900-х и быстро распалась, поскольку Кюльпе, ученик В. Вундта, из психолога переквалифицировался в философа, — границы между этими двумя областями знания тогда еще были условными[754].

Вюрцбургская школа использовала метод интроспекции в качестве основного, что роднит ее с немецкоязычной философской и теологической мыслью, наследовавшей Канту и Шлейермахеру и потому делавшей упор на важности самонаблюдения для выстраивания максимально точного знания о человеке. В частности, она предлагала оперативно и точно фиксировать мысли, переживания и ассоциации предварительно подготовленного испытуемого от только что прочитанного текста религиозного содержания[755]. Метод Гиргензона прямо наследует идеям Кюльпе, который, в свою очередь,

---

[753] Подробнее см. Ibid. S. 84–85, 111–124.
[754] *Wulff D. M.* Experimental Introspection and Religious Experience: the Dorpat School of Religious Psychology // Journal of the History of the Behavioral Sciences. Vol. 21. 1985. P. 131–150: 131.
[755] *Van Belzen. Jacob A.* Religionspsychologie. S. 53.

приспособил методы В. Вундта для описания сложных психологических реакций.

Построения Гиргензона и Грюна явились своеобразным итогом развития немецкоязычной философии религиозного чувства, возникшей в контексте критицистского переосмысления религии в последней четверти XVIII в. (Ф. Г. Якоби, Ф. Д. Шлейермахер); недаром ключевая работа Гиргензона была посвящена попытке реконструкции «целостной структуры религиозного переживания» (Erleben). Эта обстоятельность в картографировании внутреннего мира отличает немецкоязычную традицию. Тексты Гиргензона и Грюна полнятся объемными протоколами бесед с испытуемыми, и их теолого-психологическое теоретизирование отстраивается от материала этих протоколов.

При этом Гиргензон и Грюн, высоко оценивая интуиции Шлейермахера, ассимилируют достижения ричлианской теологии, по существу, неокантианской, заострившей внимание на теме ценности и выделившей в качестве ключевой отличительной черты религии эмоциональную убежденность в ее истинности. И если идеи В. Кафтана и А. Ричля создали для психологического исследования религии лишь теоретические предпосылки, то Грюн занялся экспериментальным изучением ценностного переживания как имеющего прямое отношение к религии[756]. Аксиологическая составляющая религии перевешивает логическую[757], что исключает использование рациональной теологии. По меткому замечанию итальянского католического психолога религии А. Канеси, метод Вюрцбургской школы не содержал конфессионально окрашенных предпосылок, и потому он мог использоваться и использовался не только

[756] *Gruehn W.* Neuere Untersuchungen zum Wertproblem. Dorpat: C. Mattiesen, 1920, и его же более позднее капитальное исследование Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig: S. Hirzel, 1924.

[757] *Raitz von Frentz E.* Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. In: Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Bd. 109. Freiburg im Breisgau: Herder, 1925. S. 200–214: 212.

протестантами, но и католиками[758]. Сами же Гиргензон и Грюн — выходцы из остзейской лютеранской среды.

Гиргензон и его ассистент Грюн начинали как российские подданные, в результате Гражданской войны после Октябрьской революции 1917 года они вынуждены были эмигрировать из Прибалтики в Германию, где придерживались взглядов правого спектра. Дерптской школе выпало неблагоприятное время: работа была крайне затруднена Первой мировой войной, преждевременная смерть Гиргензона от тифа в 1925 г. стала для школы сильным ударом[759]. К сожалению, Вернер Грюн, логично развивая свои антикоммунистические убеждения, в 1930-х публично поддержал нацистскую идеологию, став членом НСДАП.

### 2.6.1. *Карл Гиргензон*

Гиргензон описывает свой экспериментальный метод в предисловии к «Душевному строению»: испытуемым предлагались тексты религиозного содержания, в особенности о переживаниях: вере и любви к Богу. Переживания и мысли, высказываемые ими тотчас же по прочтении этих текстов, а также размышления по поводу связанных с этими текстами понятий подлежали немедленному протоколированию. Ценность интроспекции ощутима лишь тогда, когда в ее осуществлении в эксперименте участвует ассистент, как можно скорее стенографирующий высказанное участником; в одиночку самонаблюдатель с фиксацией и критикой собственных переживаний не справляется. Помимо всего, Гиргензон, несмотря на свое амбивалентное и во многом критическое отношение к психоанализу[760], предлагал испытуемым подобрать свободные ассоциации к прочитанному, с которыми увязывались небольшие задания «на

[758] *Canesi A.* Vorläufige Untersuchungen über die Psychologie des Gebets // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 6 (1936). S. 13–72: 19.
[759] *Gruehn W.* Ein baltisches Gelehrtenleben. Karl Girgensohn's religionspsychologische Entwicklung. Hamburg: Volkswacht-Verlag, 1925. S. 21ff.
[760] *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. S. 23–25.

подумать»[761]. Тексты предлагались незнакомые участникам эксперимента, так как эмоции по поводу уже знакомых текстов, во-первых, крайне интимны, а во-вторых, могут ввиду их многократной повторяемости оказаться смазанными.

Прежде чем приступить к эксперименту, его участники проходили вводное трехчасовое занятие, на котором учились запоминать и корректно высказывать прочувствованное и помысленное[762]. Принципиально важной была интроспективная фиксация на переживании, возникающем после того, как им подавалась книга, раскрытая на одном из 26 немецких протестантских религиозных стихов или хоралов.

Отдельно стоит отметить такой метод как диалог испытателя с испытуемыми на тему глубинных оснований их веры и убежденности; испытатель при этом мог не только расспрашивать, но и напоказ «сомневаться» в их показаниях, мотивируя их тем самым еще больше раскрыть их позицию[763]. Внимание уделялось и тому, как испытуемые трактуют ключевые понятия, относящиеся к религии и религиозному переживанию.

Серия экспериментов длилась с февраля 1911 г. по апрель 1913 г.; сам Гиргензон прошел его как и испытуемый; роль испытателя в этом случае выполняла его супруга. В экспериментах приняли участие еще 13 человек: 6 мужчин с университетским образованием и 7 женщин с учительским образованием (Seminarbildung). Возраст их составлял от 20 до 37 лет[764].

По итогам обработки данных эксперимента Гиргензону удалось прийти к некоторым важным выводам касательно структуры религиозного переживания. Во-первых, ему удалось установить: то, что испытуемые характеризовали как «чувство», далеко не однородно. Это (1) ощущения; (2)

[761] Ibid. S. 25.
[762] Ibid. S. 27.
[763] Ibid. S. 32.
[764] Ibid. S. 34.

восприятие удовольствия или неудовольствия [765] ; (3) так называемые «интуиции» (так Гиргензон обозначает спутанные, непроясненные мысли) и (4) воспоминания о тех переживаниях, которые испытуемый ранее склонен был трактовать как «чувство»[766].

Особенно значимым оказывается третий элемент. Гиргензон делает упор на интеллектуальной компоненте религиозного переживания. Он указывает, что в обыденном узусе «чувство» и «мысль» нередко сливаются и отождествляются. Свидетельства испытуемых позволили ему выделить шесть случаев подобной путаницы и расширить намеченную классификацию:

(1) Мысль связана с инициировавшими ее органическими ощущениями;

(2) Мысль неотрывна от сопровождающего ее восприятия (не)удовольствия;

(3) Мысль нерасторжимо связана с Я-функциями[767];

(4) Мысль плохо осознается[768];

(5) Мысль неясна и расплывчата;

(6) Мысль приходит спонтанно и не связана с происходящим.

Все эти случаи подводятся Гиргензоном под общий знаменатель «интуитивного мышления» (термин и даже концепция заимствованы у

---

[765] Под таковыми Гиргензон имеет в виду спектр позитивно и негативно окрашенных эмоциональных состояний, возникающих при восприятии предложенных текстов религиозного содержания. Об этом см. Ibid. S. 383ff.

[766] Ibid. S. 155.

[767] Я-функции (Ichfunktionen) — важнейший термин учений Гиргензона и Грюна. Я-функции трудноописуемы, поскольку не сопровождаются какими-либо видоспецифическими представлениями и ощущениями; Я-функции обозначают отношение Я к воспринимаемому им содержанию, благодаря чему становится возможным личностное принятие теоретического контента в «акте присвоения» (Aneignungsakt) (*Gruehn W.* Neuere Untersuchungen zum Wertproblem. S. 52–53). Я-функции интенциональны и интерсубъективны, к примеру, это любовь или исключительное доверие. В качестве примеров религиозных Я-функций (а в сфере религии, по мнению В. Грюна, они наиболее значимы) можно привести отдачу (Hingabe) Я объекту веры, его интериоризацию, мистическое слияние с Я объектом веры, поглощение им Я, и вообще всякий диалог Я с трансцендентным (*Gruehn W.* Religionspsychologie. Breslau: F. Hirt, 1926. S. 43–47). Я-функция не может быть сочтена чувством, хотя ее обычно склонны характеризовать в качестве таковой; не может, поскольку она выражает ценностно окрашенное отношение, утверждение, идею о чем-то.

[768] Гиргензон и Грюн не признавали существования бессознательного в психоаналитическом смысле. Говоря о «бессознательных мыслях», они имели в виду те фрагменты внутреннего диалога, на которые еще не обратилось интроспективное внимание.

философа и психолога Бенно Эрдмана)[769]. «Интуитивность» в данном случае он противопоставляет «дискурсивности», и метафорически ее можно описать как созерцание в мышлении. Акты интуитивного мышления не до конца осознаны и отрефлектированы, не до конца формализуемы, иногда невоспроизводимы; важнейшей отличительной особенностью их является также аффективная окрашенность[770]. Они, обладая «гиперлогическим» характером, суть одновременно и мысль, и чувствование. Таким образом, Гиргензон полагает учение о несоставном религиозном чувстве однозначно опровергнутым[771]. На основании проведенных экспериментов Гиргензону также удалось установить, какие именно этапы проходит интериоризация извлеченной из текста религиозной идеи[772]. Гиргензон указывал на высокую степень сходства полученных им результатов с утверждениями Шлейермахера[773].

Теологический аспект мысли Гиргензона оказывается понятным уже из того места и роли, которые он уделяет религии. Она для него заключена в «совершенно первоначальном и неискоренимом инстинкте человеческой души»[774]. Как указывает католический теолог Эммерих Райц фон Френц, свое учение о воле (в той же работе «Душевное строение») Гиргензон создает «по большей части под влиянием своих религиозных убеждений»[775]: воление производно от религиозного переживания. Теологию при этом Гиргензон видит как «позитивную науку о духе или о культуре»[776], которая не должна резко расходиться с общепринятыми критериями научности. Это не помешает ей быть выразительницей рефлексии христианской общины; напротив, она сослужит общине добрую службу, не допустив разрыва между эпистемологиями религиозной традиции и светского знания. Особенно

[769] *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. S. 337ff.
[770] Ibid. S. 339.
[771] Ibid. S. 382.
[772] Ibid. S. 458–464.
[773] Ibid. S. 492–493.
[774] *Girgensohn K.* Grundriss der Dogmatik. Leipzig: A. Deichert, 1924. S. 20.
[775] *Raitz von Frentz E.* Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. S. 208.
[776] *Girgensohn K.* Grundriss der Dogmatik. S. 3.

важным для догматики Гиргензон считает выявление имманентно заключенных в религиозном переживании факторов, способствующих формированию церковной общины. Таковые состоят в (а) сознании того, что Бог является общим для всех людей объектом переживания, (б) в проецировании отношения к Богу на отношение к людям (в то же время критик религии счел бы первичным именно отношение к людям) и непосредственно (в) в побуждении сформулировать группу верующих единомышленников[777]. Гиргензон протестует против критичной к религии установки, расценивающей экстаз в качестве патологии. Как и всякий немецкий теолог, Гиргензон видел ценность в изучении тонко осмысливаемых, интеллектуальных форм религиозности образованных людей. Архаические религии его не интересовали, а буддизм, даосизм и конфуцианство он отказывался признавать религиями на основании того, что ключевое место в их доктринах будто бы отдано морали[778].

Гиргензон, упоминая «Немецкую теологию», определяет религию в теологическом духе как стремление человека преодолеть собственную внутреннюю и внешнюю ограниченность и вписывание себя в непостижимый миропорядок, которым управляет всемогущая Сила[779]. Также Гиргензон готов признать наличие в переживаниях испытуемых каузально необъяснимого компонента трансцендентного происхождения (нечто вроде антроподицеи П.А. Флоренского)[780].

Преследуя, по существу, теологические цели, Гиргензон демонстрирует знакомство со всем спектром новейших для своего времени психологических теорий, использует современную гуманитарную методологию: интроспективный эксперимент О. Кюльпе и наработки его учеников, учение

---

[777] Ibid. S. 17, 19.
[778] *Demmrich S., Wolfradt U.* Die ‘Gottesidee’ als Wesensmerkmal der Religion im Denken Karl Girgensohns. S. 93.
[779] *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. S. 440–441.
[780] *Girgensohn K.* Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie. 2 Aufl. Leipzig: A. Deichert, 1925. S. 54–55.

о интуитивном мышлении Б. Эрдмана, активно полемизирует с идеями Фрейда.

### 2.6.2. *Вернер Грюн*

Что же касается Вернера Грюна, он основывает свой метод на наработках философа и психолога Теодора Геринга; эксперименты проводились в 1914–16 гг[781]. Его испытуемыми стали девятеро, почти все — друзья Грюна, студенты-теологи. Через 2–3 секунды после условного сигнала они получали тезис-стимул (Reizwort). До 10 секунд испытуемые, закрыв глаза, размышляли над тем, что ценного содержится в тезисе-стимуле религиозного содержания, а затем в течение 3-5 минут максимально подробно высказывали свои соображения под стенограмму, делаемую Грюном[782]. К оценке предлагались тезисы в духе «мои деяния суть промахи», «Бог мертв», «я не грешен», «жизнь есть одна большая ложь», «долго блуждал я во грехе» и т.п., иногда — отдельные слова. Иногда также испытуемому предлагалось поиграть с понятиями или зарифмовать нечто. Тезисы использовались как триггеры, пригодные для быстрого возникновения эмоционального, ценностно окрашенного отклика[783]. Прежде всего Грюна интересовал акт первичного конституирования ценности, т.е. глубоко личного оценивания предложенного тезиса и либо его ассимиляции в субъективный мир испытуемого в «акте присвоения», либо решительный протест против него в «акте отвержения» (Ablehnungsakt) [784], — одновременно и личностное знание об объекте, и его переживание. Сущностью религиозного переживания у Грюна оказывается ценностное вовлечение всего Я в интенсивное эмоциональное соприкосновение с данным в сознании объектом [785]. В этом в значительной мере «чувственном»

[781] *Wulff D. M*. Experimental Introspection and Religious Experience. P. 138.
[782] *Gruehn W*. Neuere Untersuchungen zum Wertproblem. S. 44.
[783] Ibid. S. 42–43.
[784] Ibid. S. 53ff.
[785] *Gruehn W*. Das Werterlebnis. S. 113, 233.

оценивании (Gefühlswertung) первичное значение имеет восприятие удовольствия и неудовольствия; имеет место, однако, и оценивание исходя из мысли, волевого акта, представления и др.[786]

На основании своих экспериментов Грюн выделяет восемь этапов разворачивания религиозного переживания от чисто интеллектуального соприкосновения (1 этап) до вовлечения всего Я в теснейший эмоциональный контакт с объектом (6 этап) и последующего его угасания с формированием новых волевых решений, мыслей и представлений (7 этап)[787]. Эти восемь этапов, нанесенные на абсциссу графика, он соотносит с ординатой, — шкалой состояний сознания Зигфрида Бена. Помимо сонных и гипнотических состояний ниже уровня бодрствования (unterwach) Бен квалифицировал ряд состояний «превыше бодрствования» (überwach). К таковым он относил спектр мистико-экстатических состояний вплоть до «бытия за пределами себя» (Außersichsein)/«нирваны». Чем дальше вверх забирается переживание по этой лестнице, тем оно глубже и интенсивнее сосредотачивается на религиозном объекте, и тем слабее становится его аналитическая и сопоставительная рассудочная обработка, имевшая место при запуске переживания[788]. Кроме того, чем дальше вверх забирается переживание, тем более глубокой спячкой оно разрешается; бытие за пределами себя подводит к порогу смерти.

Отмеченные у Гиргензона теологические тенденции еще лучше прослеживаются в творчестве Грюна несмотря на то, что он стремится демаркировать психологию религии и теологию[789]. В эпиграфе «Новых исследований проблемы ценности» стоит цитата из апостола Павла: «Верою

---

[786] Ibid. S. 208–213.
[787] *Gruehn W.* Religionspsychologie. S. 60–64.
[788] Ibid. S. 67–70.
[789] Ibid. S. 8. Стоит обратить внимание на тот факт, что граница между психологией религии и теологией оставалась в этот период в Германии открытой и прозрачной. Далеко не все психологи были теологами, и далеко не все теологи были психологами религии. Многие из последних встречали эмпирико-экспериментальную психологию религии с серьезным недоверием и критикой (для католических теологов она значила или еретический модернизм и подмену доктрины, или профанацию, а более «гуманитарно» настроенные протестанты наподобие рассматривавшегося выше Г. Вобберминa, не могли оставить почву философской герменевтики).

познаем» (Евр. 11:3). Его экспериментальное изучение ценностного переживания преследует прямо идеологические цели борьбы с материализмом, социал-демократией, марксизмом и большевизмом, будто бы редуцирующими иерархию ценностей к физическому услаждению масс бедноты [790], а также теологическую цель «теоретико-познавательного оправдания религии»[791]. Грюн утверждает: религиозно окрашенная мысль достигает глубочайших, «иным образом недостижимых глубин познания и понимания» [792], она серьезнее самых серьезных форм психической активности, таких, как мышление или этический выбор [793]. Религиозное переживание самозаконодательно и не зависит от других психических структур, абсолютно значимо и потому абсолютно ценно[794].

Со временем, однако, Грюн стал сближать психологию религии и теологию. Он именовал эмпирическое знание о религии «неминуемым мостом от теологии к прочим эмпирическим наукам о духе»[795], поскольку знания, добытые методами психологии религии, помогает пастору в душепопечении, катехизации, проповеди, религиозном воспитании детей, и в целом дают возможность узнать, во что верят и как поступают члены общины, как именно они раскаиваются, оправдывают себя, страдают [796]. Соприкоснувшись с приходской практикой, психология религии становится эмпирической теологией, которая поставляет актуальные данные о религиозной жизни общины и потребностях прихожан.

У Дерптской школы был ряд продолжателей, которые стремились к унификации как тематики исследования, так и состава респондентов. немецкий католический теолог А. Боллей изучал психологию юношеской

---

[790] *Gruehn W.* Neuere Untersuchungen zum Wertproblem. S. 21–22. Впоследствии, критикуя психоанализ, Грюн будет упрекать его в разрушении нравственности и в потакании коммунистам.
[791] Ibid. S. 61.
[792] *Gruehn W.* Religionspsychologie. S. 56.
[793] Ibid. S. 79.
[794] Ibid. S. 80.
[795] *Gruehn W.* Empirische Theologie. (Zur Einführung) // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 6 (1936). S. IX–XVIII: XI.
[796] Ibid. S. XII–XIII.

молитвы[797], а позднее — психологию благочестивого размышления у группы образованных католиков[798]; итальянский католический теолог А. Канеси — психологию молитвы на материалах небольшой выборки философов и теологов[799], датский протестантский теолог Вильям Грёнбек — особенности христианской религиозности детей и стариков. После 1950-х гг. протестант Курт Гинс изучал также медитативные состояния и мистические переживания студентов-теологов[800].

Общей чертой всех этих исследований является конкретность задач и естественно следующая из нее скромность теоретических выводов. Методологически это привело к атомизации исследований по экспериментальной психологии религии методом Гиргензона-Грюна: частные выборки, посвященные частным проблемам, решают частные вопросы катехизации или душепопечения; выводы работ крайне трудно генерализуемы в силу малочисленности опрошенных и их конфессиональной, этнокультурной, образовательной локализации. Их теологическая аффилированность заметна по стремлению работать с наиболее религиозно грамотными респондентами. Эти исследования могли бы дать комплексную картину, если бы их было проведено существенно больше и системнее, чем было.

В условиях развития психологического знания XX в. свидетельствует о себе методологическое исчерпание сентименталистской установки. Вернер Грюн упоминает о составленной им в 1920-х гг. табличке из 525 религиозных чувств, приведшей в отчаяние его коллегу-шлейермахерианца[801]. В лице Грюна психология религии, начинавшая с сентиментализма, вынесла этой установке приговор[802]. Так завершился полуторасотлетний период ее

---

[797] *Bolley A.* Zum Problem des andächtigen Gebets. Ergebnisse einer Befragung von Jugendlichen // Zeitschrift für Aszese und Mystik. Bd. 4 (1929). S. 1–29.
[798] *Bolley A.* Die Bedeutung von Einsfühlungs- und Einfühlungserlebnissen in der Meditation // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 8 (1964). Heft 1. S. 145–152.
[799] *Canesi A.* Vorläufige Untersuchungen über die Psychologie des Gebets.
[800] *Gins K.* Experimentell-meditative Versenkung in Analogie zur klassischen christlichen Mystik. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1992.
[801] *Gruehn W.* Die Frömmigkeit der Gegenwart. S. 546.
[802] Ibid. S. 86.

эволюции, в критически важной мере обусловивший дисциплинарную эмансипацию истории и психологии религии.

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итоги настоящего исследования можно подвести следующим образом. Религиозный сентиментализм есть уникальный конкретно-исторический синтез пиетизма и кантовского критицизма в условиях секуляризации XVIII в., потому прямых его аналогов в иных культурах и эпохах нет. Своеобычна и его трансформация в теолого-психологические штудии у последователей Шлейермахера, обусловленная взрывным интересом к набирающему силу естествознанию, в т.ч. физике и биологии.

Тем самым оказывается, что рождение религиоведения из духа протестантской теологии не столь типичный процесс, как случившийся как минимум в трех точках на карте (а то и четырех, если считать Древний Египет с его учением о маат) процесс трансформации мифологической картины мира в философскую. Наличие философской и теологической рефлексии касательно религии не приводит к зарождению религиоведения ни на средневековом арабо-мусульманском Востоке (ср. идеи ал-Бируни), ни в Индии, ни в восточноазиатском буддийском мире. Зарождение религиоведения (истории и психологии религии) как дисциплинарного знания стало возможным в результате дополнения сентиментализма методами библейской критики, лингвистики и востоковедения. Движущей силой стали и инклюзивистские, унионистские убеждения сентименталистов, которые были настроены на стирание конфессиональных границ: протестантско-теологическое интеллектуальное пространство в Германии XIX в. было единым.

С другой же стороны следует отметить, что даже в рамках рассмотренной нами немецкоязычной теологии XIX в. далеко не все шлейермахерианцы, сосредоточенные на экспликации религиозного опыта, дрейфовали к идеалам позитивной научности. В качестве примеров можно привести имена Г. Плитта, Ф. Франка, И. Дорнера, Ю. Кёстлина, Э.

Петрана[803]. О религиозном опыте эти авторы говорили в контексте задач догматики (обоснования достоверности спасения или подлинности специфически-христианского духовного возрождения).

У инклюзивистски и сциентистски ориентированных теологов и философов рассмотрение религиозного опыта в диахроническом контексте изучения макропроцессов вело к выстраиванию концепций в сфере истории религии. Так Ф. Макс Мюллер стремился дать на вопрос, какие именно закономерности обуславливают различия в восприятии бесконечного глазами различных религий и традиций. Акцент же на индивидуальное религиозное переживание уводил теологов в направлении психологии религии (так, например, Г. Форбродт надеялся установить психологические и даже биологические основания того, как именно функционирует протестантская религиозность).

Эволюция религиозного сентиментализма в религиоведческие концепции обусловлена также быстрым накоплением знаний в индустриальном обществе. Сама по себе сентименталистская установка обладает рядом изъянов. Конечно, трудно усомниться в том, что прямого пути от дискурсивного знания к религиозной вере нет, и в этом отношении заверения сентименталистов, во-первых, вполне справедливы, а во-вторых, точнее, чем более ранняя рациональная теология, характеризуют реальность. Однако, у этой медали есть и обратная сторона: коль скоро трансцендентная реальность полно и достоверно свидетельствует о себе лишь в аффекте, то аналитику сказать больше нечего. Нужно либо погрузиться в переживание, если оно дано, либо прекратить о нём рассуждать, если обрести его не дано.

Первый случай, однако, всё равно предполагает последующее осмысление, а второй фактически не осуществляется в сколько-нибудь долгой историко-философской перспективе. В XIX веке второй случай был тем более невозможным, поскольку кругозор европейских интеллектуалов

---

[803] *Wolf K.* Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in der Theologie des 19. Jahrhunderts. S. 56ff.

значительно расширился за счёт ввода в оборот ряда важных древневосточных источников. Вопрос в том, насколько это последующее осмысление способно уйти от дидактического воспроизведения доктринальных положений в свободную теологическую рефлексию. Интересно, что русская духовно-академическая философия в середине XIX в. стремилась приспособить сентиментализм (в первую очередь Якоби) к апологетическим целям православной традиции. Однако, ни Ф.А. Голубинскому, ни В.Д. Кудрявцеву-Платонову, — двум ключевым оригинальным русским философам религиозного чувства и веры, — не удалось воспроизвести в своих построениях кантианские предпосылки развернутого учения Якоби[804]. Православное вероучение не может допустить отказа от рациональной теологии и полной интериоризации общения Бога и человека, т.е. помещения ее вовнутрь человеческой психики. Поэтому учения русских духовно-академических авторов о религиозном восприятии Бога оказались ближе к идеям Декарта и французских картезианцев XIX в.

Сциентизирующий потенциал сентименталистской установки полностью исчерпывается к концу долгого XIX в., — тогда, когда на авансцену заступает экспериментальная психология религии. По мере накопления в сфере психологии положительных знаний разрушается представление об эвристическом, многообещающем потенциале интроспекции и интроспективного картографирования переживаний. Оказывается, что картография религиозных переживаний гораздо более зависит от индивидуальной биографии, особенностей социализации, семейного и религиозного воспитания. Схожие проблемы проявились и в истории религии: ее материал оказался исключительно пестрым и контекстуально обусловленным; соответственно, попытки систематизировать

[804] Об этом см. исследование автора *Zolotukhin V. V.* Das von außen inspirierte Gottesgefühl. Die Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie Mitte des 19. Jahrhunderts // Theologie und Philosophie. 2019. Bd. 94. No. 2. S. 251–261 и, конечно, представленную в нем библиографию, а также совсем недавнее исследование В.И. Коцюбы: *Коцюба В.И.* Ф. Г. Якоби и московская школа духовно-академической философии XIX в. Часть I. Ф. Г. Якоби и Ф. А. Голубинский // Вопросы философии. 2022. № 4. С. 127–139; Ф.Г. Якоби и московская школа духовно-академической философии XIX в. Часть II. Ф. Г. Якоби и В. Д. Кудрявцев-Платонов // Вопросы философии. 2023. № 5. С. 119–129.

его подобно материалу лингвистики или археологии предстали как крайне затруднительные, если не неосуществимые.

Забуксовавшая опция систематизации эмпирических данных стала одним из главнейших затруднений методологического развития психологии религии. Потому более популярным наследником сентиментализма стала феноменология религии, позволившая себе вновь сблизиться с философией и вольно обойтись с критериями строгой эмпирической научности.

Тем не менее, без Канта, Шлейермахера и «вызревания» их идей в немецкоязычной мысли XIX в. религиоведение, если и существовало бы, то имело бы какой-то другой, непредставимый нам методологический облик. В упомянутом «вызревании» же ключевую роль сыграли теоретический анализ религиозного чувства/опыта/переживания и попытки изучать их интроспективным методом, отталкиваясь от аксиологической специфики их сказывания.

Главнейший теологический вывод, который можно сделать из нашего исследования, заключается в том, что теология и религиоведение соединены глубокой диалектической взаимосвязью, разорвать которую не удавалось ни историкам и психологам религии первых поколений, ни феноменологам религии, балансировавшим между религиоведческими методами и теологическими устремлениями. Более того, всякое академическое говорение о «религии» как цельном феномене (а не, к примеру, о религиозно окрашенных практиках) прямо наследует двухтысячелетней традиции употребления термина «религия», значительнейшую часть которой сформировала христианская теология от поздней античности до XX века. Осознание наличия этого имманентного культурного багажа позволит более открыто и уверенно вступить в межрелигиозный диалог для установления эпистемологических мостов между генетически европейскими трактовками религии, с одной стороны, и аутентичными ближневосточными, южноазиатскими, восточноазиатскими, тропическо-африканскими, с другой.

# СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Первоисточники:

1. *Adelung J. Chr.* Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart. Bd. 1. Leipzig, 1793.

2. *Bernoulli C.A.* Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. Ein enzyklopädischer Versuch. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1897.

3. *Bolley A.* Die Bedeutung von Einsfühlungs- und Einfühlungserlebnissen in der Meditation // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 8 (1964). Heft 1. S. 145–152.

4. *Bolley A.* Zum Problem des andächtigen Gebets. Ergebnisse einer Befragung von Jugendlichen // Zeitschrift für Aszese und Mystik. Bd. 4 (1929). S. 1–29.

5. *Bolzano B.* Lehrbuch der Religionswissenschaft. Bd. 1. Sulzbach: J. C. von Seidel, 1834.

6. *Bouterwek F.* Die Religion der Vernunft. Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie. Göttingen: Wandenhöck und Ruprecht, 1824.

7. *Bouterwek F.* Idee zu einer allgemeinen Apodiktik. Bd. 1. Halle: Renger, 1799.

8. *Bouterwek F.* Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen System entworfen. 1 Teil. Göttingen: J.F. Röwer, 1813.

9. *Bouterwek F.* Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen System entworfen. 1 Theil, Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Göttingen: J.F. Röwer, 1820.

10. *Brinton D. G.* The Religious Sentiment: Its Source and Aim. A Contribution to the Science and Philosophy of Religion. N. Y.: Henry Holt & Co., 1876.

11. *Canesi A.* Vorläufige Untersuchungen über die Psychologie des Gebets // Archiv für Religionspsychologie. 1936. Bd. 6. S. 13–72.

12. *Chantepie de la Saussaye P. D.* Methodologische bijdrage tot het onderzoek naar den oorsprong van den godsdienst. Utrecht: P. W. van de Weijer, 1871.

13. De theologische fakulteit aan de Nederlandse hoogescholen naar aanleiding van het bij de tweede kamer ingediende ontwerp van het wet op het hooger onderwijs, door de godgeleerde fakulteit aan's Rijks Hoogeschool te Leiden. Leiden: P. Engels, 1868.

14. *De Wette W. M. L.* Aufforderung zum Studium der hebräischen Sprache und Literatur. Jena: C. E. Gabler, 1805.

15. *De Wette W. M. L.* Die neue Kirche oder Verstand und Glaube im Bunde. Berlin: Nauck, 1815.

16. *De Wette W. M. L.* Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwickelung dargestellt: zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Teil 1. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1813.

17. *De Wette W. M. L.* Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluss auf das Leben. Berlin: G. Reimer, 1827.

18. *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. Erläuterungen zu seinem Lehrbuche der Dogmatik. 2. Aufl. Berlin: G. Reimer, 1821.

19. *De Wette W.M. L.* Biblische Dogmatik Alten and Neuen Testaments oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judentums und Urchristentums, Berlin: G. Reimer, 1831.

20. *Eschenmayer C.A.* Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie. Erlangen: Walther, 1803.

21. *F. Max Müller.* Chips from a German Workshop, in 5 vol. Vol. 1. Essays on the Science of Religion. London: Longmans, Green and Co., 1868.

22. *F. Max Müller*. Introduction to the Science of Religion. Four Lectures Delivered at the Royal Institution in February and March 1870. London: Spottiswoode & Co, 1870.

23. *F. Max Müller*. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen im Jahre MDCCCLXX an der Royal Institution in London gehalten. Nebst zwei Essays "Über falsche Analogien" und "Über Philosophie der Mythologie". 2. Aufl. Strassburg: Karl J. Trübner, 1876. S. 17-18.

24. *F. Max Müller*. Lectures on the Science of Language. 9th edition. Vol. 2. London: Longmans, Green and Co., 1877.

25. *F. Max Müller*. My Autobiography. A Fragment. New York: Charles Scribner's Sons, 1901.

26. *F. Max Müller*. Natural Religion. The Gifford Lectures Delivered Before the University of Glasgow in 1888. London: Longmans & Green and Co., 1889.

27. *F. Max Müller*. Translator's Preface. In: Immanuel Kant's Critique of Pure Reason. In Commemoration of the Centenary of its First Publication. Translated into English by F. Max Müller with an Historical Introduction by Ludwig Noiré. London: Macmillan and Co., 1881.

28. *F. Max Müller*. Ueber die Wahrnehmung des Unendlichen. In: *Rodenberg, J. (Hrsg.).* Deutsche Rundschau. Bd. XV (April – Mai – Juni 1878). Berlin: Gebrüder Paetel, 1878.

29. *F. Max Müller*. Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India. London: Longmans, Green and Co., 1878.

30. *F. Max Müller*. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens. 2. Aufl. Strassburg: Karl J. Trübner, 1881.

31. *Fichte I. H.* Beiträge der Charakteristik der neueren Philosophie, oder Kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel. Zweite, sehr vermehrte und verbesserte Ausgabe: J.E. v. Seidel, 1841.

32. *Fichte J.-G*. Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd. 2. Leipzig: Meiner, 1911. S. 557.

33. *Fichte J.-G*. Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd. 2. Leipzig: Meiner, 1911. S. 557.

34. *Fichte J.-G*. Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd. 2. Leipzig: Meiner, 1911.

35. *Fichte J. G.* The Vocation of Man. Chicago: Open Court Publishing Company, 1931.

36. Friedrich Bouterwek’s kleine Schriften philosophischen, ästhetischen und litterarischen Inhalts. Bd. 1. Göttingen: J.F. Röwer, 1818.

37. Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1860. Bd. 6. Abth. 1. S. 152–154.

38. *Fries J. F.* Neue Kritik der Vernunft. Bd.1. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807.

39. *Fries J. F.* Fichte’s und Schelling’s neueste Lehren von Gott und der Welt. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807.

40. *Fries J. F.* Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes, Bd. 1. Jena: Cröker, 1820.

41. *Fries J. F.* Von deutscher Philosophie Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F. W. J. Schelling. Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1812.

42. *Fries J. F.* Wissen, Glaube und Ahndung. Jena: J.C.G. Göpferdt, 1805.

43. *Gins K.* Experimentell-meditative Versenkung in Analogie zur klassischen christlichen Mystik. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1992.

44. *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig: S. Hirzel, 1921.

45. *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig: S. Hirzel, 1921.

46. *Girgensohn K.* Grundriss der Dogmatik. Leipzig: A. Deichert, 1924.

47. *Gruehn W.* Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie. Münster: Aschendorf, 1952.

48. *Gruehn W.* Empirische Theologie. (Zur Einführung) // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 6 (1936). S. IX–XVIII.

49. *Gruehn W.* Neuere Untersuchungen zum Wertproblem. Dorpat: C. Mattiesen, 1920.

50. *Gruehn W.* Religionspsychologie. Breslau: F. Hirt, 1926.

51. *Gruehn W.* Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig: S. Hirzel, 1924.

52. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Zweiter Theil. Die Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre. Heidelberg: C.F. Winter, 1832.

53. *Hardy E.* Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 1 (1898). S. 9–42.

54. *Henke E. L.* Berliner Briefe von De Wette an Fries, von 1811 bis 1819 // Monatsblätter für innere Zeitgeschichte, 32 (1868). S. 90–106: 101.

55. *Henke E. L.* Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1867.

56. *Henke H. P. K. (Hrsg.)*. Museum für Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfange. Magdeburg: G. Chr. Keil, 1804–06.

57. *Hofmann J. Chr*. Der Schriftbeweis: ein theologischer Versuch. Bd. 1. Nördlingen: C.A. Beck, 1852.

58. Jacobi an Fichte. Hamburg: Friedrich Perthes, 1799.

59. *Jacobi F. H.* Vierter Brief, über die Recherches Philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois. Par M. de Pauw // Der Teutsche Merkur. Bd. 7 (1774). S. 228–251.

60. *Jacobi F.H.* Über die Lehre Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Breslau: G. Löwe, 1789.

61. *Jacobi F.H.* Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig: G. Fleischer d. J., 1811.

62. *Jacobi F.H.* Werke. Bd. 4. Abth.1. Leipzig: G. Fleischer, 1819.

63. Jakob Friedrich Fries's polemische Schriften. Bd. 1. Halle: Reinicke & Comp., 1824.

64. Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke. Bd. 5, Abth. 2. B. Zur Religionsphilosophie. Berlin: Weit & Comp, 1845.

65. *Kaftan J.* Das Wesen der christlichen Religion. 2. Aufl. Berlin: C. Detloff, 1888.

66. *Kant I.* Kritik der Urteilskraft. 5. Aufl. Leipzig: Meiner, 1922 (Philosophische Bibliothek, Bd. 39).

67. *Kant I.* The Conflict of the Faculties. Der Streit der Fakultäten. New York: Abaris Books, 1979.

68. *Kant I.* The Critique of Judgment. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987.

69. *Kant I.* Critique of Pure Reason. Cambridge: CUP, 1998.

70. *Krug W.T.* Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Bd. 3. Leipzig, F.A.Brockhaus, 1828.

71. *Lipsius R. A.* Glauben und Wissen. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Berlin: C. A. Schwetschke und Sohn, 1897.

72. *Lipsius R. A.* Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. Braunschweig: C. A. Schwetschke und Sohn, 1876.

73. *Mejer W. (Hrsg.).* Friedrich Heinrich Jacobi's Briefe an Friedrich Bouterwek aus den Jahren 1800 bis 1819. Göttingen: Deuerlich, 1868.

74. *Mendelssohn M.* Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Berlin: C.F. Voß u.S., 1785.

75. *Moritz K. P.* Gnōthi sautón oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. 10 Bde. Berlin: A. Mylius, 1783–1793.

76. *Müller G.M. (Ed.)*. The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller, Edited by His Wife. In 2 Vol. Vol. 1. London, New York and Bombay: Longmans, Green and Co., 1902.

77. *Noack L.* Die spekulative Religionswissenschaft im enzyklopädischen Organismus ihrer besonderen Disziplinen. Darmstadt: C. W. Leske, 1847.

78. *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie: zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1909.

79. *Otto R.* Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 14 Aufl. Gotha: Klotz, 1926.

80. *Otto R.* West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha: Klotz, 1926.

81. *Otto R.* Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis). München: C.H. Beck, 1932.

82. Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Bd. 8. Heft 1. Jena: C.E. Gabler, 1798.

83. *Reischle M.* Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1889.

84. *Reischle M.* Theologie und Religionsgeschichte. Fünf Vorlesungen. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904.

85. *Reischle M.* Werturteile und Glaubensurteile. Halle a. S.: M. Niemeyer, 1900.

86. *Ritschl A.* Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 3. Die positive Entwicklung der Lehre. 4. Aufl. Bonn: A. Marcus, 1895.

87. *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berlin: G. Reimer, 1830.

88. *Schleiermacher F.* Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1868.

89. *Schleiermacher F.* Über die Religion. Die Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hamburg: Meiner, 1958.

90. *Scholz H. (Hrsg.).* Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Berlin: Reuther & Reichard, 1916.

91. *Semler J. S.* Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen. Leipzig: G.E. Beer, 1786. S. XIII–XX.

92. *Spalding J. J.* Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. 4 Auflage. Leipzig: M.G. Weidmanns Erben und Reich, 1773.

93. *Stählin W.* Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 2/3 (1921). S. 136–159.

94. *Stählin W.* Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie // Archive für Religionspsychologie. Bd. 2/3 (1921). S. 136–159.

95. *Stählin W.* Georg Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode // Archive für Religionspsychologie. Bd. 1 (1914). S. 279–298.

96. *Stieren A. (Hrsg.)* W. M. L. De Wette. Eine Idee über das Studium der Theologie. Leipzig: T. O. Weidel, 1850.

97. *Sulzer J. G.* Allgemeine Theorie der schönen Künste. Bd. 1. Leipzig: M.G. Weidemanns Erben und Reich, 1771.

98. *Tetens J. N.* Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Leipzig: M.G. Weidmanns Erben und Reich, 1777.

99. *Tholuck F. A. G.* Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und morgenländische insbesondere. Berlin: F. Dümmler, 1825.

100. *Tiele C. P.* De plaats van de godsdiensten der natuurvolken in de godsdienstgeschiedenis. Amsterdam: P. N. van Kampen & Zoon, 1873.

101. *Tiele C. P.* Godsdienstwetenschap en theologie. Nadere toelichting van het artikel „Theologie en godswetenschap“ in „De Gids“ van Mei 1866 // Theologisch Tijdschrift, Bd. 1 (1867). P. 38–52.

102. *Tiele C. P.* Godsdienstwetenschap en wijsbegeerte in het jongste ontwerp van Wet op het Lager onderwijs // De Gids. Bd. 33. P. 121–138.

103. *Tiele C. P.* Grundzüge der Religionswissenschaft. Eine kurzgefasste Einführung in das Studium der Religion und ihrer Geschichte. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904.

104. *Tiele C. P.* Het wezen en de oorsprong van den godsdienst // Theologische Tijdschrift. Bd. 5 (1871). P. 373–406.

105. *Tiele C. P.* Theologie en godsdienstwetenschap // De Gids, Bd. XXX (May 1866). P. 205–244.

106. *Traub F.* Theologie, Religionswissenschaft, Metaphysik. Zur Auseinandersetzung mit der theologischen Methode Wobbermins // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 25 (1915). Heft 3/4, S. 93–123.

107. *Troeltsch E.* Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft: eine Untersuchung über die Bedeutung der kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft: Vortrag gehalten auf dem Internationalen Congress of Arts and Sciences in St. Louis, M. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1905.

108. *Vernes M.* Introduction // Revue de l'histoire des religions. Vol. 1. 1880. P. 1–17.

109. *Vernes M.* L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions; son enseignement en France et à l'étranger. Paris: E. Leroux, 1887.

110. *Vorbrodt G.* Beiträge zur religiösen Psychologie. Psychobiologie und Gefühl. Leipzig: A. Deichert, 1904.

111. *Vorbrodt G.* Psychologie des Glaubens. Zugleich ein Appell an die Verächter des Christentums unter den wissenschaftlich interessierten Gebildeten. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1895.

112. *Vorbrodt G.* Stellung der Religionspsychologie zur Theologie // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1910. Bd. 20. Iss. 6. S. 431–474.

113. *Weisse Chr. H.* Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums. Bd. 1. Leipzig: S. Hirzel, 1855.

114. *Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie. Wider F. Traubs Einwendungen dagegen // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 27 (1917). S. 314–350.

115. *Wobbermin G.* Der Kampf um die Religionspsychologie // Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. Bd. 5, 1911. S. 1101–1120.

116. *Wobbermin G.* Die innere Erfahrung als Grundlage eines moralischen Beweises für das Dasein Gottes. Berlin: Ebering, 1894.

117. *Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1913.

118. *Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig: J. C. Hinrichs. Bd. 1. 1913.

119. *Wobbermin G.* Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung // Weltanschauung, Philosophie und Religion. Berlin, Verlag Reichl und Co., 1911. S. 341–363.

120. *Wobbermin G.* Religionspsychologische Arbeit und systematische Theologie // Archive für Religionspsychologie. Bd. 2–3 (1921). S. 200–205.

121. *Wobbermin G.* Zwei akademische Vorlesungen über Grundprobleme der systematischen Theologie. Berlin: A. Duncker, 1899.

122. *Кант И.* Сочинения в 6-х тт. Т. 3. М.: Мысль, 1964.

123. *Кант И.* Сочинения в 6-х тт. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965.

124. *Кант И.* Сочинения в 6-х тт. Т. 5. М.: Мысль, 1966.

125. *Кант И.* Спор факультетов. Калининград: КГУ, 2002.

126. *Мюллер Ф. М.* Введение в науку о религии // *Красников А. Н. (ред.)*. Классики мирового религиоведения. Антология в 2 тт. Т. 1. М., Канон+, 1996. С. 31–143.

127. *Фихте И.Г.* Сочинения в 2-х тт. СПб, Мифрил, 1993.

Исследовательская литература

128. *Adluri V., Bagchee J.* The Nay Science. A History of German Indology. New York: Oxford University Press, 2014.

129. *Bart U., Danz Chr., Gräb W., Graf F.W.* Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Berlin: De Gruyter, 2013.

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

131. *Bonnet Chr.* L'autre école de Iéna. Critique, métaphysique et psychologie chez Jakob Friedrich Fries. Paris: Classiques Garnier, 2013.

132. *Boyer E.* Schleiermacher, Shaftesbury, and the German Enlightenment // Harvard Theological Review. 2003. Vol. 96. Iss. 2. P. 181–204.

133. *Brunner O., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.).* Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1. A–D. Stuttgart: Ernst Klett, 1974.

134. *Buntfuß M.* Begeisterung – Ergebung – Andacht. Zur Gefühlskultur des Christentums bei Fries und De Wette // *Barth R. (Hrsg.).* Theologie der Gefühle. Berlin: Chr. Zarnow, 2015. S. 143–154.

135. *Cabanel P*. L'institutionnalisation des «sciences religieuses» en France (1879-1908) Une entreprise protestante? // Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903–2015). Vol. 140 (1994).

136. *Chaudhuri N.C.* Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Muller, P.C. London: Chatto&Windus, 1974.

137. *Conte G. B.* Latin Literature: A History. Johns Hopkins University Press, 1999.

138. *Danz Chr., Marszalek R. (Hrsg.)*. Gott und das Absolute. Studien zur philosophischen Theologie des deutschen Idealismus. Berlin: Lit Verlag, 2007.

139. *De Jong J*. De wetgever van 1876 en de theologie // Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History. Vol. 48. No. 2 (1968). P. 313–332.

140. *Demmrich S., Wolfradt U.* Die 'Gottesidee' als Wesensmerkmal der Religion im Denken Karl Girgensohns // Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte. Vol. 26 (2), 2019, S. 85–103: 98–99.

141. *Dilthey W.* Leben Schleiermachers. Berlin: G. Reimer, 1870;

142. *Dilthey W.* Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Gesammelte Schriften. Bd. 14. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht: 1985.

143. *Duque F*. Historia de la Filosofía Moderna. La Era de la Crítica. Madrid: Akal, 2015.

144. *Essen G., Danz Chr. (Hrsg.).* Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit - Theismusstreit. Darmstadt, WBG, 2012.

145. *Falckenberg R*. Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Leipzig: Veit & Comp., 1905; рус. пер. История новой философии от Николая Кузанского (XV в.) до настоящего времени. СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1894.

146. *Feil E.* Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. In 4 Bänden. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht: 1986, 1997, 2001, 2007.

147. *Fleischer D. (Hrsg.).* Johann Salomo Semler. Ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichne? In freimütigen Briefen zur Erleichterung der Privatreligion der Christen (1784) Mit Beilagen. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2015.

148. *Franz A.* Philosophische Religion: eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings. Amsterdam: Rodopi, 1992.

149. *Gräb W.* Schleiermachers Theorie religiöser Erfahrung und die Aufgabe der Theologie als Religionshermeneutik. In: *Schmidt S., Karydas D., Zovko J. (Hrsg.).* Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne. Berlin: De Gruyter, 2015. S. 173–186.

150. *Gruehn W.* Ein baltisches Gelehrtenleben. Karl Girgensohn's religionspsychologische Entwicklung. Hamburg: Volkswacht-Verlag, 1925.

151. *Hammacher K. (Hrsg.).* Fichte-Studien. Bd.14. Fichte und Jacobi. Amsterdam: Rodopi, 1998.

152. *Hartmann A.* Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik. Darmstadt: WGB, 1968.

153. *Hjelde S.* Die Religionswissenschaft und das Christentum: eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie. Leiden: Brill, 1994.

154. *Hjelde S.* Religionswissenschaft und Theologie: Die Frage ihrer gegenseitigen Abgrenzung in historischer Perspektive // Studia Theologica – Nordic Journal of Theology. 1998. Vol. 52. Iss. 2. S. 85–102.

155. *Hjelde S.* The Science of Religion and Theology: The Question of Their Interrelationship // *Molendijk A.L., Pels P. (Ed.).* Religion in the Making the Emergence of the Sciences of Religion. Leiden: Brill, 1998. P. 99–128.

156. *Hjelde S.* Die Geburt der Religionswissenschaften aus dem Geist der protestantischen Theologie // *Graf F. W., Friedemann V. (Hrsg.).* Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. S. 9–28.

157. *Hjelde S.* Religionswissenschaft und Theologie zwischen Grenzziehung und Verschmelzung. Eine historische Perspektive im Kontext der Entstehungszeit der Religionswissenschaft // *Ceylan R., Sağlam C. (Hrsg.)*. Die Bedeutung der Religionswissenschaft und ihrer Subdisziplinen als Bezugswissenschaften für die Theologie. Berlin: Peter Lang, 2016. S. 87–115.

158. *Hölscher L.* Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert. Historische Zeitschrift. Bd. 250 (1990). S. 595–630.

159. *Howard T. A.* Protestant Theology and the Making of the Modern German University. New York: Oxford University Press, 2006.

160. *Howard T. A.* Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. De Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

161. *Iff M.* „Der psychologische Vorgang in der Religion“ – ein Beitrag zur religionspsychologischen Verankerung der theologischen Anthropologie im Anschluss an Richard A. Lipsius. // *Iff. M., van Oorschot J. (Hrsg.).* Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie, BThSt 111, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010. S. 87–113.

162. *Iff M.* Die einheitliche Weltanschauung – Zur wissenschaftstheoretischen Verankerung der Theologie im Anschluss an Richard A. Lipsius, in: Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 24 (2011). S. 145–160.

163. *Iff M.* Liberale Theologie in Jena: ein Beitrag zur Theologie- und Wissenschaftsgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Berlin: De Gruyter, 2011.

164. *Iff M.* Religionsphilosophie und Theologie. Rudolfs Otto Bezug auf Wilhelm Martin Leberecht De Wette // *Lauster J., Schüz P., Barth R., Danz Chr. (Hrsg.).*

Rudolf Otto: Theologie -Religionsphilosophie – Religionsgeschichte. Berlin/Boston: W. de Gruyter, 2011. S. 191–202.

165. *Jaeger F. (Hrsg.).* Enzyklopädie der Neuzeit. Bd. 11. Renaissance – Signatur. Stuttgart: J.B. Metzler, 2010.

166. *Jaeschke W. (Hrsg.*). Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807): mit Texten von Fichte, Hegel, Jacobi, Jean Paul, Reinhold, Sendling u.a.und Kommentar. Hamburg: Meiner, 1999.

167. *Jaeschke W. (Hrsg.*). Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). Mit Texten von Goethe, Hegel, Jacobi, Novalis, Schelling, Schlegel u.a. und Kommentar. Hamburg: Meiner, 1999.

168. *Jelke R.* Die Theologie Reischles und die gegenwärtige Theologie. Zum fünfundzwanzigjährigen Todestage Reischles (11. Dez. 1930) // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge. Bd. 11 (38). No. 6 (1930). S. 401–416.

169. *Keilbach W.* Die empirische Religionspsychologie als Zweig der Religionswissenschaft // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 7. No. 1 (1962). S. 13–30.

170. *Klueting H.* Das konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte. Darmstadt: Primus, 2007.

171. *Klünker W.-U.* Psychologische Analyse und theologische Wahrheit: Die religionspsychologische Methode Georg Wobbermins. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

172. *Koselleck R.* Begriffsgeschichten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2006.

173. *Leese K.* Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1929.

174. *Lessing E.* Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart. Bd. 1. 1870–1918. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2000.

175. *Lütgert D. W.* Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Bd. 1. Die religiöse Krisis. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1923.

176. *Maier H.* Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1908.

177. *Masuzawa T.* The Invention of World Religions Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago: CUP, 2005.

178. *Michaels A. (Hrsg.).* Klassiker der Religionswissenschaft von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München: C. H. Beck, 2010.

179. *Molendijk A.* At the Cross-Roads. Early Dutch Science of Religion in International Perspective // *Hjelde S. (Ed.).* Man, Meaning, & History. Hundred Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen. Leiden: Brill, 2000. P. 19–56;

180. *Molendijk A.* Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East. New York: Oxford University Press, 2016.

181. *Molendijk A. L.* Abschied vom Christentum: Der Fall Allard Pierson. In: *Krop H., Molendijk A. L., de Vries H. (Hrsg.).* Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition. Leuven: Peeters, 2000. S. 141–157.

182. *Molendijk A.* Religious Development: C.P. Tiele's Paradigm of Science of Religion // Numen. Vol. 51. No. 3 (2004). P. 321–351;

183. *Molendijk A.* The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005.

184. *Oesterreich T.K.* Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Berlin: Reuther & Reichard, 1915.

185. *Okita K.* Hindu Theology in Early Modern South Asia. The Rise of Devotionalism and the Politics of Genealogy. Oxford: OUP, 2014.

186. *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1909.

187. *Pelikan J.* The Origins of the Object-Subject Antithesis in Lutheran Dogmatics. A Study in Terminology // Concordia Theological Monthly. February 1950. P. 94–104.

188. *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. München: C. H. Beck, 1977.

189. *Pollack D.* Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

190. *Pruette L.* G. Stanley Hall. A Biography of a Mind. New York: D. Appleton & Comp, 1926.

191. *Purvis Z.* Theology and the University in Nineteenth-Century Germany. Oxford: OUP, 2016.

192. *Raitz von Frentz E.* Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. In: Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Bd. 109. Freiburg im Breisgau: Herder, 1925. S. 200–214.

193. *Ritschl O.* Ueber Werturteile. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1895.

194. *Rivera de Rosales J.* Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798–1802) // Contrastes. Revista internacional de filosofía. Suplemento 19 (2014). P. 131–158.

195. *Robinson J.* W. M. L. De Wette, Founder of Modern Biblical Criticism: an Intellectual Biography. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

196. *Schmid D.* Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie, 1810–1813. Berlin: De Gruyter, 1995.

197. *Schmidt J.* Liberalism and Enlightenment in Eighteenth-Century Germany // Critical Review. 1999. Vol. 13. Iss. 1–2. P. 31–53.

198. *Schmidt J.* Philosophische Theologie. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.

199. *Schröder W.* Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2012.

200. *Schultz W.* Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 53. Heft 1 (1956). S. 75–103.

201. *Seibert D.* Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. Der junge Schleiermacher und Herrnhut [Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie]. Bd. 102. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2003.

202. *Stählin L.* Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie. Leipzig: Dörfling und Franke, 1888.

203. *Tylor E.* Primitive Culture. Vol. 2. 3 ed. New York: Henry Holt & Co, 1889.

204. *Tworuschka U.* Glauben alle an denselben Gott? Religionswissenschaftliche Anfragen. In: *Rupp H.F., Huizing K. (Hrsg.)*. Religion im Plural. Würzburg: Könighausen&Neumann, 2011. S. 135–158.

205. *van Belzen J. A.* Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen Gesellschaft. Berlin: Springer, 2015.

206. *van Belzen J. A.* The Beginning that Was an End: The Founding of the International Association for the Psychology of Religion // Archive for the Psychology of Religion. Vol. 36. Iss. 2. P. 141–171.

207. *van Belzen J. A.* Towards Cultural Psychology of Religion. Principles, Approaches, Applications. Dordrecht: Springer, 2010.

208. *Vande Kemp H.* G. Stanley Hall and the Clark School of Religious Psychology // American Psychologist. Vol. 47. No. 2. Feb. 1992. P. 290–298.

209. *Vieweg K., Danz Chr. (Hrsg.).* Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842. München: Wilhelm Fink Verlag, 1996.

210. *von Allioli J. F.* Ueber die Risalet des Koschairi. München: Die königliche bayerische Akademie der Wissenschaften, 1835.

211. *Weischedel W.* Jacobi und Schelling. Darmstadt, WBG, 1969; Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des NihilismuS. Darmstadt: WBG, 1971.

212. *White Chr.* A Measured Faith: Edwin Starbuck, William James, and the Scientific Reform of Religious Experience // The Harvard Theological Review. Vol. 101 (2008). No. 3/4. P. 431–450: 445–450.

213. *Wiegand A.* De Wette in Jena, 1799–1807 // Kirchen- und Schulblatt 24 (1875). S. 338–343.

214. *Wischmeyer J.* Theologiae Facultas. Rahmenbedingungen, Akteure und Wissenschaftsorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870. Berlin: De Gruyter, 2008.

215. *Wokoeck U.* German Orientalism. The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945. London: Routledge, 2009.

216. *Wolf J.-C.* Pantheismus nach der Aufklärung. Religion zwischen Häresie und Poesie. München: Karl Alber Verlag, 2013.

217. *Wolf K.* Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in der Theologie des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Erkenntnistheorie. Gütersloh: K. Bertelsmann, 1906.

218. *Wolfes M.* Protestantische Theologie und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918. Berlin: De Gruyter, 1999.

219. *Wulff D. M.* Experimental Introspection and Religious Experience: the Dorpat School of Religious Psychology // Journal of the History of the Behavioral Sciences. Vol. 21, 1985. P. 131–150.

220. *Zachhuber J.* Theology as Science in Nineteenth-Century Germany from F. C. Baur to Ernst Troeltsch. Oxford: OUP, 2013.

221. *Аванесов С.С.* Термин «теология»: происхождение и значение // Вестник РХГА. 2020. Т. 21. № 1. С. 11–28.

222. *Алпатов В.М.* История лингвистических учений. М.: Языки славянской культуры, 2005.

223. *Антонов К.М.* Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 73–84.

224. *Антонов К.М.* Зачем церкви религиоведение? // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 4. С. 576–602.

225. *Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, 2010.

226. *Волжин С.В.* Философия чувства и веры И.Г. Гамана и Ф.Г. Якоби в контексте философии культуры немецкого просвещения. СПб, 2007.

227. *Габитова Р.А.* Философия немецкого романтизма. М.: Наука, 1978.

228. *Гаврюшин Н.К.* Мистический неоэллинизм и идеал «Эстетической церкви»: Ф. Бутервек и Ф. Гёльдерлин // Вопросы философии. 2005. №3. С. 140–148.

229. *Гаврюшин Н.К.* Мистический неоэллинизм и идеал «Эстетической церкви»: Ф. Бутервек и Ф. Гёльдерлин // Вопросы философии. 2005. №3. С. 140–148.

230. *Гегель Г.В.Ф.* Вера и знание или рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте // EINAI: Проблемы философии и теологии. 2014. Вып. 1–2. С. 149–186.

231. *Дамте Д.С.* Проблема религиозного чувства в немецкой философской мысли конца XIX – начала XX веков // Философские науки. 2015. №12. С. 107–121.

232. *Дамте Д.С.* Проблема религиозного чувства в психологии веры Густава Форбродта // Религиоведческие исследования. 2020. Вып. 2 (22). С. 8–18.

233. *Керенский В. А*. Школа ричлианского богословия в лютеранстве. Казань: Типолитография Императорского университета, 1903.

234. *Кимелев Ю.А.* Философия религии: систематический очерк. М.: Нота бене, 1998.

235. *Кожевников В.А.* Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии. М.: Лисснер и Гешель, 1897.

236. *Коцюба В.И.* Ф.Г. Якоби и московская школа духовно-академической философии XIX в. Часть I. Ф. Г. Якоби и Ф. А. Голубинский // Вопросы философии. 2022. № 4. С. 127–139.

237. *Коцюба В.И.* Ф.Г. Якоби и московская школа духовно-академической философии XIX в. Часть II. Ф. Г. Якоби и В. Д. Кудрявцев-Платонов // Вопросы философии. 2023. № 5. С. 119–129.

238. *Красников А.Н.* Методология классического религиоведения. Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004.

239. *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. Москва: Юрайт, 2020.

240. *Крыштоп Л.Э.* И.И. Шпальдинг и неология в контексте процесса дисциплинарного оформления философской теологии // Философия религии. Аналитические исследования. 2021. Т. 5. № 2. С. 130–155.

241. *Крыштоп Л.Э.* Проблема соотношения морали и религии в философии немецкого Просвещения (докт. дисс.). М.: РГГУ, 2020.

242. *Крыштоп Л.Э.* Учение пиетизма: а было ли религиозное просвещение в Германии? // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 1. С. 81–98.

243. *Лукашев А.А.* История изучения поэмы Махмуда Шабистари «Цветник тайны» // Litera. № 3, 2015. С. 91–113.

244. *Малевич Т. В.* Эмпирические методы исследования религиозного опыта в психологии религии: история и современные тенденции (конец XIX – первая половина XX в.) // Вестник ВолГУ. Серия 7, Философия. 2014, №5 (25). С. 60–69.

245. *Мельников С.А.* Введение в философию Аристотеля: 8 лекций для проекта «Магистерия». Москва: Rosebud Publishing, 2018.

246. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни // *Гаврюшин Н. К.* (сост.) Русская религиозная антропология. Антология. Т. 1. М.: Московский философский фонд, МДА, 1997. С. 205–521.

247. *Никонов К.И.* Критика антропологического обоснования религии. М.: Издательство Московского университета, 1989.

248. *Панаев И.А.* Разыскатели истины: Иммануил Кант (1724–1804). Иоганн Готтлиб Фихте (1762–1814). Фридрих Генрих Якоби (1743–1819) В 2-х тт.

СПб: Типография Стасюлевича, 1878; репринты М.: Либроком, 2011; М.: URSS, 2015.

249. *Плотников Н. С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.

250. *Пылаев М. А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ, 2011.

251. *Пылаев М. А.* Философия религии в феноменологии религии Рудольфа Отто // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2011. № 6 (38). С. 59–74.

252. *Пылаев М.А.* Философские начала немецкоязычной теологии XIX– XX веков. М.: ПСТГУ, 2021.

253. *Пылаев М.А., Морозова Е.С.* Философская теология Ф. Шлейермахера // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 1 (57). С. 56–68.

*254. Пылаев М.А., Морозова Е.С.* Трансцендентально-философские предпосылки теологии и религиоведения Ф. Шлейермахера // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2018. № 1. С. 84–100.

255. *Самарина Т. С.* Дизайнерский проект феноменологического понимания религии: компаративистика Ф. Макса Мюллера // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. №4 (78). С. 121–131.

256. *Самарина Т.С.* Об историографии феноменологии религии: критический эскиз // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 2 (82). С. 131–141.

257. *Самарина Т. С.* Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. М.: ИФ РАН, 2019.

258. *Самарина Т.С.* Феноменологическое движение в религиоведении: классические школы и современность: диссертация ... доктора философских наук. М.: ИФ РАН, 2021.

259. *Смирнов А. В.* Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001.

260. *Тайлор Э.* Первобытная культура. М.: Директ-медиа, 2015.

261. *Уколов К.И.* Вопрос о статусе богословия как науки в немецком протестантизме (Шлейермахер, Трёльч, Тиллих) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2009. № 2 (26). С. 39–57.

262. *Уколов К.И.* Проблема религиозного априори в западной и русской религиозной философии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2010. № 1 (29). С. 25–42.

263. *Уколов К.И.* Проблема религиозного априори в западной религиозной философии (Э. Трёльч, П. Тиллих) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2008. № 3 (23). С. 45–55.

264. *Хондзинский П.В. (прот.).* Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского. Диссертация на соискание ученой степени кандидата теологии. М.: ПСТГУ, 2017.

265. *Чернов С.А., Шевченко И.В.* Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., Прогресс-Традиция, 2010.

266. *Шевченко И.В.* Проблема непосредственного знания в философии Ф.Г. Якоби. СПб, 2005.

267. *Шмонин Д.В.* Научная рациональность и «возвращение к теологии» // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 280–306.

268. *Шмонин Д. В.* Тайна ответа. СПб: СПбПДА, 2021.

269. *Шмонин Д.В.* Теология и философия науки: проблемы идентификации // Вопросы философии. 2022. № 1. С. 197–207.

270. *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.). М.: Прогресс-Традиция, 2010.

271. *Шохин В.К.* Философская теология: дизайнерские фасеты. М.: ИФ РАН, 2016.

272. *Шохин В. К.* «Философия религии»: становление авторефлексии // Философия религии: альманах. 2008–2009. С. 16–38.

Публикации автора на тему диссертационного исследования

273. *Золотухин В. В.* Спор о божественных вещах: конфликт философских теологий // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 150–159.

274. *Золотухин В. В.* Человек и Бог: ключевая проблема спора о божественных вещах // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2013. № 2. С. 72–82.

275. *Золотухин В.В.* Философские теологии Фихте и Шеллинга в середине 1800-х годов: история несостоявшегося спора // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. № 1. С. 108–117.

276. *Золотухин В.В.* К вопросу об основной идее немецкого спекулятивного идеализма // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2014. № 5. С. 16–28.

277. *Золотухин В.В.* Субъект без предиката, или теология бессознательного у Фихте и Шеллинга // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2015. № 4. С. 22–37.

278. *Золотухин В. В.* Забытая страница немецкого идеализма: философская теология Иммануила Германа Фихте // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 171–178.

279. *Золотухин В. В.* Две основные проблемы и два этапа немецкого спекулятивного идеализма // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 1 (57). С. 41–55.

280. *Золотухин В. В.* Философия религии Якоба Фриза // Сибирский философский журнал. 2016. Т. 14. № 1. С. 221–231.

281. *Золотухин В. В.* Я. Фриз и Ф. Шеллинг: критицизм против всеединства // Сибирский философский журнал. 2016. Т. 14. № 2. С. 184–194.

282. Эдуард фон Гартман: неизвестный шеллингианец // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. № 3. С. 28–38.

283. *Золотухин В. В.* В полемике с Шеллингом: философия веры К.А. Эшенмайера // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 2 (64). С. 43–56.

284. *Золотухин В.В.* Суфизм как пантеизм. Взгляд из Германии первой трети XIX века // Религиоведческие исследования. 2016. № 2 (14). С. 10–26.

285. *Золотухин В. В.* Религиозный поиск И. Г. Фихте, или о неудаче в обосновании моральной религии // Христианское чтение. 2016. № 5. С. 125–144.

286. *Золотухин В. В.* Чистый теизм и критика всеединства: философия религии Фридриха Бутервека // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 190–199.

287. *Золотухин В.В.* Немецкий идеализм как теоретическое основание науки о религии Фридриха Макса Мюллера // Религиоведческие исследования. 2017. № 2 (16). С. 22–47.

288. *Zolotukhin V. V.* Der letzte (Pan)Theismusstreit oder: Die nicht verwirklichte Versöhnung // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2018. Bd. 60. No. 2. S. 267–281.

289. *Zolotukhin V. V.* Friedrich Max Müller und die idealistische Wurzel der Religionswissenschaft // Zeitschrift für Religionswissenschaft. 2018. Bd. 26. No. 2. S. 264–282.

290. *Zolotukhin V. V.* Das von außen inspirierte Gottesgefühl. Die Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie Mitte des 19. Jahrhunderts // Theologie und Philosophie. 2019. Bd. 94. No. 2. S. 251–261.

291. *Золотухин В. В.* Философия религии В. Де Ветте: религиозное чувство и пути его постижения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Т. 86. № 6. С. 65–80.

292. *Золотухин В. В.* Естественное откровение: у истоков науки о религии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2019. № 3. С. 109–127.

293. *Zolotukhin V. V.* Erfahrung, Introspektion und Wert. Zur Vorgeschichte der Religionspsychologie in Deutschland // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2020. Bd. 62. No. 3. S. 351–371.

294. *Золотухин В. В.* Рождение наук о религии из духа теологии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. № 6. С. 76–97.

295. *Zolotukhin V. V.* Wiktor Nesmelows Religionsphilosophie: Der Aufschwung von der Persönlichkeit zu Gott // Tijdschrift voor Filosofie. 2021. Vol. 3. No. 83. P. 457–481.

296. *Золотухин В. В.* Теологический проект психологии религии Макса Райшле // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2021. № 3. С. 77–94.

297. *Zolotukhin V. V.* Gefühls- und Erfahrungstheologie als methodologische Basis der Religionswissenschaft // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2022. Bd. 64. No. 1. S. 70–92.

298. *Золотухин В. В.* Как возможно приращение знания в теологии? // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. № 6. С. 9–28.

SAINT-PETERSBURG UNIVERSITY

Manuscript copyright

VSEVOLOD V. ZOLOTUKHIN

# THE GERMAN-SPEAKING DOCTRINES ON RELIGIOUS FEELING (THE 19TH CENTURY): BETWEEN PROTESTANT THEOLOGY AND RELIGIOUS STUDIES

Scientific specialty:
5.11.2 Historical Theology (Protestantism)

A thesis submitted for the degree of
Doctor of Theology

**TRANSLATED FROM RUSSIAN**

Saint Petersburg
2023

# TABLE OF CONTENTS

**INTRODUCTION**.....274

**CHAPTER 1. AN INTROSPECTIVE-SENTIMENTALIST APPROACH TO RELIGIOSITY IN THE ERA OF THE GERMAN IDEALISM**.....298

1.1. **On Conditions for Possibility of Theory Related to Religious Feeling**.....298

1.2. **"The Atheist Dispute": J.G. Fichte's Moral Religion**.....315

1.3. **F.H. Jacobi: Theism Versus Theosophy**.....326

1.4. **F. Schleiermacher and His Two Most Important Theories of Religious Feeling**.....340

1.5. **J. Fries: Discussing with Idealists**.....355

1.6. **W. De Wette's Friesian Theology**.....369

1.7. **F. Bouterwek: On the Way to Religious Studies**.....382

1.8. **F. Tholuck: Between Theology and Oriental Studies**.....399

**CHAPTER 2. RELIGIOUS EXPERIENCE AS AN OBJECT OF STUDY: HISTORY AND PSYCHOLOGY OF RELIGION**.....408

2.1. **Max Müller's Comparative Science of Religion**.....408

2.1.1. *Chr. G. Weisse: Theological Background to the Birth of Religious Studies*.....419

2.1.2. *F.W.J Schelling's Influence*.....424

2.2. **Early Cornelis Peter Tiele's Project of Science of Religion**.....429

2.2.1. *The critique of traditional confessional theology*.....430

2.2.2. *The Project of Religious Studies*.....432

*2.2.3. The Higher Education Act of 1876 and Its Premises*.....435

2.3. **Max Reischle's Theological Psychology of Religion**.....438

2.3.1. *On Axiological Nature of Religious Feeling*.....448

2.4. **Gustav Vorbrodt: Emergence of Psychology of Religion in Germany**.....453

2.5. **Theological Projects of Psychology of Religion in Germany: G. Wobbermin, E. Troeltsch, F. Traub, W. Stählin**.....461

2.5.1. *G. Wobbermin and His Program*.....462

2.5.2. *Criticising Wobbermin's Ideas: W. Stählin and F. Traub*.....467

2.5.3. *E. Troeltsch on Introspection and Religious Experience*.....473

2.6. **"The Dorpat School" of Psychology of Religion**.....475

2.6.1. *Karl Girgensohn*.....477

2.6.2. *Werner Gruehn*.....481

**CONCLUSION**.....**486**

**REFERENCES**.....**490**

# INTRODUCTION

## Introduction to the issues and relevance of the research topic

The entire history of the humanities, since their emergence, has been connected with increasing clarification and deepening of knowledge about human beings, which results in branching of disciplines and fields of knowledge. The nineteenth century in this respect is extremely indicative and productive: it gives birth to linguistics, sociology, psychology, religious studies, and oriental studies as integral disciplines; epistemology and axiology become emancipated within philosophy, etc. The process of knowledge differentiation is triggered by its active growth, that is why the nineteenth century is the age of cognitive optimism. European intellectuals were mostly fascinated by the successes of natural science and expected to find in it a universal cognitive model based on the methodology of posivitism.

From an academic perspective, an understanding of the historical-scientific processes that took place in the nineteenth century is critically important because it allows us to see the roots of present-day humanities. Extremely important are the floating character of internal boundaries of academic knowledge, changing notions of social normality and anomie, as well as public attitudes to non-Western cultures or semi-consciously developed patterns of intercultural interaction. Attempting to address the history of science without a grasp of these subtleties is fraught with distortion of the picture: for example, a hundred years ago parapsychology was considered quite scientific, and an appeal to it in the sources of that time cannot serve as evidence of their marginality or ignorance. The common early twentieth-century discourse on “normal” and “abnormal” religiosity may seem crude and provocative to the modern reader: today this language is used almost exclusively by confessional speakers of the extreme right-wing, who are hardly criticising their opponents. The understanding of worldview of nineteenth- and twentieth-century humanities is needed at least in order not to judge one of the founders of religious studies, Friedrich Max Müller, from a present-day postcolonial perspective (he is

accused of Eurocentrism, loyalty to colonialist ideas and insufficient respect for Indian identity). At the same time, the worldview podium from which he is criticised today simply did not exist at that time.

Reconstructions of worldview are also meaningful because the meaning of key terms tends to float over time. This is well illustrated by the four-volume book by the German Catholic theologian Ernst Feil, who showed how the concept *religion* changed from Ancient Rome epoch up to German Idealism[1]. Another relevant illustration of such shifts represent the Russian discussions in the 2010s about "offending the feelings of believers" with the inclusion of the wording in criminal legislation. The term *religious feelings* in the contemporary Russian interpretation includes a spectrum of meanings that were absent in the nineteenth century Western philosophies of religious feeling. The latter contain nothing about a hostile challenge to national and cultural identity through public blasphemy undertaken for the sake of informational resonance. However, namely these connotations are embedded in the modern "offending the feelings of believers" (universally, not only in Russian usages), while in the nineteenth century they could not exist at all, because exclusivist models of understanding of foreign cultural reality were still widespread and philosophers and theologians addressed predominantly Protestant individual religiosity.

The accumulation of knowledge about Oriental philosophical/philosophical-theological traditions in the twentieth century has made it trivial to recognise that rationality is not only a heritage of Occident. Not only modes of theorising are different in different cultures, but rather their worldviews at all.

We can no longer assume, following Hegel, that the Western tradition of thought is a universal model of culture. In contrary, we understand: it is (a) subject to significant diachronic transformations and (b) a unique product of the inimitable

[1] *Feil E.* Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. In 4 Bde. Göttingen: Vandenhoeck&Rupprecht: 1986, 1997, 2001, 2007.

evolution of Graeco-Roman ideas. And this fact is all the more evident the more familiar we are with non-Western traditions[2].

Accordingly, systematic knowledge on religion appears not to be a universal model of a universally understood phenomenon, but a product of concrete-historical genesis. This fact becomes a precondition for the possibility of untangling a complex relationship between Protestant theology and emerging religious studies. Understanding this relationship is useful for (a) comprehension the worldview foundations of Protestant theology in its comparison with Catholic, Orthodox and other theologies; (b) understanding how theology in contemporary educational institutions relates to religious studies: how their disciplinary opposition is justified, and to what extent and in what issues theology and religious studies can be brought closer together.

The situation is more complicated by the fact that it is hardly possible to unravel this connection without reference to the German philosophy of religious feeling and religious experience, which in fact forms the trend within post-Kantian Protestant theology towards an empirical and introspective consideration of religious experience. The teachings on religious feeling represent a “bridge” or “key” (both metaphors would be correct) to the disciplinary emancipation of religious studies (in particular the history of religion and the psychology of religion)[3] from the context of Protestant liberal theology.

According to the methodology of the German historian R. Koselleck, this emancipation can be represented as a reflection in theology of the conceptual shifts of the so-called saddle time (*Sattelzeit*) in European (mainly German) history between 1750–70 and 1850–70, which separates early modernity and later modernity. It was during this period, as Koselleck points out, that the modern

[2] For example, on the epistemological difficulties of Arabo-Islamic culture comprehension, which are difficult to overcome without mastering its semantic tools, one can address to: *Smirnov A. V.* The Logic of Meaning. Theory and its Application to the Analysis of Classical Arabic Philosophy and Culture. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul’tury, 2001, and to Smirnov’s subsequent works.

[3] Hereafter religious studies will be understood primarily as the history of religion (comparative religious studies) and psychology of religion. The methodology of sociology of religion is largely close to the methods of social disciplines; the formation of sociology of religion is another case study in the history of ideas, a subject of special study that cannot be covered in the context we have chosen.

meanings of such concepts as *state*, *nation*, *class*, *progress*, *evolution* and *history* took shape[4]. The intra-scientific relevance of the research lies in illuminating how the connotations of the terms *feeling*, *presentiment*, *experience* and *value* changed in continental Protestant theology in the saddle time period and in the half century after it ended (before the First World War), and how they formed the methodological basis for projects of secular knowledge about religion.

Understanding the origins of knowledge about religion allows us to begin to formulate answers to such important questions as: did analogues of religious studies exist in non-Western traditions, and if so, which ones? Why does religious studies as a field of knowledge stall, for example, in the cultural area of the Islamic tradition (and not only in it)? How can boundaries between theology and religious studies be drawn not through the eyes of this or that particular thinker but in the context of epistemological structure of the discourse on religion and semantic drift of key concepts? Which facets of the dialogue between theology and religious studies are most heuristic today?

Thus, the issue under consideration is not of purely historical-scientific relevance but it provides an academically correct way of addressing a number of practically significant issues of domestic policy (what historical-conceptual and institutional facts should be taken into account in the further disciplinary development of the theology as academic speciality? To what extent and when can theology be moved beyond confessional boundaries? Is extra-confessional theology possible, not in the Protestant sense but in a broader inter-religious sense?).

**The relevance of studying the present topic can be summarised as follows**

1. The lack of a generalised view of the philosophy of religious feeling in the long nineteenth century (the term of E. Hobsbawm, referring to the period 1789–

[4] *Jordan S.* Sattelzeit // *Jaeger F. (Hrsg.).* Enzyklopädie der Neuzeit. Bd. 11. Renaissance – Signatur. Stuttgart: J.B. Metzler, 2010. S. 610–613. According to Z. Purvis, majority of important shifts in curricula of the German-speaking university-based theology occurred namely during the saddle time: *Purvis Z.* Theology and the University in Nineteenth-Century German. Oxford: OUP, 2016. P. 9.

1914) is a historical-scientific lacuna, obscuring a number of complex processes that took place in German thought after Kant. There is a notion of ethical sentimentalism, but there is no notion of later religious sentimentalism, and its justification is relevant in the historical-scientific context[5].

2. Focusing on the debate between religious sentimentalists and German idealists allows to reconstruct the existence of two ways of the probable emergence of religious studies: empirical-sentimentalist and rationalist-speculative. However, the second way differs from the first in its tendency towards abstract generalisations and metaphysical designing. In contrast to religious studies, Catholic theology (A. Staudenmaier, J. von Drey, etc.) follows Hegel in the second way.

3. The study of transition period from rational-theological (pre-Kantian) philosophy of religion to modern religious studies allows us to highlight the concrete-historical epistemological mechanisms transforming the former into the latter, and thereby establish the worldview and terminological shifts that are conditions for such a transformation. The key authors in this respect are I. Kant, F. Schleiermacher, F. Bouterwek in the period of German Idealism, Fr. M. Müller and C. P. Tiele in the second half of the nineteenth century and German-speaking experimental psychologists of religion in the early twentieth century.

4. A view at changes of understanding of religious affectivity allows us to reconstruct the history of concepts and ideas outside the conventional division into “philosophy”, “theology”, “religious studies”, “phenomenology of religion”, “oriental studies”, etc. Such division often results the search and artificial setting of methodological boundaries where there may not be any.

5. The recognition of the permeability of these boundaries, and consequently the actual unity of the humanities research field, allows us to argue against

[5]It should be said that the relationship between these two sentimentalisms is a particular research problem that is not addressed in this thesis, because it belongs entirely to the Enlightenment, to the eighteenth century. However, it is clear that the English-language doctrines of moral feeling provided an important theoretical starting point for the German Enlightenment to address the problem of religious affectivity.

researchers who believe that theology and religious studies are exclusively antagonistic disciplines.

6. Examining western European religious studies as a unique epistemological case within world culture allows for a clearer understanding of the role that (remaining in the research shadow) the concrete-historical branching of concepts and ideas plays in the development of culture and, therefore, for a closer attention to the epistemological features of non-Western traditions.

**The extent to which the topic has been scientifically developed**[6]. Some of the authors discussed in this paper are second-rate figures, while others are extremely well-known and popular (e.g. Fichte, Schleiermacher, Schelling). To list any and all bibliographies devoted to them would not serve the goal of the thesis. Therefore, in the reference review it seems appropriate to mention only those studies that directly touch upon the following issues: religious sentimentalism, doctrines on religious experience, doctrines on introspection, theological axiology, problems of formation of religious studies (history and psychology of religion), problems of demarcation of theology and religious studies.

There have been no studies devoted to a general consideration of religious sentimentalism in this constellation of authors. Individually, the ideas of every sentimentalist have been studied, of course, somewhat less in Russia and somewhat more in the German-speaking area. The philosophy of religious feeling in general has received much less attention in the research literature than the idealism of Fichte, Schelling, Hegel.

The theological and philosophical preconditions for the emergence of religious sentimentalism are elaborated by L. E. Kryshtop[7]. A key study in recent years on the work of F.H. Jacobi is the monograph by S.A. Chernov and I.V.

[6] This text is translated from Russian being a result of research within the Russian-speaking academic tradition. Also, **all Russian authors from Russian journals and publishing houses, links on whose works are presented further, wrote in Russian**. The titles of their works are given in English in order to ease the understanding of correlated topics by English-speaking readers. **The original Russian titles one can find in the list of sources in Russian**.

[7] *Kryshtop L.E.* The Doctrine of Pietism: Was There a Religious Enlightenment in Germany? // Filosofskiy Jurnal. 2018. Vol. 11. Iss. 1. P. 81–98; J. J. Spalding and Neology in the Context of the Process of Disciplinary Formation of Philosophical Theology // Filosofiya religii. Analiticheskie issledovaniya. 2021. Vol. 5. Iss. 2. P. 130–155.

Shevchenko, which deals in detail with both the philosophical and theological views of Jacobi and the relationship of his ideas to those of Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Fries[8]. It was partly based on the PhD thesis of I.V. Shevchenko[9]. A doctoral dissertation by S.V. Volzhin is devoted specifically to the religious sentimentalism of Hamann and Jacobi[10]; short texts on Jacobi have been written by A.A. Ivanenko and A.V. Lyzlov. It is interesting to note the predominance of St. Petersburg researchers in comparison with Moscow ones. The works of V.A. Kozhevnikov[11] and I.A. Panaev[12] devoted to Jacobi are worth mentioning in terms of the Imperial period studies.

Jakob Fries is less fortunate in Russian-speaking environment: as a rule, his work is of interest mainly to those who trace the premises of R. Otto's teaching and the phenomenology of religion in general (M.A. Pylaev, T.S. Samarina)[13]. Other references are found in the context of philosophy of science. F. Bouterwek's philosophy of religion was of interest to N.K. Gavryushin[14]. Doctrines of religious feeling of the later period (Neo-Kantianism, philosophy of life and related orientations) were studied by D.S. Damte[15]; thus, he made the only Russian-speaking analysis of G. Vorbrodt's sentimentalism[16].

A.A. Ivanenko, a specialist in German Idealism, translated into Russian the early works on religion of Hegel, including a critique of sentimentalism[17]. V.K.

---

[8] *Chernov S.S., Shevchenko I.V.* Friedrich Jacobi: Faith, Feeling, Reason. Moscow: Progress-Tradiciya, 2010.
[9] *Shevchenko I.V.* The Problem of Pure Knowledge in the Philosophy of F.H. Jacobi. Saint Petersburg, 2005.
[10] *Volzhin S.V.* The Philosophy of Feeling and Belief by J.G. Hamann and F.H. Jacobi in the Context of the Philosophy of Culture of the German Enlightenment. Saint Petersburg, 2007.
[11] *Kozhevnikov V.A.* The Philosophy of Feeling and Faith in its Relationship to Eighteenth-Century Literature and Rationalism and to Critical Philosophy. Moscow: Lissner and Heschel, 1897.
[12] *Panaev I.A.* The Seekers of Truth: Immanuel Kant (1724–1804). Johann Gottlieb Fichte (1762–1814). Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) In 2 vols. Saint Petersburg: Stasiulevich Printing House, 1878; reprinted Moscow: Librocom, 2011; Moscow: URSS, 2015.
[13] *Pylaev M.A.* Philosophical Foundations of German-Speaking Theology in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Moscow: PSTGU, 2021 and earlier works; *Samarina T.S.* Phenomenological Movement in Religious Studies: Classical Schools and Modernity: doctoral thesis in Philosophy. Moscow: IPh RAS, 2021.
[14] *Gavryushin N.K.* Mystical Neohellenism and the ideal of the "Aesthetic Church": F. Bouterwek and F. Hölderlin // Voprosy filosofii. 2005. No. 3. P. 140–148.
[15] *Damte D.S.* The Problem of Religious Feeling in German Philosophical Thought in the Late 19th and Early 20th Centuries // Filosofskie nauki. 2015. No. 12. P. 107–121.
[16] *Damte D.S.* The Problem of Religious Feeling in the Psychology of Faith by Gustav Vorbrodt // Religiovedcheskie issledovaniya. 2020. Iss. 2 (22). P. 8–18.
[17] *Hegel G.W.F.* Faith and Knowledge or Reflexive Philosophy of Subjectivity in the Fullness of its Forms as Philosophy of Kant, Jacobi and Fichte // EINAI: Problemy filosofii i teologii. 2014. Iss. 1–2. P. 149–186; Faith and Knowledge. Works of the Early Years. Saint Petersburg: Umozrenie, 2021.

Shokhin gave a profound and interesting analysis of both Fichtean and Schleiermacherian conceptions of religion[18]. The both Schleiermacher's positions are explicated by M.A. Pylaev and E.S. Morozova in informative articles[19]. K.I. Ukolov wrote about Schleiermacher's ideas regarding the scientific status of theology[20]. The general background of German philosophical romanticism is covered in a classic work of R.A. Gabitova[21]. A.N. Krasnikov focuses on formation of the methodology of religious studies[22], while T.S. Samarina traces back the theoretical way from Max Müller's teachings to the phenomenology of religion[23] and considers C.P. Tiele as a phenomenologist of religion[24].

It is noteworthy that several of the figures studied in this thesis — F. Bouterwek[25], M. Reischle, G. Vorbrodt are practically forgotten, including the German-speaking world. The key sources for Chr. H. Weisse teaching are still today the theologian K. Leese's survey work of nearly a century ago[26] and A. Hartmann's work on the late idealism as well[27]. The boundaries of the disciplinary and epistemological relationship between theology and religious studies and other humanities are explored by K.M. Antonov[28] and D.V. Shmonin[29]. The analysis of

---

[18] *Shokhin V.K.* Philosophy of Religion and its Historical Forms (Antiquity–Late 18th Century). Moscow: Progress-Tradiciya, 2010, P. 649–750.

[19] *Pylaev M.A., Morozova E.S.* The Philosophical Theology of F. Schleiermacher // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya. 2015. Iss. 1 (57). P. 56–68; Transcendental-Philosophical Preconditions of F. Schleiermacher's Theology and Religious Studies // Studia Religiosa Rossica: Scientific Journal on Religion. 2018. No. 1. P. 84–100.

[20] *Ukolov K.I.* On the Status of Theology as a Science in German Protestantism (Schleiermacher, Troeltsch, Tillich) // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya. 2009. Iss. 2 (26). P. 39–57.

[21] *Gabitova R.A.* The Philosophy of German Romanticism. Moscow: Nauka, 1978.

[22] *Krasnikov A.N.* The Methodology of Classical Religious Studies. Blagoveshchensk: Biblioteka jurnala "Religiovedenie", 2004. Especially P. 25–60.

[23] *Samarina T.S.* Designing a Phenomenological Understanding of Religion: Comparativism by F. Max Müller // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie. 2018. Iss. 4 (78). P. 121–131; On the Historiography of the Phenomenology of Religion: a Critical Sketch // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie. 2019. Iss. 2 (82). P. 131–141.

[24] *Samarina T.S.* Phenomenology, Noumenology and Post-Phenomenology of Religion. Moscow: IPh RAS, 2019.

[25] See the English-language review of *Prusiecki Senne* L. L. Friedrich Bouterwek, the Philosophical Critic. An Intellectual Biography. Stanford: Stanford University, 1972.

[26] *Leese K.* Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1929. S. 59–252.

[27] *Hartmann A.* Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik. Darmstadt: WGB, 1968. S. 12–116.

[28] *Antonov K.M.* Theology as a Part of Humanities // Voprosy filosofii. 2012. Iss. 6. P. 73–84. Why the Church Needs Religious Studies? // Voprosy teologii. 2020. Vol. 2. Iss. 4. P. 576–602.

[29] First of all: Shmonin D.V. Scientific rationality and the "return to theology" // Voprosy teologii. 2019. Vol. 1. Iss. 3. P. 280–306; Theology and Philosophy of Science: Problems of Identification // Voprosy filosofii. 2022. No. 1. P. 197–207.

the *religious experience* concept as an explanatory model, consideration of its epistemological status and ways of describing it philosophically, and the original typology of it were carried out by Yu. A. Kimelev[30].

The philosophical-theological debates of the late eighteenth century are covered in the first volume of the German theologian D. W. Lütgert's classic four-volume book *The Religion of German Idealism and its End*[31]. The historical conditions of their possibility are examined by contemporary German historians H. Klueting[32] and D. Pollack[33], the social-historical issues of Protestant religiosity in later Germany are examined by L. Hölscher[34]. The German philosophy of religion of the Enlightenment and Romanticism as well as its reception by E. Troeltsch and P. Tillich are the subject of a recent informative collection of articles, see below[35]. The theoretical relationship between the ideas of Fichte and Jacobi and related issues has been the subject of a special collection of publications, see below[36].

A modern systematic analytical description of three key philosophical-theological debates of German Idealism is given in the joint work of the Catholic theologian H. Essen and the Protestant theologians Chr. Danz and M. Murrmann-Kahl[37]. A comprehensive presentation of Fries ideas is found in the French-language work of Chr. Bonnet[38]; in English in the chapter in F. Beiser's monograph on Neo-Kantianism[39]. The collection of papers edited by Chr. Danz and R. Marszalek is also of particular interest[40]. A comprehensive analysis of the

---

[30] *Kimelev Yu. A*. Philosophy of Religion: A Systematic Essay. Moscow: Nota Bene, 1998. P. 39–72.
[31] *Lütgert D. W.* Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Bd. 1. Die religiöse Krisis. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1923, especially S. 47–76.
[32] *Klueting H.* Das konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte. Darmstadt: Primus, 2007.
[33] *Pollack D.* Der religiöse Umbruch im ausgehenden 18. Jahrhundert // *Pollack D.* Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. S. 145–167.
[34] *Hölscher L.* Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert. Historische Zeitschrift. Bd. 250 (1990). S. 595–630.
[35] *Bart U., Danz Chr., Gräb W., Graf F.W.* Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Berlin: De Gruyter, 2013.
[36] *Hammacher K. (Hrsg.)*. Fichte-Studien. Bd.14. Fichte und Jacobi. Amsterdam: Rodopi, 1998.
[37] *Essen G., Danz Chr. (Hrsg.).* Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit - Theismusstreit. Darmstadt, WBG, 2012.
[38] *Bonnet Chr.* L'autre école de Iéna. Critique, métaphysique et psychologie chez Jakob Friedrich Fries. Paris: Classiques Garnier, 2013.
[39] *Beiser F. C.* The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880. Oxford: OUP. P. 23–88.
[40] *Danz Chr., Marszalek R. (Hrsg.)*. Gott und das Absolute. Studien zur philosophischen Theologie des deutschen Idealismus. Berlin: Lit Verlag, 2007.

pantheistic view is given in the work of J.-C. Wolff[41]. It is impossible to ignore W. Jaeschke's collections containing editions of original source texts[42], as well as W. Weischedel's earlier important works on the subject[43]. The theological views of the young Schleiermacher in relation to the Hernguter movement are the subject of a monograph by D. Seibert[44].

Schleiermacher's theology as a hermeneutic project was the subject of a study by the recently deceased German theologian W. Gräb[45]. A reference to W. Dilthey classic work *Schleiermacher's Life* [46] is always necessary. A complete review of W. De Wette's work was made by the English-speaking authors T.A. Howard[47] and J. Robinson[48] (it should be noted that De Wette is usually known for his achievements in the field of biblical studies rather than for his philosophy of religion).

A fundamental overview of the life and ideas of Friedrich Max Müller was presented by Indian-British researcher N. Chaudhuri[49]. The most important author describing the formation of religious studies as a special discipline is the Dutch scholar A. Molendijk. The life and work of Müller he describes through the prism of the *Sacred Writings of the East*[50]. He also carried out studies on formation of

---

[41] *Wolf J.-C.* Pantheismus nach der Aufklärung. Religion zwischen Häresie und Poesie. München: Karl Alber Verlag, 2013.

[42] *Jaeschke W. (Hrsg.)* Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). Mit Texten von Goethe, Hegel, Jacobi, Novalis, Schelling, Schlegel u.a. und Kommentar. Hamburg: Meiner, 1999; Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807): mit Texten von Fichte, Hegel, Jacobi, Jean Paul, Reinhold, Sendling u.a. und Kommentar. Hamburg: Meiner, 1999.

[43] *Weischedel W.* Jacobi und Schelling. Darmstadt, WBG, 1969; Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Darmstadt: WBG, 1971, esp. S. 191–283 (Kant, Schleiermacher, Fichte, Schelling).

[44] *Seibert D.* Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. Der junge Schleiermacher und Herrnhut [Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie]. Bd. 102. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2003.

[45] *Gräb W.* Schleiermachers Theorie religiöser Erfahrung und die Aufgabe der Theologie als Religionshermeneutik. In: *Schmidt S., Karydas D., Zovko J. (Hrsg.)*. Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne. Berlin: De Gruyter, 2015. S. 173–186.

[46] *Dilthey W.* Leben Schleiermachers. Berlin: G. Reimer, 1870; Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Gesammelte Schriften. Bd. 14. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1985.

[47] *Howard T. A.* Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

[48] *Robinson J.* W. M. L. de Wette, Founder of Modern Biblical Criticism: an Intellectual Biography. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

[49] *Chaudhuri N.C.* Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Müller. P.C. London: Chatto&Windus, 1974.

[50] *Molendijk A.* Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East. New York: Oxford University Press, 2016.

religious studies in the Netherlands[51] (with particular attention to C.P. Tiele and P.D. Chantepie de la Saussaye).

The problem of demarcation between religious studies and theology has been dealt for many years by the Norwegian historian of religious studies S. Hjelde. His monograph covers the period from Schleiermacher to the end of the twentieth century, in particular the two issues: relationship between theology and religious studies and Christianity described by methods of religious studies. Related issues are also dealt with in his articles[52]. His articles are also devoted to these issues[53]. One of them derives religious studies "from the spirit of theology" by means of another chain, not the one presented in our work, namely by means the line of F. Schleiermacher – F. Baur – D. Strauss – O. Pfleiderer[54].

A crucial work on Protestant theology in the late long nineteenth century is E. Lessing's research[55], while M. Wolfes provided an overview of German liberal theology in the first half of the twentieth century[56]. The history of the psychology of religion is covered fundamentally by the Dutch author J. van Belzen[57]. The theological outline of the psychology of religion by R. Lipsius was highlighted by the German theologian M. Iff[58]. W.-U. Klünker's writings on the theology of G.

---

[51] *Molendijk A.* At the Cross-Roads. Early Dutch Science of Religion in International Perspective // *Hjelde S. (Ed.).* Man, Meaning, & History. Hundred Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen. Leiden: Brill, 2000. P. 19–56; Religious Development: C.P. Tiele's Paradigm of Science of Religion // Numen. Vol. 51. No. 3 (2004). P. 321–351; The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005 (a summarising monograph).

[52] *Hjelde S.* Die Religionswissenschaft und das Christentum: eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie. Leiden: Brill, 1994.

[53] *Hjelde S.* Religionswissenschaft und Theologie: Die Frage ihrer gegenseitigen Abgrenzung in historischer Perspektive // Studia Theologica – Nordic Journal of Theology. 1998. Vol. 52. Iss. 2. S. 85–102; *Hjelde S.* The Science of Religion and Theology: The Question of Their Interrelationship // *Molendijk A.L., Pels P. (Ed.).* Religion in the Making the Emergence of the Sciences of Religion. Leiden: Brill, 1998. P. 99–128.

[54] *Hjelde S.* Die Geburt der Religionswissenschaften aus dem Geist der protestantischen Theologie // *Graf F. W., Friedemann V. (Hrsg.).* Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. S. 9–28.

[55] *Lessing E.* Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart. Bd. 1. 1870–1918. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2000.

[56] *Wolfes M.* Protestantische Theologie und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918. Berlin: De Gruyter, 1999.

[57] *van Belzen J. A.* Towards Cultural Psychology of Religion. Principles, Approaches, Applications. Dordrecht: Springer, 2010; The Beginning that Was an End: The Founding of the International Association for the Psychology of Religion // Archive for the Psychology of Religion. Vol. 36. Iss. 2. P. 141–171; Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen Gesellschaft. Berlin: Springer, 2015.

[58] *Iff M.* Liberale Theologie in Jena: ein Beitrag zur Theologie- und Wissenschaftsgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Berlin: De Gruyter, 2011. Особ. S. 128–149, 188–216.

Wobbermin are significant[59]. The American author D. Wulff has devoted a review to the Dorpat school of psychology of religion[60]. Of particular note is the perceptive work of the little-known German Protestant theologian K. Wolf, who in the early twentieth century provided an insightful and reflective history of the concept of *religious experience* in relation to his own tradition[61].

Theology in German universities of the long 19th century was thoroughly studied by J. Wischmeyer[62], Z. Purvis[63], J. Zachhuber[64].

**Object of study:** the evolution of methods for describing and studying religious affectivity in German-speaking Protestant theology and philosophy of religion in the long nineteenth century (from Kant to the formation of an experiential psychology of religion in the 1910s); **subject of study**: the sentimentalist conceptions of a number of Protestant liberal theologians and philosophers of religion, which resulted to the methodological and disciplinary emancipation of religious studies while maintaining its manifold links with Protestant theology.

**Goals and objectives:**

1. to describe philosophical views on religious feeling (=religious sentimentalism) in the last quarter of the eighteenth century, when according to Kantian critique of rational theology it becomes impossible to build theories on everything beyond the sensory experience;
2. to point out main arguments of critique carried out by religious sentimentalists in the first quarter of the nineteenth century concerning post-Kantian speculative idealism of Fichte and Schelling;

---

[59] *Klünker W.-U.* Psychologische Analyse und theologische Wahrheit: Die religionspsychologische Methode Georg Wobbermins. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
[60] *Wulff D. M.* Experimental Introspection and Religious Experience: the Dorpat School of Religious Psychology // Journal of the History of the Behavioral Sciences. Vol. 21, 1985. P. 131–150.
[61] *Wolf K.* Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in der Theologie des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Erkenntnistheorie. Gütersloh: K. Bertelsmann, 1906.
[62] *Wischmeyer J.* Theologiae Facultas. Rahmenbedingungen, Akteure und Wissenschaftsorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870. Berlin: De Gruyter, 2008.
[63] *Purvis Z.* Theology and the University in Nineteenth-Century German. Oxford: OUP, 2016.
[64] *Zachhuber J.* Theology as Science in Nineteenth-Century Germany from F. C. Baur to Ernst Troeltsch. Oxford: OUP, 2013.

3. to reconstruct the contextual meanings of the concepts of nineteenth century German philosophy and theology of religious experience: *Ahndung* (vague anticipation / presentiment), *Andacht* (contemplative awe), *Anlage* (inner ground of religiosity), *Erfahrung* (experience), *Erleben* (experience), *Gefühl* (feeling), *Glaube(n)* (faith/belief), *Trieb* (motivation, impulse), *Wert* (value);

4. to show how the imperative of doctrinal modernisation generates, by the mid-nineteenth century, a motivation for a strictly scientific study of religion, and how this imperative is brought into the service of theological goals;

5. to trace how Protestant theologians use empirical methods (study of foreign cultural sources, introspection, psychological experimentation) to defend their projects;

6. to show how the religious sentimentalism and Ritschlianist theological axiology presuppose disciplinary emancipation of knowledge about religion, both historical and psychological;

7. to show the significance of the Ritschlian doctrine of value judgments in justifying the affective nature of religious experience in the context of emergence of the German-speaking psychology of religion.

**Theoretical and practical relevance of the study.** The theoretical significance of the work lies in the merging of research areas previously separated: the history of Protestant theology, the history of German Idealism, the history of religious studies. Such a focus reveals a number of methodologically significant “second-rate” figures, usually not mentioned or glimpsed in manuals and studies on the history of the continental thought. The disciplinary development of religious studies is explicated as a result of processes that took place predominantly within Protestant theology and contributed to its epistemological transformation: namely, growing inclusivism, a growing interest in non-Western traditions and a strive to adapt the natural science methodology to the needs of theology. The study of these processes contributes to an appreciation of the steps theological tradition is

inclined to take towards its own modernisation and the epistemological shifts this may entail.

The practical significance of the work is in its conciliatory potential regarding the apparent antagonism between theology and religious studies. It shows that under certain historical and cultural conditions, theology itself can initiate the emancipation of the sciences of religion, whose methodology, in turn, allows a researcher not to reject his religiosity as well as theological activity. A researcher may act as a theologian in some works and speak on behalf of the religious tradition, while in others, adhering to the principle of worldview neutrality, engage in empirical research on religiosity. In addition, the work can be used in courses on the history of theology, systematic theology, history of philosophy, philosophy of religion and religious studies.

**Why this research is located namely in the field of theology?** Theology as a field of knowledge can be generally considered as a philosophy, the range of functioning of which is tied to the religious community. A philosophy offers a personal worldview for anyone interested, while theological doctrine offers a systematised worldview coordinates for a religious community.

The variety of meanings of the term *theology* is laid down already in antiquity. Plato, in whom it is first encountered, denoted by it in the second book of the *Republic* the condemned ideas of epic poets and playwrights about the gods (379–381)[65]. Aristotle used this term not only in the mentioned sense, but also in relation to the "first philosophy", the subject of which is "the primary causes of that which is *qua* that which is" (Metaphysics. IV, 1, 1003a)[66]. Already in the Antiquity the term *theology* was applied to both polytheism and philosophical monotheism; characterised both the object of philosophical criticism and the positive core of the philosophical project. It passed into the Christian tradition by

[65] See *Schmidt J.* Philosophische Theologie. Grundkurs Philosophie 5. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. S. 17.
[66] See also *Mel'nikov S. A.* An Introduction to Aristitle's Philosophy: 8 Lectures for the "Magisterium" Project. Moscow: Rosebud Publishing, 2018. P. 46–47; *Shmonin D. V.* The Mystery of Answer. Saint Petersburg: SPbPDA, 2021. P. 29–30.

the 4th century, and began to be used regularly only in the high Middle Ages. The identification of diachronic shifts in the term *theology* is an urgent research task[67].

The macro-level of theological research focuses on ways of discussing what theology is in general, how the theologies of various denominations/religions can be compared, which models of theology are conceivable and which are fundamentally not, — also, it focuses on broad generalisations. The theological microlevel focuses on particular issues: how exactly to organise religious education and mission, what techniques work best in religious pedagogy and pastoral psychology, how a theologian should respond to politically relevant events, etc.

The study of conceptual and terminological shifts within the framework of a particular religious tradition, undertaken in this work, can be understood as a theological theory of the middle level. It seems that in terms of increasing theological knowledge, the middle level is the most promising, since it involves a moderate degree of generalisation, verification based on a foreseeable number of texts and arguments, as well as a systematic description of the ideas of a particular circle of authors. It is on it that the most important features of the functioning of theology in a particular area at a particular period of time are seen. And it is on it that the method of the history of concepts can be applied, which is destined to establish what in a particular epoch, in a particular tradition including its academic, cultural and in general social aspects could understood by religion and theology.

My research traces how the epistemological framework of the Protestant theology was transformed during the long 19th century, forming a methodological niche for emancipation of the history and psychology of religion as separate humanities disciplines. Thus, the issue deals with modification of both the form and content of Protestant theology.

---

[67] See for instance some works: *Avanesov S. S.* The Term *Theology*: on Its Origin and Meaning // Vestnik RHGA. 2020. Vol. 21. Iss. 1. P. 11–28; *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. München: C. H. Beck, 1977. S. 16–34; *Purvis Z.* Theology and the University in Nineteenth-Century Germany (a work closely related to the mine in subject matter and figures, but focused on the institutional aspect of theology as a university specialty).

The key optics of the theologian lies in the ability to look at the religious community through the eyes of an insider[68]. In relation to the Christian tradition, D.V. Shmonin distinguishes theology in the ontological sense as the (literally) Word of God, in the soteriological sense as the meeting of God and human in the experience of faith, and in the doctrinal sense as the systematisation of dogmatics[69]. The first Russian candidate of theology, Fr. Pavel Khondzinskiy sums up in the introduction to his dissertation the positions of B. Lonergan, prot. O. Davydenkov, prot. K. Polskov and P.B. Mikhailov[70] and points out that the key characteristic of theological knowledge is its personal character.

This thesis clearly demonstrates the personal nature of theological ideas of the studied authors on the examples of their worldview shaping discussions with opponents: from theists' objections to the all-unity defenders to the discussions of the beginning of the 20th century, devoted to legitimacy of appeals to truth in the psychological study of religiosity.

We agree with D.V. Shmonin that different areas of theology require a different degree of involvement: for example, in the Christian case, dogmatic theology, liturgy, missiology ("doctrinal, value-worldview core") [71] suggest maximum immersion in an apologetic position. At the same time, the theological aspects of the psychology of religion allow for a greater degree of descriptiveness, reflexivity, and appeal to philosophy. My study is focused precisely on the last layer of theological knowledge, which expresses itself most clearly in the continental Protestant tradition during the long 19th century.

A number of considered theological concepts raise questions about the boundaries of theology and the religious worldview, suggest for themselves their free intersection as well as possible acceptance, in the right situation, of the optics

[68] Such a broad interpretation allows to deal in this context with various, incl. non-Christian and even non-Abrahamic traditions, см. *Okita K.* Hindu Theology in Early Modern South Asia. The Rise of Devotionalism and the Politics of Genealogy. Oxford: OUP, 2014. P. 11–13.

[69] *Shmonin D.V.* On Scientific Rationality and "Return to Theology" // Voprosy teologii. 2019. Vol. 1. Iss. 3. P. 280–306: 296–297; image on the P. 290.

[70] *Khondzinskiy P.V. (Archpr.).* Resolution of the Problems of Russian Theology of the 18th Century by Metropolitan Philaret of Moscow's Synthesis. Thesis for the degree of candidate of theology. Moscow: PSTGU, 2017. P. 15–18.

[71] *Shmonin D. V.* Theology and Philosophy of Science: Issues of Self-Identification // Voprosy filosofii. 2022. Iss. 1. P. 197–207: 203.

of a philosopher of religion and, subsequently, an empirical religious scholar. The author of this work considers this intersection, this acceptance acceptable also for himself: the ideas studied are analysed both for theological consistency and as facts of the history of the German religious thought.

**Scientific novelty of the study.** The study for the first time historically localises the concept of religious sentimentalism, describing a set of related concepts of German philosophy of religion of the long nineteenth century, concepts that regard feeling/affect/experience as a main aspect of religiosity[72]. The sentimentalism is primarily defined by doctrines focused directly around the concepts of *feeling/presentiment* (F. Jacobi, F. Schleiermacher, F. Bouterwek, J. Fries, De Wette). Theoretical descendants of sentimentalism are teachings that tend to contrast the affectively marked value of religious content with theorising or volitional effort (Ritschlians) as well as (with some reservations) those that start from the notion of "experience" or "perception" framed around affectivity (Chr. H. Weisse, F. M. Müller, the Dorpat School). Opinions on the role of rationality in religious worldview can vary from its negation for Chr. H. Weisse or M. Reischle to its substantiality for K. Girgensohn and W. Gruehn.

It has been shown for the first time that religious sentimentalism turns out to be immanently empiricist oriented, this trait is clearly manifested in its critique of the rationalist post-Kantian metaphysics of J. G. Fichte and F. Schelling. Jacobi and Bouterwek defended common sense while Fries defended ideas of Kantian criticism, from these points of view they put forward a number of arguments against attempts, primarily by Schelling, to speculatively deduce philosophical theology. The sentimentalist view does not allow any rational theology, its only

[72] The most important figure responsible for the emergence of religious sentimentalism as an intellectual movement is Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760), the founder of the Hernguter movement and F. Schleiermacher's direct theoretical predecessor. He can rightly be referred to philosophers of religious feeling (for reasons see § 1.1.), but examination of his work falls out of our consideration for the following reasons. Firstly, Zinzendorf died in 1760 and was therefore acting within the framework of the pre-critical Enlightenment. Secondly, he linked religious experience to the reading of Scripture and the reception of sermons, which was generally uncharacteristic of nineteenth-century religious sentimentalism. Thirdly, he understood experience as mediating between the atoning act of Jesus Christ and the believer, whose guilt had been atoned for. Fourthly, according to Zinzendorf, Scripture served as a criterion for the normativity of religious experience, which is also unusual for later conceptions: after Schleiermacher experience becomes valuable in itself. See *Seibert D.* Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. S. 71, 78ff.

actually recognisable method consists in introspection. Introspection as method is one of the most important preconditions for emancipation of religious studies. This shift is reinforced by an interest of epoch in individual religiosity, that is religiosity at a distance from communal identity or outside the church community altogether.

The key consequence of Kantian critique of rational theology is the exclusion of religion in all its manifestations from the sphere of theoretical knowledge. The theory deals since Kant with religion not with God. That is why a specific subject area of knowledge devoted to religion could emerge.

Sketches of a desired future knowledge of religion have been presented since the early nineteenth century in the works of a number of sentimentalists, beginning with F. Schleiermacher and J. Fries. Thus, the orientation of philosophy of religious feeling towards an introspective analysis of experience forms an important epistemological precondition for the further emergence of the psychology of religion.

The prehistory of history of religion is considered to be more complex: it requires active recourse to the parallel development of linguistics and oriental studies. At the beginning ancient/eastern religions are analysed without careful attention to their own way of categorising the worldview. On the one hand, this results to a certain distortion of the culture under study. However, on the other hand, it is an inevitable distortion on the way to reconstructing that culture. For it is within the framework of historical and religious studies that the idea of the fundamental otherness of the studied culture is formed, but the otherness available for study with the help of the arsenal of methods available in the European culture. This way to clarity is demonstrated in the work by F. Tholuck and Max Müller.

The empirical study of religion as a holistic phenomenon needed a non-confessional, non-doctrinal “common denominator”. It has been found out in the religious experience inherent in every human being irrespective of their religion[73]. The formation of religious studies as a special field of humanities cannot,

[73]This idea was conveyed to the audience by Professor K.I. Nikonov of Moscow University in his lectures; cf. See §1 of Ch. 1 of one of his key works: *Nikonov K.I.* Critique of the Anthropological Foundations of Religion. Moscow: Izdatel’stvo Moskovskogo universiteta, 1989.

therefore, be understood without reference to the problems of religious sentimentalism.

The thesis also establishes for the first time that religious sentimentalism contributed to the gradual crystallisation of religious studies emancipated from the liberal theology. Reconstructing the steps of this emancipation is particularly significant in a historical and disciplinary context. However, the notion of universality of religious experience, while being a step towards a universalistic worldview, nevertheless had a considerable apologetic potential, primarily sharpened against atheism. The notion of religiosity as the so-called universal "stitching" of subjectivity is convenient to defend the thesis of its institutional necessity and obligation. The phenomenology of religion has followed this way[74].

The paper applies R. Koselleck's concept of saddle time to the history of German-speaking Protestant theology and as a result captures in its conceptual framework the same processes that Koselleck found in social-humanitarian knowledge.

The issue of the relationship between religious experience and the moral and aesthetic, as well as the question of religious experience as the basis for ethical conviction and action, remain outside the scope of this paper, as they constitute a special research problem. Like R. Otto in *The Sacred*[75], we remove the moral/practical/philosophical dimension from the problem of religious affectivity.

---

[74] Here a legitimate question might arise as to why the ideas of R. Otto, who formulated a distinctive and meaningfully rich doctrine of religious feeling that inherited the ideas of Schleiermacher, Fries and de Wette, are not considered in this thesis. First, it is worth noting that Otto's key achievements lie entirely outside the long nineteenth century (the end of which is the beginning of the First World War). Otto's *The Sacred* came out in 1917, while commentaries and additions to it appeared until the early 1930s. At the same time, the both mentioned Otto's contemporaries K. Girgensohn and W. Gruehn crystallised their ideas in the first half of the 1910s. The First World War forced them to postpone publication.

Secondly, Otto distanced himself from the problems of demarcation between theology and religious studies, practising *Religionskunde* ("religious studies") rather than *Religionswissenschaft* ("science of religion"). The latter term has in German a semantics of greater humanity and less rigour than *Wissenschaft*. Otto, while using the terminological apparatus of Schleiermacher, Fries and de Wette, was not concerned with its modernisation, his project is just a return to the philosophy of religion. Thirdly, he had definitely pointed out in the *Sacred* that the psychology of religion could only be truly comprehended by the believer, who had his own religious experience. Fourthly, Otto's religious sentimentalism is refined on the attempt to synthesise rich material from a variety of religious traditions, which is characteristic of twentieth-century phenomenology of religion.

[75] *Otto R.* Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 14 Aufl. Gotha: Klotz, 1926. S. 6.

The reconstruction of theological optics, designed by F. Schleiermacher and implemented in researches of historians and psychologists of religion, which are described in the second chapter, opens up a number of possibilities for the non-contradictory use of theological and religious methods together. A researcher in order to achieve theological goals may act as a theologian and religious scholar at the same time, or as a theologian using religious methods.

In any case, religious studies become a link that mediates the empirical field, on the one hand, and theological reflection, on the other. Religious studies methodologically correctly collect and generalise facts not only for the abovementioned "core" of theological knowledge, but also for catechetical instruction, counseling, religious and pedagogical practice. Such a synthesis in no way threatens theology with an institutional defeat: in solving its own problems by correct means of religious studies, a theologian neither disciplinary nor essentially turns into an outsider criticising their own religious tradition.

**Methodology and research methods.** The key research method is the **conceptual history** based on the ideas of R. Koselleck[76]. The focus is on a number of key concepts as well as ideas related to the sentimentalist interpretation of religiosity and oriented towards the use of introspection as opposed to speculative theorising (the latter is particularly evident in criticism of Schelling's views by F. Jacobi, J. Fries and F. Bouterwek). The focus of this consideration includes representatives of various ideological movements: philosophers — authors close to the late Enlightenment context (F. Jacobi, F. Bouterwek), Kantians (J.G. Fichte, "psychologist" J.F. Fries, the "Kantian-Romanticist" F.M. Müller), speculative theists (Chr. H. Weisse), theologians: Romanticists (F. Schleiermacher), Friesians (W. De Wette), Ritschlians (W. Kaftan, H. Vorbrodt, M. Reischle). In our case, membership of a school or even their speciality has only an auxiliary significance: it can explain the peculiarities of the authors' beliefs or the emphasis they put on them. What is critical, however, is that they all make theoretical contributions to the development of ideas about religious feeling/experience. **The comparative**

[76] See *Koselleck R.* Begriffsgeschichten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2006. Esp. S. 9–102.

**method** has been used to contrast their positions and to search for the commonalities and particularities in their beliefs.

**The hermeneutical method** was applied in explicating the meaning of key concepts used by the theologians and philosophers, both within the immediate textual framework and in the wider historical and cultural context. Due to this approach, the specifics of concepts relationship to each other become clearer: as it turns out, “religious feeling” normatively refers to the personal experience of the believer, and “religious experience” refers to the perception of theological doctrine by the consensus of authoritative speakers of the religious community that bears the doctrine. The same method makes it possible to discover that a value judgment at the end of the nineteenth century is to a large extent the same as a religious feeling at the beginning of the century: a value judgment is impossible without an emotionally charged conviction of the authenticity, truth, and supreme significance of what it says.

**The method of historical-theological reconstruction** is used to look for genetic links between philosophical-theological and psychological-theological ideas in the various authors of the period under study. Proceeding from the fact of historical and epistemological unity of German Protestant tradition chronologically subsequent teachings are regarded as partial reception, modernisation, reinterpretation of the previous ones with preservation of the ideological and thematic core of the latter. At first glance, the works of Schleiermacher and Girgensohn have little in common. However, historical and theological reconstruction allows to discern an essential genetic affinity between the romantic exclamations of the former and the experimental conclusions of the latter.

In the analysis of disciplinary changes in German philosophy and theology, the author also proceeds from the following theoretical principles: these changes, being super-structural ones, are on the one hand interpreted as a consequence of objective social and economic processes, while on the other hand they have a dialectical opposite effect on social and political reality, exacerbating the processes of secularisation occurring in German society. It seems that the attempt to isolate

philosophical ideas from the reality in which they were generated or reciprocated is epistemologically unproductive, especially in cases where the authors under study did not declare an intention to distance themselves from society (both German idealist philosophers and Protestant theologians were not only actively involved in German public life, but also claimed to be its ideologists and opinion leaders). It should also be noted that religious sentimentalism and its successor religious theories, as well as liberal theology in general, develop in the broader mainstream of bourgeois nationalism[77]. Both defenders of archaic and left-wing progressives are absent in their ranks. However, a direct correlation between adherence to sentimentalism/liberal theology and the degree of right-wing sympathies has also not been observed.

In the late nineteenth and early twentieth centuries in the German-speaking world the problems of religion psychology were developed almost exclusively by theologians, it distinguished Germany from the United States and France. Their predominance in the discussion of these issues goes back to the first half of the nineteenth century and was based on the influence of Schleiermacher. The follow-on doctrines on religious feeling/experience based on Kantian ideas (W. De Wette, Chr. H. Weisse) increasingly moved away from romantic speculation towards empirical analysis, which was to be carried out through introspection as well as through the study of the history of religion. Almost everywhere, the nascent psychology of religion faced similar tasks: to determine what constituted normative religiosity and thereby to comprehend which religious practices were deviant and how they could be corrected. These tasks are largely theologically shaped, and thus theology indirectly influenced the concepts of early psychology of religion insofar as their authors did not escape the broad problematic field of theology in their personal and professional development.

[77] This can be regarded as a natural consequence of political-economic secularisation, which weakened the influence of religious communities and generally deprived the institutions of their influence as to traditionally organised agrarian way of life. Local and confessional identities began to be replaced by national ones, and anti-feudal sentiments became its most important element. In Germany in the first half of the nineteenth century this was superimposed on the still-existing fragmentation. The anti-feudal, anti-estate, i.e. at the time a progressive, modernist-oriented theology, accordingly pedalled a national identity as opposed to the estate identity and the confessional identity historically linked to it.

**The statements made for the defense:**

1. The philosophy of religious feeling (religious sentimentalism) unites several views rooted in the German Idealism and asserting the affective attitude towards God to be the main component of religiosity. These are F.H. Jacobi's doctrine of immediate-theistic religious feeling, F.D. Schleiermacher's doctrine of the feeling of the infinite and the feeling of absolute dependence on God, J.G. Fichte's doctrine of moral-religious feeling (period 1798–1799), J. Fries's doctrine of presentiment and F. Bouterwek's doctrine oriented towards typology of religiosity. Jacobi, Fries and Bouterwek also carry out a critique of Fichte's and Schelling's speculative idealism for its neglect of the boundaries drawn by Kant and for its inattention to actual religiosity, not refracted through the reception of Spinoza.

2. Religious sentimentalism is introspectively focused and strives to comprehend the affective nature of religiosity common to all people, hence Schleiermacher's and Bouterwek's sketches of types of religiosity, Fries's idea of introspection, De Wette's analysis of religious feeling. Feeling appears to be a manifestation of a special religious faculty (*Anlage*) which can be studied psychologically within the framework of "philosophy of religion" (Schleiermacher), "philosophical anthropology" (Fries), "scholarly soul science" (De Wette). Theologians, unlike philosophers, emphasised the importance of studying communal, collective religiosity.

3. The theological impulse to religious studies is formed by the idea which originated in Schleiermacher's texts and gained popularity by the mid-nineteenth century, — by the idea of enriching and reinterpreting Protestant theology through an exploration of other religious traditions. The importance is attached to religious experience which is sometimes interpreted as the totality of individual experiences and sometimes as the product of an interpretation of individual experiences in the community which forms doctrine.

4. Conceptualising affective relations to religious objects as "value judgement" allows neo-Kantian-oriented theologians both to avoid outdated

explanations like postulating a “religious organ” and to justify the possibility of psychologically studying religiosity for theological goals of better understanding it.

5. The enrichment of these aspirations with data from oriental studies and the genetic models of comparative-historical linguistics resulted the emergence of the first religious studies concepts, by F.M. Müller and C.P. Tiele. Their aim was to study religiosity in an unbiased way on the material of specific ancient Oriental traditions.

6. In the last quarter of the nineteenth century religious sentimentalism was reinterpreted in a neo-Kantian context mainly by Ritschlian theologians; they contrasted the affectively supported *value judgement* of believer with the scientist’s detached *judgement of being* or *theoretical judgment*. This shift created the preconditions for the psychological study of religiosity as a commitment to values; neo-Kantian-oriented theologians put forward the first projects of psychological knowledge about religion. The Ritschlian M. Reischle, on the basis of Dilthean ideas, developed an original concept of empathy in relation to religious feelings of the other, including the feelings of personalities from Scripture. An intensive analysis of Protestant religious feelings was undertaken by the Ritschlian G. Vorbrodt.

7. Theologians W. Stählin, K. Girgensohn and W. Gruehn made an experimental study of Protestant religious experiences in the 1910s and 1920s. Their beliefs demonstrate that it is possible to exclude the influence of personal religiosity on the methodology of research on religion as much as possible, even though this research is undertaken for theological goals.

# CHAPTER 1. AN INTROSPECTIVE-SENTIMENTALIST APPROACH TO RELIGIOSITY IN THE ERA OF THE GERMAN IDEALISM

## 1.1. On Conditions for Possibility of Theory Related to Religious Feeling

Religious feeling is a term which has a wide range of connotations and therefore needs to be defined. The need to clarify its meaning is reinforced by its frequent use in a purely apologetic context, i.e., in situations of catechetical dialogue, preaching or targeted criticism of atheism. Polemical activity in such situations most often does not pursue the goal of defining or clarifying the concept, it seeks to draw to its side rather than to analyse it.

Like any term that denotes a wide range of human cultural realities, the term *religious feeling* is somewhat vague, and it is used today in variety of religious traditions, including non-Western ones.

In our research, the term *religious feeling* will be used in two meanings: the first will directly reflect the German original (Sinn, Gefühl) and the second (particularly within the term *philosophy of religious feeling*) will occasionally be used as a generalisation of a number of closely related terms: *Ahndung* (vague anticipation, presentiment), *Erfahrung* ([affective-based] experience), sometimes *Erleben* (experience)[78].

The range of religiously oriented meanings of the term *Glaube(n)* (faith/belief) in German is closely linked to the semantics of trust in God and the related acceptance of church doctrine[79]. Thus, faith in German is schematically

[78] In Enlightenment texts, including those of Zinzendorf, the term *Empfindung* ("sensation") is also used to refer to religious experience. According to an eighteenth-century explanatory dictionary, this term concomitantly denotes the ability of feeling and the impression caused by sensation (*Adelung J. Chr.* Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart. Bd. 1. Leipzig, 1793, S. 1800). The term *Empfindung* was used to describe both ethical and aesthetic reflection (*Sulzer J. G.* Allgemeine Theorie der schönen Künste. Bd. 1. Leipzig: M.G. Weidemanns Erben und Reich, 1771. S. 311ff). Schleiermacher in his commentary to the *Speeches* qualified the feeling (Sinn) of infinite namely as ability of perception (Empfindung). Subsequently this term, with its sensualist connotations, falls out of use in the problematic area we are interested in.

[79] DWG, Bd. 7, 7819–7848.

understood as a religious feeling plus acceptance of some theoretical content being the object of trust and dedication.

However, although faith in this context seems to consist of a synthesis of feeling with an understanding of some theoretical/worldview content (the object of feeling), the terms for religious feeling are less universal than the term *faith* in historical and epistemological terms. Faith as a key theological category has been discussed in Christian thought since Clement of Alexandria (*Stromata*) and Augustine of Hippo (*Confession* and other works); the formation of ideas about religious feeling is inseparable from the context of early modern philosophical psychology[80].

According to early twentieth-century sources, the term *Gefühl* was introduced into philosophical/psychological discourse by Johann Nicholas Tetens (1736–1807)[81], but the situation is somewhat more complicated[82]. The terms *Gefühl* and *Erfahrung* had been used somewhat earlier by Count N.L. Zinzendorf, the founder of the Hernguter movement and one of the prominent Pietists[83]. Rudolf Otto, tracing the origins of his own position in Lutheran theology, attributed his own doctrine of sense of numinous to Zinzendorf, who was the "discoverer of the *sensus numinis*"[84]. In the 1740s and 1750s Zinzendorf operated not only with the terms *Gefühl* and *Erfahrung*, but also with *Ahndung* and *Andacht*. He also asserted a number of ideas characteristic of the philosophy/theology of religious feeling of the long nineteenth century: the futility of speculation in discussing religion and the origin of religious feeling from unconsciousness[85], (De Wette and Vorbrodt would later articulate it explicitly). Zinzendorf regarded the heart as the centre of inner revelation, as Schleiermacher and Max Müller would later consider it. Moreover, as R. Otto points out, the Pietist theologian directly formulated a project

[80] See *Vasiliev V.V.* Philosophical Psychology in the Age of Enlightenment. Moscow: Canon+, 2010.
[81] See for example *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig: S. Hirzel, 1921. S. 1; *Tetens J. N.* Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Leipzig: M.G. Weidmanns Erben und Reich, 1777.
[82] Apparently, K. Girgensohn, pointing to Tetens, was attracted by Tetens's idea of the empirical turn in psychology (see *V. V. Vasiliev*, Philosophical Psychology... p. 241).
[83] *Seibert D.* Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. S. 69–77.
[84] *Otto R.* Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis). München: C. H. Beck, 1932. S. 5.
[85] *Seibert D.* Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. S. 83–84.

of his own philosophy of religion, distanced from a dogmatic doctrinal framework[86]. It was Jacobi, who redefined the ideas of Zinzendorf, it was Schleiermacher who would follow him, so that Zinzendorf could be considered the first representative of German-speaking religious sentimentalism. More than a hundred years before the emergence of religious studies, the key terms that built the epistemological foundation for this birth were applied in Zinzedorf's Pietist theology[87].

Then, already in the early 1760s, the terms *Gefühl* and *Erfahrung* were used as basic terms by one of the most brilliant theologians of the German Enlightenment, Johann Joachim Spalding (1714–1804)[88], see the title of his work itself: "Thoughts on the value (*Wert*) of feelings (*Gefühle*) in Christianity". The term *Erfahrung* is also used in this work: Spalding speaks of "experienced Christianity" (Erfahrungschristentum)[89], "direct experience" (unmittelbare Erfahrung)[90] etc. Spalding, himself a non-sentimentalist and representative of the current of neology[91], began to use these concepts chronologically earlier[92] than the first brilliant German philosopher of religious feeling, F.H. Jacobi had resorted to them.

The mentioned work of Spalding deserves a brief introduction as it introduces the context of the issues of interest. The mentioned work was

---

[86] *Otto R.* Ibidem.

[87] The beginning of active application of these concepts coincides with the beginning of the Saddle Time (i.e. from 1750–1770). In his preface to the dictionary of key historical and social-political concepts of the Saddle Time, Koselleck wrote: "... from about 1770 a multitude of new words and meanings appear — evidence of a new understanding of the world — permeating all language. Old terms are enriched with content that not only anticipates German classical and German idealism, but in the same way reorients both the terms *state* and *society* themselves and all other terms associated with them": *Koselleck R.* Einleitung // *Brunner O., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.).* Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1. A–D. Stuttgart: Ernst Klett, 1974. S. XIII–XXVII: XV.

[88] About him in Russian, see *Kryshtop L.E.* The Problem of Relation between Morality and Religion in the Philosophy of the German Enlightenment (doctoral thesis). Moscow: RSUH, 2020. P. 197–232.

[89] *Spalding J. J.* Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. 4 Auflage. Leipzig: M.G. Weidmanns Erben und Reich, 1773. S. 4ff.

[90] The Late Enlightenment thinker Karl Philipp Moritz developed in the 1780s sketches of empirical psychology (Erfahrungsseelenkunde). See: Gnōthi sautón oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. 10 Bde. Berlin: A. Mylius, 1783–1793.

[91] See *Kryshtop L.E.* The Problem of Relation between Morality and Religion... P. 190 ff.

[92] On the specifics of the terms used by Spalding see *Boyer E.* Schleiermacher, Shaftesbury, and the German Enlightenment // Harvard Theological Review. 2003. Vol. 96. Iss. 2. P. 181–204:196–199.

Spalding's theological firstling[93]. Its first edition came out in 1761, the third and fourth editions (1769 and 1773) were already much more extended. In his discussion of the status and value of religious feeling, Spalding criticises in terms of an enlightened philosophy of common sense the Pietist attitude to intense attention to experience and the desire to comprehend it as a direct message from God.

Although Spalding can be seen as representing the liberal branch of neology, the very approach he proposes is still (most probably forcedly) theological rather than theoretical-cognitive or psychological. Spalding wonders whether it is possible to distinguish between religious feeling due to the influence of God's grace and feeling caused by "natural changes of the soul"[94]. At the same time, since the matter predates *The Critique of Pure Reason*, rational theology has not yet been discredited, and therefore the statement of the possible direct influence of God on human consciousness does not seem to Spalding methodologically unacceptable at all. He hastens to assure that he does not intend to put into question such an impact as "God's special impact which gives truth decisive power"[95]. The main thesis of Spalding is that the effect of grace, so long as it occurs, is introspectively unrecognisable: it is impossible to establish whether there is a natural limit to the intensity of experience, nor to demarcate a direct divine effect on the inner world from a possibly mediated one. Spalding, voicing a number of arguments, suggests that the influence of divine grace is implanted in natural laws and processes. I can only believe that my religious feeling is caused by grace, but experiencing it in some special way is resolutely impossible. Like his contemporary David Hume in his famous essay *On the Immortality of the Soul*, Spalding prudently refrains from judging the opposition between nature and grace, but makes rational arguments in favour of nature[96].

---

[93] *Beutel A.* Johann Joachim Spalding: Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. S. 129.
[94] *Spalding J. J.* Gedanken über den Werth der Gefühle. S. 23ff.
[95] Ibid. S. 27–28.
[96] Ibid. S. 112–113.

The rational-theological attitude and the reliance on "common sense" do not allow Spalding to be regarded as a direct precursor of the psychology of religion. However, it makes sense to speak of his foreshadowing of a number of later ideas. Firstly, Spalding recognises the dark, unconscious origins of perceptions[97]. Secondly, he attaches considerable importance to the personal character and temperament of the believer, including impressionability, so that the intensity of the religious experience appears to be partly determined by them. Thirdly, the latter conclusion is derived from Spalding's observation of his parishioners.

Some of Spalding's intellectual moves are strikingly reminiscent of later twentieth-century German psychology of religion: first, he acknowledges the absence of a typologically distinctive experience of contact with transcendent reality, distinct from all others[98]. Secondly, Spalding recognises, alongside the emotional component of religiosity, its important rational, theoretical component (notions of the transcendent)[99]. However, this similarity is only partial: the intense self-observation of pietists, according to Spalding, is detrimental to the pious aims of moral improvement through religion[100]. The divine light is one and uniform, and it is inexpedient to discern exactly how it is refracted as if through the play of coloured glasses of the adept's inner world.

The distinctive feature of Spalding's still pre-Kantian way of thinking is that he focuses not on the study of the supposed structures of psyche that generate or transmit religious experience, but on the ethical-pedagogical side of the issue. According to his view, divine inspiration must appeal namely to the "foundation of reason" (Klugheit aus der Vernunft) or to the "foundation of truth from the conscience" (Recht aus dem Gewissen). The desire for an inner miracle is a

[97] Ibid. S. 35.
[98] Ibid. S. 60ff.
[99] Ibid. S. 71: "Faith comes from preaching and teaching, and preaching is done by means of the Word of God. These "from" and "by" unquestionably confine any generation of faith by the truth to which reference is made and by the knowledge that can be perceived. This is the only and permanent means which God wished to use for this good object".
[100] Ibid. S. 104.

temptation which may result in social upheaval, as it was in England at the time of Cromwell[101].

The Spalding and Kant's generation (Kant was 10 years younger than Spalding, the both deceased in the same year) was one of the first that underwent the processes of secularisation that were actively initiated in Western Europe from the mid-eighteenth century onwards. Due to the well-preserved archives, the course of these processes can be easily traced by a number of objective indicators: the number of received sacraments, public religious events, funerals with the invitation of the clergy, the share of active parishioners in the total number of those assigned to the parish, the character of wills, etc. The eighteenth century greatly deepened the secularising tendencies which intellectually had been laid down by the deists and rationalists of the seventeenth century.

The processes which took place could be more accurately described by the umbrella term *declericalisation*. Its political and economic reasons were connected with the increasing consolidation of the capitalist mode of production and its gradual penetration into all social classes. Thus, the subordination of the church to the bourgeois economic policy of the state in the second half of the eighteenth century resulted in the Habsburg monarchy to banning night pilgrimages and limiting the number of church festivals: the state considered these practices to be wasteful and idle[102]. Declericalisation appears to have been driven by a number of factors (the contemporary German historian D. Pollack considers each of them as a separate explanatory model; as we would see, they all do not contradict each other).

Firstly, it was favoured by the lack of a pan-European confessional monopoly: representatives of the various confessions came into contact in a close cultural and legal context. The devastating Thirty Years War undermined the ability of every denomination to suppress the others, and according to the Peace of Westphalia in 1648 the legal system of the Holy Roman Empire recognised the

[101] Ibid. S. 107–109.
[102] *Pollack D.* Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. S. 152.

equality of Catholics, Lutherans and Calvinists at the imperial level[103]. Although at the local level the church continued to be united with the feudal states, at the imperial level supra-confessional church law was developed. The lobbying of the issue of confessional rights and affiliation in the seventeenth-century European culture resulted finally in the secularisation of the issue of religion itself. The "confessional" seventeenth century dialectically contained the preconditions for its overcoming in the Enlightenment[104].

Secondly, throughout the eighteenth century the ideological power of collectives (from the state to the estate or guild) over the individual waned, giving rise to "tendencies towards subjectification, privatisation, immanentisation and deconcentration of the religious, which relativised the objectivity of the doctrinal content of Christianity and facilitated a distancing from the church as an institution"[105]. The Pietist emphasis on the individual religious life, with its attention to the individual, became in some way the Protestant mainstream. One must add to this the ideas of deist intellectuals who, beginning in the seventeenth century, questioned the traditional Christian worldview that dated back to late antiquity and replaced it with the idea of natural and rational religion, extra-confessional moralism, etc.[106] The state control over religious matters was shrinking and becoming increasingly formalised. The Prussian King Frederick II the Great (reigned 1740–1786), for example, was tolerant of religious differences, favoured the Enlightenment and was respectful of Kantian ideas.

Confessional restrictions were not yet formally abolished during the eighteenth century, but in fact they were losing some of their significance. Confessional deportations became rare, although they occurred later (a late example is the deportation of Protestants from the Austrian Tyrol to Prussian Silesia in 1837)[107]. In 1781, when the *Critique of Pure Reason* was published, the

---

[103] Ibid. S. 162.
[104] *Klueting H.* Das konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte. Darmstadt: Primus, 2007. S. 377.
[105] *Pollack D.* Religion und gesellschaftliche Differenzierung... S. 146.
[106] See classic capital work *Lechler G.V.* Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart: J. G. Cotta, 1841.
[107] *Klueting H.* Das konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte. Darmstadt: Primus, 2007. S. 356.

Holy Roman Emperor Joseph II Habsburg (reigned 1764–1790) significantly eased discrimination against non-Catholics[108]. In 1803 the principalities-bishoprics were abolished and the fates of ecclesiastical and secular powers were finally separated.

The individualisation of religious life resulted in a blurring of the religious worldview: in the eighteenth century the liturgy was devoid of things the listener did not understand[109]; ascetic and contemplative church practices were abandoned in favour of charitable and spiritual ones; and Jesus Christ was seen not primarily as a saviour but as a moralising tutor. The transcendent and the earthly things had come much closer together, the immortality of the soul became associated with the prospect of an infinite moral perfection which took the place of transcendent salvation[110]. The hope of this salvation, as well as the notions of original sin and hell, lose credibility in the eyes of believers. There is a rejection of idea of the end of the world, which is replaced by the prospect of earthly happiness. This was due, among other things, to changes in European living conditions: fewer deaths, better agricultural tools and fewer pandemics. The future became more predictable and the expectation of it lost its tragic character. Secularisation, although not yet a complete break with the religious worldview, was expressed "in anthropocentrism, which placed man and his bliss at the centre of attention, while God was left out of the centre of attention"[111]. The eighteenth century was a century of philosophical and also religious optimism.

The mid-eighteenth century brought a new way of life to Germany, it was characterised by increasing urbanisation and accompanying mobility of population. City walls were being torn down and curfews were being abolished. Picnics, walks, theatre and dancing became fashionable. The church thus lost its monopoly on being a key place for citizens to gather and socialise. In the eighteenth century the

---

[108] Ibid. S. 355.

[109] See the statement of the Neologian Johann Salomon Semler (1725–1791): "we cannot simply continue to use the old church language: it is exhausted and barren (ohne Kraft und Samen); there are no more people who would be satisfied with felicity in the church": *Semler J. S.* Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen. Leipzig: G.E. Beer, 1786. S. XXII.

[110] *Pollack D.* Religion und gesellschaftliche Differenzierung... S. 163–164. This idea is well spelled out in Kant's teaching on the postulates of pure practical reason.

[111] *Klueting H.* Das konfessionelle Zeitalter. S. 377.

literary market had flourished: intensive reading (concentrated study of a small number of available sources of predominantly religious content) was replaced by extensive reading (people began to read a greater volume of sources, including actively reading periodicals and literary reviews[112].

From the middle of the eighteenth century the number of ecclesiastical and secular penalties for non-participation in the Eucharist decreased sharply[113]. From this time, the number of those participating in the sacraments also began to decline. Declericalisation, as statistics indicate, started from big towns and penetrated into the countryside during the century, until the mid-nineteenth century[114]. The social upper classes and the lower classes left religion partly because of different motivations: the royal courts and, following them, the upper classes of city dwellers, especially lawyers, were influenced by the ideas of Enlightenment, which seemed more convenient to their way of material life; the poor — both residents and those migrating for work often had no time to perform religious duties. All the time of exploitation victims was consumed by hard work.

Additionally, parish ties were weakened and severed, firstly by the frequent moves of both state officials and businessmen and secondly by the increasing migration of peasants to the cities. During the nineteenth century, Protestant parishes in Germany were becoming huge decentralised communities, where only a small proportion of parishioners was able to keep contact with their pastor.

Unlike the French Enlightenment which was critical of ecclesiasticism, the German Enlightenment, which also began at the very end of the seventeenth century, was largely created by theologians (if not by occupation, then by education) and was complimentary towards religion[115]. This was the reason of the German Enlightenment's close attention to issues of personal religiosity and of ensuring its consistent relationship to the ideals of rationalism and common sense,

[112] *Pollack D.* Religion und gesellschaftliche Differenzierung... S. 156–157.
[113] *Hölscher L.* Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert. Historische Zeitschrift. Bd. 250 (1990). S. 602.
[114] Ibid. S. 600.
[115] Klueting H. Das konfessionelle Zeitalter. S. 378.

which were defended by means of critique of super-naturalism, literalism as well as of confessional isolationism.

Early modern philosophy, having abandoned some of the metaphysical baggage of antiquity and the Middle Ages, tended to disassociate itself from confessional theologies. The rationalists (Descartes, Spinoza, Leibniz) developed their own philosophical theologies, and although they were terminologically and conceptually distant from confessional theologies, and sometimes even came in conflict with them, they did not reject the epistemological possibility of affirming the existence of the Origin, moreover, they stressed it as a condition for reliable knowledge (Descartes), took it as an ontological point of reference (Spinoza, Leibniz). The ontological and cosmological arguments continued to be used, the possibility of their application having been neither discarded nor compromised. Moreover, the rationalist approach of early modernity itself inherited the audacity of ancient thought: a reliable (though by no means exhaustive) knowledge of divine things was supposed to be gained solely by appealing to one's own consciousness, experience and abilities of reasoning.

The Kantian criticism presented for the first time a convincing system of epistemological objections to the rational theology being the essential part of classical metaphysics [116] . Descartes' radical doubt and Kant's Copernican revolution are separated by a little less than a century and a half, but in that time a long and difficult way had been taken. As we remember, Descartes is not a sceptic at all, and his doubts are purely methodological and didactic. Moreover, the founder of the early modern rationalism does not hesitate to draw the most (from a post-Kantian point of view) daring conclusions from the data of introspection. From the fact that the self-consciousness is given before the perception of the own body Descartes draws a distinction between soul and body (§8 "The beginnings of philosophy"). The existence of objects outside the Self is certified by Descartes on the basis of ontological, cosmological arguments and argument of grades of

[116] In this work the author does not aims to explicate Kant's critical teaching on religion in a coherent way. It is intended only to point out those of his conclusions that made possible the development of liberal theology, on the one hand, and of an idealist philosophy of religion, on the other.

perfection. It is impossible to be convinced of the ontological authenticity of experience objects introspectively, but the perfect God, whose objective existence follows from his concept just as the equality of the sum of angles to 180 degrees follows from the concept of a triangle, cannot be a deceiver, creating me perceiving what I perceive and as I perceive it (§ 13, 14, 29, 30 *The Originals*). The logic of Descartes' reasoning underpinned Cartesian theological apologetics throughout the modern epoch; Russian ecclesiastical and academic philosophy borrowed it from the French Catholic thought of the 19th century.

The epistemological revolutionary character of the *Critique of Pure Reason* consists in the strict separation of theoretical philosophy from philosophical theology. One could, of course, argue that the latter gained back around 1800 the positions it had lost, as the theories of Schelling and subsequently Hegel vividly testify. But their philosophical theology differed from pre-Kantian as human mind was considered to be the only possible access to the Absolute. Thus, the option of philosophical justification of miracles and arbitrary divine intervention in the world process, that had been already considerably weakened in the early modern period, was to be finally scrapped.

The strength of Kant critique of philosophical theology consisted of two main series of arguments: the antinomy of pure reason (A426 – 453) and the critique of the proof of the God's existence (A620 – 670). According to Kant, the reason (Vernunft) as a regulative ability naturally and inevitably seeks to embrace the immensity, to perceive the world holistically rather than fragmentarily, thereby overcoming the limits of possible experience. A person is naturally drawn to metaphysics. Of course, reason cannot solve the task it has set itself, and the world vision it creates inevitably suffers from antinomianism.

Antinomianism means that both theses can be logically justified, but the equal probability of opposing theses just points to the vicissitudes of the question itself. Kant's antinomy presupposes mathematical and dynamic contradictions of the transcendental ideas of pure reason. The first ones concern ontological issues,

while the second ones mark the transition from ontology to philosophical theology. Below there is a brief description of them.

**(Thesis 1) The world has, as to time and space, a beginning (limit)**. Proof (from the contrary): if the world is infinite, then eternity has passed before the present time, and this is impossible. If the world is infinite in space, then synthesis of parts of the infinite world we have to imagine as completed, while infinity cannot be completed. **(Antithesis 1). The world is, as to time and space, infinite.** The proof (from the contrary): if the world has a beginning in time, then there was once time and there was no world, but in such empty time nothing can arise. If the world is limited, then beyond its boundaries there is some space, but it must be nothing, for it is no longer the world. If this space is nothing, then there must not be a boundary either.

**(Thesis 2). Everything in the world consists of elements that are simple.** Proof (from the contrary): if to eliminate all the simple, it turns out that there is no complex either, because the complex arises from the simple. So, there is just the simple. **(Antithesis 2). There is no simple thing, but everything is composite.** The proof (from the contrary): if complex things consist of simple parts, then space must also fractionate according to these parts, but this does not happen. Thus, all real things in space are composite, complex, so the simple must be complex, which is contradictory. The unconditionally simple does not exist in perception: it is an idea, a model.

These two antinomies are false insofar as only a fragment of reality is always given to human in experience, and reason as a cognitive ability claims a total description of reality. Consciousness extrapolates its naturally and necessarily limited perspective to reality in general, which can obey any other laws. This thinking process would prove extremely fruitful for post-Kantian philosophy of religion and Protestant theology, which would put on Kantian theoretical base the Lutheran imperative of faith and the Pietist emphasis on feeling.

The following two theses and antithesis in contrast to the previous ones, according to Kant can also be equally true if applied, respectively, to the world of things in themselves and the world of phenomena.

**The 3rd antinomian thesis states that there are in the world causes through freedom.** There is free causality. The proof (to the contrary) is as follows: if everything happens only according to the laws of nature, then there are only secondary causes, a number of causes remain uncovered. And hence "unrestricted universality" of the laws of nature is impossible. **Antithesis 3 states: there is no freedom, but all is nature**, and it is supported by the proof (from the contrary): freedom as the beginning of a causal series is in no way connected with anything preceding it, i.e. it is the opposite of the law of causality, and no unity of experience is possible in this case. Freedom is only the absence of regularity (in a footnote Kant says: such freedom can only be outside the world!). Thus, Kant makes an attempt to save free will from the determinism of classical mechanics, which will also horrify the religious sentimentalists, who seek to save not the principle of free will, but their own view of a theistic God.

**Thesis 4** is already almost purely philosophical and theological: **in the series of the world-causes there is some necessary being**. Kant offers the following proof of it: every change presupposes a preceding condition and therefore must be unconditional and absolutely necessary. But it, because it determines the phenomena of the sensibly perceived world, must also be in it. **Antithesis 4** is: **There is nothing necessary in the world, but in this series all is contingent**. The proof is applied again from the contrary: if there is such an essence in the world, it is impossible, because in the world all phenomena are determined in time and are conditioned. If the absolutely necessary cause is outside the world, then its consequences are in time and therefore it must also be in time, i.e. in the world. The very effort to find such a cause is due to the delusion of reason about the limits of knowledge, which can only be drawn by experience, synthesised by our reasoning from incoming sensual data.

The result is that God is beyond theory: God may exist, but nothing can be said about it from our possible experience. Accordingly, there are criticised the ontological proof from Anselm of Canterbury's *Proslogion* and the cosmological as well as physical-theological (teleological) arguments going back to Plato, Aristotle and the Stoics. These objections have proved to be far more persuasive and effective than previous attempts[117].

The key argument for Kant is the ontological one according to which the objective existence of God logically follows from the concept of God. In this case, Kant points out that stating "being" of something does not indicate the ontological reality of that object, but merely links it to some other predicate, putting it simply, not "God exists", but "God exists as ...". To conceptualise an object as a given is not to ascribe existence to it. Kant illustrates this thought with the famous example of a hundred thalers. A possible hundred thalers is a concept, but from thinking it I do not acquire this sum in reality. Moreover, if the supporters of the ontological argument were right, a hundred real thalers would contain something else that would not be presupposed by my conception of the hundred thalers. It is impossible to infer its existence from a concept of an object, concludes Kant.

Other arguments for the existence of God follow, according to Kant, from the ontological ones. "In this cosmological argument so many sophistical principles come together that speculative reason seems to have summoned up all its dialectical art so as to produce the greatest possible transcendental illusion" writes Kant[118]. The cosmological argument assumes objects to be contingent and seeks God as follows: all objects cannot be contingent, there must be an unconditionally necessary object. The cosmological argument claims to be repelled by experience, but in fact it only needs experience in order to postulate the unconditional necessity of an all-real essence, which alone can only be defined by its own concept. The all-real must be necessary, and the affirmation of logical

[117] See about them *Schröder W.* Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2012. S. 179ff.
[118] *Kant I.* Critique of Pure Reason. Cambridge: CUP, 1998. P. 570–571.

necessity entails the affirmation of ontological necessity. This is where the return to the ontological argument comes in.

Kant considers the physical-theological argument to be the strongest and most authoritative. It goes back at least to ancient Stoicism and asserts the existence of a deity on the basis of the interrelation and expediency of objects in the world. Kant has a remarkable quote in this respect: "This proof always deserves to be named with respect. It is the oldest, clearest and the most appropriate to common human reason. It enlivens the study of nature, just as it gets its existence from this study and through it receives ever renewed force. It brings in ends and aims where they would not have been discovered by our observation itself, and extends our information about nature through the guiding thread of a particular unity whose principle a is outside nature. But this acquaintance also reacts upon its cause, namely the idea that occasioned it, and increases the belief in a highest author to the point where it becomes an irresistible conviction"[119].

The physical-theological argument is still a favourite method of various preachers. It proceeds from the following statements: (1) there is order in the world, and this order seems to be purposeful; (2) it does not come from things themselves, as they do not seem to be capable of harmonious interaction; (3) this induces the conclusion that there is a free intelligent cause of the observed natural order.

In *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science* (1783) Kant states specifically: the wish to form a worldview without reference to the limits of knowledge, (which can only be held by experience), is a natural inclination of reason. Although the conclusions of metaphysics are invalid (and the antinomy of pure reason demonstrates this very clearly), human, and particularly the intellectual, feels the urge to develop metaphysical concepts and cannot abandon it[120]. The ideas of pure reason are regulators that encourage us to expand our knowledge of the world, they are

[119] Ibid. P. 579–580.
[120] *Kant I.* Essays in 6 vols. Vol. 4. Part 1. Moscow: Mysl, 1965. P. 192.

alluring ideals of exhaustive knowledge of the world. They are real for the metaphysician, when causing him to inappropriately project the data of limited experience pertaining to a small part of the world onto the world as a whole. It is worth noting that natural science has subsequently confirmed Kant's argument: neither the laws of the mega-world (e.g. explaining the behaviour of black holes) nor the laws of the micro-world (e.g. explaining the behaviour of elementary particles) can be deduced from observation of human-dimensional objects.

Accordingly, Kant's metaphysics is actually replaced by *faith*, which in his criticism has a practical-oriented character. Faith (*Glaube*) in the German-speaking tradition (as well as in general) is not identical with religious feeling. In contrast to the passivity of a subject overwhelmed by emotion, perhaps of uncertain origin, a believer always knows what it is that he believes in[121]. The Kantian moral subject has to believe in free will, in the immortality of the soul and in the existence of God, i.e. in the postulates of pure practical reason. This belief does not go far from Apostle Paul's famous expression "Now faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen" (Hebrews 11:1). For instance, I cannot in any way be convinced not only of the immortality of the soul, but even of its existence. Nevertheless, I must behave as if I knew for sure: the soul exists and it is immortal. Neither the evidence of experience nor the rational arguments that relate to it bring me any closer to an intellectual resolution of the question of God's existence: nevertheless, I must behave as if God exists, for if I imagine his (knowingly unprovable) non-existence, then all hope of a moral transformation of a person and the world for the better is lost.

Kant did not and could not create a philosophy of religious feeling, because this would have contradicted the basis of his criticism itself. He did, however, create the epistemological conditions for the possibility of such a philosophy: the way to the transcendent was closed in the realm of natural science and even more

[121] This generalisation does not disregard the more subtle differences, for example in English-language contexts, between belief and faith. Read more about the concept of faith in different religious traditions in *Tworuschka U.* Glauben alle an denselben Gott? Religionswissenschaftliche Anfragen. In: *Rupp H.F., Huizing K. (Hrsg.)*. Religion im Plural. Würzburg: Könighausen&Neumann, 2011. S. 135–158.

broadly, in the realm of knowledge. Religion was placed wholly within the subject and expressed only through value-loaded emotional conviction.

Kant's definition of religion[122] (see footnote) in his later work *The Conflict of the Faculties* (1798) demonstrates another crucial feature of Kant's influence on later discourses on religion. Religion as a mode of intersubjective relation is detached from theology (Theologie) as a worldview of religious tradition legitimated by religious doctrine.

For nineteenth-century German-speaking Protestant theology, no matter how and how much it reinterpreted the Kantian legacy, the Kantian critique of rational theology becomes the methodological point of origin. This point of view makes possible the very reasoning on a field of knowledge devoted to religion, but not affiliated with a church and its worldview. The Kantianism supplements the Pietist theology of feeling and faith, opens to it the epistemological option of breaking the connection to cult and community, and makes possible an extra-confessional sentimentalism.

In the following paragraphs we will consider the sentimentalist consequences of Kant's derationalisation of theology: the doctrine of J. G. Fichte 1798–1799 on moral feeling and religion as morality, two teachings of F. D. Schleiermacher on religious feeling (the earlier and the later), theistic sentimentalism of F. H. Jacobi, teachings of J. Fries and W. De Wette on faith and presentiment. All these philosophies represent sentimentalist interpretations of the Kantianism. They affirm an inner basis of religiosity, a certain psychic architecture within the subject that enables it to experience religious emotions (German: *Anlage*). Namely this step will be a condition for the emergence of religious studies *sine qua non*.

[122] "Religion is not the sum of certain teachings regarded as divine revelations (that is called theology), but the sum of all our duties regarded as divine commands (and, on the subject's part, the maxim of fulfilling them as such). As far as its matter or object is concerned, religion does not differ in any point from morality, for it is concerned with duties as such. Its distinction from morality is a merely formal one: that reason in its legislation uses the Idea of God, which is derived from morality itself, to give morality influence on man's will to fulfill all his duties" // *Kant I.* The Conflict of the Faculties. Der Streit der Fakultäten. New York: Abaris Books, 1979. P. 61.

## 1.2. **"The Atheist Dispute": J.G. Fichte's Moral Religion**[123]

J.G. Fichte is one of the first creative followers of Kant. Concerning his education, Fichte was an undergraduate theologian (University of Jena and Leipzig). His work can be roughly divided into two periods, the first one was spanning during the 1790s and the second one began around 1800 and lasted until the philosopher's death in 1814. In the 1790s, Fichte had developed his position away from Kantian criticism and sought to justify a coherent subjective idealist conception of doctrine of science (Wissenschaftslehre), which aimed to merge the Kantian doctrine on subject and their cognitive abilities into a single monistic theory, starting from subjectivity as such, and analysing it. Following Kant, Fichte in the 1790s was inclined to subordinate religion to morality, and this conviction was clearly expressed in a public philosophical discussion called "the Atheism Dispute" (Atheismusstreit). The Atheism Dispute was the only one to have a public and political resonance, unlike disputes on Spinoza and theism initiated by F. H. Jacobi[124].

The Atheism Dispute began when Friedrich Carl Forberg, headmaster of the Saalfeld Gymnasium and former associate professor of the University of Jena, sent Fichte and F.I. Niethammer, who were the publishers of the Philosophical Journal of the Society of German Scholars, his article *Development of the Concept of Religion*. As professors at the University of Jena, Fichte and Niethammer were entitled to censor the texts they received. Fichte did not like the article at first, and

[123] This paragraph uses materials from the publication: *Zolotukhin V.V.* J. G. Fichte's Religious Search or On the Failure of the Justification of Moral Religion // Christian Reading. 2016. Iss. 5. P. 125–144.

[124] Somewhat earlier (1794) the Prussian authorities, at the instigation of Johann Christoph von Wöllner, who was in charge of justice and state-confessional relations under King Friedrich Wilhelm II, had denounced Kant for "abusing philosophy" and "distorting and discrediting the most important provisions of the Holy Scriptures and Christianity". The displeasure mainly concerned Kant's *Religion Within the Limits of Reason Alone*. For a few years, until the King's death (1797), Kant had to take a pause in his public discourse on religion, which was resolved by *The Conflict of the Faculties* (1798). Wöllner is famous for his religious and censorship edicts of 1788, the first of which was issued within days of his appointment as Minister of State and Minister of Justice. Through it Wöllner had sought, on the eve of the French Revolution, to protect public area from the "delusions of the Socinians, Deists and Naturalists" and to compel the clergy, above all three main Prussian confessions (Calvinists, Lutherans and Roman Catholics), to follow strictly in their preaching and catechesis the established creeds, without resorting to their philosophical modernisation. His attempt to curb this secularisation of worldview was met with a largely hostile response from Prussian intellectuals, scandals ensued, and some harsh critics of Wöllner policies were even imprisoned. The new King Friedrich Wilhelm III dismissed Wöllner with no severance in 1798, after which he relatively soon died.

he dissuaded Forberg from publishing it in a friendly manner, suggesting that the article should be somehow commented. However, Forberg did not allow Fichte to do this. Fichte did not consider it possible to reject the publication, even though it did not correspond to his own ideas, and he had to write a kind of introduction to Forberg work, only slightly smaller in volume, *On the Basis of Our Belief in a Divine Governance of the World*[125].

I start further from Forberg text in order to understand the context in which Fichtean thoughts turn out to be given. Forberg is a Kantian, bringing both Kantian philosophy of religion and Protestant Neology to their logical conclusion. Being an advocate of free-thinking, he seeks to justify a purely moral religion. According to his view, religion is nothing more than "a practical belief in a moral world order"[126]. Deity (Gottheit) is the spirit governing the world according to moral law. This statement is the only thing one can and should know about him, and it itself makes religion possible. Religion derives neither from experience nor from speculation, but it is "exclusively the product of a morally good heart"[127]. In particular, it arises from one's desire for the victory of good over evil, or in other words the establishment of God's kingdom on earth. Conscience plays herein a key role.

Forberg does not answer the question of whether the kingdom of God can really be settled on earth and, moreover, points out that from the point of view of past experience its coming is hardly probable. However, it is our duty to believe that all good deeds will come true[128]. We should not act on the assumption that they will not come true, it is namely a sin.

The main point for Forberg is action, understood by means of the Kantian notion of duty. Religion relates to virtue as part to the whole, i.e. it is fully absorbed into the realm of morality[129]. At the same time, it appears to help the

[125] *Essen G., Danz Chr. (Hrsg.)* Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit. Darmstadt, WBG, 2012. S. 160.
[126] Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Bd. 8. Heft 1. Jena: C.E. Gabler, 1798. S. 21.
[127] Ibid. S. 26.
[128] Ibid. S. 38, 45.
[129] Ibid. S. 44.

development of moral conscience. The religious person, in spite of all obstacles and setbacks, tirelessly acts morally and does not doubt the ultimate victory of the good. Religion is about acting on one's conscience.

Forberg (synchronously with Kant, but in continuation of his logic) radically separates religion and theology: "speculative conceptions of God" are alien and indifferent to religion. It can coexist with both monotheistic and polytheistic conceptions; it does not care what gods we believe in, what we think they are, or how we relate to ourselves[130]. The theoretical aspect is irrelevant, for the main thing in religion is the will, but not the reasoning that generates superstition in an attempt to look beyond the limits of human cognitive abilities. We can therefore well imagine a religious atheist[131]. Critics were furious at Forberg's assertion, in a similar context, that obstacles to our moral way will be removed by "chance or by a deity as a power unknown to us"[132].

As we can see, Forberg creates a purely moral religion, devoid of any relation to the transcendent. The only thing that remains religious is the belief in the ultimate triumph of the good, despite dissuasive experience. Recognising philosophical theology as irrelevant, he cuts the ground from under it (what is it for if it has nothing to do with the essence of religion?); rejecting the cult and denying religion the right to be a "means of terror", he deprives religion of its social-regulatory functions. Such a religion would lack symbols and distinctive features. It is essentially personal and individual: although Forberg speaks of a "republic of scholars" as a religious community, this community is formed "involuntarily, unintentionally and often even unconsciously" [133]. One gets the feeling that it can only be called a religion symbolically.

In his preface to the *Development of the Concept of Religion*, Fichte seeks to comment on Forberg's ideas from the perspective of his own philosophy, thus revealing its attitude to "divine things" as well. This essay summarises the most

[130] Ibid. S. 22.
[131] Ibid. S. 43.
[132] Ibid. S. 39.
[133] Ibid. S. 29.

important points of Fichte's teaching on religion at that period. Fichte (also a Kantian) is in solidarity with Forberg regarding the moral nature of religion. He defines faith as "the conviction of our moral purpose"[134], while he sees ungodliness as an audacious attempt to relate one's actions to their intended result, i.e. when one acts according to one's conscience only if the result of the action, in one's own opinion, will be successful. In this way a person takes upon themself the function of God. A godless person is also called someone who does evil for a good cause — lying, etc.[135]

It should be noted that Fichte bases his views on the *Wissenschaftslehre* that he created, according to which the entire sensuous world is nothing more than "a reflection of our own activity"[136]. Accordingly, it is impossible to come from the sensual world to the idea of a moral world order. The latter turns out to be God, "absolutely first in all objective cognition" (it is worth noting that for Fichte, who proceeds from the inner authenticity of human freedom and conscience as well as from the direct manifestation of the doctrine of science, the cosmological argument is meaningless. The transcendent is found in the depths of the Self[137]. Fichte believes that there is a place, a role and a destiny for each person in the moral order. However, he is somewhat more optimistic than Forberg: the moral world order favours good actions and destroys bad ones as well as favours moral people[138]. Yet it can in no way be ascribed substance, which Fichte understands as spatial-temporal conditionality: the assertion of the substantiality of God is what the philosopher calls "dogmatic chatter" (Schulgeschwätz).

Fichte's God of 1798 is an impersonal and unimaginable moral world order. Here his Kantian views is already evolving into his own theory[139]. The essential difference between the positions of Fichte and Forberg is that Fichte does not

---

[134] Ibid. S. 9.
[135] Ibid. S. 14.
[136] Philosophisches Journal... S. 6.
[137] For Fichte, moral feeling is primary in the same way as for Jacobi religious feeling is proper. In this respect Fichte is a sentimentalist.
[138] Ibid. S. 18.
[139] *Weischedel W.* Der Gott der Philosophen. Darmstadt: WGB, 1971. S. 223.

separate theoretical conviction from moral practice. As we will see, he reacts extremely sharply to the accusation of atheism made against him.

Five days after *The Philosophical Journal* was published (October, 1798), the Dresden Oberconsistory (collegiate Lutheran administration) drew the Elector of Saxony's attention to Forberg's "atheistic" statements, "irreconcilable not only with Revelation, but even with natural religion"[140]. The Saxon, Hanoverian and Brunswick authorities soon confiscated the corresponding issue of the *Philosophical Journal*.

Just a few days later an anonymous *A Father's Letter to his Student Son about Fichte's and Forberg's Atheism* appeared in print. An interesting thing is that the accusation came not from the standpoint of Protestant orthodoxy, as one might think, but from the standpoint of quite secular enlightened thought. The numerous rebukes and expressions of indignation will be omitted here, while trying to distinguish the philosophical essence of the criticism.

The author of the text perceives the teachings of Forberg and Fichte as a direct negation of God. Obviously, he considers the basis of religion to be "belief in a deity, a personal essence distinct from the world"[141]. Note: in the doctrine of science such an opposition makes no sense. "Father" sees in the thought of two philosophers only a terminologically overdone scepticism, and one of the main substantive accusations he makes against the authors of "Philosophical Journal" is to ignore the cosmological argument. "Father" regards the world as a given reality and assumes the logically inevitable conclusion that there is an intelligent Creator, whereas his argumentation (the world is like a magnificent palace or a clockwork mechanism) does not differ much from the polemical moves of contemporary apologists for the idea of a divine creation[142].

The viewpoint advocated by the "father" has a character inherent in a part of Enlightenment thought. He repeatedly appeals to common sense, defends the

---

[140] Citation *Essen G., Danz Chr. (Hrsg.).* Philosophisch-theologische Streitsachen. S. 172.
[141] Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke. Bd. 5, Abth. 2. B. Zur Religionsphilosophie. Berlin: Weit & Comp, 1845. S. 304.
[142] Ibid. S. 307–308.

superior divine qualities (consciousness, omnipotence, justice), pointing out that the unknowability of the divine essence does not at all mean that reason (Vernunft) is not "what God is to us and what we can expect from Him"[143]. Thus, the idea of a moral world order for the "father" is incompatible with the idea of God. And then, how can a moral world order without a personal dimension perform Providence in the world? Speaking essentially on behalf of the Enlightenment, the "father" returns Fichte's rebuke of chattering.

The author of the letter does not appear to have been familiar with Fichtean doctrine, but he was familiar with Kantian thought and sought to ally himself with Kant. He quotes passages from the *Critique of Pure Reason* that justify the need for religion to fulfil a moral duty[144]. And while the Kantian philosophy of religion the "father" is ready to admit with reservations, the Fichtean philosophy is for him resolutely incomprehensible and outrageous. He advises his son to acquaint himself first of all with the works of the "neologists", the liberal branch of modern Protestant thought: G.S. Reimarus, J.F. Jerusalem, J.J. Spalding; with ideas of J. A. Weisshaupt, the founder of the Illuminati order, as well as with *The Life and Opinions of Sempronius Gundibert, a German Philosopher*, a satire of the late Enlightenment author Friedrich Nicolai on Kant and Fichte[145]. It is with this philosophical community that Fichte has to polemicise.

Fichte's reaction was not long in coming. At the turn of 1798 and 1799[146] he created a polemical essay in defense of his own views under the title *The Appeal of J. G. Fichte to the Public on Atheistic Statements Attributed to Him by Elector of Saxony's Rescript of Confiscation*. It came out at the beginning of 1799 and in turn provoked an extensive debate. In the *Appeal,* Fichte tried to clarify his doctrine of God in the context of his entire philosophical system and thus eliminate the basis for incompetent criticism.

---

[143] Ibid. S. 313.
[144] Ibid. S. 322.
[145] Ibid. S. 305, 311, 326.
[146] *Essen G., Danz Chr. (Hrsg.).* Philosophisch-theologische Streitsachen. S. 179.

The accusation of atheism was genuinely offensive to Fichte, and above all, he aimed to demonstrate its unfairness to his opponents. He pointed out that most people had an inherent longing and craving for "the higher, the better and the everlasting", connected with getting rid of all sensual[147]. The voice of moral duty, as understood in the Kantian sense, is also inextinguishable in human. Following it reconciles us to the hardships of life and elevates us above the sensual world. Although duty does not satisfy the longing for a higher reality, it gives inner peace. Duty is a kind of gateway to the supersensible world, open to the depths of our Self.

There is a point associated with the consciousness of doing duty for its own sake: the abhorrence of the will from the sensual world entails the emancipation of human's whole being from it[148]. In other words, moral practice provides us with a way out of ordinary worldliness. The nature of moral reality is pre-experiential and super-experiential, it and it alone is directly given to us in firm faith being as authentic as our very existence.

With his teaching Fichte proposes to systematise the fragments of awareness of the moral world order which have been scattered and given to us by self-observation. The unattainable, but indispensable in its pursuit, goal of human existence is the complete triumph and self-sufficiency of reason, the freedom of every reasonable being from all unreason[149]. This is what Fichte calls bliss (Seligkeit), the way to which is solely through following one's duty according to one's conscience.

The essence of religion is the realisation of the moral world order, the trust in it, the submission to it[150]. The finiteness of the human intellect encourages us to personify under the name of God the various relations of the moral world order to a person as revealed in his inner world. But the generalisation of "God" is like the generalisation of "cold" or "warmth", inseparable from the correlation with human

[147] Zur Religionsphilosophie. S. 203–204.
[148] Ibid. S. 205.
[149] Ibid.
[150] Ibid. S. 208.

feeling. Moral feeling is primary and its conceptualisation in the form of God is secondary.

According to Fichte, "morality (Moralität) and religion are absolutely one thing: both of them are a comprehension of the supersensible, but the former by action and the latter by faith"[151]. They cannot be separated: religion without morality would prove to be superstition and genuine morality without religion (i.e. without acceptance of the idea of a moral world order) is impossible and degenerates into action out of fear of punishment in the earthly world. In the *Appeal*, Fichte clearly disassociates himself from Forberg: belief in God and moral action cannot be practised separately. The existence of "duty-conscious convictions" entails nothing more or less than cognition of God (Gott erkennen) and draws man into the supersensible world. But morality is primary in relation to religion, and in this Forberg is right[152].

For Fichte, the supersensible world is the place of our birth. The sensible world is only a reflection of it. This is why the cosmological argument has no force for Fichte: how can one conclude from a shadow, a projection, a reflection of true being to its original? Throughout the history of Fichtean thought there runs the thesis that a higher reality can only be found within subject, in the Self, and in no way in nature. Therefore, to underscore the singular authenticity of eternal being, the philosopher denies the reality of earthly and temporal being[153].

Fichte emphasises the symphonic nature of his own teaching with Christianity: "if nine-tenths of the Christian doctrine should not be rejected as absolutely meaningless, [...] then it has the same purpose as our philosophy"[154]. This idea also runs through his entire creative work. As the German historian of philosophy Dirk Schmid points out, Christianity is the "necessary historical precondition" of Fichtean philosophy and has a fundamental importance for it[155].

---

[151] Ibid. S. 209
[152] Ibid. S. 210
[153] Ibid. S. 223
[154] Ibid. S. 224
[155] *Schmid D.* Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie, 1810–1813. Berlin: De Gruyter, 1995. S. 6.

Since Christianity appeals to the moral sense of man, for Fichte it is primarily significant as an ethical doctrine.

To Enlightenment opponents who did not understand the Fichte thought, the philosopher returns the accusation of atheism, as well as spiritual blindness, hedonism and de facto idolatry. These "eudemonicists in the doctrine of morals and dogmatists in speculation", concluding from the world to God and presenting God as a substance, necessarily see God as an almoner of pleasures[156]. In reality God is "pure action (the life and principle of the supersensible world order)"[157].

Religion, according to Fichte, can have nothing to do with the expectation of happiness (Glückseligkeit), even if it is afterlife, for its true aim can only be the eradication of all sensual reality and the final triumph of reason. In this way, the God-giver of happiness serves the passions (Begierde) and therefore he is only a harmful idol or even "the prince of this world"[158]. Fichte passes a merciless judgement on his opponents: the desire for sensual pleasures is a keystone of their spiritual life, it is as profound, direct and original in them as the consciousness of the moral world order in Fichte himself. And it is precisely this kind of hedonism that has ruined and denigrated the most lofty and sacred teaching in the history of mankind, Christianity[159].

Fichte refrains from discussing the predicates of God-pure action (it is interesting, that he argues not for the theoretical incomprehensibility of the Absolute, but for pedagogical unnecessity and the danger of delusion and superstition). Nevertheless, he admits that God is spirit. Fichte understands spirit as something unifying multiple actions in time[160]. The same caveat is made here: in the statement "God is spirit" both the linking verb "is" (God is beyond the known material being) and the term *spirit* (it is taken as a conditional concept to contrast a higher reality with material being) have a degree of conventionality. As a positive characterisation this statement cannot be used.

---

[156] Zur Religionsphilosophie. S. 217.
[157] Ibid. S. 261.
[158] Ibid. S. 219.
[159] Ibid. S. 222.
[160] Ibid. S. 264.

Fichte also has to respond to the rebuke of the non-recognition of the conceptual perceptibility (Begreiflichkeit) of God. First of all, he rejects the theistic separation of God and the world. If God is not the world, therefore, he is limited to it, stripped of infinity and thus ceases to be God[161]. However, no pantheistic or panentheistic conclusion is drawn from this assertion at all. The fact that God is not one with the world and is not distinct from it means: one should not relate God to the world at all and invent ontological characteristics for him[162].

Despite asserting his own agnosticism, Fichte nevertheless finds it possible to delineate negative divine properties. An absolutely transcendent God appears to be deprived of personality and consciousness as something which presupposes a limit[163]. But "materially", i.e., essentially, God is "exclusively consciousness, intelligence, pure intelligence, spiritual life and activity"[164]. The philosopher himself, incidentally, is aware of the confusing and contradictory nature of his beliefs to an outside observer. Thus, he concludes conceivability and God are incompatible. The apprehended God is an idol and attempts to apprehend him are tantamount to idolatry and the imaging of God that were forbidden by Moses. Fichte associates his concepts with the Bible, which speaks of the incomprehensible God as an unapproachable light[165].

What can directly guide us in trying to act morally? The answer to this question is found in *The System of Ethics* (1798), a work which completes and clarifies Fichtean teaching on religion. The formal moral law dictates that subject acts in accordance with their conviction of duty. But then a doubt arises: what if my conviction is false and I am not doing what duty says I should do?[166]. In order to dispel this doubt and thereby remove a serious obstacle to construction of ethics,

---

[161] Ibid. S. 265.
[162] Ibid. S. 266.
[163] In a theistic system it is easy to ascribe to an infinite God the capability to assume some aspect of finitude. Fichte, on the other hand, asserts the idea of a higher principle with rather vague content. Theoretically, Fichte links personality and consciousness to social interaction, and thus to the limitedness of the particular individual and their transcendence. The impersonality and unconsciousness of God will also be asserted by Fichte in the later period of his work.
[164] Ibid.
[165] In the following Berlin years, "light" would become one of the main characteristics of the Fichtean God.
[166] *Fichte J.-G.* Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd. 2. Leipzig: Meiner, 1911. S. 557.

it is necessary to find a criterion of truth of ethical conviction, the criterion which would prove the duty is really duty; which would confirm that it must be done just as it should be done.

Since the moral law is not a cognitive ability, it cannot prescribe what and when one concretely does. It is purely formal, and the material side has to be taken from cognition and the capacity of judge[167]. When the latter reveals some, as it then appears, true moral X, the primary moral impulse (we note that in Fichte the non-rational is primary and direct!) is as if superimposed on cognition and its object. The human Self comes into harmony with the original (absolute) Self, which is expressed by the feeling of unshakable truth of this or that moral belief. One feels that one can never, under any circumstances, think otherwise, because one's Self was in harmony with the eternal and unchanging original Self[168]. There can be no external, objective criterion of morality, for the objects themselves are assumed by the moral impulse as its limitation[169].

From the above stated it becomes clear that Forberg and Fichte bring to a logical conclusion not only the Kantian emphasis on morality, but also emphasise the affective value component, without which adherence to the categorical imperative is impossible. The focus of both authors shifts to moral action and the experience of the moral-religious mindset inherent in it. However, this line of development of sentimentalism will not be developed further, the reason for this is probably F.H. Jacobi's criticism of Fichtean doctrine in general, which will be outlined in the next section.

[167] Ibid. S. 559–560.
[168] Ibid. S. 561, 563.
[169] Ibid. S. 564.

## 1.3. **F.H. Jacobi: Theism Versus Theosophy**[170]

Friedrich Heinrich Jacobi's philosophy is usually overshadowed by Kant, Fichte, Schelling and Hegel's in a panoramic view of the German Idealism. However, it should be noted that Jacobi plays a special role of a tireless critic and polemicist in its history. Throughout his life Jacobi was consistently critical of B. Spinoza, M. Mendelssohn, J. Kant, J.G. Fichte and F.W. J. Schelling, the latter was 32 years younger than Jacobi himself. The leitmotif of this criticism is Jacobi's rejection of pantheism[171] as well as its philosophical implications. The second of the three philosophical-theological controversy within German Idealism, the Atheism Dispute was mentioned above. Concerning others, the first (the Pantheism Dispute, Pantheismusstreit) and the third (the Theism Dispute, Theismusstreit) were initiated by Jacobi[172].

Jacobi has been called the philosopher of "feeling and faith": religious feeling and faith are constantly at the centre of his attention, being inextricably related to the theistically understood relationship between God and the world, God

[170] The materials from the following publications have been used in this paragraph: *Zolotukhin V.V.* The Dispute on Divine Things: Conflict of Philosophical Theologies // Voprosy filosofii. 2012. No. 10. P. 150–159; In the Dispute with Schelling: K.A. Eschenmayer's Philosophy of Faith // Vestnik Pravoslavnogo Sviato–Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie 2016. Iss. 2 (64). P. 43–56; J. G. Fichte's Religious Quest or on His Failure in Justification of Moral Religion // Hristianskoe chtenie. 2016. Iss. 5. P. 125–144.

[171] The concept of pantheism, which originated in work of the English philosopher John Toland and the Dutch theologian J. Fay (first decade of the 18th century), has been one of the most important in the philosophical vocabulary since the end of the 18th century and throughout the 19th century. It is not without reason that W. Krug's dictionary article on pantheism is about three pages long, as long as the article on the concept of "right" and considerably longer than the vast majority of the other articles. There have been many definitions of pantheism, and voluminous works have been written about it. The notion of "pantheism" contained obvious critical connotations for the reader of the described era, because the speculative monists themselves avoided this term and denied its applicability to their theories, for pantheism was usually understood as an epistemologically unsuccessful identification of God with the set of material objects of the world.

The theistic oriented thinkers (Jacobi and later speculative theists) regarded their opponents (Schelling and Hegel) as pantheists, because the latter ones did not develop a doctrine of a personal God close to Christian attitudes and, as theists thought, reduced God to Spinoza's substance and after that to finite world. Pantheism in those days was understood as an acceptance and development of the *deus sive natura* principle. Of course, the beliefs of Schelling and Hegel were subtler and more complex. These two thinkers did not recognise themselves as pantheists in the stated sense, and their formulations may more accurately be described as a philosophy of the All-Unity (ἕν καὶ πᾶν). The term "pantheism" as applied to them and their associates is appropriate to use in a slightly different sense, considering it as pantheistic (committed to the principle ἕν καὶ πᾶν) systems in which God realises himself through the world of the many. See *Zolotukhin V. V.* Two Basic Problems and Two Stages of German Speculative Idealism // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya. 2015. Iss. 1 (57). P. 41–55, especially 41–43.

[172] The interesting thing is that experts on German Idealism, such as Chr. Danz and G. Essen, narrow the saddle time in philosophy to the era of German Idealism: from the death of Lessing (1781) to the deaths of Hegel and Goethe (accordingly 1831 and 1832). See *Essen G., Danz Chr. (Hrsg.)* Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit — Atheismusstreit — Theismusstreit. Darmstadt: WBG, 2012. S. 1.

and a person[173]. It is worth mentioning that Jacobi's theism and his entire philosophy were deeply suffered by him[174]. It is also noteworthy that he himself called his philosophy a religion. Already after the controversy in question, in the last year of his life, Jacobi defined the aim of his philosophising as follows: the revelation of the living God as the foundation of the whole knowledge (Wissenschaft), as the Truth which satisfies not only the head, but also the heart[175]. According to Russian researchers S. A. Chernov and I. V. Shevchenko, Jacobi's doctrine indicates that the thinker "distanced himself from the institutions of the Christian Church, from the dogmatics of Catholic or Protestant theology"[176]. According to W. Weischedel, Jacobi's ideas have common with Christianity in his crucial idea of a personal God, but not in his rejection of historical revelation[177]. Philosophers of feeling and faith proceed from notions close to those J. S. Semler's. This theologian believed that authentic Christianity was to follow the moral precepts of Jesus Christ over and above established dogma and its doctrinal usage. Accordingly, every Christian has an inalienable right to a so-called moral "private religion" (Privatreligion)[178], i.e. their own interpretation of theological views, and in developing it they are free to choose both their idea of God and the expressions to describe him[179].

Without going specifically into the issue of how Jacobi criticises Spinoza (this is the topic of a special study), we will only note that the criticism of Spinoza and his pantheism is almost the main theme of Jacobi's philosophising. For Jacobi, Spinozism is the methodically perfect and most consistent form of pantheism,

---

[173] On namely this issue see my research: *Zolotukhin V. V.* Human and God: Cornerstone of the Theism Dispute // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. 2013. Iss. 2. P. 72–82.
[174] *Jacobi F.H.* Werke. Bd. 4. Abth.1. Leipzig: G. Fleischer, 1819. S. XII–XIII.
[175] Ibid. S. XVI–XVII.
[176] *Chernov S.A., Shevchenko I.V.* Friedrich Jacobi: Faith, Feeling, Reason. M., Progress-Tradiciya, 2010. P. 174.
[177] *Weischedel W.* Jacobi und Schelling. Darmstadt, WBG, 1969. S. 19.
[178] *Fleischer D.* Einleitung: Johann Salomo Semlers Religionskonzept als Verteidigung des Christentums // *Fleischer D. (Hrsg.).* Johann Salomo Semler. Ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichne? In freimütigen Briefen zur Erleichterung der Privatreligion der Christen (1784) Mit Beilagen. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2015. S. IX–XVI.
[179] *Semler J. S.* Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion… S. XIII–XX. It should be noted that Jacobi and other sentimentalists lack justification of the ethical nature of personal Christian religiosity over state, church, doctrinal and ceremonial boundaries, the justification important for Semler.

being the only possible pantheism[180]. A brief summary of Jacobi's claims about the teaching of Spinoza is as follows: Spinozism leaves no place for God as a creator, that means that in form it is consistent rationalism, but in content it is atheism (in some softer terms cosmotheism, world-deification)[181]. Spinozism, according to this view, renders natural force divine and, through postulating the blind necessity and determinism that reigns in the world, pursues a harmful atheism. Naturally, anti-Spinozist efforts of Jacobi are aimed at combating the identification of nature and God[182]. There is no mediating link between theism and Spinozism, it is ridiculous to mix and try to reconcile them[183]. This position of Jacobi is the first premise of the Dispute over Divine Things (as the Theism Dispute is otherwise called in German)[184]. Jacobi actually admits the impossibility of resolving his controversy with Spinoza and those he counted among the "Spinozists". The Spinozist asserts that "everything is one, and one is everything"[185] — for Jacobi it is important to preserve the transcendence of the personal God and his free will. This postulate became the second premise of the argument about divine things. Jacobi constantly and everywhere recognises Spinozism and exposes it. If in the 1780s he criticised the views of G. Lessing[186], a decade later he attacked J. G. Fichte and contributed to the development of the Atheism Dispute.

According to his view, Fichte is "the true messiah of speculative reason", for the spirit of the latter is the pursuit of monism[187]. The different modifications of

---

[180] *Scholz H. (Hrsg.)*. Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Berlin: Reuther & Reichard, 1916. S. XIV–XV, 173.
[181] Ibid. S. XIX.
[182] *Jacobi F.H.* Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig: G. Fleischer d. J., 1811. S. 157, 186, 190.
[183] *Jacobi F.H.* Über die Lehre Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Breslau: G. Löwe, 1789. S. 341.
[184] The German researcher W. Jaeschke proposes a broader interpretation of the term "dispute about divine things". In this case the dispute is understood as a very wide range of polemical texts devoted to philosophical-theological problems in the period from the beginning of the last quarter of the eighteenth century to the middle of the nineteenth century. For more details see *Jaeschke W.* Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). Mit Texten von Goethe, Hegel, Jacobi, Novalis, Schelling, Schlegel u.a. und Kommentar. Hamburg: Meiner, 1999. S. VII–IX. The topic of the opposition between theism and speculative monism also comes up much later, in the discussion in absentia by Imm. G. Fichte and E. von Hartmann. On this topic see my study *Zolotukhin V. V.* Der letzte (Pan)Theismusstreit oder: Die nicht verwirklichte Versöhnung // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2020. Bd. 60. No. 2. S. 267–281.
[185] *Mendelssohn M.* Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Berlin: C.F. Voß u.S., 1785. S. 213, 217.
[186] *Jacobi F. H.* Über die Lehre Spinoza… S. 4.
[187] Jacobi an Fichte. Hamburg: Friedrich Perthes, 1799. S. 2.

this pursuit those are materialism and idealism tend to converge, which is realised in the system of Spinoza, where thinking and extension, although the objective prevails over the subjective in it, appear as two modes of a single substance. The doctrine of Fichte is "inverted Spinozism"[188].

The self-igniting and immaterial flame of transcendental idealism according to Jacobi's beautiful phrase, seeks to convert the human spirit in the creator of world and of itself. The self-contained mind hears only itself. Jacobi compares the Fichtean Self to a knitted stocking, which, limiting its striving for infinity to the movements of the thread that constitute its form, seems to weave itself out. The stocking and all the variety of patterns on it consist only of thread, hence it is the only substance[189].

But what is a stocking without reference to the leg? Only fabric. Jacobi, who demands a traditional ontology and does not accept a critical deontology, is horrified by the prospect of such a meaningless being. He objects to Fichte: behind discursive, rational truth (Wahrheit) there is always the true (das Wahre). It is external to knowledge, precedes it and gives it value, while reason is the capacity to perceive it, but only in the form of feeling and presentiment (Gefühl, Ahndung)[190].

Jacobi considered Fichte's thought through the prism of his own convictions, essentially not responding to the Atheism Dispute and getting straight into a critique of the *Wissenschaftslehre*. Fichte himself was horrified by the publication of Jacobi's text and in particular because Jacobi did not understand how Fichte relates speculation and human life[191]. For Jacobi philosophising is only a "game" and should be subordinated to usual life, while Fichte thinks that they do not influence each other. After all, the doctrine of science is not the teaching of the

---

[188] Ibid. S. 4.
[189] Ibid. S. 18–20.
[190] Ibid. S. 25–27. Here one sees a fixation on two key concepts of religious sentimentalism; the notion of Ahndung (Ahnden) is used by most sentimentalists, see *Shokhin V.K.* Philosophical Theology: Designer's Facets. M.: IPh RAS, 2016. P. 137–138.
[191] *Essen G., Danz Chr. (Hrsg.).* Philosophisch-theologische Streitsachen. S. 191.

wisdom of life, but a kind of human existence theory and its demonstration[192]. In the address to Fichte a crucial idea for understanding Jacobi's religious sentimentalist attitude is made clear: due to Rousseau and philosophy of common sense, Jacobi's point of origin is a predominantly everyday empirical reality.

It is obvious that Fichte has accepted certain points of Jacobi's criticism. Literally in his words Fichte in *The Vocation of Man* speaks of attraction of spirit "to something which is greater and higher than all knowledge, and which contains within itself the end and object of all knowledge"[193], as well as about the attraction beyond the own Self. Although Fichte refuses to argue about nature of this something, one can see here the origin of the later Fichtean concepts of the finite Self-fusion with the absolute divine Life. But this refusal is no longer prompted by critical agnosticism but, on the contrary, by a rejection of sceptic reasoning in favour of a living, inner acceptance of the voice of duty and conscience by means of a special spiritual organ, the faith (Glaube), which the philosopher understands as "a resolution of the will to admit the validity of knowledge"[194].

The source of the Fichtean assertion of the falsity of truths obtained solely by knowledge, without faith, while "for mere knowledge, thus produced, leads only to the conviction that we can know nothing" also seems to be originally Jacobi's concept of the imminent nihilism of a consistent rationalist system[195].

The purpose of a person and their existence is to listen to the voice of conscience and to follow it. Fichte reveals the difference between the attitude according to *Wissenschaftslehre* and the everyday attitude: even if other people are "products of my ability to create perceptions", it is conscience that tells me to treat them as existing independently of me as Others. It orders me *to believe* in their existence and in my freedom and ability to perform moral acts.

---

[192] *Zöller G.* „Das Element aller Gewissheit" — Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben // Fichte-Studien. Bd.14. Fichte und Jacobi. Amsterdam: Rodopi, 1998. S. 41.
[193] *Fichte J. G.* The Vocation of Man. Chicago: Open Court Publishing Company, 1931. P. 94.
[194] Ibid. P. 100. The German historian of philosophy Günter Zöller reports in the above-mentioned essay (S. 35) that Fichte concept of faith loses an important conceptual role thereafter.
[195] Ibid. P. 101.

A step towards a change of Fichte's worldview also proves to be the recognition of a higher, substantively understood, absolutely free will replacing the moral order of the world[196]. This Will, comprehended by humans as the creator of the world, consists the relationship with the spiritual world that calls them to a higher reality. No longer in the spirit of Kant, but in the spirit of Platonism and mysticism, Fichte speaks of a human connection with the One and of co-participation in its being.

*The Vocation of Man* sketches out a new ontology, already far from criticism. There is really only a higher Will (Wille) and Reason (Vernunft). This creates the human inner world and governs it, i.e. in the final analysis it is not the finite Self that presupposes the non-Self, but God (though the term *Gott* does not appear in the *Vocation of Man*). We have to live in harmony with Him, according to conscience, which is a door to divine reality[197]. He, i.e. the Will, governs our life and death according to His own supreme Providence.

In a heartfelt artistic passage[198], Fichte actually links the Will to the Christian God. It is best comprehended with childlike simplicity, it is heartfelt and fatherly. Fichte religiosity can be called mystical: his profound feeling turns to the super-personal, the incomprehensible, the indefinable and the utterly transcendent.

As it is seen, Fichte repeats a number of ideas from the *Appeal*, but they are no longer given in the context of justification and theoretical clarification, but in the form of a sublime, emotional, genuinely religious narrative. *The Vocation of Man* is methodologically ambivalent: Fichte is not yet ready to finally part with his critical worldview, but reflection takes him beyond Kantianism. Jacobi's theistic criticism (Jacobi was a sober realist of the late Enlightenment period who had nothing to do with mysticism), seems to trigger a chemical reaction in Fichte's worldview, transforming ethical sentimentalism into a religious one and the Kantianism into a mysticism.

---

[196] *Fichte J. G.* Collected works. In 2 Vol. Saint Petersburg: Mifril, 1993. Vol. 2. P. 201–202.
[197] Ibid. P .207.
[198] Ibid. P. 208–209.

Further changes in the worldview of Fichte in 1800–1801 can be traced in his correspondence with Schelling. Thus, in the letter dated 7th December of 1800 Fichte notes that his philosophy still lacks a system describing the mental, spiritual world[199], whose essence he explains in a summer letter of 1801 as "universal consciousness, the basis of the apparent consciousness of the individual, the last and highest synthesis of rational beings, the real basis of their separation, the ideal universal connection, i.e. God [...] universal liveliness, pure transparency, light ..."[200].

In October 1801, Fichte introduces the term *the Absolute* for the first time. In a discussion with Schelling, he agrees with Schelling's interpretation of the Absolute in *The Presentation of My System of Philosophy* and confesses that he had long ago intuitively come to recognise this notion[201].

During this year, Fichte, like Schelling, finally moves to a different theoretical position and begins to establish a monistic system, starting from the Absolute, which the Spanish historian of philosophy J. Rivera de Rosales calls "the philosophical spirit of the era". The *Wissenschaftslehre* 1801/1802 has already presented a new Fichtean worldview and operates with a number of new conceptual frames: the Absolute (das Absolute), being (Seyn), knowledge (Wissen), vision (Sehen), reflection (Reflexion), selfness (Ichheit). This is the conceptual framework of the late, Berlin period.

But while Jacobi's arguments evidently provoked Fichte's considerations, the same theistic criticism directed at Friedrich Joseph Schelling twelve years later had no such effect. The dispute about divine things (German: göttliche Dinge), or *Theismusstreit* (the Theism Dispute), which took place between F. Jacobi and F. Schelling in 1811–1812, was a landmark event for that time. He attracted the attention of a number of the German philosophical (and literary) community members. Thus, it provoked a vivid reaction from a number of intellectual

[199] Citation according to *Rivera de Rosales J*. Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798–1802) // Contrastes. Revista internacional de filosofía. Suplemento 19 (2014). P. 141.
[200] Ibid. P. 143.
[201] Ibid. P. 144.

contemporaries, philosophers and writers (J.F. Fries, F. von Schlegel, Chr. Weiss (do not confuse with Chr. H. Weisse!), J.W. Goethe and many others). They contributed to the controversy on divine things by expressing their views on and criticising the debate between Jacobi and Schelling. The controversy between Jacobi and Schelling in fact came to nothing, but it is important that it brought two significant philosophical and theological attitudes together face to face (rather than in absentia, as in the dispute over Spinozism). It was the dualistic theism of the former and the speculative monism of the latter.

The work *On Divine Things and Their Revelation*, published in 1811, is significant not only for the fact that Jacobi carried out a critique of Schelling philosophy in it. In order to be convincing and thorough in his polemic, Jacobi tried to present his own views as fully as possible. He had not done this before; from his earlier works his concept, (which did not undergo any significant changes during his life) actually had to be collected. *On Divine Things and Their Revelation* is not large in volume but rather intensive, from which one can get a coherent idea of Jacobi views. The term *divine things* itself, which has defined the title of both Jacobi's work and the dispute it engendered, is certainly not Jacobi's creation. He uses it after Pascal (choses divines), a quotation from Pascal he takes as his epigraph. The term goes back to Varro and Cicero. According to Varro it is one of the categorical pair members *res humanae – res divinae* (human and divine things), where the first concept denotes the events of profane history and the second one denotes in a general sense everything that concerns the sacred and human's attitude to it (including philosophical concepts concerning the divine)[202]. Augustine of Hippo adopts the notion of res divinae from Varro and gives it the meaning of "divine reality"[203]. Jacobi himself defines the term *divine things* as follows: "...immediate, positive Truth is revealed to us in feeling (Gefühl) — in feeling of impulse which rises above all carnal (sinnliche), transitory, incidental

[202] *Conte G. B.* Latin Literature: A History. Johns Hopkins University Press, 1999. P. 213.
[203] *Vorgrimmler H.* Sacramental Theology. Collegeville: The Liturgical Press, 1992. P. 45.

interests. This urge invariably calls itself out as the basic urge of human nature[204]. What this impulse seeks as objects of knowledge and volition, people have called "divine things" since time immemorial" [205]. This definition concisely expresses the main points of Jacobi's philosophy as outlined in the *On Divine Things*. As an introduction to it, Jacobi refers to his earlier work *On Lichtenberg's Prediction*, which had already been published nine years before, in 1802[206]. Before reviewing main ideas of Jacobi, I should say that he did not strive to create a coherent metaphysics and therefore often disregarded the accuracy of the word application and treated concepts in a free way. The short work *On Lichtenberg's Prediction* represents Jacobi's *profession de foi*. Jacobi asserts the idea of a personal, living God, of "independently existing outside and above nature, its wise and omnibenevolent Sovereign, the Father of all beings ... [207]". Without recognising such a God, one turns him into a ghostly being, and this automatically entails the ghostliness of nature and our own human spirit. Thus, even here, more than fifteen years after the publication of *Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters*, Jacobi is faithful to himself in his opposition to the identification of God and nature. Jacobi considers faith to be in mind (Vernunft)[208]: the existence of God is revealed to human mind even more surely than their own. The essence of mind is knowledge about God, without it there is no mind[209]. God incomprehensibly reveals Himself through feeling (Empfindung), transformed into reverence[210]. The mind is linked to the heart (Herz). Faith in God (in this view Jacobi agrees with Lichtenberg), is an instinct, a natural inclination, like uprightness, and it is invested in human by the Creator himself. This faith reveals itself (in the same way as

[204] Jacobi's doctrine of faith as the essential basis of knowledge goes back to the ideas of D. Hume and T. Reid, and views on the basic role of feeling — to the ethical sentimentalism of E. Shaftesbury and F. Hutcheson. The influence of the Scottish Enlightenment on Jacobi is obvious. Both E. Shaftesbury and J. Butler's works were translated into German by Spalding. (*Schmidt J.* Liberalism and Enlightenment in Eighteenth-Century Germany // Critical Review. 1999. Vol. 13. Iss. 1–2. P. 31–53: 38).
[205] *Jacobi F. H.* Von den göttlichen Dingen… S. 90.
[206] Ibid. S. 1–44.
[207] Ibid. S. 2.
[208] *Vernunft* is defined by Jacobi, ibid. P. 6, quite traditionally, but somewhat evasively (or aphoristically): as the urge to examine one's origins, to know oneself in accordance with them, and to know from oneself the true (das Wahre).
[209] Ibid. S. 166.
[210] Ibid. S. 7.

human's faith in nature), in the existence of himself and other beings endowed with consciousness, that is in feeling, in sensation, equally in horror or joy. Through this faith God proclaims himself, and without God human pure consciousness would be "only an empty space of thought which he could not fill …"[211]. The existence of God is more authentic to people than his own. Jacobi compares the relationship between God and nature to the relationship between body and soul in humans. For those ones who does not see God, nature appears as something meaningless and formless, it is deprived of mind, heart, will, face and essence, "the terrible Mother Night, in eternity incubating only the appearance and shadow of life that is death and annihilation"[212]. A being to whom this opposition is not given is thereby deprived of mind. Such are, for example, the animals.

Human reason (Verstand) rebels against the truths of mind, i.e. the truths of faith. Mind must, however, point it to its place: reason has "only hands, not eyes"[213]. The reason relies entirely on sensory data, it cannot perform anything, generate anything from itself, it is "essentially empty". The information supplied to it by the senses is unreliable, and it has no cognition of the true, for it itself is only a combination, a concatenation and ordering of the senses[214]. In doing so, reason is in conflict not only with mind, but also with sensuality: being simple and unchanging, it resists the multifarious changeable sensuality that presses upon it. The reason perceives it with horror, wants to return to itself to unbreakable peace, to "pure unconscious awareness (das bewußtseinlose Bewußtsein)", to sink into the broadest notion of the true, obvious Nothingness. Just to restrain this flow of sensuality, reason creates notions[215]. Being bound to deceptive sensuality, reason itself can never reach the truth. Relying only on it, we see a world like a dream, a phantom delusion, a world as nothing. But can the world, with all its splendour, really be like that? The dilemma arises: either the world is Nothing or God exists. Jacobi, of course, chooses the latter: namely, a transcendent, omnipotent,

[211] Ibid. S. 11, 13.
[212] Ibid. S. 8.
[213] Ibid. S. 22.
[214] Ibid. S. 26.
[215] Ibid. S. 28.

apophatically described, endowed with free will and exercising creation God, in a word, a theistic God. Jacobi argues that a holistic, valid human being is only possible when reason and mind are in harmony. "Isolated reason is materialistic and irrational, it denies Spirit and God. Isolated mind is idealistic and irrational, it denies nature and deifies itself"[216]. The reason, directed towards matter, created nature, can only conceive of the world as Nothingness, while the timeless mind, directed towards God, needs the assistance of the reason. Their harmony results in a "threefold philosophical faith — in God, nature and one's own spirit"[217]. The spirit in human being is that which comes directly from God and allows to know him. The consciousness of spirit, according to Jacobi, is reason. "... Spirit is the first thing necessary wherever something is true. Outside of the Spirit and without His mediation there can be no true being or existence"[218]. Jacobi postulates that, thus repeating Bonaventura's proof of God's existence, although he does not refer to the latter anywhere[219]. As it is seen, Jacobi theistic views are coupled with a sentimentalist critique of a purely speculative doctrine of God.

Following their exposition, he proceeds to examine the philosophy of Schelling[220]. Kant's prohibition to construct philosophical theologies undoubtedly contradicts Jacobi's basic postulates. In fact, he begins by pointing out that consistently applied Kantian criticism results in the Fichtean doctrine of science, which in turn results in the Schellingian doctrine of omniscience, which appears as "turned inside out or transformed Spinozism, ideal-materialism"[221]. Jacobi contrasts his theistic system and theism in general with "naturalism". Naturalism, according to Jacoby, is based on the following statement: nature is independent and self-sufficient, it is the one and everything, and there is nothing besides it. In this

[216] Ibid. S. 34–35.
[217] Ibid. S. 35. Jacobi uses the term "faith" (*Glaube*) in a sense close to Humean *belief*. For Jacobi, faith is an immediate sense-evidence, which means that all knowledge is, at its core, already a revelation. An English-speaking reader has to remember it here and further.
[218] Ibid. S. 38.
[219] On Bonaventura's reinterpretation of the Anselmian proof see *Schmidt J.* Philosophische Theologie. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. S. 111.
[220] Although this study does not deal with Schelling, we will have to devote some time to a consideration of his views, since it is in opposition to them that Jacobi spells out his ideas.
[221] *Jacobi F. H.* Von den göttlichen Dingen… S. 124.

case, it acts as a self-contained mechanism without any external cause. Whereas this cause, God the Creator, a sound and unconditionally trusting reason simply cannot fail to postulate. An important divergence between naturalism and theism is that naturalism conceptualises the absolute origin of the world as *Grund* (foundation) and theism as *Ursache* (acting cause). Jacobi associates the naturalistic[222] view of the world to the emergence and development of science[223]. Science, according to Jacobi, is fundamentally anti-theistic, it is interested in the fact that God, as a supernatural, super- and extra-worldly being, does not exist at all. Otherwise science must abandon its claim to explain the world by means of natural laws. Jacobi, however, draws a profound conclusion: science should refrain from judging God and supernatural reality, for where it begins, science and its justifications end. The creation of any scientific (speculative) theory on the basis of human experience and reason does not allow one to reach God, beyond the world as a mechanism and inevitably results in fatalism and therefore to the negation of God. Nevertheless knowledge (Wissen) about God and divine things is still possible — "the truest in the human spirit, absolute, directly arising from the human mind, which, however, cannot form itself into science"[224]. As for the study of nature, the theist is also obliged to adhere to the law of science: not to introduce supernatural causes into the explanation of nature. At the same time, the theist has the right to demand from the naturalist not to confuse the doctrine of nature with theology, thus distorting theism. But this is exactly what naturalism, pantheism and Spinozism, is guilty of. Concretising his criticism, the philosopher attacks the system of Schelling, however without directly naming him. The absolute productivity of nature, says Jacobi, appears to be "a sacred, eternally creative power that produces everything from itself, the only true, living God"[225] while the

[222] "Naturalism" is most correctly comprehended in this case as "the speculative teaching of nature".
[223] The term "science" (Wissenschaft) had a slightly different meaning in the German Idealism era than it does have today, and referred to a coherent system of worldview developed by means of rational argumentation.
[224] Ibid. S. 152–153. Importantly, any deduction of the idea of a living God from the human capacity for cognition, according to Jacobi, destroys faith in him by depriving the Creator of his supreme position, his transcendence. Thus, Jacobi declares the way to a speculative justification of God closed.
[225] Ibid. S. 157. This is an out-of-context quotation of a passage in Schelling's work *On the Relation of the Plastic Arts to Nature* (1807).

God of theists turns into a ridiculous idol. Jacobi argues his claim as follows. Firstly: if the created is contained in God himself (Jacobi equates Schelling's God with the concept of "nature"), then it is only His modifications, and in fact only time is created (here is evident, how fragmentary Jacobi's reception of criticism is). Secondly, the Schellingian system still admits that there should be no change in God. But an unchanging, equal to himself, God can in no way be the cause of change in himself (i.e. in nature), otherwise he appears to be mutable and temporary. Thirdly: Schelling's God, unchanging in his basis, is absolute change in the world. It turns out that at every single moment the universe of entities appears to be nothing, and thus God, instead of creation, turns being into nothingness. The conclusion is the same: naturalism replaces God with "apparent Nothingness". This is the inevitable consequence of the doctrine of absolute identity, which removes the oppositions of being and nothingness, freedom and necessity, the unconditional and the conditional. At the same time, for Jacobi himself these oppositions (natural and supernatural) are the basis of human reason and the reason as I mentioned earlier is impossible without them. Nature, although it is the beginning of things, is understood by Jacobi only as "the totality of the finite"[226], subject to mechanical necessary laws and inexplicable in itself. The relationship between the unconditional beginning and the conditioned world, according to Jacobi, is incomprehensible. In the concluding part of the *On Divine Things*, Jacobi moves on to attack naturalism. He equates naturalism with "divine denial or fetishism" [227], immoralism, which produces Nero or Borgia but cannot produce Socrates or Christ. Undoubtedly the pantheistic project of philosophical theology is sharply and unreservedly rejected by Jacobi, who is the theist and sentimentalist, and one can see that it prevented Jacobi from rightly assessing his opponent's position.

The criticism of Jacobi was directed both against the basic concepts of Schelling's idea of absolute identity of the early 1800s and against the conception of divine nature that Schelling had explicitly developed at the very end of the

[226] Ibid. S. 164.
[227] Ibid. S. 186.

1800s. The dispute between Jacobi and Schelling had no continuation further. Extra-theological theism of Jacobi is sharpened by a focus on feeling, faith and human's personal communion with God as the divine "You". According to Schelling the personal God is replaced by Reason, genetically derived from the Aristotelian Unmoved Mover[228]. The notion of the identity and unity of God and the world and the adherence to metaphysical tradition provide Schelling with greater scope for speculative methods in development of philosophical theology than the theistic notion of a super-intelligent, incomprehensible Person. In addition, a consequence of theistic interpretation is postulation of ontological duality of God and the world, God and human as the Creator and creature in general. The speculative-idealistic attitude, on the contrary, seeks to remove such dualities, striving to describe divine reality as an all-encompassing wholeness. Thus, it appears that the polemical clash between Jacobi and Schelling is the dispute between the sentimentalist and the rationalist and the dualist and the monist.

A point of view close to Jacobi is described artistically in *The Speech of the Dead Christ from the Universe that There Is No God, Delivered from the Heights of Creation*. It was written by the famous sentimental-romantic author Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter, 1763–1825, pseudonym was taken after J.-J. Rousseau, who also considerably influenced Jacobi). *The Speech of the Dead Christ…* is a fragment from the novel *Siebenkäs* (1796/97), which, however, goes back conceptually to Richter's reflections in the 1780s, synchronous with the Pantheism Dispute. A quotation from this text illustrates well the emotional state into which mechanistic determinism and the consequent denial of God had plunged

[228] The doctrine of an originally unconscious Absolute Reason, gradually becoming aware of itself in the world and, ultimately, in human thought and culture, German idealism inherits from an earlier European metaphysics. In the German idealism, the doctrine was modified by Kant's criticism: attention began to be paid to how to find the path to the Absolute through the depths of subjectivity, how to describe this search by means of the theory of knowledge, and how to express in it the relative isomorphism of subjectivity and the Absolute. After Hegel, this topic passed into late idealism, and its discussion actually ended in the now almost forgotten, but very popular at the end of the 19th century. the philosophy of the unconscious by Eduard von Hartmann. A number of studies of the author are devoted to this topic: *Zolotukhin V.V.* On the Main Idea of the German Speculative Idealism // Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7. Filosofiya. 2014. Iss. 5. P. 16–28; A Subject Without a Predicate, or Theology of the Unconscious by Fichte and Schelling // Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7: Filosofiya. 2015. Iss. 4. P. 22–37; Eduard von Hartmann as Unknown Schelling's Follower // Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 17. Filosofiya. Konfliktologiya. Kul'turologiya. Religiovedenie. 2016. No 3. P. 28–38.

the German sentimentalists brought up in the pastoral environment. It goes as follows: "… I have come to be terrified of the poisonous vapour which, suffocating, approaches the heart of one who accepts atheistic doctrine. I am willing to deny immortality rather than God — it brings less pain. By not believing in immortality, I lose only a blurred world. By denying God, I lose the real world, namely its sun. The hand of atheism breaks the whole spiritual universe into innumerable I, being droplets of mercury that flicker, flow, wander, run off and scatter without any unity or permanence. Nobody in the universe is as lonely as somebody who denies God. He grieves with an orphaned heart that has lost the greatest Father. He stands at the immeasurable corpse of nature, growing in the grave, unmoved and unconnected by the world Spirit. The person denying God grieves until being crumbled into dust. The whole world before such human is like a large, half-sanded Egyptian stone sphinx, and the universe to the atheist was a cold iron mask of formless eternity..." [229]. Not surprisingly, those who felt such emotions struggled to find a methodological antidote to the ideas oppressing them.

### 1.4. F. Schleiermacher and His Two Most Important Theories of Religious Feeling[230]

Friedrich Daniel Schleiermacher (1768–1834) can be considered the most important sentimentalist because his influence was not limited to the era of German Idealism. Schleiermacher was not only a philosopher but also an institutionalised Protestant theologian, and a "first-rate" one: his ideological legacy served as an ideological basis for continental Protestant theology in the nineteenth and twentieth centuries. Schleiermacher's theological convictions, as it will be seen further, can confidently be characterised as sentimentalism, moreover a distinctive one. They cannot be reduced to Kantianism or Jacobi's sentimentalism.

[229] The translation was published in Russian in a low-circulation edition: Philosophy as a Space of Dialogue and Discussion. Rostov-on-Don: SFedU, 2012. P. 28–32.

[230] This paragraph is based on materials from publications: *Zolotukhin V.V.* The Natural Revelation: At the Origin of Science of Religion. Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. 2019. Iss. 3. P. 109–127; *Zolotukhin V. V.* Gefühls- und Erfahrungstheologie als methodologische Basis der Religionswissenschaft // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2022. Vol. 64. Iss. 1. P. 70–92.

He is a theologian according his education (The Hernguther Theological Seminar in Barby, Saxony, and The University of Halle).

The epistemological significance of Schleiermacher's teaching consists in deepening of Kantian distinction between religion and theology. The key thesis of Schleiermacher's *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (1799) is to assert the complete independence of religion understood as a feeling (Sinn) and a taste (feeling+pleasure) for the infinite. Thus, the Romantic theologian sought primarily to free religion from its function as a kind of "crutch" for the will to help it perform moral acts. Religion as a feeling addressed to the universe as a whole represents a special instance within the subject which can be reduced neither to its cognitive abilities nor to an intersubjective ethically connotated practice. Thus, in the philosophical-psychological spectrum of subjectivity, religiosity stood out as a special domain while conceptualised as an affective relation[231].

Schleiermacher's two key works can be singled out as key sources of his teaching on religious feeling and the status of religion: the already mentioned *Speeches* and the later *Christian Faith* (1st ed. 1821). Also, in the context of Schleiermacher's later clarification of the *Speeches*, attention should be drawn to his commentary on their third edition, also published in 1821. It is worth noting that the *Speeches* were written during Schleiermacher's clearly romantic period and contained a fair amount of polemical fervour directed against Enlightenment-oriented rationalists. In the comments of 1821, after the social-political freeze had set in, Schleiermacher would try to interpret his statements in a milder way so that they were less at odds with theism.

The second and fifth speeches are particularly significant for us, as they aim respectively at clarifying the essence of religion (das Wesen der Religion) and at religiosity in the context of its historical development. Schleiermacher views religion in "direct experience of the existence and action of the universe, the

[231] *Schleiermacher F.* Über die Religion. Die Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hamburg: Meiner, 1958. S. 20.

singular contemplations and feelings" [232]. It appears to be "an impulse to contemplate, directed towards the infinite[233].

The theme of the infinite as the most important denotation of transcendental reality has been actualised in German Protestant theology and philosophy of religion since Schleiermacher. This fact is explained by Schleiermacher's reception of Spinoza's ideas, interest on whose monism grew in the German intellectual community precisely after criticism of Spinozism by Jacobi. In *The Summary of the Spinozian System* (presumably 1793–1794) Schleiermacher had already argued that the world of Kantian things in itself ought to be infinite and the existence of individuality in it would be unimaginable[234].

Schleiermacher assessed Spinoza's legacy with an opposite sign to Jacobi's one. While for Jacobi Spinozism threatened to crush all faith by replacing it with a morally indifferent fatalism, for Schleiermacher, in contrast, Spinozism brought the transcendent out from under the blow of Kantian principled worldview agnosticism. Religious experience was thereby the meeting point of "transcendence and immanence", thus gaining a special value[235].

K. Wolf mentioned the decisive influence of the ideas of Jacobi and the natural philosopher H. Steffens on Schleiermacher [236]. Tracing the origins of Schleiermacher's "turn towards the absolutisation of feeling" [237], the German Protestant theologian Werner Schulz has found them in the ideas of B. Pascal, then of Count N.L. von Zinzendorf [238], of J.-J. Rousseau, the young Goethe, J.G. Hamann and F. Hemsterhuis [239]. As it is seen, the authors listed are mainly religious-philosophical, not confessional-theological.

---

[232] Ibid. S. 33.
[233] Ibid. S. 37.
[234] *Seibert D.* Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. S. 316–317.
[235] Ibid. S. 350.
[236] *Wolf K.* Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in der Theologie des 19. Jahrhunderts. S. 15–16.
[237] *Schultz W.* Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 53. Heft 1 (1956). S. 78.
[238] The issue of the relationship between German Idealist sentimentalism and earlier Pietist concepts is the subject of a special study in the chronological framework of the 18th century.
[239] Ibid. S. 76.

True religiosity cannot be directly transmitted from person to person, on the contrary, it is inconceivable without a personal, deep experience that transforms the entire worldview. To be religious means to surrender to feeling. Schleiermacher, seeking to emphasise the deep psycho-emotional origins of such ability, sometimes referred to it as "the instinct of the universe"[240].

For Jacobi, as we recall, religious feeling is also an instinct, but it was probably thanks to Schleiermacher that this analogy was widely disseminated in religious-philosophical and theological literature in the nineteenth century up to the pioneering project of E.D. Starbuck's psychology of religion. Its success should be seen in the rapid growth of natural science and, consequently, the popularity of natural science analogies in the humanities. For Schleiermacher it was important to convince the reader of inclusiveness of religious attitudes, which cannot be seen if he considers religion as a way of solving non-religious problems: for example, explaining the world order[241] or establishing inter-human communication.

It should be emphasised here that the rejection of ethically connotated arguments in support of religion is an important difference between Schleiermacher's position and all others. It plays a dual role: theologically it is unsuccessful as it makes apologetics difficult, while theoretically and cognitively it is successful in that it allows to focus exclusively on religion as a content of human consciousness, putting into parenthesis the inherent functions of religion in regulating interpersonal and generally intra-societal relations. This focus was the first precondition for the subsequent emergence of religious studies. It is not without reason that Schleiermacher is sometimes characterised as the first religious scholar, the term, of course, in a somewhat broader sense being used[242]. Certainly, contemporary religious studies do not separate religion from other spheres of social life and do not substantiate it, but in the absence of such a separation it would be

[240] *Schleiermacher F.* Über die Religion. Die Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hamburg: Meiner, 1958. S. 64.
[241] Ibid. S. 17.
[242] See, for example *Michaels A. (Hrsg.).* Klassiker der Religionswissenschaft von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München: C. H. Beck, 2010. See P. 17–28.

impossible to formulate the very boundaries of the subject area of religious studies at its inception.

Schleiermacher uses the term *Anlage* ("ability", "faculty", "endowment")[243] to denote the basis of religious feeling within the subject. This term would later also be used by philosophers-theologians (W. De Wette) as well as by first religious scholars (Fr. M. Müller and C. P. Tiele). This is not, by all means, a literal reference to an organ; what is meant is that human is naturally predisposed to religiosity. An important conclusion follows: religiosity is refracted in the cognition of each person in their original way. Religiosity of the *Speeches* is individual insofar as it is genuine[244]. Theology thus becomes hermeneutics of religious experience[245].

The fifth speech contains Schleiermacher's key statements regarding the social issues of functioning of religion. Thus, if religious feeling is by its very nature individual, then "the multiplicity of religions and their categorical (bestimmteste) differences are assumed to be necessary and inevitable"[246]. This multiplicity is explained on the basis of psychological, cultural and historical differences in consciousness of sentient. The infinite universe is refracted every time in contemplation of one or another person, so there is no normative religious experience (Schleiermacher had already used the term *Erfahrung* in this context). On the contrary, such experience, being an "intertwining of experience and interpretation"[247] is the subject of uninterrupted explanation.

The term *Erfahrung* itself, applied to religious experience, marks it by its resemblance to sensual experience (Sinneserfahrung) and thus implicitly carries the

[243] *Schleiermacher F.* Über die Religion. S. 68.
[244] Ibid. S. 33.
[245] *Gräb W.* Schleiermachers Theorie religiöser Erfahrung und die Aufgabe der Theologie als Religionshermeneutik. In: *Schmidt S., Karydas D., Zovko J. (Hrsg.).* Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne. Berlin: De Gruyter, 2015. S. 173–186: 175.
[246] *Schleiermacher F.* Über die Religion. S. 133.
[247] *Gräb W.* Schleiermachers Theorie religiöser Erfahrung… S. 173.

claim that religious experience is at least as real as sensual cognition[248] (Platonist connotations are not taken into account here but the Enlightenment empirism).

Schleiermacher was a theologian, and neither as a theologian nor as a philosopher of feeling and faith he could or should have denied the divine source of religious feeling; this denial would have rendered the whole idea of the *Speeches* meaningless. But the restrictions imposed by the *Critique of Pure Reason* and accepted by Schleiermacher did not allow his concept to pass into the rational theology. The focus should have shifted, and in fact it had shifted to an analysis of the experience itself. Its postulated transcendent source, not to be explicated, has remained as the cause which in a fundamentally unexplained way induces religious feeling, and insofar as it deserves only mentioning.

According to Schleiermacher's claims, historic ("positive") religions are not typologically different from each other, and this represents the second step to religious studies. Theological approach has two basic ideological options for relating to other faiths and religions: exclusivism and inclusivism. In the first case the emphasis is on the ontological authenticity of one's own tradition and the fundamental falsity/distortion of others. In the second case, the distinction is made more gently, and the apologetics of one's own tradition (for example, developing a hierarchy of traditions with it at the head) does not entail recognition of principled, irreducible inequality of others. In a commentary on the third edition of the *Speeches*, Schleiermacher points out: both Christianity and polytheism are equally rooted in a feeling of the infinite[249].

Familiarity with other faiths and religions is useful for the religious (fromm) person in that it allows them to become theoretically acquainted with unfamiliar experiences and, perhaps, to borrow some elements of the attitude towards the transcendent from other traditions, which should enrich their own religious

[248] As German philosopher T.K. Oesterreich points out, the term "experience" itself indicates that in it "something objective is apprehended" (see *Oesterreich T.K.* Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Berlin: Reuther & Reichard, 1915. S. 10).
[249] *Schleiermacher F.* Über die Religion. S. 92.

worldview. It is in this way that the healing of inter-confessional schism, for example between Catholics and Protestants, can begin.

This idea became one of the mainstays of subsequent German-speaking liberal theology, and moreover it determined the most important methodological position that defined the shape of the mainstream of modern Protestant theology. "Religious experience" (the contemporary worldview and theological consensus of the religious community) became the prism of interpretation of authoritative texts and the legitimate basis for modifying theological doctrines. From this logic, the demand for a better understanding of religion by comparing it with other traditions is also understandable (this is partly where comparative religious studies has its origins).

Schleiermacher was of Reformed origin, but was brought up as a Herrnguter, he studied and began his work at the Lutheran milieu of Halle. He was a unionist, i.e. he was in favour of uniting Calvinists and Lutherans. He was also an advocate of granting members of the Jewish community equal rights with Christians in Prussia. Religious exclusivism, according to Schleiermacher, is a distortion of religiosity[250]. The plurality of historical forms of religion and ways of individual perception of religion is a natural consequence of differences in culture and psychology in time and space.

In the *Speeches*, Schleiermacher defined doctrines as "abstract expressions of religious contemplation" or "free reflection on the original exercises of religious feeling (Sinn)" [251]. In the later *Christian Faith*, Schleiermacher understood doctrines as a record of once-experience[252]. Religion as an attitude is detached from a theologically shaped worldview: Schleiermacher even allows for the possibility of religion without God [253]. This indicates a high degree of disconnection between his ideas about religion and mainstream ideas: doubts about

[250] Ibid. S. 136ff.
[251] Ibid. S. 64.
[252] *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berlin: G. Reimer, 1830. S. 2.
[253] *Schleiermacher F.* Über die Religion. S. 70.

the religious character of classical Buddhism, for example, would haunt European theologians even in the twentieth century.

Evidence of Schleiermacher's empiricist orientation can be seen in his critique of the doctrine of natural religion. The schematic, rationalised conception on minimum of philosophical theology inherent to human mind contradicts the very Romantic understanding of religion, that is full of a lively and spontaneous impulse. Schleiermacher aptly states the theoretical nature of natural religion: it does not derive from "lived experience" [254] and is interested in "what genuinely religious people have never questioned when developing the foundations of their religion"[255]. This is another step towards the religious studies from theological religiology philosophy of religion. Religious studies after Schleiermacher will be interested in the reality of religious life, avoiding performative statements. However, the doctrine of natural religion refers to the necessary but not to the actual.

It is interesting, that the *Speeches* explicitly presents two key oppositions of later phenomenology of religion: the sacred/profane[256] and [universal] religion / [historical] religions[257].

The *Speeches* also contains, in an infant[258] form a staged classification of religious worldviews from naturalism through polytheism to monotheism. This scheme, however, is discussed more detailed in the *Christian Faith*, where "naturalism" (Naturalismus) is remarkably replaced by "idolatry" (Götzendienst). The most important differences between stages of religiosity are in the way in which the deity in them relates to the world as a whole and the extent to which the idea of it is linked to sensuality. The idol worshippers think their deities responsible only for a certain segment of reality. The polytheist is already aware of the absolute dependence of the world on higher powers in form of an interconnected pantheon. Both the idolater and the polytheist are influenced by

[254] Ibid. S. 152.
[255] Ibid. S. 153.
[256] Ibid. S. 138, 166.
[257] Ibid. S. 132.
[258] Ibid. S. 144ff.

sensuality: they bring sensual data into the realm of the religious, thereby obscuring it.

The pure feeling of absolute dependence (or revelation) appears only in monotheism[259]. The whole world is thereby drawn into the unity of human self-consciousness, for "as long as a person identifies themselves with only a small part of finite existence, their god will be a fetish"[260], for all multiplicity, according to Schleiermacher, (he follows herein the mainstream Western metaphysical tradition coming from Xenophanes and Parmenides), is brought in from sensuality. The religious consciousness of the both fetishist and polytheist tends towards monotheism; however, the highest monotheistic stage of religiosity does not involve falling back into polytheism. The philosopher views the purest monotheism and the most perfect religiosity in Christianity: it is free both from Jewish exclusivism and from the Muslim craving for sensuality, reminiscent of the pagan worldview[261]. So appears the apologetic load of Schleiermacher's (certainly theological) doctrine. A similar apologetic scheme was reproduced by the first religious scholars: not only by the theologian Cornelis Peter Tiele, but also the by religious scholar Friedrich Max Müller.

Overall, despite the differences in both texts and contexts, the *Christian Faith* in many instances serves to clarify what Schleiermacher expressed in the *Speeches*, i.e. in a stream of emotionally charged polemics. In the *Christian Faith*, for example, the key concept of Schleiermacher's theology, religious feeling, is newly classified. The amendment to the basic appeal of this sentiment is extremely important, indicating a change both in the individual consciousness of the theologian and in the social consciousness of the era. It is no longer a question of "contemplating the infinite nature of the Whole, the One and Everything"[262], but a feeling of human absolute dependence on (naturally, infinite) God. Schleiermacher introduces the new concept of "absolute dependence" (schlechthinnige

[259] *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube. S. 49.
[260] Ibid. S. 49–50.
[261] Ibid. S. 51.
[262] *Schleiermacher F.* Über die Religion. S. 28.

Abhängigkeit). The term *schlechthinnig*, derived from the word *schlechthin* ("perfectly, purely"), was, according to Schleiermacher's own admission, suggested to him by a fellow Protestant theologian and Romantic Friedrich Delbrück (1768–1830). It is worth noting that the formulation of this idea does not belong to either Delbrück or Schleiermacher. The early Jacobi argued already in the 1770s that the human idea of an all-powerful divine power, "the essence of all beings", is "the natural first consequence of the feeling of dependence (Gefühl der Abhängigkeit) arising from all natural phenomena"[263]. At the same time the mentioned idea represents distortion of original revelation, because a savage ascribed agency to natural objects, not to God. Further Jacobi did not develop this idea, which in some interesting way would unite idealist and materialism explanation of roots of religion.

Schleiermacher recognises the normative German term for feeling *Gefühl* as too imprecise, for he aspires to describe an all-embracing way of subject's perceiving and relating to the world. And while Jacobi identified religious feeling with reason in the Kantian frame of reference, Schleiermacher chose a different way. As Schleiermacher claims, the term "feeling" (Gefühl) because of its vagueness and imprecision should be replaced by "direct/immediate (self)awareness" (das unmittelbare Bewusstsein). This basic inner feeling is neither unconsciousness nor "object" self-consciousness, in which a person perceives oneself as a separate unit among things and other people. The both mentioned states are likely accompanying the immediate self-awareness when a person is outwardly oriented (thinking or wishing for something)[264]. Feeling as a state (Gefühlszustand) appears to be the basis of religiosity (Frömmigkeit).

The feeling of absolute dependence does not come and go, it is superimposed as a background to our perception of the world, and in this respect acts as a permanent immanent link between man and God. The source (das Woher)

[263] *Jacobi F. H.* Vierter Brief, über die Recherches Philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois. Par M. de Pauw // Der Teutsche Merkur. Bd. 7 (1774). S. 228–251: 238.
[264] *Schleiermacher F. D.* Der christliche Glaube. S. 8–9.

of the feeling is naturally God[265]. Human conceptions of God are nothing more than a direct reflection of a feeling in which God is given to us "in some original way" (auf eine ursprüngliche Weise). The feeling of absolute dependence on God, inseparable from self-consciousness, forms for Schleiermacher an original revelation (i.e. *Uroffenbarung*). It is interesting that in this case "any givenness (Gegebensein) of God is completely excluded"[266].

The latter statement follows organically from Schleiermacher's original religious-psychological theory. Whereas Jacobi stopped at an emotional defence of theism, (a brief and confused sketch of cognitive abilities in the pages of the *On Divine Things* is not counted), Schleiermacher, by contrast, developed a coherent concept on the problematic interface of cognitive theory and psychology of religion.

According to this concept, the life of an individual is an alternation of states of being-in-itself (Insichbleiben) and coming-out-of-oneself (Aussichheraustreten). Schleiermacher divides the forms of human activity into knowledge, feeling and action. He attributes knowledge and feeling to the first state and action to the second one. However, knowledge, while manifesting itself outside the individual, is at the same time akin to action. The real presence-in-oneself is in fact only feeling, because it is not initiated by the individual and has no beginning of its movement in them, but is exclusively carried out (zustande kommt) in them[267]. In this way, divine revelation in feeling takes on an exclusively internal status: God cannot be considered as something that is outside the individual and influences them from outside. On the contrary, the connection to God is possible only through the depths of subjectivity i.e. psychic.

One of the key oppositions of self-awareness is the feeling of dependence (Abhängigkeitsgefühl) and the feeling of freedom (Freiheitsgefühl) [268]. In relation to the world of things and other entities, one experiences a confusion of these two

[265] Ibid. S. 22.
[266] Ibid. S. 24.
[267] Ibid. S. 10.
[268] Ibid. S. 18.

feelings, because one can change something in the world and one cannot. Feeling of dependence is characteristic of relations of a child to parents or of a citizen to the state, but both a child and a citizen may express their will and exert a little influence on the party dominating the relationship. The feeling of freedom, however, never manifests itself in a pure form, because the object with which we interact and influence always has some influence on us, even to a small extent, and so we find ourselves dependent (abhängig) on it.

A feeling of absolute dependence, on the other hand, implies the removal of "all opposition between the individual and the [opposing him or her] other"[269]. Schleiermacher distinguishes three hierarchically organised stages of self-consciousness: the lower animal stage, in which the animal does not yet distinguish itself from the world; the middle sensual human stage, based entirely on subject-object interaction; and finally, the highest stage of self-consciousness, "the absolute feeling of dependence, in which the opposite disappears again; and everything the subject has opposed themself to in the middle stage is joined to them as identical to them in the highest stage"[270].

From this passage it is easy to conclude that even in the later period of his work Schleiermacher did not abandon the pantheistic understanding of religious feeling as a revelation of oneness. Since for him religion as an attitude and theology as a doctrine are essentially different, nothing prevents a pantheist from being a pious believer, as long as his pantheism does not degenerate into a materialistic denial of God. A pantheist would feel himself a part of "everything" (i.e., the world), fully dependent on "one" (i.e. God, who permeates the world and is omnipresent in it). Such a vision is virtually identical with a theistic one. Unlike Jacobi, Schleiermacher does not emphasise the doctrinal view on relation of the finite world to the Absolute, for "in a strict sense nothing can be said about the

[269] Ibid. S. 26.
[270] Ibidem.

opposition of the inner and outer in God without thereby compromising the divine omnipotence and omnipresence"[271].

The feeling of absolute dependence is in the *Christian Faith* a universal and innate universal religious revelation in the same way that in the *Speeches* the revelation was "every original and new contemplation of the universe" [272]. The perception of revelation as external relative to a person would imply a state of non-absolute dependence on God, so that revelation takes place namely and only within the subject[273]. This opens the way to psychologisation of revelation, to study of it as a somehow component of human consciousness, available at least for introspective reconstruction. What had previously been considered a miracle is moving into the category of reflexive and even indirectly observable realities of the inner world. In this way, with the reconsideration of the theological content of the revelation doctrine, there is a convergence of the religious tradition with the latest rationality.

Schleiermacher's religious-empirical attitude is based on the Protestant emphasis on living faith as one of the key Christian virtues. However, after his acquaintance with Kantian criticism Schleiermacher could not afford any rational-theological justification of the faith. The world of phenomena, solely conceivable theoretically, bears no convincing trace of the divine presence in it, so everyone is left to look for "windows" into the transcendent world within psychic reality, in the experience of the self-conscious subject.

Before Schleiermacher, experience was not regarded as the cornerstone of apologetics. The scholastic Jean Gerson in the high Middle Ages certainly characterised theology as a "science derived from experience" (*scientia procedens ex experientia*) [274], but Protestantism, despite its emphasis on importance of faith, refrained from turning religious experience into a powerful apologetic tool. The Protestant dogmatists of the seventeenth and eighteenth centuries, and even the

[271] Ibid. S. 55.
[272] *Schleiermacher F.* Über die Religion. S. 66.
[273] *Schleiermacher F. D.* Der christliche Glaube. S. 24.
[274] *Weisse Chr. H.* Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums. Bd. 1. Leipzig: S. Hirzel, 1855. S. 53.

Pietists, who emphasised the role of religious experience, concentrated on describing it is in some other context[275]. Thus, for the Pietist Gottfried Arnold the starting point of theological reflection was the Word of God, but not the inner world of the believing subject[276]. This shift in the field of theology was at the same time a precondition for the possibility of theological focusing on religiously connotated experiences.

Schleiermacher can also be considered as a forerunner of religious studies for the reason that in the *Christian Faith* he expressed the idea of developing a special humanistic discipline devoted to religion, the philosophy of religion (Religionsphilosophie). The term, which appeared with the Jesuit Sigmund von Storchenau in 1784 to characterise a projected apologetic discipline[277], by the mid-1790s in the sense of a philosophical study of religion "had become a recognised reality of spiritual life in Germany[278]. As religion becomes an independent object of study, a methodological isolation of the range of problems related to religion naturally emerges. Schleiermacher stands at the starting point of this separation.

According to Schleiermacher the key task of philosophy of religion is "to present the totality of church communities, divided by peculiar basic differences, in their kinship and gradation as a closed whole, exhausting its own notion"[279]. The theologian notes that earlier attempts have been made to solve this problem, but it cannot be satisfactorily solved without a "generally recognisable scientific method". On the private material of religious (fromm) communities, philosophy of religion should study "the perfect manifestation of religiosity (Frömmigkeit) in human nature"[280]. According to Schleiermacher's conception, apologetics would later be based on philosophy of religion; the results obtained by philosophy of religion would constitute one of the basic elements of future dogmatics. Schleiermacher thus establishes the tradition of placing a long philosophical

[275] *Wolf K.* Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes... S. 5, 9–10.
[276] Ibid. S. 12–13.
[277] *Shokhin V. K.* «Philosophy of Religion»… P. 19–20.
[278] *Shokhin V. K.* Philosophy of Religion and its historical forms. Moscow: Alfa-M, 2010. P. 702.
[279] *Schleiermacher F. D.* Der christliche Glaube. S. 5.
[280] Ibid. S. 6–7.

introduction at the beginning of theological dogmatics, dedicated to explaining what the author considers religion to be and what key characteristics he assigns to it.

Of no small importance is Schleiermacher's commentary on the third edition of the *Speeches* (1821). In it, the theologian, looking back at the great product of his earlier work, pronounces a number of important points in more detail. It becomes clear where Max Muller subsequently takes both his "He who knows one [religion] knows none" and the idea of the desirability of the coming world evangelisation, in which Christianity will inevitably undergo serious syncretic changes, absorbing other religions[281]. It is interesting that Schleiermacher goes against his own mainstream in this commentary, returning ethics to the realm of religion. He points out that he had previously contrasted them on the basis that the Kantian imperative is incompatible with natural emotionality[282].

Let us briefly summarise why Schleiermacher's role is crucial to the subsequent disengagement between theology and religious studies:

(1) The earlier theological point of origin shifts from Scripture and evangelical myth to the actual experience of both the individual and the community (the latter is critical in its theological aspect, theology cannot be projected exclusively from the individual worldview, in that case it would become a religious philosophy);

(2) The origins of religiosity within the subject are conceptualised by the term *Anlage*, that makes possible both a theological apologia of religiosity as an integral element of the inner world of subject and its introspective study, i.e. the ancestral niche of the psychology of religion;

(3) The acceptance of Kantian boundaries of knowledge drawn by boundaries of experience excludes supernaturalism from theology. This entails a reinterpretation of revelation as religiously connotated affectivity, the study of which is available through introspection;

---

[281] *Schleiermacher F. D.* Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1868. S. 99.
[282] Ibid. S. 105.

(4) The discourse on natural/normative religion is replaced by the discourse on existing religion, which forms the basis for its subsequent empirical study.

In the following paragraphs it will be observed how later theological developments are built on the ideas of Schleiermacher.

### 1.5. J. Fries: Discussing with Idealists[283]

Jakob Friedrich Fries (1773–1843), despite his rich textual heritage, is known in history of philosophy as a "second-rate" figure. J. Fries is relatively little known and studied in the West, while none of his works has been translated in Russia so far, and mentions of him are fragmentary. The dismissive attitude of the historical and philosophical tradition towards Fries is largely due to the negative assessments given to his work by G.W.F. Hegel. The hostility of these two philosophers, however, was mutual: the equal negative comments of Fries on Hegel are well known. Fries could not have earned widespread popularity by remaining in the shadow of Kant: unlike Fichte and Schelling, he regarded Kant's legacy much more strictly and did not allow himself to stray far from his cognitive and attitudinal theories. It is interesting to note that Fries held German nationalist and anti-Semitic views and was the ideological inspirer of a movement of university nationalist activists (*Burschenschaft*s). The issue of a possible implicit juxtaposition of Fries' philosophical and political views is a subject of special research, but it is likely that Fries' ideological prejudices were an additional factor in placing Fries in the historical-scientific shadow.

Fries, like Schleiermacher, received his primary education at the Hernguter theological seminar in Niesky near Görlitz[284], subsequently studied law and philosophy at the University of Leipzig, and then at the University of Jena under

[283] This paragraph is based on materials from publications: *Zolotukhin V.V.* Jakob Fries's Philosophy of Religion // Sibirskiy filosofskiy jurnal. 2016. Vol. 14. Iss. 1. P. 221–231; J. Fries and F. Schelling: Criticism of the All-Unity // Sibirskiy filosofskiy jurnal. 2016. Vol. 14. Iss. 2. P. 184–194.
[284] *Beiser F. C.* The Genesis of Neo-Kantianism. P. 26–27.

Fichte, who was just elaborated his own particular views on religion and theology. Fries looked for his interests in mathematics, chemistry and medicine.

Fries is the ancestor of Friesianism — a special branch of Kantianism. Its leading representatives in the nineteenth century were E. F. Apelt and F.E. Beneke, and in the twentieth century L. Nelson. Subsequently, R. Otto, the phenomenologist of religion defended his position from Fries' theoretical standpoint[285]. Fries, however, was not a theologian, but a university philosopher. Friesianism moves from Kant in a completely different direction than the teachings of Fichte, Schelling and Hegel.

Thus, Fries intended to create a new science, which he called philosophical anthropology. In the preface to one of his most important works, *The New Critique of Reason*, he says that the field of the new science remains only inner experience, i.e. a person viewed "as we know ourselves from the inside". The key idea is to "explore the soul (Gemüth), [proceeding] only from inner experience" [286]. Philosophical anthropology should study the "inner history of cognition itself" [287]. *The New Critique of Reason* is important for the history of psychology as it makes a pioneering attempt to sketch a precise empirical project on human inner world (a so-called "philosophical anthropology"). Based on pure facts of inner experience, Fries plans to find inductively the universal laws of the inner life and create its "physicalist" theory, which would make possible to predict its events in the same way that astronomers calculate the motion of celestial bodies. Fries considers self-observation and the subsequent "comparison, matching and classification" of mental states as the most important methods of the supposed science[288].

This is why the Friesian branch of Kantianism is later referred to as "psychologism" [289], although Fries sought to avoid using the term "psychology",

---

[285] For a fundamental description of the Friesian doctrine of religious feeling in the context of the theoretical way from Kantian Criticism to the phenomenology of religion by R. Otto, see in Russian: *Pylaev M. A.* Philosophy of Religion in the Phenomenology of Religion by Rudolf Otto // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya. 2011. Iss. 6 (38). P. 59–74.

[286] *Fries J. F.* Neue Kritik der Vernunft. Bd.1. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807, S. XLI–XLII.

[287] Ibid. S. XLVI.

[288] Ibid. S. XLVIII–XLIX, 25–26. Fries' interest to psychology is dated already end of the 1790s.

[289] See for example, *Falckenberg R.* Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Leipzig: Veit & Comp., 1905, S. 437, in translation History of New Philosophy from Nicholas of Cusa (15th

because the notion of "soul" (Psyche, Seele) is associated with traditional metaphysical conceptions of it, which Fries rejects, seeking to bring his methods as close to the natural sciences as possible[290]. Fries preferred to use the term *Gemüth*[291].

An important place in Fries' philosophical system is devoted not only to theoretical and cognitive issues, but also to problems of religion and philosophical theology. *Knowledge, Faith and Presentiment* (1805)[292] gives a vivid exposition of the philosophical and theological views of J. Fries. On the basis of Kantian philosophy, he created an original doctrine of faith and presentiment[293] which influenced nineteenth century liberal theology (starting with W. De Wette).

The Friesian teaching, along with the F. Jacobi's work, represents one of the two influential philosophical-theological positions of the 1800s. Jacobi and Fries, on the one hand, and Schelling and Fichte, on the other hand, understood God, the relation of God to the world, and the possibility of the relation of a person to God in completely different ways. This caused to a violent mutual criticism of the two philosophical "camps", which lasted throughout the 1800s and culminated in the famous Theism Dispute between Jacobi and Schelling in 1811–12, in which Fries also took part. In the period I am describing the philosophical and theological issues are brought to the forefront in German Idealism, so the discussion dealt with the very its core.

J. Fries' views on divine reality and its relation to the world and human will be considered further. Fries distinguishes "three completely different ways of believing or accepting as true (Fürwahrhalten): knowledge, faith and presentiment (Ahnden)"[294]. According to Fries these notions are given their own special

---

century) to the Present. Saint Petersburg: I.N. Skorokhodov, 1894. p. 444.

[290] *Fries J.F.* Neue Kritik der Vernunft. Bd.1. S. XLIII.

[291] *Beiser F. C.* The Genesis of Neo-Kantianism. P. 35.

[292]The ideas expressed by Fries in this work were carried through all his life. They are also reflected in his later work, for example, Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Zweiter Theil. Die Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre. Heidelberg: C.F. Winter, 1832.

[293] See also *Beiser F. C.* The Genesis of Neo-Kantianism. P. 70.

[294] *Fries J.F.* Wissen, Glaube und Ahndung. Jena: J.C.G. Göpferdt, 1805. S. 63.

definitions, the philosopher is aware that his terminological usage is at variance with the generally accepted views.

Knowledge as a means of belief refers exclusively to phenomena of the sensuous world. Knowledge is derived from experience; it is limited to the apprehension of phenomena. Knowledge belongs, however, not only to sensual perceptions, but also to all mathematical laws which one discovers through pure contemplation. The laws of the "metaphysical doctrine of nature", i.e. the laws of the constancy of substance and causality, are also to be found here, because they are given only in connection with the objects of experience[295]. The latter appear as directly present in space and time, in sensual, contingent and never exhaustive contemplation[296].

If the Friesian notion of knowledge is essentially transparent and combines the spheres of sensibility and reason, then the definition of "faith" is somewhat more complicated. Fries gives it a special meaning. He says that although the distinction between faith and knowledge has been recognised in religious doctrine, in philosophy faith was previously generally understood as "a wholly unphilosophical way of taking the truth for granted", as an opinion engaged by our interest, a subjectively justified opinion and an inferior degree of knowledge[297].

Fries rejects F.H. Jacobi's notion of faith. The latter regarded it as an immediate conviction preceding all logical deduction. Fries considers this definition to be too general, because in his opinion, direct perception is characteristic not only of faith, but of all three methods of belief that he had singled out[298]. What is faith according to Fries himself?

He understands it to be belief in existence of eternal (God and the highest good), which is necessary and originally manifested in any finite mind, as well as belief that the eternal appears to us in the temporal, which we know with help of the senses and intellect[299]. Following Schelling, Fries designates the being-in-itself

[295] Ibid. S. 120.
[296] Ibid. S. 121, 128.
[297] Ibid. S. 63, 65, 66.
[298] Ibid. S. 27, 71.
[299] Ibid. S. 54–55.

and the phenomenon as eternal and temporal, approving this terminological substitution as popular and closer to religious consciousness[300]. He justifies in detail the impossibility that the objects of experience are things-in-itself and establishes that the world we perceive can only be a phenomenon. Thus, faith turns out to be a way of comprehending the noumenal world. The noumenal world is an eternal, divine being, a being-in-itself, while our usual reality of phenomena is temporary. Faith in the supreme good is revealed directly in subject's consciousness.

We are transferring from knowledge to faith by being conscious of our own free will[301]. Faith in the eternal reality of the highest good implies, in accordance with the speculative ideas that bear it, faith also in God, in immortality of the soul and in freedom of the will. Faith makes it possible to overcome natural necessity that immutably dominates the world of experience. Thus, Fries reinterprets (or even partly expounds in a popular way) the Kantian postulates of practical reason.

Faith is faith because its objects can neither be manifested in contemplation, nor justified rationally, as it can be done with the objects of knowledge, the advantage of which over faith lies in the obviousness of sensuous contemplation[302]. Fries argues: it is as impossible to conclude from the finite to the eternal as it is from the givenness of the objects of experience to the truth of the law of causality[303]. The concept that all truth must be logically deductible is based, according to Fries, on a lack of knowledge of logic and reflection. For such deduction reaches only "the highest premises, which are in our knowledge being the most empty ones, the most universal formulas, which themselves cannot be revealed"[304].

So, faith allows us to accept that the natural world given only a phenomenon. It elevates to comprehension of a higher world, the world of ideas, which is realised exclusively through free reflection. The issue of nature and status

[300]Ibid. S. 5.
[301]Ibid. S. 62.
[302]Ibid. S. 55, 62, 120, 121.
[303]Ibid. S. 132.
[304]Ibid. S. 71.

of these ideas is not fully resolved here. On the one hand, the ideas of freedom and eternity are products of reason, striving to know its finitude, while the idea of absolute reality contains, in essence, only negation of all boundaries. On the other hand, reason creates these ideas in order to express the primordial belief in a higher reality, which is given to him before any ideas[305]. Faith, according to Fries, constitutes a way of cognition that is more akin to knowledge than to feeling[306]. It is some reinterpreted Kantian belief in the postulates of pure practical reason.

Faith is enlivened by "the practical idea of personal dignity of reason". The object of faith is also defined through it: "God as the ideal of reason, the sacred prime cause of all being". The law of dignity becomes the supreme law of the existence of things. In faith I "recognise the world of mental intelligences as a realm of ends, of which I am one of the members"[307]. But the content of faith remains nevertheless negative: it is impossible to say anything positive about God or about our freedom and eternity. However, faith calls on reason to realise in the world the kingdom of God on earth, obeying the necessary law that commands the consideration of others according to their dignity. Thus, Friesian faith can still be explained as the subjective aspect of religion in the Kantian sense. With presentiment, however, the situation is more original.

By presentiment Fries understands "the necessary conviction only of feeling" that is the finite being, i.e., the world around us, is a phenomenon of the Eternal[308]. The German term *Ahn(d)ung* itself carries connotations of vague, uncertain expectation[309]. Presentiment is juxtaposition of the world eternal and temporal, being-in-itself and phenomena, realised through a purely aesthetic sense, the perception of the beautiful in nature. Presentiment does not exist without faith,

---

[305]Ibid. S. 129, 130, 132.

[306]Ibid. S. 236. The term "cognition" (*Erkennen*) is different from "knowledge" (*Wissen*), see also *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1909. S. 10.

[307]Ibid. S. 135.

[308]Ibid. S. 60, 64.

[309] It is not without reason that the theologian W. de Wette, who later developed Fries' ideas, would speak of religious feeling as "a sacred twilight in which the finite meets the infinite and the gateway to eternity opens" (*De Wette W. M. L.* Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluss auf das Leben. Berlin: G. Reimer, 1827. S. 75).

it “only acknowledges the reality of faith in nature” (while faith itself can only be expressed in opposition to knowledge). Contemplation of divine reality is not possible, but presentiment points to it through the beautiful and sublime in nature (as one can see, Fries teaching is based on *The Critique of the Power of Judgement*). Presentiment carries within it a necessary mystery, fundamentally unresolvable, unrationalised and accessible only to feeling. It is beyond the cognitive possibilities of reason, whose cognition is limited only to the world of the finite. The mystery “can only be thought of in ineffable concepts as the original ideas of the power of judgement”[310].

Religiosity, according to Fries, consists in a feeling, and in a presentiment of the eternal in the temporal. It exists not only through belief in the eternal, but also through a reverence (Andacht) which is expressed in the fact that the eternal is forethought by subject and penetrates into them at the sight of finite nature. But Fries is by no means a mystic or a Quietist contemplative, as one might think. As a Kantian, he actively opposes the separation of religiosity from ethically connotated activity. Faith and presentiment are animated only by “sublimely beautiful free virtue”, contact with divine reality is necessarily mediated by “eternal ideas of virtue and right”[311]. Awe and sense, being the essence of religion, nevertheless mean nothing without moral action and performance of duty. Religious feeling (Gefühlsstimmung) plays the same role in Friesian as in Kantian philosophy of religion: it induces a person to fulfil their moral duty. So, religion is based on “a moral consciousness of the value of virtue”. But here Fries, unlike Kant, makes a clear emphasis on the affective side: the consciousness of duty must be enlivened and awakened by feeling, awe, giving a person “enthusiasm” for moral actions[312]. Fries argues with Kant: it is “psychologically impossible” to accept merely by sound reasoning and by urging the Kantian pure rational faith in the postulates of

[310]Ibid. S. 253.
[311]Ibid. S. 241.
[312]Ibid. S. 242–243.

practical reason. It is not enough for faith to be merely an opinion dictated by the necessary interest of reason[313].

We live in a world of phenomena and therefore cannot stop imagination the transcendent as somehow similar to the finite. Hence, there appears necessary and inevitable anthropomorphism that refracts into symbols one can comprehend. But this anthropomorphism is insolubly antinomian[314].

All that can be said of God, according to Fries, is that he is the only holy one. All his other characteristics would inevitably reflect the human way of perceiving the transcendent through the prism of the finite. They will turn out to be either symbols or antinomies[315]. To think of him theistically as of a living God is "the highest and purest anthropomorphism". But at the same time God according to Fries is transcendent to the world, and Fries considers false any deification of the world, of which he reproaches Schelling[316].

Fries follows Kant in saying: with inevitable limitations "we must think of the eternal order of things as a realm of aims". Every rational being is a member of it. By means of its (moral) self-legislation, i.e. by making moral law solely meaningful to themselves, they take part in acting of the universal will. If this is not the case, the being remains but a subject in the republican realm of ends, of which God is the sole and sovereign head[317]. Our free will and simultaneous dependence on God are an insoluble antinomy, which should not be called a contradiction, for we are simply unable to comprehend it. It is not clear how pure and free reason in its self-legislation somehow accepts the law given to it by God: the law of God and the law of reason are one and the same[318]. As insoluble question of theodicy must also be left unanswered. The question of why virtue often suffers and vice flourishes is somewhat more difficult to avoid, because one

---

[313]Ibid. S. 67–68, 70.
[314]Ibid. S. 254–255. In general Fries does not understand and does not accept antinomianism. In the work *On the Mode and Art of German Philosophy...* (review of the Theism Dispute, 1812) he severely condemns Schelling for his antinomian concepts.
[315]Ibid. S. 310.
[316]*Fries J. F.* Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807, S. 35, 39.
[317]Ibid. S. 313–314. We easily recognise here a reinterpretation of Kant's *Foundations of the Metaphysics of Morals*.
[318]Ibid. S. 315–316.

must have a very strong faith to ignore it. “Happiness and unhappiness”, as Fries replies to this question, “refer only to phenomena... we cannot at all attach any importance to happiness to eternal Being”[319]. If God were to give people happiness in proportion to their virtue, then in such a world the tension between morality and well-being would disappear, and being moral would be no trouble at all. It would be, says Fries, an even worse world than ours. So, it is not possible for us to resolve the matter of justice in the world.

But it is clear to us that God has prescribed for us how we should treat our neighbours. It is honoring God that implies the observing moral law, although we must “humbly admit our weakness in doing virtue”, for by nature we are irresistibly inclined to evil. Above and beyond the proper course of duty, reverence for God is possible only in presentiment as “a feeling of reverence in worship and pure love”[320].

This is, in general terms, J. Fries’ positive program. As it can be seen, Fries’ doctrine stands very close to Kantian, so much so that Kuno Fischer proposed to speak of a “Kantian-Friesian” doctrine (as well as a “Kantian-Fichtean” one)[321]. R. Otto’ work of the same name is also devoted to “Kantian-Friesian” philosophy of religion[322]. K. Fischer finds an important difference between the Friesian position and the Kantian position is in the empirical-psychological position of Fries. (Kant himself in the *Critique of Pure Reason* aims to set empirical psychology in the field of empirical natural science, and believes that it “must be utterly banished from metaphysics ...”. But since empirical psychology had not been developed into an independent field of knowledge yet, and at the same time was too important to be neglected, Kant believed it should be temporarily left within metaphysics, “as an episode” and as an “alien”, until it formed into an independent anthropological knowledge)[323].

---

[319]Ibid. S. 321.
[320]Ibid. S. 325–327.
[321]*Fischer K.* Die beiden kantischen Schulen in Jena. Stuttgart: Cotta, 1862. S. 15. As F. Beiser points out, Fischer was the first who noticed a remarkable difference between Friesianism and post-Kantian monistic idealism.
[322] *Otto R.* Kantisch-Fries’sche Religionsphilosophie.
[323] *Kant I.* Essays in 6 Volumes. Vol. 3. Moscow: Nauka, 1964. P. 690–691.

Unlike Kant, Fries also understood the status and function of the intellect: the latter perceives and realises some initial cognitions of reason which are “dark in themselves and are only clarified by abstraction (reflection)”. Subject realises them with help of the feeling of truth, which is at the same time a religious feeling, the only one that can lead us to the true being[324].

Fries thinks that Kant was mistaken in considering the transcendental cognition to be a priori. The Kantian “extra-experiential” is in fact derived from inner experience. If inner perception is understood as a priori cognition, an absurd empirical idealism emerges, according to which the Self is not only the creator of their world, but even of themselves. When one logically justifies this the very “extra-experiential”, one thereby creates the world of their own perception. According to Fries, it is from this “Kantian prejudice” that the idea of all “immediacy” emerges, Fichte’s doctrine of intellectual contemplation as well as Schelling’s philosophy of all-unity.

The critique of Kantian concepts, on the one hand, substantiates Fries’ conception of immediate knowledge and, on the other hand, his critique of Fichte and Schelling’s concepts who, by the first years of the nineteenth century, had departed from the doctrine of the Self and evolved towards a monistic philosophical theology of all-unity. The most important source of Fries’ philosophy of religion itself, however, is undoubtedly the doctrine on the beautiful and sublime from Kant’s *Critique of the Power of Judgment*. Although transcendental reality is directly beyond our cognitive abilities, it can be illuminated in its relation to the finite, namely, the beautiful and sublime in nature. Kant said that when wea are confronted with the powerful irresistible forces of nature (storm, thunderstorm, earthquake, etc.) we are inspired and became courageous to confront nature on the one hand, but on the other hand, we experience “rather submission, prostration, and a feeling of our utter impotence”[325]. Kant referred to the connection between religion and the sublime,

[324]*Fischer K.* Die beiden kantischen Schulen in Jena. S. 14, 16.
[325] *Kant I.* The Critique of Judgment. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987. P. 261–263.

but in linking religion with morality he did not intend to derive it from the experience of the sublime.

In the *Critique of the Power of Judgement* and in particular, in the analysis of the sublime Kant writes that "... our imagination strives to progress toward infinity, while our reason demands absolute totality as a real idea", which indirectly results in a feeling of that "we have within us a supersensible power[326]". Hence the way opens to the definition: "Sublime is what even to be able to think proves that the mind has a power surpassing any standard of sense"[327]. It is this supersensible ability that makes it possible to think the infinite[328]. Here are the origins of presentiment, which is expressed "in feeling without contemplation or conception"[329], i.e., in the form of pure affectivity.

Apart from I. Kant, F. H. Jacobi also had a considerable influence on Fries. They were friends acquainted since 1805. Fries "sought a synthesis of Kant and Jacobi's views that would eliminate the shortcomings of the both doctrines ..."[330].

The philosophical-theological views of Jacobi and Fries have a clear similarity and, according to the words of R. Otto, "a close kinship". It is obvious that Jacobi seriously influenced Fries[331], but in his later works he himself used the results of Fries' criticism, which significantly strengthened his theoretical position in the controversy with Schelling[332]. It is important that Jacobi and Fries share the theses about immediate character of religious feeling and about limitations of rationality.

Like Jacobi, Fries to a large extent developed his views on religious and theological issues from a critical reception of speculative idealists' ideas. At the beginning of the first decade of the nineteenth century Fichte and Schelling were seriously reconsidering their philosophy. In attempting to explicate the concept of

---

[326] *Kant I.* The Critique of Judgment. P. 250.
[327] Ibid.
[328] Ibid. P. 255. For Max Müller, the notions "supersensible" and "infinite" will be synonyms. In the original work Kant uses the term Vermögen. See *Kant I.* Kritik der Urteilskraft. 5. Aufl. Leipzig: Meiner, 1922 (Philosophische Bibliothek, Bd. 39). S. 94, 99.
[329] *Fries J.F.* Wissen, Glaube und Ahndung. S. 251.
[330] *Chernov S.A., Shevchenko I.V.* Friedrich Jacobi: Faith, Feeling, Reason. M.: Progress-Tradiciya, 2010. P. 347.
[331] Ibid. p. 348.
[332] *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. S. 7.

the Absolute and to develop a philosophical doctrine of God, they move on to speculative monism. This period is called speculative idealism and includes the systems of the late (Berliner) Fichte, Schelling and Hegel.

Throughout the 1800s Fries constantly correlates his own system with the concepts of this alternative post-Kantian movement. His first significant critical work is entitled *Rheingold, Fichte and Schelling* (1803). In 1807 Fries polemicises with Fichte and Schelling in his work *The Latest Teachings of Fichte and Schelling on God and the World*[333], and in 1812 he defends in print Jacobi during the Theism Dispute. Fries' critical position is reflected in some places in the text of the *Knowledge, Faith and Presentiment*. His arguments find a lively echo and support from Jacobi[334].

Friesian criticism is mainly directed at Schelling's method of philosophising, it objects both to the main points of his system and to their concrete consequences, proposing to correct the "shortcomings" of Schelling's conception with the provisions of Friesian criticism. Schelling's audacity to comprehend divine reality is, on the basis of the Friesian (and Kantian!) conception, unwise. One must realise that to argue about such things is not a human matter. It is futile to try to understand by reason what can only be comprehended by faith and feeling. It is much more reasonable to return to Lockean and Kantian tasks and "become acquainted with abilities and consequently limits of our knowledge"[335] than to transform human wisdom into "the archetype of a divine worldview", and moreover to be proud of it[336]. Schelling's sin also consists in the desire "to contemplate the eternal, absolute birth of things, and God — face to face"[337]. Fries agrees with Kant: only the divine mind itself could intellectually contemplate this"[338].

---

[333] On their ideas in this period see my paper: *Zolotukhin V.V.* Fichte's and Schelling's Theologies: History of a Failed Dispute // Vestnik RHGA. Vol. 14. Iss. 1. P. 108–117.

[334]See the letter of Jacobi to Fries of 26th November 1807 and the reference to the Jacobi letter to F. Köppen of 16th September 1806. See *Henke E.L.* Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1867. S. 310–312.

[335]*Fries J. F.* Fichte's und Schelling's neueste Lehren. S. 46.

[336]Ibid. S. 43.

[337]Ibid. S. 34.

[338]Ibid. S. 67.

Fries manages to realise that Schelling idea of universality grows out of the concept of "intellectual contemplation" (intellektuelle Anschauung), which according to Kant referred to the ability to grasp things in their absolute reality, which is accessible only to God. Schelling in the early 1800s argued that intellectual contemplation is likely mystical, direct divine cognition and dissolution in God[339], but because God is everything, by our means he comprehends himself.

Fries doubts the possibility of such contemplation, arguing that, first of all, it still, since it is contemplation itself, preserves the subject and the object[340]. One cannot go beyond reflection to direct knowledge, our knowledge is necessarily limited, and one simply cannot speak positively of the Absolute, to which neither unity nor multiplicity can be ascribed. The mind is bound to the senses, and by generalising the results of sensory perception we cannot reach being-in-ourselves, i.e. beyond the world of phenomena. Fries argues that all contemplation can only be sensual and only faith associates us with divine reality. Fries finds in Schelling's concepts, omitting the mystic-oriented romanticism, only a rationalist component. It results, according to Fries, that Schelling "takes a perfectly formal and in itself empty consciousness of unity and necessity simultaneously as the totality of all reality, and as contemplation" [341]. Fichte and Schelling strive to find the basis of reality of cognition, and the source of unity and necessity in consciousness. But in experience we are always bound to sensuality, supplemented by reflection, we cannot go beyond it, and in the end intellectual contemplation appears to Fichte and Schelling as something like mathematical contemplation, combining formal and sensual ones [342] . Fries concludes that intellectual contemplation "does not exist in our cognition at all, for it contradicts the essence of finite reason"[343]. Talking about it is an empty filling of the "vessel of the

[339] *F. W. J. Schelling.* System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere // Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1860. Bd. 6. Abth. 1. S. 152–154.
[340]Jakob Friedrich Fries's polemische Schriften. Bd. 1. Halle: Reinicke & Comp., 1824. S. 287.
[341]Ibid. S. 292.
[342]Ibid. S. 292–293.
[343]Ibid. S. 295.

Danaids" despite the fact that the "Platonists" claim to have a special organ which allows direct cognition of God[344].

Fries notes the dissociation of Schelling's approach from Criticism. Since everything is an absolute identity and everything exists in itself, the true being is directly revealed to us[345]. According to Fries we can only think of it negatively, while according to Schelling, the dualism is removed. The world of phenomena and of Friesian knowledge according to Schelling's view has no place at all, and it must turn into nothingness[346]. Schelling, according to Fries' view, confuses the world of phenomena with a mere illusion, turning finite reality into absolute nothingness. Like every rationalist and dogmatist (from a Kantian point of view), Schelling aims only at the apprehension of absolute truth, for him only knowledge of the Absolute matters[347]. Fries, on the other hand, rejects all philosophical theologies which attempt to say anything positive about God. Thus, in his opinion, the attempt to comprehend God by thinking will result to comprehending him as an absolute power of representation, inventing the world. Ascribing existence to him along with thinking would result in either Spinozism or a wholly unphilosophical simple theistic belief. Their difficulty, however, is the issue of theodicy. If we wish to merge being and thinking, we will return to Leibnizianism[348]. Fries points out that Schelling sought to stand on this position, but did not hold out and turned from intellectual contemplation again to reflection in the mystical-mythological (originally Gnostic) doctrine of the falling away of eternal ideas from God (*Philosophy and Religion*, 1804).

Friesian criticism of Schelling, although being one-sided (Schelling did not enter the discussion), points out that the two branches of Kantianism had already diverged so much by the time of the teacher's death (1804) that their reconciliation was not possible. Fries continues Kantian dualistic line and resolutely opposes attempts to develop a monistic philosophical theology in the spirit of *hen kai pan*

[344]*Fries J. F.* Wissen, Glaube und Ahndung. S. 57–58.
[345]Jakob Friedrich Fries's polemische Schriften. S. 113.
[346]Ibid. S. 115.
[347] *Fries J. F.* Wissen, Glaube und Ahndung. S. 8–9, 11.
[348]Ibid. S. 12–15.

(that is the way that Fichte and Schelling evolved along). As I observed above, Fries offers an interesting genetic explanation for such evolution.

Fries also continues Kantian line of sober, reasoned analysis of person's cognitive abilities and their relation to the Absolute. He defends a critical agnostic view on the issue of God's cognition. He rejects dialectic and antinomianism. It should also be noted that Fries, like Kant, remains included in the context of the natural sciences of his time. Schelling, on the other hand, moves increasingly away from the natural sciences in the 1800s and soon breaks with the Kantian legacy in public. All this makes it possible, in spite of Friesian criticism of Kant, to consider the words of the Friesianist Rudolf Otto to be valid: "Fries, however, has most correctly preserved and employed the only significant ... critical method …"[349].

As a conclusion it is important to point out that the Friesian doctrine of faith and presentiment firstly, is linked to the (albeit undeveloped) project of systematic introspection psycho-emotional states; secondly, it is inseparable from a critical restraint on development of any philosophical theology; thirdly, it is linked to a critique of speculative-idealist projects. In the next paragraph it will be observed how Fries' teaching has influenced chronologically closest theological project of W. De Wette.

## 1.6. W. De Wette's Friesian Theology[350]

Wilhelm Martin Leberecht De Wette (1780–1849) is best known nowadays as a biblical scholar who gave much attention to critical studies of the Old Testament, particularly the Pentateuch. In reality, however, De Wette's legacy is much more multifaceted. As he was a university professor of theology, he had to formulate coherent and consistent answers to a number of key questions in philosophy of religion that occupied the minds of German intellectuals in the first third of the nineteenth century.

---

[349] *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. S. 3.

[350] This paragraph is based on materials from publications: *Zolotukhin V.V.* W. De Wette's Philosophy of Religion: Religious Feeling and Ways of Its Comprehension // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie. 2019. Iss. 6 (86). P. 65–80.

Like his older friends and colleagues F. Schleiermacher and J. Fries, De Wette was the son of a pastor. In the Weimar Gymnasium his examiner was H. Herder, to whom De Wette, who as a teenager had read *Ideas for the Philosophy of History of Humanity*, was held in high esteem throughout his life[351]. From 1799 to 1807, De Wette had been to Jena, where romantic and idealistic thought was focused at that time. The familiarity with the Kantian works and the rationalist theology that De Wette encountered at Jena had instilled in him deep doubts about the truths of religion[352]. The loss of traditional religiosity during the university period was fairly typical for the worldview trajectories of German Idealist intellectuals. Stepping away from his childhood faith, De Wette stopped preaching and then abandoned his pastoral career, which caused him to break away from his father. In 1805 De Wette defended his thesis on Deuteronomy as the most recent memorial of the Pentateuchal texts. From that period, he was an academic scholar and lecturer: first an associate professor in Jena, then a professor in Heidelberg (where he befriended J. Fries and became his follower) and Berlin (where in the second half of the 1810s he became close to F. Schleiermacher). Theological works of De Wette published during the Berlin period are the following: the two-volume *The Textbook of Christian Dogmatics in its Historical Development* (1813–1816), the expository work to it entitled *On Religion and Theology* (1815) and *The New Church or Union of Reason and Faith* (1815). These works proved to be significant in relation to the reconsidering of De Wette philosophy of religion.

Politically, De Wette, like Fries, held anti-feudal, nationalist and unionist sentiments and was sympathetic to the *Burschenschaft*s. Social tensions were rising in Germany, and on the 23th of March 1819, Carl Sand, a radical student of Fries, stabbed to death with a dagger the playwright A. von Kotzebue, who was a political opponent of both the *Burschenschafts* and the very idea of German unity. De Wette's acquaintance with the Sand's family and, in particular, a copy of De Wette's sympathetic letter to Sand's mother, served as reasons for De Wette's

[351] See *Robinson J.* W. M. L. de Wette, Founder of Modern Biblical Criticism: an Intellectual Biography. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. P. 15–16.
[352] *Wiegand A.* De Wette in Jena, 1799–1807 // Kirchen- und Schulblatt 24 (1875). S. 338–343: 342–343.

expulsion from the university due to political nonconformity[353]. Having had difficulties with finding teaching jobs in the German states and having spent several years mainly in Weimar, De Wette left for Basel, Swiss, in the spring of 1822, where he lived the rest of his life after adopting there the Calvinist confession. Success and recognition awaited him in Swiss. Several times he became the rector of the University of Basel. From 1820 De Wette resumed preaching in the church.

This was also a productive time for the thinker. In the 1820s De Wette's religious-philosophical viewpoint matured and the most important works on the subject were published (the second expanded edition of *On Religion and Theology* (1821), a semi-autobiographical novel in two volumes *Theodore or Sanctification of the Doubting* (1822)[354], *Religion, Its Essence, Forms of Expression and Effect on Life* (1827). In the next two decades De Wette's activity remained purely theological[355].

De Wette's sentimentalist teaching ranks closest to the corresponding ideas of J. Fries. It is interesting, however, that De Wette's critical restraint on the possibility of apprehending transcendent reality and his focus on religious feeling were not borrowed from Fries, but they were only subsequently reinforced by the "scientific clarity" of Friesian developments[356]. Despite their neighbourhood at the University of Jena, the two thinkers did not meet each other until Heidelberg in the late 1800s, when they struck up a friendship[357]. In his obituary dedicated to Fries, De Wette confessed that he had been his guiding star[358], a view he remained faithful to for more than thirty years. As De Wette said to Fries himself, from 1811

---

[353] For more details see *Robinson J.* W. M. L. de Wette... P. 151–158. Fries, in connection with his participation in the Wartburg festival of 1817, where nationalist supporters of German unification among students and lecturers protested against feudal elites and burned books, was suspended from teaching for 6 years, but with pay. The less famous and authoritative de Wette was less fortunate.

[354] A sufficiently detailed and analytical retelling of the plot and ideological content of *Theodore* see *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. S. 132–156.

[355] In addition to the above work by J. Robinson, on De Wette's intellectual biography and the general context of his work see *Howard T. A.* Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 23–77.

[356] *Henke E.L.* Jakob Friedrich Fries. S. 285.

[357] *Robinson J.* W. M. L. de Wette... P. 67.

[358] *Henke E. L.* Jakob Friedrich Fries. S. 277.

Fries' *The New Critique of Reason* became his handbook[359]. The merit for the introduction of Friesianism into theology seems to belong to De Wette[360]. He endorsed the Friesian convergence between the methods of philosophy and exact natural science.

Even in his early writings, however, De Wette had original ideas. *An Idea on the Study of Theology*, dating of 1801 and published only after his death, is a living testimony to De Wette's spiritual quest at the turn of the century. De Wette describes his earlier views, apparently close to those of Forberg and Fichte just before the Atheism Dispute, as "reverence for the morality of atheists"[361]. However, the fascination with moral religion was quickly replaced by "an unhappy consciousness" — a feeling of God-abandonment and a feeling of the meaninglessness of life. Theology began to seem like a dead weight of information to the young man. De Wette was brought out of this depressed state by "an unforgettable external stimulus", the final nature of which remains unclear[362], (it is more likely to be the influence of Romanticism, be it the Schelling's lectures or L. Tieck and W. Wackenroder's *Fantasies on Art for Friends of Art*).

*An Idea on the Study of Theology* considers the true theologian to be an admired contemplative of divine reality. The romantic context is fully expressed in this work: "the true theologian, lost in the divine, befits ... quiet pious contemplation and sacred peace away from the turmoil of life"[363]. The encounter with the divine, (here De Wette is clearly following the Schellingian ideas of around 1800), is mediated by the aesthetic enjoyment of nature and works of art. It is interesting, that De Wette uses the term *Ahnung* (equivalent to *Ahndung* and in a similar meaning) here even before he met Fries. According to the young theologian, only a feeling of deity and a childlike surrender to the heavenly Father can bring happiness, while "a cold and dead performance of duty" is incapable to

[359] *Henke E. L.* Berliner Briefe von de Wette an Fries, von 1811 bis 1819 // Monatsblätter für innere Zeitgeschichte, 32 (1868). S. 90–106: 101.
[360] *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. S. 129.
[361] *Stieren A. (Hrsg.)* W. M. L. De Wette. Eine Idee über das Studium der Theologie. Leipzig: T. O. Weidel, 1850. S. 10.
[362] См. *Robinson J.* W. M. L. de Wette... P. 35–37.
[363] *Stieren A. (Hrsg.)* W. M. L. de Wette. S. 16.

do this[364]. On the contrary, moral action must be carried out in "supreme unconsciousness (*Unbewusstsein*) and with a divine instinct"[365]. It is worth noting that the reference to unconsciousness itself is most likely influenced by Schelling, who spoke of it in *The System of Transcendental Idealism* (1800).

De Wette's early sentimentalist view had been already developing in the 1810s, during the Berlin period (in Jena and Heidelberg the young theologian published works mostly on Old Testament studies). On February 22th, 1812 De Wette wrote to Fries that he would soon begin reading biblical dogmatics, and two months later he announced his intention to publish "a compendium" on the corresponding theme[366]. In the first half of 1813 the first volume of his *Handbook of Christian Dogma in its Historical Development* was published. De Wette mature teaching on religious feeling dates to the 1810s and 1820s.

De Wette defines the essence and source of religion as an "inexpressible feeling", known to all peoples and religious traditions, which, however, speak of it in different ways[367]. In doing so he uses, firstly, the term *Anlage* (ability, faculty), which was used earlier by Schleiermacher and later by Friedrich Max Müller in his doctrine of comprehension of the infinite as the basis of religion, and secondly, the term *Trieb* (motivation, impulse), which was widely used in the nineteenth century to describe the affective element of religiosity. De Wette's natural and at the same time supernatural ability to sense the divine is called, like Schleiermacher's one, inner revelation. Its first manifestation is individual, unrelated to sociality. Initially, such faith is "unconscious in itself" (an sich unbewusst) and, once being realised, it immediately changes its characteristics[368]. Religious feeling bursts out in the moment and initially operates only with visual images (e.g. God as father or king). De Wette notes a particular propensity for imaginative, emotional religiosity in

[364] *Stieren A. (Hrsg.)* W. M. L. de Wette. S. 26–27.
[365] *Stieren A. (Hrsg.)* W. M. L. de Wette. S. 30.
[366] *Henke E. L.* Jakob Friedrich Fries. S. 349.
[367] *De Wette W. M. L.* Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwickelung dargestellt: zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Teil 1. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1813. S. VII–VIII.
[368] *De Wette W. M. L.* Ueber die Religion, ihr Wesen… S. 49. This is perhaps the key critical argument against the use of introspection.

children[369]. Religious feeling is sustained by the ordering work of the intellect, which forms negative notions of the transcendent. Religious symbolism is formed in connection with the circumstances in which feeling is ignited. This process takes place no longer at the individual level, but at the level of community, which implies a certain averaging and levelling of the individual characteristics of religious experience[370]. For De Wette religious doctrines and ceremonies turn out to be consciously or unconsciously generated symbols of this experience, its figurative fixation from which tradition is formed. Accordingly, De Wette does not deny the role of reason at all, as Jacobi does, but incorporates it into the formation of religiosity.

What is the object of the religious feeling, what is this "undefined something"? First of all, as De Wette points out, it is invisible and hidden, (which refers to Apostle Paul's definition of faith, Hebrews 11:1); secondly, it is eternal and immortal; thirdly, it is unconditional and it is the ultimate cause on which everything else depends. And perhaps it is the feeling of dependence that is most evident in a person. Fourthly, a person feels the perfection and expediency of the world order[371]. Vaguely being perceived in the early stages, these characteristics are becoming increasingly clear with the development of philosophy and theology. On the whole, feeling is "the sacred darkness in which the divine interpenetrates with the human"[372]; it is the most sublime element in a person that makes them likeness of God.

De Wette speaks of three aesthetic[373] ideas to which, according to the data of introspection[374], religious feeling is directed. They are the following. The first idea

---

[369] Ibid. S. 28. De Wette also notes the tendency of women to have an ingenuous childlike faith.

[370] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. Erläuterungen zu seinem Lehrbuche der Dogmatik. 2. Aufl. Berlin: G. Reimer, 1821. S. 73–76; Ueber die Religion, ihr Wesen… S. 138, 140. De Wette as a theologian cannot, like Jacobi, dwell on the individual experience; he needs to justify importance of religious community.

[371] *De Wette W. M. L.* Ueber die Religion, ihr Wesen… S. 28–32.

[372] Ibid. S. 73.

[373] For de Wette, as a follower of the Romantic tradition, aesthetic and the religious notions are close and even inseparable. Religious person contemplates nature and society as a work of art and, seeing in them the beautiful and sublime, feels aesthetic pleasure; for de Wette this is analogous to Schleiermacher's "contemplation of the universal". However, only those with a developed religious consciousness, which operates with philosophical and aesthetic categories and is free in its expression (e.g., the ancient Greeks), are capable of such contemplation. If such consciousness is not developed in society, its religion will inevitably be "dogmatic". That is, it will include knowledge, history, poetry, morality in an indistinguishable form, and operate with dogmas which are either

is the enthusiasm (Begeisterung) in realising (a) the unshakable dignity of the human personality, which has a transcendental origin, (b) our own destination together with an awareness of the inner expediency of the world and the presentiment of the Kingdom of God on earth. The second idea is the full trust in God, the enthusiastic surrender (Ergebung) to his mercy; it is what helps us to endure the hours of trial and loss, and to humbly, thankfully and lovingly accept the unexpected gift of fate (all things are for the good); it is what provides a feeling of reconciliation with God after repentance. The third idea is reverence (Andacht) as the basis for enthusiasm and giving. The reverence arises from contemplation of the sublime in nature and of great historical events. In people with a guilty conscience reverence takes on an existential tinge of horror and anxiety[375].

The indicated three-component model was borrowed by De Wette from Fries. *Begeisterung* is the German reception of E. Shaftesbury's concept of *enthusiasm*, *Erhebung* has Stoic or Judeo-Christian (in any case, Late Antique roots), and *Andacht* Fries, like his older contemporaries Kant and Schleiermacher, borrowed from Zinzendorf[376].

Religious feeling is multi-faceted and many-sided, (and this actually destroys its postulated unity). It includes the desire to accomplish a great deed, admiration for moral exploits, and a feeling of the incompleteness and imperfection of the world. Apart from this, De Wette mentions "the feeling of the infinite, immutable and unconditional" [377], attracting a person both to the comprehension of the world and to the recognition of the immortality of life.

---

products of philosophical speculation or rationalised frozen casts of religious feeling. Most Asian religions de Wette classifies as dogmatic, Judaism and Christianity being no exception. The study of such religions, according to de Wette, involves separating the religious feeling contained within them from the "shell" of alien strata. This is how he understands the task of biblical dogmatics as a theological discipline (see *De Wette W. M. L.* Lehrbuch der christlichen Dogmatik. S. 14–16, 18–20). Subsequently very similar ideas would be developed by the speculative theist Chr. H. Weisse (see *Weisse Chr. H*. Philosophische Dogmatik… S. 69, 73–74).

[374] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. S. 169–170. Introspection, as de Wette points out, must be based on a certain intellectual training; it involves the ability to distance oneself from one's own stereotypes and preferences.

[375] Ibid. S. 60–66.

[376] *Buntfuß M.* Begeisterung–Erhebung–Andacht. Zur Gefühlskultur des Christentums bei Fries und De Wette // *Barth R.* Berlin: De Gruyter, 2015, S. 143–154: 148.

[377] *De Wette W. M. L.* Ueber die Religion, ihr Wesen… S. 72.

Religious and moral feeling are inseparable, (in fidelity to this idea De Wette gets closer to Jacobi and distances himself from Schleiermacher).

The existence of God cannot be proved (bewiesen), but only deduced (deduziert), i.e. in De Wette's word usage it is demonstrated in consciousness[378]. Taking up Fries ideas, De Wette argues that belief in God is immanent to the human mind insofar as its basic law is the discernment of unity and necessity in discrete phenomena of the surrounding world. Consequently, the atheist is not deprived of it to the end, despite the efforts of intelligence to absolutise the world of sensual reality[379]. At the same time De Wette directly connects the idea of a theistic God with the unity and necessity of the world and quite in the spirit of Jacobi opposes theism to a life-defeating acosmism. If the world is not created by God, therefore it does not exist, and this contradicts the direct facts of consciousness and self-consciousness. If "the thinking reed", as experience shows, is weak and dependent, then the natural clue of feeling is that there is a higher and all-powerful will — "the helmsman of all destinies, the original source of all spiritual life, light and power[380].

The original idea of De Wette seems to be that it is namely the introspectively discovered human soul, "conceived free from the frame of time, which represents the living point of eternal existence"[381].

However, the science on its natural point of view is quite capable of establishing the closest relationship between corporeality and mental states. After all, according to Kantian assumptions, theoretical knowledge in principle has no

---

[378] *De Wette W. M. L.* Lehrbuch der christlichen Dogmatik. S. 5.
[379] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. S. 18.
[380] *De Wette W. M. L.* Ueber die Religion, ihr Wesen… S. 59.
[381] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. S. 21. This argument was later elaborated by the Russian Orthodox religious philosopher, professor Viktor I. Nesmelov, although without possible reference to de Wette: "A person does not simply *believe* in the actual being of the supersensible world, but *knows this being directly*, because they cannot be conscious of oneself other than in the supersensible content of their personality... And whether a person can ever and somehow exist outside the conditions and relations of the physical world — this we do not know and cannot know *scientifically*, but that *only Personality can be a one unconditional being* — each person is directly aware of this and knows it in knowledge of self". See *Nesmelov V.I.* The Science on the Man. Vol. 1. On Psychological History and Critique of the Basic Questions of Life // *Gavrushin N.K.* (Ed.) Russian Religious Anthropology. Anthology. Vol. 1. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond, 1997. P. 205–521: 404–406. On Nesmelov's development of the German Idealist ideas see my research: *Zolotukhin V. V.* Wiktor Nesmelows Religionsphilosophie: Der Aufschwung von der Persönlichkeit zu Gott // Tijdschrift voor Filosofie. 2021. Vol. 3. No. 83. P. 457–481.

access either to a transcendental reality in itself or to a description of its relation to the finite world. That is why one can only emotionally anticipate the transcendent ontological context of the phenomena around us — beautiful flowers and majestic mountain glaciers; the smile of a baby and the mental grandeur of Cato and Socrates. A person, seized by a pious feeling, admiringly and yet humbly contemplates the thunderstorm as a manifestation of divine omnipotence; and this view is radically different from that of a physicist investigating atmospheric electricity[382]. If the first view can be called ideal, the second one can be called natural, and they are irreducible to each other; the transition is possible only in the form of a leap (Sprung)[383]. In general, any philosophy of religion, in justifying transcendent reality, at a certain point interrupts the chain of argumentation and suggests to make a similar leap. The only question is how quickly it is made. The philosophy of religious feeling, however, inclines towards it much faster than, for example, the Hegelian.

The described opposition of the natural and ideal points of view makes inappropriate the misapprehension of transcendental reality in categories of physical reality, and thus not only metempsychosis, but also the very notion of a continuing post-mortal existence, falls into the realm of delusion. Consequently, says De Wette, it is necessary to stop on ascertaining that at death comes an eternal, non-temporal existence completely different to earthly one, and not to think of comprehending more[384]. In addition, the described opposition is intended to exclude the conflict of natural science and theology: while the former seeks the first cause, the latter proceeds from presentiment and its acceptance.

De Wette's work, like Friesian one, anticipates the axiological ideas of liberal theologians of the second half of the nineteenth century (A. Ritschl, W.

---

[382] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. S. 13.

[383] Ibid. S. 30–31. In the neo-Kantian refraction of the second half of the nineteenth century, the difference between these two perspectives would be understood as the fundamental dissimilarity between theoretical or being judgements and value judgements. While the former ones aim at an objective description and study of the world, the latter deal with the personal, emotionally charged attitude characteristic of religious life. This opposition is vividly held by W. Kaftan, a liberal theologian, whose ideas would have a significant influence on the first German psychologists of religion, who came to psychology of religion from and through theology: G. Vorbrodt, G. Wobbermin and others.

[384] Ibid. S. 22–24.

Kaftan, W. Herrmann and others): a person has “an ideal impulse ... to the unconditional necessary value of things” [385], which consists in the transcendence of reason and its correlation with divine reality. The emphasis on such argument in De Wette’s theology could not yet be made: it becomes possible when the development of psychological knowledge reveals the failure of the doctrine of a single integral religious feeling, and value judgment (Werturteil) naturally takes the place of religious feeling as the affective source of religiosity, opposite to philosophical speculation and reasoning.

Overall, De Wette’s ideological legacy forms another step towards the disciplinary emancipation of religious studies. Although the very approaches to the empirical-scientific study of religion, (both historical and psychological) were already taking shape in the second half of the nineteenth century, their development was not possible without a certain evolution of philosophical and theological thought in the first half of the century. The emergence of comparative religious studies (Max Müller), as well as of psychology of religion in the USA is largely due to the development of ideas inside the theology and, more widely, to the desire of religious thinkers to give religiosity a coherent explanation consistent with the latest data of humanities. It seems that De Wette’s teachings, like the Friesian, have significantly influenced theory and methodology of religious studies.

De Wette’s ideas, expressed as early as 1805 in a young man’s small work entitled *An Inducement to Study the Hebrew Language and Literature,* addressed to theologians, are particularly noteworthy. It outlines the essential theses which, after some rethinking, would form the basis of religious studies. De Wette points out: “No one can undertake a study of the meaning and spirit of individual positive religions until he knows generally what religion is and what its essence and meaning are” [386], as well as what is the indispensable “inherent propensity and

[385] Ibid. S. 42.
[386] *De Wette W. M. L.* Aufforderung zum Studium der hebräischen Sprache und Literatur. Jena: C. E. Gabler, 1805. S. 8.

capability for religion in the human soul, and the manner of their manifestation"[387]. Somewhat later, in the *New Church or the Union of Reason and Faith* (1815) De Wette will say that understanding Christianity and its history is inconceivable without first answering the question of what religion is in general[388]. In this case, according to the young De Wette, the best school for the theologian is the history of religion: the more common one sees in various doctrines, the stronger their own faith becomes. In order to preach successfully ("to form the soul for religion" and to be able to impress), one must know "in what various ways religion manifests itself in a person in a variety of individual forms, in an ascent from the lowest sensual to the purest ones; and in what diverse ways a person comes to religion" [389]. What is this but a rudimentary program for the psychological study of religion?

Since Schleiermacher's *Speeches*, the nineteenth-century German liberal theologians have sought to clarify the essence of religion with the intention of defending it against atheist attacks and justifying its universality, necessity and embeddedness in human consciousness in general. Thus, Protestant theology began to develop actively a methodology for the study of religion in general, outside the confessional and worldview framework.

However, De Wette's cautions against trying to unify the form and content of religiosity: unity in spirit cannot cancel out their actual diversity. The theologian must study the diversity of human psychology, and although this is an extremely difficult task, the study of the history of religion can help him in this. The experience of collective religiosity accumulated in history (in whole epochs and peoples) will allow the theologian to better understand the everyday experience of human interaction. Of course, De Wette, as a theologian, regards Christianity as the highest and most perfect religion, so for him theology can only be Christian.

---

[387] Ibid. S. 12.

[388] *De Wette W. M. L.* Die neue Kirche oder Verstand und Glaube im Bunde. Berlin: Nauck, 1815. S. 62.

[389] *De Wette W. M. L.* Aufforderung… S. 13. As the German theologian and historian of theology Markus Iff points out, de Wette "sees his task as mediating the historicity of religion and its manifold empirical manifestations; its place and function in the integrity of reason and the theological self-reflection of religious consciousness" (*Iff M.* Religionsphilosophie und Theologie. Rudolfs Otto Bezug auf Wilhelm Martin Leberecht de Wette // *Lauster J., Schüz P., Barth R., Danz Chr.* (Hrsg.) Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte. Berlin/Boston: W. de Gruyter, 2011. S. 191–202: 193).

To study religion it is necessary to master the language of its texts, because if one is talking about the inner world, the character, worldview, religious experiences — understanding is hardly possible without correlation of ideas with the concepts and terms expressing them. For example, the personal, passionate, enthusiastic Hebrew poetry, having neither the metrical rigour nor the informative content of ancient Greek poetry, can only be correctly understood in the original[390]. In this way the Hebrew language becomes "the primary source for the history of Jewish religion"[391]. For a theologian must comprehend precisely the feeling and mindset of the author, freed from doctrinal and symbolic strata, and this is not easy to do because of inherent difficulty of verbal transmission of experience[392]. Religious feeling is initially unconscious and, moreover, it is "beyond any experience"[393]. De Wette aims at reconstructing it with the help of reflection and observation methods, which are possible by means of "scientific science on soul" (gelehrte Seelenkunde)[394]. Later on, the same point of view was shared by R. Otto[395].

De Wette divides theology into scientific and practical segments. Whereas practical theology aims at religious education, the subject of scientific theology is the study of religion, firstly from a philosophical and secondly from a historical point of view[396]. A systematic theology consisting of dogmatics, apologetics and polemics (with other confessions) is based on unity of these points of view. What is important here is precisely the focus on the study of religion given in isolation,

---

[390] Ibid. S. 22–24.

[391] Ibid. S. 26. It should be noted, however, that de Wette did not consider the Bible a historical source, interpreting it as a series of memorials of religious mythology.

[392] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. S. 79.

[393] *De Wette W. M. L.* Ueber die Religion, ihr Wesen… S. 43.

[394] Ibid. S. 50.

[395] *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. S. 196. On the reception of De Wette's ideas by R. Otto, see (*Iff M.* Religionsphilosophie und Theologie. S. 200–202). On the relationship between the doctrine of R. Otto and Friesian philosophy, see in Russian: *Pylaev M. A.* The Category of the "Sacred" in the Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy of the 20th Century. Moscow: RSUH, 2011. P. 15–20.

[396] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. S. 161. Here it should be noted that the use of the term "scientific theology" or "the scientific teaching of religion" does not necessarily mean that the discipline is designed to be strictly scientific (like the natural sciences) or even more distant from theology. In German-speaking usage in the first half of the 19th century "scientific" means, first and foremost, consistently philosophically argumentative. And thus, de Wette is talking about the philosophy of religion, through the perspective of which theological teaching is to be structured. A discipline with this functionality de Wette calls philosophical anthropology (*Iff M.* Religionsphilosophie und Theologie. S. 199).

firstly from philosophical theology (i.e. from the speculative teaching of the Absolute) and secondly from the doctrinal tradition. Pointing out the importance and desirability of studying De Wette's works by theology students, Rudolf Otto wrote: "They teach us how that time, in motives of which our present-day theology has its origin, determined the task and distinctive features of theology, its relation to the integrity of science and thus the relation of Christian religious studies to religious studies generally, religious studies to philosophy, religious and Christian moral teaching to ethics generally"[397].

Staying within the confines of philosophical theology, it is difficult to study religion as a special sphere of human experience, because this question will inevitably remain secondary compared to the question of divine features. The theologian risks to remain within the framework of the confessional tradition, contenting himself with only supernatural explanations. Liberal theology, on the other hand, in asking the question not of what true and genuine faith means and what its unique transcendental foundations are, but of what religion is in general, sought to solve it philosophically. Certainly, in the 1810s and 1820s only the foundations of scientific knowledge about religion could be laid, for it lacked as yet either knowledge of ethnology, Orientalism and African studies or an elaborated methodology of psychological research. It should also be remembered that the theological approach, firstly, limited the field of research to the Jewish and Christian traditions and, secondly, created a tepid attitude towards the study of primitive and polytheistic religions, since it was believed that the purest form of religiosity was not the most archaic, but rather the most intellectually advanced and developed examples of it. Nevertheless, classical religious studies inherited from the nineteenth century German theology in general (and from De Wette teachings in particular) both the desire to find the essence of religion on the basis of analytical and empirical methods and a fair idea of the importance of studying original sources.

[397] *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. S. 130.

In addition, a very important point common to the concepts of Fries and De Wette is the focus on axiological issues. The axiological vector has yet been set by Kant through his assertion of the absolute value of a person and human dignity. In his *Psychic Anthropology*, Fries contrasts cognition and affectivity: although the heart (Herz) makes use of the cognition data[398], it is not the statement of some facts that is critical for heart, but their connotating value[399]. Thus, a personal, emotionally connotated, biased attitude towards the data of experience is natural and inherent in human beings. Subsequently, De Wette picks up on this theme. As he points out, the "ideal impulse" (*idealer Trieb*, a Friesian term that he coined to replace Kant's Begehrungsvermögen, "the ability of desire") is directed precisely towards "the unconditional necessary value of things which we discover in reason"[400]. For De Wette, developing Friesian ideas, value is the goal of all meaningful action[401]. The concretisation of a feeling of value in the form of a moral impulse (sittlicher Trieb), i.e. in a feeling of value (Wertgefühl) is directed towards "a law of value in the existence of things in general"[402] and makes moral faith possible. This is how De Wette explains the Kantian attitude to the postulates of pure practical reason. After De Wette, the interpretation of religious feeling as a feeling or judgment of value will be set aside for several decades in Protestant theology; its renaissance will take place in Ritschlianism; this will be considered in our work starting from paragraph 2.3.

## 1.7. F. Bouterwek: On the Way to Religious Studies[403]

Friedrich Ludwig Bouterwek is on the one hand a direct heir to Jacobi in ideological terms, and on the other hand, thinker forming some bridge from the

[398]It is highly likely that the later representation of religious attitudes as "cognition" (*das religiöse Erkennen*) goes back to the developments of Fries.
[399] *Fries J.F.* Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes, Bd. 1. Jena: Cröker, 1820. S. 40.
[400] *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. S. 42.
[401] *De Wette W.M. L.* Biblische Dogmatik Alten and Neuen Testaments oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judentums und Urchristentums, Berlin: G. Reimer, 1831. S. 13.
[402] Ibid. S. 14.
[403] This paragraph is based on materials from publications: *Zolotukhin V.V.* The Pure Theism and the All-Unity Doctrine Criticism: Friedrich Bouterwek's Philosophy of Religion // Voprosy Filosofii. 2017. No. 12. P. 190–199.

religious sentimentalism of the first quarter of the 19th century to the religious studies that emerged in the third quarter of the century. His heritage is worth considering as an original non-denominational philosophy of religion, upholding theistic beliefs and polemicising with the already passing philosophical-theological developments of Schelling in the 1800s.

Bouterwek was born in 1766 in Goslar (Lower Saxony). His father was the head of mines on the Oecker river in Harz. The young Bouterwek studied at the University of Göttingen, with which he was to spend the rest of his life. The young man was able to study a number of disciplines at once: law, philology and philosophy. The latter was taught to him by J.G. Feder, one of Kant's early and fierce critics, who presented a kind of "elegant mix of Leibnizianism and Lockeanism"[404]. Under the influence of Rousseau and Schiller, Bouterwek began to write. He wrote a number of works, the best known of which is the three-volume novel *The Count of Donamar* (1791–1793). After working in the judiciary for a while, in 1789 he finally transferred to the university, where he became professor in 1797. He had the chance to teach courses on both history and Kantian philosophy, and most importantly on eloquence (as professor of rhetoric he succeeded Feder). By the early 1790s Bouterwek had studied Kantian criticism, and in 1793 he published *Aphorisms for Friends of Kant's Critique of Reason*, in which he almost universally supports Kantianism.

Bouterwek wrote the most fundamental 12-volume *History of Poetry and Eloquence from the End of the 13th Century to Our Days* (1801–1819). It is noteworthy that the author pays serious attention to the South European — Spanish — Portuguese and Italian traditions: he was a member of the Portuguese Royal Academy of Sciences and the Italian Academy of Livorno and had an excellent command of the respective languages. A little bit later he wrote the two-volume *Aesthetics* (1806–1824), a contribution to aesthetic knowledge (already in the new meaning of aesthetics as the doctrine of the beautiful).

---

[404] *Duque F.* Historia de la Filosofía Moderna. La Era de la Crítica. Madrid: Akal, 2015. P. 160.

Bouterwek philosophy of religion is systematically framed in two of his later works, *Textbook on the Philosophical Sciences* (1813, 2nd edition 1820) and The *Religion of Reason. Ideas for the Advancement of a Sound Philosophy of Religion* (1824)[405]. Bouterwek's own beliefs in this field apparently began to take shape in the late 1790s. He then, by his own admission, became acquainted with the teachings of Aenesideme and realised the need to refute scepticism; he was also fascinated by the ideas of Jacobi, which he had previously neglected. He was (in his later words!) never a pure Kantian, and his sympathies were inclined towards idealism from his early youth. Studying philosophy, he was struck by the audacity of young Fichte — "... an eccentric spirit who despised the natural periphery of sound reason"[406] and placed the whole world in the Self. In this anti-Fichtean fervour he created his most important philosophical work, "The Ideas of Apodictics" (1799)[407]. While Fichte deduced the world from an absolute Self (from an ideal beginning), Bouterwek, moving away from Kant, set out to substantiate the doctrine of a real, i.e. independent of human consciousness, beginning of the world. Although his views undoubtedly evolved, and his later philosophy of religion was based on a slightly different position, the key idea of the "absolute real principle" and "absolute reality" remained true throughout his independent philosophical life. *The Idea of Apodictics* thus expressed and substantiated a number of ideas that are also relevant to his later work.

Firstly, in perfect harmony with the Kantian context and use of language, Bouterwek relegates the consideration of the Absolute to the domain of reason (Vernunft): for reason the Absolute is like the North Star for a sailor[408]. Secondly, Bouterwek does not recognise the world of notions as having a substantive nature: they are only relations (Relationen). The notion of being (following Kant's critique

[405] In the *Idea of Apodictics*, Bouterwek devotes only the final few pages of the second volume to the question of God.
[406] Friedrich Bouterwek's kleine Schriften philosophischen, ästhetischen und litterarischen Inhalts. Bd. 1. Göttingen: J.F. Röwer, 1818. S. 46.
[407] On Bouterwek's evolution as a thinker and the relationship between the religious and the aesthetic in his work see in Russian: *Gavrushin N. K.* Mystical Neo Hellenism and the Ideal of the "Aesthetic Church": F. Bouterwek and F. Holderlin // Voprosy philosophii. 2005. No. 3. P. 140–148.
[408] *Bouterwek F.* Idee zu einer allgemeinen Apodiktik. Bd. 1. Halle: Renger, 1799. S. 191.

of the ontological argument) is not being itself. Logical inference is nothing more than synthesis, and through it any reality cannot be discovered. Being (Sein) precedes all thinking. “The virtual, or that means the same thing — the real in every possible relation has already been at the base of thinking as a given”[409]. It also precedes sensuality (Gefühl), which, like representations (intellektuelle Vorstellungen), is secondary to being. Thirdly, Bouterwek asserts the existence of an absolute ability of cognition, which, being superior to reason, apodictically, i.e. reliably and irrefutably, reveals the mentioned absolute being. This ability is an “absolute-constitutive” or “real” principle, which principle we discover in ourselves as directly and obviously as we discover our own Self[410]. Fourthly, absolute being is manifested by *forces*: our cognitive abilities are nothing else but “forces of thought” while self-awareness and inner peace are “forces of the soul”. Accordingly, the philosopher calls his doctrine virtualism (from Latin *virtus* — force). Already in this very naming, the influence of the natural sciences on speculative thought of the time is evident. The rapidly developing physics brought back to metaphysics the concept of force, which became an important heuristic metaphor. Thus, an example of a refinement of Spinozism with the help of Leibnizian doctrine of forces presents Herder’s system, which he outlined in *God, Some Conversations* (1787). The concept of force was also actively used by early Schelling and his associates in philosophy of nature.

The first decade of the new century was marked for Bouterwek by his friendship and correspondence with F. H. Jacobi (published in 1868), with the latter having a very significant influence on his younger correspondent. Apparently it was Jacobi who succeeded in bringing the field of philosophy of religion to Bouterwek’s particular attention. The latter, however, was not a blind imitator of the Munich philosopher. As I shall argue, he created a distinctive philosophy of feeling and belief, which in comparison to earlier projects is undoubtedly methodologically better equipped.

---

[409] Ibid. S. 195.
[410] Ibid. S. 203

Having noted in the preface to the first edition of the *Textbook of Philosophical Sciences* (1813) that this book was the result of twenty years of work, Bouterwek thus bridges the gap from this work to his earlier works. The content of the *Idea of Apodictics* is supplemented here by previously unpublished conceptual extracts from lectures. The philosopher represents the "textbook" as expressing his worldview as "a systematic whole that must cover all the tasks of true philosophy" and as a "philosophical precept"[411]. This precept, he says, already "... has nothing in common with the modified Kantianism that I espoused twenty years ago"[412]. About Jacobi's influence, Bouterwek speaks in a circumlocutionary way: it is "a historical issue", irrelevant to the essence of the matter.

It is interesting, that Bouterwek identifies "the new idealist philosophy of identity and natural philosophy", i.e. Schelling, as his main ideological adversary[413]. The preface to the *Textbook* was written in January 1813, while the work itself was written in 1811–1812, chronologically parallel to the Theism Dispute between Jacobi and Schelling. At first, as his correspondence with Jacobi shows, Bouterwek was interested in Schelling's philosophy of nature and considered it "a remarkable discovery"[414]. However, the letters of 1812 show that concerning the Theism Dispute, Bouterwek (as, let us note, also J. Fries) fully supported Jacobi. In the first half of the same year Bouterwek has written two reviews: one on Jacobi's *On Divine Things and Their Revelation* and another on Schelling's response (*A Memorial to the Work on Divine Things by Mr. F. H. Jacobi and the Accusation Made in It of Deliberately Deceiving and Lying Atheism* (1812). Jacobi expressed his desire to publish the first review as a preface to his collected works. He agreed with Bouterwek's comment about the lack of "a doctrinal part" in his philosophy, i.e. a systematic speculative basis[415], and

[411] *Bouterwek F.* Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen System entworfen. 1 Teil. Göttingen: J.F. Röwer, 1813. S. VI.
[412] Ibid. S. VII.
[413] Ibid. S. IX.
[414] *Mejer W. (Hrsg.).* Friedrich Heinrich Jacobi's Briefe an Friedrich Bouterwek aus den Jahren 1800 bis 1819. Göttingen: Deuerlich, 1868. S. 28.
[415] A brief list of the criticisms made by Jacobi of Bouterwek, see ibid, S. 145–146.

entrusted the creation of one (as the letter to Bouterwek attests) to his successors, probably with hinting on Bouterwek.

The teaching of Bouterwek is based on the assumption that there are some special senses in a person, which differ from ordinary senses in the same way that mind differs from vision or hearing. To this kind of sense belongs the feeling of truth, which, in fact, is the basis of our perception of the world. If one refuses to acknowledge the feeling of truth, they are forced to admit that the truth is not available at all, and this conclusion will generate a hopeless and fruitless scepticism[416]. The feeling of truth and the feeling of the Absolute, like all other conceptions, arise from the connection of the cognitive powers of thought with the inner sense of man. This does not, of course, mean that by means of feeling one can realise divine cognition and penetrate into divine reality.

The first edition of the *Textbook of Philosophical Sciences*, conceived as a concise statement of Bouterwek's main ideas, reflects his views on religion in as concise form as possible. However, the structure of the *Textbook* also includes a full section on the philosophy of religion (Religionsphilosophie). Philosophical-theological issues are also touched upon in the proper metaphysical sections: *On the Relation of the Infinite to the Finite* and *On Deity in a Purely Metaphysical Relation*.

Bouterwek is convinced that nature and the human soul, as relative realities, are embedded in a necessary eternal Original (Urwesen), which determines the possibility of something and causality as such[417]. Being absolutely initial, the Original cannot be merged with anything relative, such as nature. From this, according to Bouterwek, the internal contradiction of divine omnipresence logically follows. A red thread runs through Bouterwek's writings: a person must be humbly silent before the incomprehensible miracle of existence. We will never know how the infinite relates to and interacts with the finite. Human perception is

[416] *Bouterwek F.* Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften. S. 46–47.
[417] Ibid. S. 202–203.

subjective and cannot go beyond this subjectivity, while the Absolute rises superior to both subjective reality and the objective one[418].

From such theoretical point of view, Bouterwek criticises pantheism, by which he is primarily referring to the Schelling's philosophy. Pantheism, like hylosoism, is an unjustified confusion of the relative with the Absolute: it is equally incorrect to represent the latter as a world soul or as an unconscious omnipresent life force[419]. Bouterwek considers the nerve of German speculative idealism to be the doctrine of a divine mind in the process of self-consciousness through the world. But he asks (following Fries, by the way), how can we express such an idea without imagining ourselves as standing outside individual consciousness — in the divine reality itself? Such a position should be regarded as self-deception, which turns all reasoning into juggling with knowingly unprovable hypotheses. Therefore Bouterwek (although, like Jacobi, without mentioning names) describes Schelling intellectual contemplation as "... a self-deception born of an exalted fantasy"[420].

There is, however, an important difference between the positions of Jacobi and Bouterwek: while the latter takes the next radical step and equates pantheism with atheism, Bouterwek is more cautious. A true atheist (and this is very close to the modern understanding of atheism) is only that who absolutises the physical nature, i.e. a materialist and sensualist[421]. The Göttingen thinker distinguishes from the proper atheist "a sceptic atheist", i.e. an agnostic (Bouterwek later admits the term is unfortunate, but he never replaced it). The sceptic atheist refrains from judging a higher reality, and such a position is metaphysically irrefutable, for we can neither go beyond our own consciousness nor comprehend the relation between the Absolute and the world.

For this reason, and because it is impossible to attribute moral character to the Absolute, metaphysics cannot postulate a personal God. But that is exactly the

[418] Ibid. S, 208–209.
[419] Ibid. S. 205.
[420] Ibid. S. 209.
[421] Ibid. S. 216.

kind of God the human heart needs! It is not satisfied with an unconscious oneness. The belief in God (later on Bouterwek called it “rational belief”) is always the belief in a personal God, and here we leave the ground of metaphysics and find ourselves in the philosophy of religion, an affiliated discipline, devoted not to the doctrine of the Absolute, but to the proper problems of religion[422].

Bouterwek seems to have done one of the first attempts in German philosophy to “dissect” religious feeling. Anticipating the concepts of the early twentieth century, he points to its multi-component nature, in particular highlighting its psychological basis — “the consciousness of human limitations” [423]: a vague feeling of dependence on an invisible higher power or powers. The undeveloped mind fears them and tries not to anger them. If he feels that invisible forces have supported him, he feels grateful to them and begins to venerate them: here are the origins of worship and prayer. Such, says Bouterwek, is “... the natural history of religious feeling at the lowest stage of its development” [424]. On this primitive level of “folk religion”, which has a purely psychological basis, most people remain: the feeling (Ahndung) of the true Absolute, a sign of higher religiosity, is in this case still very weak. According to Bouterwek, the religious feelings are divided into natural feelings (just mentioned), mystical feelings (arising from the inability of the intellect to discern clearly the idea of the Absolute) and moral feelings (based on the belief in moral perfection of a personal God). All this being said, however, religious feeling does not imply *the affirmation of the existence* of God[425]. Such an idea had not previously been expressed in German Idealism, moreover in theology.

Three kinds of religion are based on these three kinds of feeling: natural folk religion, mystical religion and moral religion. They all relate differently to the human mind and the philosophy of religion. Natural folk religion does not have an elaborated doctrinal basis; it relies on a historical tradition that affirms, for

[422] Ibid. S. 218–220.
[423] Ibid. S. 225.
[424] Ibid. S. 226.
[425] Ibid. S. 231.

example, the facts of miracles or revelations. Philosophy can neither prove nor disprove them, common people are not inclined to historical criticism, and therefore such a religion successfully persists. According to its nature it is polytheistic, but Christianity adjusts it to monotheism. In mystical religion there is already a definite, but not yet elaborated, conception of a single Supreme Being. Speaking of mystical religion, one must distinguish between, on the one hand, "mysticism of feeling" — mystical propensities and religious enthusiasm, and, on the other hand, "scientific mysticism" — a necessary stage in the development of religious consciousness. Moral religion is already consciously approaching the cognition of the properties of God and, above all, his moral perfection. This is the highest form of religion and religiosity, which in order to exist must have a speculative basis in the form of metaphysics[426]. Bouterwek denies "a religion of cold reason", by which we should probably mean the Enlightenment doctrines of religion.

Two important points should be noted. Firstly, Bouterwek gives a new meaning to the term "moral religion", which had previously been understood to refer exclusively to the developments of Forberg and Fichte. Unlike the latter ones, Bouterwek gives moral religion a basis in the form of metaphysics and places it at the top of the hierarchy of religiosity forms. Moreover, the Göttingen philosopher emphasises the separation of moral religion from metaphysics (i.e. systematic speculative knowledge). In the latter, emphasises Bouterwek, there is no place for moral predicates: by asserting the Absolute has them, one immediately leaves the realm of metaphysics. Metaphysics cannot assert anything about the Origin beyond its eternity, necessity and primordiality. Therefore, it cannot prove the existence of a personal God. No metaphysical reasoning can bring to recognition of perfection of the Absolute on the basis that the Absolute is ontologically primary[427]. At the same time Bouterwek suggests that one should recall the central premise of apodictics: every ideal structure is ontologically preceded by an absolute, real base.

[426] Ibid. S. 233–236, 238.
[427] Ibid. S. 239.

Applying this general position to moral religion in particular, one obtains the following result: its foundation is the Supreme Being itself. Moral faith is not derived from our cognition and it is unrelated to it, its persuasive power has nothing to do with arguments or conclusions. It is clearly and directly imputed to reason from another source[428].

Similar to Jacobi, who contrasted theism with Spinozism (=fatalism), Bouterwek contrasts theistic worldview with a hopeless doctrine of the blind and unconscious Absolute, which briefly awakens a person and then casts them back into the darkness of thoughtlessness. Bouterwek recognises no inner developmental impulse in such an Absolute (of clearly natural philosophical origin), and in his interpretation the Schellingian absolute mind appears to be very similar to Eduard von Hartmann's unconscious. This similarity is reinforced by a reference to the universe, in the case of such an Absolute, "... immeasurable misery, of which the suffering of earthly life is an inexpressibly small part"[429]. Thirty years before Hartmann was born, and more than half a century before the great pessimist's *Philosophy of the Unconscious* was published, its basic idea was essentially reflected by Bouterwek as a negative alternative to his own thought[430].

Bouterwek does not share the early Schellingian or Herderian optimism about nature. If the mankind, with its collective unconscious will, is clearly more important to nature than the individual and if instead of progressive movement it is circular, how can this point to the triumph of a divine moral order in nature? The monotonous and relentless circling of death and birth hides God rather than reveals him. But metaphysics teaches us: experience is always incomplete. Only the religious feeling by which the Absolute influences our mind enables us to dismiss these facts and thoughts as unimportant and look upon nature as upon the temple of God[431]. Religious feeling is the manifestation point of the Absolute.

---

[428] Ibid. S. 242–243.
[429] Ibid. S. 244, 251–252.
[430]The direct connections of this idea are, of course, to be sought in Bouterwek's contemporaries — in F. Schelling's *Ages of the World* and in A. Schopenhauer's work: the latter had studied under Bouterwek. Schopenhauer's key ideas and conceptual system go back to the *Idea of Apodictics*.
[431] Ibid. S. 247–249.

As far as theodicy is concerned, Bouterwek follows Leibniz and tends to regard our world as the best possible one. The incompleteness of experience prevents us from making a definitive judgment, but a religious feeling, reconciling us to sufferings of the innocent, the evils and imperfections of this world, makes us believe that the world is still arranged for the good. Without this certainty "... all moral religion destroys itself"[432].

The belief in divine moral perfection makes conditional anthropomorphism necessary for us; because it is designed to frame God in well-perceived and familiar images. According to Bouterwek, without belief in a "personal-living God" and without the hope of a personal immortality of the soul, moral religion cannot exist either[433]. In this respect he again confronts Fichte, for whom the correlation of deity with personality is nothing more than the establishment of a framework that limits the spirit.

In 1820 was published the second enlarged edition of the *Textbook*. It is about one and a half times as voluminous as the first, and here the philosopher pays more attention both to the presentation of his own ideas and to the criticism of his absentee opponents, above all Schelling and Fichte. This criticism can be considered much more substantiated than in Jacobi, who did not have an equally solid speculative base. Bouterwek has developed his own system in the form of an apodictics with rigour and consistency which Jacobi lacked. And the fact that the main object of his criticism is the unconscious (and *being only in the process of self-consciousness*) Absolute of Fichte and Schelling, allows Bouterwek to take the strongest position in the dispute with the speculative doctrine of all-unity.

In the crucial dispute between theism and "pantheism" (started by Jacobi in the 1780s and concluded by Imm. H. Fichte[434] and Chr. H. Weisse in the

[432] Ibid. S. 259.
[433] Ibid. S. 259, 262.
[434] About Imm. H. Fichte's philosophy see my research: *Zolotukhin V. V.* Immanuel Hermann Fichte: A Forgotten Page of the German Idealism // Voprosy filosofii. 2015. No. 6. P. 171–178; on the very Fichte's arguments for theism against E. von Hartmann see: *Zolotukhin V. V.* Der letzte (Pan)Theismusstreit oder: Die nicht verwirklichte Versöhnung // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2020. Bd. 60. No. 2. S. 267–281: 276–279.

nineteenth century) Bouterwek consists in the just middle ground in the "camp" of theists.

On the one hand, he had already got rid of the emotional fideism of Jacobi and Eschenmayer, who regarded religious feeling and faith as a monolith that crowned a person's cognitive abilities. On the other hand, his thought lacks the capital speculative-theosophical framework which Imm. H. Fichte and Chr. H. Weisse borrowed from the late Schelling and applied against Hegel. Even in the 1820s Bouterwek remained obsoletely a philosopher of feeling and faith. The focus of his polemics in these years is not directed to Schelling — his contemporary (whose positions are partly — but only partly! — got closer to theism), but to Schelling of the first decade of the new century, who supplemented his natural philosophy with the doctrine of absolute identity. In this period, the position of Bouterwek combines restrained criticism with a personal moderate fideistic stance, soberly and consciously separated by him from rational knowledge and recognised by "the need of the heart" (this approach is more valuable due to the attempt to analyse religious feeling in terms of contemporary psychology, which has no analogue in the preceding philosophy of feeling and faith). It is not without reason that Imm. H. Fichte called Bouterwek thought "an externally undertaken mediation between Kant and Jacobi"[435].

Bouterwek asks: how is it possible to separate subjectivity from objectivity and make it absolute? They are two opposites, two poles, and one is inconceivable without the other. To tear them apart is philosophical arbitrariness. Besides, it would be absurd to put the self-cognising Self in the place of the Absolute, just because the Absolute is infinitely elevated above the "selfness" (apparently, Bouterwek equates the Fichtean ideal substance with the human person, indicating his misunderstanding of doctrine of science and lack of familiarity with Fichte's texts, especially those of the Atheism Dispute). The doctrine of the non-Self is described by Bouterwek as "a kind of logical trick". He considers the origin of

[435] *Fichte I. H.* Beiträge der Charakteristik der neueren Philosophie, oder Kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel. Zweite, sehr vermehrte und verbesserte Ausgabe: J.E. v. Seidel, 1841. S. 368.

Fichtean fallacies to be the inappropriate and impertinent identification of moral freedom with the Absolute (this thesis, of course, is also inaccurate)[436].

Compared with the edition of 1813, the philosopher devotes considerably more attention to the critique of notion on absolute identity. The identity is the logical aim of thinking, but reality is not described by it. Although the divine reality has no room for multiplicity and fragmentation, this does not mean that its metaphysical unity can be rightly described as unity and fusion[437]. The absolute identity proclaimed by Schelling brings to a dead end: if everything is reason, then, according to the law of coincidence of opposites, it must also be non-reason, which deprives the concept of any sense. In general, Bouterwek reproaches Schelling in the same way as Jacobi reproached Fichte: Schelling substitutes the world of real things with purely speculative reflection and thereby ontologises the ideal.

Bouterwek also considers the issue of a strictly psychological critique of Schelling's teachings, namely his concept of intellectual contemplation. Religious feeling, says Bouterwek, is so strong and overpowering that it can cloud the mind. A person begins to think that they go beyond himself, that they are bestowed, no more or no less, with direct contemplation and cognition of the Absolute. As a result, they grant their purely hypothetical developments about the relation of infinite to finite the status of plausibility and even truth. This is how metaphysical mysticism is born[438]. The term "mystical" has to be handled with care. The claimed by Bouterwek immediate feeling of the Absolute is also mystical because it derives from an obscure and fundamentally unexplicable relationship between a transcendent God and the finite world. Rejecting both the concept of emanation and creationism with its confessional doctrine of revelation (as well as the tendency towards acosmism which he sees in the system of all-unity), Bouterwek is nevertheless convinced that our world is authentic insofar as it is rooted in the Absolute[439]. The most important difference of Bouterwek's view from the

[436] *Bouterwek F*. Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen System entworfen. 1 Theil, Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Göttingen: J.F. Röwer, 1820. S. 72–73.
[437] Ibid. S. 133–134.
[438] Ibid. S. 139–140.
[439] Ibid. S. 141.

Schelling's is impossibility to explain becoming within the framework of metaphysics. This immediately puts Bouterwek in opposition to all speculative idealism, one of the most important tasks of which was to develop a doctrine of the becoming divine oneness. For Bouterwek this is nothing less than an illegitimate extrapolation of finite ideas and processes to absolute reality[440].

Extremely restrained in his conclusions and relying on experience, common sense and sober reasoning, Bouterwek rejects the Kantian view of the world as sceptical, the Fichtean as speculatively incorrect and the Schellingian as full of "chimeras from eccentric heads"[441] and dreaminess.

The peculiar result of Bouterwek's philosophical activity was his voluminous work *The Religion of Reason. Ideas for the Advancement of a Reasonable Philosophy of Religion* (1824), which in general terms repeated the outline of the *Textbook*, but supplemented and clarified the author's position. The influence of the new era, marked by the development of psychological knowledge and the formation of philosophy of religion as an independent discipline, can already be felt in this text. It is also noteworthy that in terms of its architectonics, the issues studied and its method, the *Religion of Reason* appears closer to the works of F. Tholuck or the lectures of the late Schelling than to the works of Jacobi.

First and foremost, Bouterwek seeks to clarify what is the relationship between philosophy and religions (namely in the plural). But to be able to talk about everything connected with the concept of religion correctly, says Bouterwek, "... one has to endure a difficult battle with words"[442]. He immediately rejects such a definition of religion as "belief in god or gods" because of its contradictory and vague meaning: monotheism means "god" in one way, polytheism means something else entirely, the pre-Socratics put a third meaning into this concept, and the "modern German pantheists" put the fourth one[443]. The concept of "faith" is

[440] Ibid. S. 143–144.
[441] Ibid. S. 134.
[442] Ibid. S. 19.
[443] *Bouterwek F.* Die Religion der Vernunft. Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie. Göttingen: Wandenhöck und Ruprecht, 1824. S. 3–4.

just as blurred: how different is the Christian faith, "the faith of the apostles", from belief in the probability of something or the Kantian belief in the postulates of practical reason![444]. According to Bouterwek, religion is "a psychological and historical fact" whose most general content is the veneration of a spiritual force superior to a person and standing above them[445]. At the dawn of its development mankind began to transfer the properties of its own spirit to natural objects. The primary and fully natural religion is worship of anthropomorphic deities. But spirit and body are not to separate, and "... spiritual or psychic existence seems to be revealed wherever we perceive (or believe we perceive) something like human vital functions, as long as it is not experienced as a mere mechanical movement"[446]. Such is the mechanism of panpsychism, an essential feature of primitive religions, whose forms are illuminated and fixed by a particular tradition. Subsequently this phenomenon will be empirically illustrated by E. Tylor[447].

At several points in his reconstruction Bouterwek anticipates the future science of religion, but his reasoning bears clear traces of Romantic philosophising. He explains the transition from animism to the idea of a rational, primal spirit-creator as well as divine revelation, the thought and activity of a genius, a sage[448]. The task of philosophy is to justify this possibility, and Bouterwek undertakes a historical research: he tries to find the origins of the idea of a spiritual primordial in ancient thought; not finding it here, he turns to the ideas of the ancient Jews, and of course he wonders how such an abstract idea could have arisen with simple shepherds, and still in times before the advent of philosophy in the Mediterranean? Having traced the beginnings of Jewish monotheism to the Upanishads, Bouterwek moves on to the earliest Indo-Iranian conceptions and finally recognises that the origin of this idea is lost in the darkness

[444]The German term *Glaube* (faith) combines meanings shared in other European languages: English *faith* and *belief*, Spanish *fé* and *creencia*, etc., i.e. "religious faith" proper and "faith as belief and conviction".
[445] Ibid. S. 30.
[446] Ibid. S. 31–32
[447] "…the soul of the dead Karen, with the souls of his axe and cleaver, builds his house and cuts his rice; the shade of the Algonquin hunter hunts souls of beaver and elk, walking on the souls of his snow-shoes over the soul of the snow" (*Tylor E.* Primitive Culture. Vol. 2. 3 ed. New York: Henry Holt & Co, 1889. P. 75).
[448] Ibid. S. 33.

of prehistoric times, and that the assumption of divine revelation would rather help to clarify the matter[449].

In the *Religion of Reason*, Bouterwek, having labelled his own views as "pure theism", again carries out a critique of pantheism. This criticism echoes the arguments of the *Textbook*, but there are also significant refinements indicating a convergence with Jacobi's position. Bouterwek develops the earlier idea that pantheism arises from "a purely metaphysical consideration of the Absolute" with a disregard for the sensual world[450]. Reason, approaching the world in a purely logical way, cannot but come to pantheism. The pantheist comprehends religion in a peculiar way; he "destroys the moral elements of religion", for his main aim is to merge with the Absolute[451]. Pantheism is an absolutisation of knowledge, a claim to solve the mysteries of existence, and in fact a vain attempt to comprehend the incomprehensible. The dialectical concepts of pantheism are nothing but self-deception[452].

Bouterwek distinguishes between dialectical pantheism (abstract-speculative) and mystical pantheism (action-speculative, contemplation of a higher reality often combined with the doctrine of emanations of the First Principle). The first type of pantheism is represented by the systems of Xenophanes, Parmenides, Heraclitus, Spinoza and, with reservations, Hegel. The latter type arises from Brahmanism through Zoroastrianism, Neoplatonism, Sufism and Renaissance theosophy to Schelling's philosophy of nature. A transitional form between these two ones is represented in Giordano Bruno's views. But strictly speaking, Bouterwek points out, the two types are closely related, and mystical pantheism is based on a serious speculative basis[453].

Bouterwek again links the critique of pantheism to the critique of hylozoism, which he understands as the doctrine of the omnipresent life force (which was characteristic not only of the Schelling's philosophy of nature, but also of other

[449] Ibid. S. 34–38.
[450] Ibid. S. 179.
[451] Ibid. S. 182.
[452] Ibid. S. 197.
[453] Ibid. S. 184–188.

systems of German Idealism) and asks: is the idea of life substance an empty abstraction, because every known life is individual?

What new traits brings Bouterwek's theory compared with other sentimentalisms of the period, and why does it merit close attention in a study of theology to which (Bouterwek is an extra-confessional secular philosopher) it is not directly related? The point is that Bouterwek showed how religious sentimentalism moves from implementing a critique of German idealism to developing a coherent doctrine of the origins and features of religion. Firstly, Bouterwek detaches religious feeling from its transcendent source/referent (God and religion as a relationship between God and a person), thus making this feeling a methodologically correct subject of study by the psychology of religion. Secondly, he seeks to define religion, considering the minimum of this definition in that it is a psychological and historical fact, the basis of which Bouterwek interprets materialistically, a person transfers the properties of their own consciousness onto the being around them, which forms a worldview of animism/panpsychism. There is a sense that Bouterwek resorts to explanations like original revelation, i.e. not susceptible of further rationalisation, when he finds it impossible to provide an explanation based on historical facts.

Thirdly, he attempts to define religion correctly, pointing out the historical and cultural relativity of the concept of "god" and the multiple meaning of "faith".

Fourthly, Bouterwek offers a typological classification of religious feelings and their corresponding forms of religiosity (natural folk, mystical and moral). This staged classification reflects Bouterwek's view of the philosophical and axiological progress of religion, as if humanity gradually opens up to the Absolute, which immanently guides it towards true religion. This theological assertion does not contradict the analytical, empirical position: there is no rational theological way to the Absolute, faith in God remains exclusively a faith whose subjective boundaries are recognised. This is how German thought in the first quarter of the nineteenth century laid the foundations for a consistent correlation between theology and religious studies.

## 1.8. **F. Tholuck: Between Theology and Oriental Studies**[454]

The early nineteenth century is a period when Europeans are massively discovering the East in a broad sense; Protestant theology has also become familiar with it. A characteristic figure in this respect is that of the Protestant theologian Friedrich Augustus Gottreu Tholuck (1799–1877). This remarkable and gifted man had been fascinated by the East since his youth. Although he later became a devout Christian[455], his interest in the East did not fade. His habilitative work at the University of Berlin (1821), written, as it was then customary, in Latin, is entitled *Ssufismus sive Theologia persarum pantheistica* (Sufism or pantheistic theology of the Persians). Four years later, in 1825, Tholuck, already a professor, published an anthology, *The Miscellany of Flowers of Eastern Mysticism*, with a theoretical introduction giving a concise summary of his views. Tholuck was one of the few authors of this time to turn to Islamic studies. His beginnings in Germany were closely linked with theology and classical philology[456].

The relevance of considering Tholuck's developments in this thesis consists in the fact that they demonstrate how a different culture in the designated period is viewed through the categorical prism of the philosophical-theological debates of German Idealism, and how Schleiermacher's doctrine of religious feeling can be drawn to explain heological realities of a different religious tradition.

Proficient in Arabic, Persian and Turkish, and having an access to the manuscript collection of the Prussian Royal Library, Tholuck operated with first-hand material. The *Miscellany* is a poetic translation into German of the most important passages by which Tholuck judged Sufism as a whole. These are excerpts from *Masnavi* of Jalaleddin Rumi, from *The Mystic Rose Garden* of the

---

[454] This paragraph is based on the following publications: *Zolotukhin V.V.* Sufism as Pantheism. How Did the German Thought (1800–1830) Conceive It // Religiovedcheskie issledovaniya. 2016. Iss. 2 (14). P. 10–26.

[455] As it has been already mentioned, the nineteenth-century German Protestant theology is already very much the theology of those who were distanced from religious tradition in their youth but who later returned to it. This increases the heuristic value of their reasoning for contemporary theologians whose beliefs are also often the product of adult conversion.

[456] *Wokoeck U.* German Orientalism. The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945. London: Routledge, 2009. P. 113.

Persian Sufi Mahmud Shabistari (14th century)[457], from *Diwan* of Sayyib[458] (late 16th century), from Sa‘adi’s *Bustan*, from the works of ‘Attar and Jami, and a biography of al-Khallaj.

One glance at architectonics of the *Miscellany* is enough to understand that Tholuck sought to explain oriental mysticism as a particular case of mysticism in general, to place Islamic thought in a global context, and to characterise it by means of current conceptual tools of German thought of that time. At the same time Tholuck, like the tradition that preceded him (e.g. F. Schlegel) perceives the East as a whole, and in this respect, speaking of Islamic mysticism, he cannot but bring it closer to the Indian and Chinese traditions. Tholuck is one of the earliest theorists of mysticism, and this makes his thought very valuable: in a sense he anticipates the phenomenology of religion[459].

However, what does he mean by mysticism? As a representative of the emerging historical and philosophical knowledge, he pays particular attention to clarifying the meaning of the notion — mysticism, which is vague and ambiguous. Tholuck precedes it with an analysis of the use of the term *mysticism* in ancient and medieval texts.

The first meaning of the “mysticism”[460] describes the teaching of an extra-conceptual and extra-rational residue in scientific knowledge (something similar to implicit knowledge of M. Polanyi). The second one describes the predominance of the play of feelings and fantasy over rationality in cognition[461]. But the third one brings us into the field of philosophy.

In the depth of worldview — in the “original consciousness”, according to Tholuck, is an irreducible duality. On the one hand, a person feels dependent on

[457] The text had not been attributed at that time to Shabistari. On the history of the study of the heritage of this Sufi see in Russian: *Lukashev A.A.* History of the Study of Mahmud Shabistari’s poem “The Mystic Rose Garden” // Litera. 2015. Iss. 3. P. 91–113.
[458] It is unclear who it is.
[459] The Sufism is considered by Tholuck as a worldview, the key element of which is pantheism. In this respect, he is not alone: the era so judged. A philosophical dictionary compiled by the quite famous Wilhelm Traugott Krug refers to Sufism as “mystical or theosophical pantheism”. See *Krug W.T.* Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Bd. 3. Leipzig, F.A.Brockhaus, 1828. S. 711.
[460] The distinction between the terms “mystics” and “mysticism” is not essential in this case.
[461] *Tholuck F.A.G.* Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und morgenländische insbesondere. Berlin, F. Dümmler, 1825. S. 11.

"the infinite primordial basis (Urgrund) of all existence, which determines the existence of humans" (the heritage of Schleiermacher!), while on the other hand, they are aware of his own, so to speak, sovereign will. The reasoning of opposites suggests, on this basis, the following alternative: if the above-mentioned primary basis exists, then my being as an independent being and my ability to act freely are a fiction; if it is not so, then the primary basis is not absolute, and here we are opening the way to polytheism[462]. The first case automatically entails the indistinction between good and evil and the deprivation of their ontological character[463]. Mystics in this case are those whose belief in the ontological inconsistency of a person is based on "the direct feeling of omnipotence of the infinite over them"[464] (the determining factor here is not the worldview, but the epistemological relation to it: those who seek to justify and comprehend the doctrine of unity rationally, Tholuck refers to as genuine philosophers). A mystic, on the other hand, is one who gives priority to feeling, to direct experience[465].

The German theologian points out that mysticism is rarely presented as an autonomous current and is usually embedded in a particular historical religion, although in varying proportions[466]. Its theoretical core is the doctrine of primordial and the ontological relation of a person to it. According to Tholuck, the source of mystical experiences is called "the mysterious basis of the spirit life". It can be activated either by the study of revelatory religion or by some inner experience, which one subsequently reconciles with revelatory doctrine. In the latter case the revelation appears as if it were a tuning fork to which the inner world of the mystic is tuned. If, however, the mystic has a rich imagination or rational training along with a lively feeling, he/she will regard the revelations of Christianity or Islam as

[462] Ibid. S. 12.
[463] Later Tholuck will specify that mysticism is inherent in the "Plotinian" view of evil as a lack of good, also, however, blurring the opposite. Tholuck does not develop his critique of pantheism in the *Miscellany*, it is presented in his other purely theological work, — *Teaching About Sin and Propitiation or True Sanctification of the Doubting Person* (1823, 2nd edition of 1825). The criticism is in keeping with the era.
[464] Ibid. S. 14.
[465] Here Tholuck also unconsciously views Muslim culture from the perspective of western thought: a clearly articulated philosophy of religious feeling and belief is a concrete-historical invention of eighteenth-century Europe and therefore has no correspondence in the Islamic tradition. Such a correspondence did not emerge even in the twentieth century, when the Middle East gained wide access to literature in European languages and schools of Western-style intellectuals were formed.
[466] Ibid. S. 16, 46.

symbols of what is going on in his/her soul. The mystical is being wrapped in religious garments, and in order to study it, it must be unmasked from them. In fact, mystics of different religions speak of the same thing, though in somewhat different ways.

Regarding Islamic ("Mohammedan") mysticism Tholuck argues that although the Qur'an and traditional narratives of the Prophet Muhammad suggest a rationalising ("conceptual") deism, we cannot deny that Muhammad had profound spirit experiences. Tholuck refers to the early Sufis (Rabi'a al-'Adawiyyah) and the later ones (e.g., 'Attar). Sufism, Tholuck concludes, is "nothing less than a deep soul (gemütvolle) mysticism, having pantheistic expression wherever it is more or less formalised"[467]. It is a pantheism of feeling.

The theologian distinguishes between the early mystical movement in Islam (the first two centuries of the Hijra) and later Sufism. He calls the representatives of the former "pious" (Fromme), which seems to be a translation of the corresponding Arabic term *zāhid*. It is interesting to note that even today the debate on the origins of Sufism has been going on for nearly two hundred years. Thus, the great French Orientalist Silvestre de Sacy, in his review of Tholuck's habilitation work (1821), published in the French "Journal of Scientists" (*Journal des Savants*), denied the autochthony of Sufi mysticism, finding it impossible that developed mystical teachings could emerge so rapidly from the feeble early Islamic heritage and tracing its origin to the Persian pre-Islamic mystical-pantheistic sects mentioned in the *Dabistān*[468]. Tholuck, on the other hand, was an advocate of the autochthonous, Arab-Islamic origin of Sufism. He agrees with de Sacy that the authenticity of original sources is very shaky but points out: the tradition clearly testifies to the mystical spirit of some early Islamic figures and the sober-

[467] Ibid. S. 33.

[468] This work in Persian, entitled *Dabestān-e maḏāheb* ("The School of Religions"), was created in seventeenth-century India and devoted to the description of religions. Its author is now considered to be Mobed Shah, who belonged to the Zoroastrian Ishraqist *Āḏar Kayvānī* movement. For Tholuck and the authors of his time, *Dabestān*, now largely forgotten, was an important source.

mindedness of others. And so, their mystical statements may have had a real basis[469].

Tholuck argues with de Sacy's claim about the supposed "soullessness" of the proper Islamic tradition. He argues that even a meagre religious tradition can produce its mysticism. On the contrary, the conditions of early Islam — a recently emerged active religion — were more conducive to the tension of the feelings and, consequently, to the development of mysticism. The geographical dispersion of the first Sufis, who sometimes lived far from the Iranian world, and the wide spread of Sufism in non-Iranian regions (although Tholuck does not deny the strongest Persian element in Sufism) also testify against the Persian origin of Sufism.

A Tholuck's contemporary, Catholic theologian Joseph Franz von Allioli, in his work on al-Qushayri — *The Message in the Science of Sufism*, considers both positions partly valid. Allioli agrees with de Sacy that Sufi mysticism is totally alien to the Qur'anic Islam: the pantheistic idea of omnipresence contradicts the strict theistic separation of God and the world taught by the Prophet Muhammad. Accordingly, Sufi pantheism is either of Persian origin, as de Sacy said, or it has been derived from the Indian Vedas[470]. However, on the other hand, not all Sufism transfers into an uncompromising doctrine of all-unity, and de Sacy is wrong in asserting "soullessness" of Islam. After all, al-Qushayri does not preach the dissolution of individual in God, he adheres to a quite theistic division into creature and Creator, and by moral perfection he means "purification of the soul and the union of the will with the one God"[471].

A reasonable question arises from all of this: if all mystics are talking about the same thing, what are the differences in the mystical traditions, and how does oriental mysticism relate to Western mysticism? Tholuck answers the question in the spirit of his time: "The East is feeling and image, the West is thought; the East is a prophet steeped in magnetic clairvoyance, the West is Cicero, versed in heaven

---

[469] Ibid. S. 34–35.

[470] This view was held by a number of scholars of the time.

[471] *von Allioli J. F.* Ueber die Risalet des Koschairi. München: Die königliche bayerische Akademie der Wissenschaften, 1835. S. 67.

and earth"[472]. (It is worth remembering that conclusions of Tholuck are due to the level of European knowledge of Arabo-Islamic culture at that time and they are uncontroversial and may be considered largely outdated. Nevertheless, they accurately reflect the competent view of the era on these subjects).

According to Tholuck's thoughts, the Western mystic, even though he is a mystic, still cannot get rid of a certain rationalisation of his experience: he systematises it in concepts and "ordered images", which can result to the suppression of the sensual by the rational. The goal of Western mysticism turns out to be a Quietist unconscious detachment from any thought (when one recalls the ideas of the late Schelling as well as the main points of Eduard von Hartmann's philosophy of the unconscious, one understands that this intuition of Tholuck is correct for his era). The Muslim mystic, on the other hand, does not need to struggle against the rationalising intellect: he knows how to bring himself into an altered state of consciousness, where he immediately faces "an idea of the infinite" which engulfs his or her Self[473].

In addition, the Oriental mystic is more resolute than the Western mystic in subordinating their life to the sole purpose of merging with God. One is guided by "quietism and inactive contemplation" and does not shy away from spinning or holding his breath to fall into a trance. And, importantly, they openly proclaim pantheistic principles where the Western mystic tends to obscure them.

Tholuck considers the possibility of clearly narrating the mystical experience to be the advantage of the Western more rational approach to mysticism, and he sees Schleiermacher's *Speeches* of as the best instance for this. The oriental, and in particular the Muslim mystic, cannot conceptualise the experiences and explain them, so they transmit them to their disciples "magically or magnetically", i.e. exclusively through personal contact and by personal example[474].

Tholuck admits that some people find the image-based oriental mysticism more attractive than the Western mysticism because "an image is always a flowery

[472] *Tholuck F. A. G.* Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik. S. 38.
[473] Ibid. S. 39.
[474] Ibid. S. 43.

calyx, whereas a concept is only a single leaf[475]. The Muslim mystic expresses his experiences in fine poetry. It is interesting, that Tholuck does not hold Eurocentric views like his contemporary Hegel. As he says, "compared with the West, the East has its advantages, but the West also has its advantages. The West and the East are two flowers of the divine tree of life, sprouting from a single root"[476].

The mystical potential of the Qur'an, according to Tholuck's point of view, is minimal, for the Qur'an speaks neither of a person's inner experience nor of their fusion with God. The promised bliss (distinct from God Himself and earthly in nature) is achieved not by mystical mindset and practices, but by ritual actions and the fulfilment of moral precepts. The Qur'an, similar in some respects to the Pentateuch, has no supplement in the form of the Psalms of David and the prophetic books establishing a more subtle and personal relationship between man and God; there is less mystical content in the Qur'an than in the Old and New Testaments[477]. The detail of the description of person's posthumous fate leaves little room for the Muslim to develop a doctrine of immersion in the Absolute.

The mystic, however, can start from the Qur'anic opposition between earthly mortal and future eternal life, and creatively develop the doctrine of the contemplation of God (*muśāhadat Allāh*)[478]. Commenting on the provisions of Islamic doctrine, Tholuck, certainly, unconsciously projects contemporary philosophical ideas onto it: it is unlikely that early Muslims would have said that "the finite requires infinity, so that, passing through the opposites given in relativity, one finds the freedom of one's being"[479]. At the same time, such passages, which remind one more of Schelling and Hegel than of the authentic Islamic tradition, indicate that the author sought to relate the vocabulary of the tradition he was studying to the latest philosophical theologies and to describe it

[475] Ibid. S. 44.
[476] Ibid. S. 45–46.
[477] In some respect the lack of the mystical in the Qur'an, (according to Tholuck's view), is compensated by the Sunnah.
[478] Ibid. S .48.
[479] Ibid. S. 49.

with their help. This could not be done without a conviction of the typological unity of religiosity in different cultures.

As Tholuck argued, the doctrine of "person's unconditional dependence on God" (the early medieval tradition is described here by Schleiermacher's vocabulary)[480] and the predestination of human destiny, associated with the idea of a personal God, also draws Muslims to mysticism. Such a doctrine cannot be considered fully fatalistic, for a person depends on a living, personal Origin rather than on an endlessly mechanical chain of causes and effects[481] (here Tholuck is clearly hinting at Spinoza's criticism by F. H. Jacobi). Tholuck goes on to affirm: a number of mystical provisions in the *Masnavi* are clearly derived from the Qur'anic doctrine of predestination. The higher the role of God and the less the role of free will, the more space is left for mystical dedication. If God is behind everything, including the processes going on in our souls, does this not bring us to accept the idea of divine immanence to the world?

***

In the first quarter of the nineteenth century a number of unrelated doctrines on religious feeling emerged in German theological and philosophical thought, the common premise of which is the closed option of using rational theology and the shift of theological relation (namely, the human-God relation) inwardly to the subject. This change transforms religion from a mode of universal description of the world into one of the multiple spheres of personal and social life; accordingly, this sphere must imply a special branch of humanities, i.e. an ancestor of religious studies. This projected discipline is called philosophy of religion (Religionsphilosophie) by Schleiermacher and philosophical anthropology (partly profiled in the study of religious feeling) by Fries. De Wette and Bouterwek, without creating an outline of a separate discipline, develop and deepen a classification of religious feeling. The comprehension of religion as one of the

[480] F. Schlegel, who also studied the East, saw as the prime mover of philosophical and religious activity "a living deep feeling of the infinite and the fullness of its omnipotence".
[481] Ibid. S. 50.

spheres of human life and society gave birth to projects classifying religious worldviews through their historical stages.

All this activity is largely associated in the early nineteenth century with the polemic against speculative post-Kantian idealists (first of all with Schelling). Thus, doctrines on religious feeling are formed with an emphasis on importance of introspection while refraining from drawing broadly metaphysical conclusions from its data. Such a sobriety distinguishes them from Schellingian and Hegelian Idealism.

Thus, in the first quarter of the nineteenth century the methodological basis of religious studies as a discipline was laid. However, there was still a lack of data from linguistics and oriental studies in general. Less than half a century was required to fulfil this gap.

# CHAPTER 2. RELIGIOUS EXPERIENCE AS AN OBJECT OF STUDY: HISTORY AND PSYCHOLOGY OF RELIGION

## 2.1. Max Müller's Comparative Science of Religion[482]

It is well known that the teachings of Friedrich Max Müller (1823–1900) represent one of the first projects of systematised knowledge about religion, based primarily on philological, historical-genetic, and comparative methods. The emergence of such a project would have been impossible without the development of academic orientalism and comparative-historical linguistics. As the Russian historian of linguistics V.M. Alpatov points out, "In 1816 appears the first fully scientific work that laid the foundations of the comparative-historical method. It was the book by Franz Bopp (1791–1867*) On the System of Conjugation in Sanskrit in Comparison with That of Greek, Latin, Persian and Germanic Languages*. In 1818 a book by another great scholar, Dane Rasmus Rask (1787–1832), *A Study in the Field of Old Norse, or the Origin of the Icelandic Language* was published. In 1819 the first volume of Jacob Grimm's (1785–1863) *German Grammar*, and in 1820 A. N. Vostokov's *Discourse on the Slavic Language* were published. Apart from R. Rask, who died early, these scholars continued to work actively until about the fifties of the 19th century, publishing many works. In these works, the comparative-historical method was formed for the first time [483].

Both Bopp and Rask sought to create comparative grammars of related languages; for them, the most important indicator of kinship was the morphological similarity of language systems. Rask pointed to the most stable

[482]This paragraph uses the materials of author's papers: *Zolotukhin V.V.* The German Idealism as the Theoretical Foundation of the Science of Religion by Friedrich Max Müller // Religiovedcheskie issledovaniya. 2017. Iss. 2 (16). P. 22–47; Friedrich Max Müller und die idealistische Wurzel der Religionswissenschaft // Zeitschrift für Religionswissenschaft. 2018. Bd. 26. No. 2. S. 264–282; Erfahrung, Introspektion und Wert. Zur Vorgeschichte der Religionspsychologie in Deutschland // Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2020. Bd. 62. Iss. 3. P. 351–371; Gefühls- und Erfahrungstheologie als methodologische Basis der Religionswissenschaft // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2022. Bd. 64. Iss. 1. P. 70–92.

[483] *Alpatov V. M.* The History of Linguistic Theories. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2005. P. 55.

lexical layers, which are less susceptible to cultural borrowings, the so-called basic vocabulary of languages. He also began to identify phonetic correspondences between the Indo-European languages. This work was continued by J. Grimm, and his romantic-nationalist attitude led him to make use of the data of dialectology and thereby show that its use enriches comparative studies.

The Schlegel brothers in the early 19th century turned to the typological classification of languages and distinguished "amorphous" (i.e., isolating), agglutinative and flexive languages, which they regarded as stages of the progressive development of languages. The great German thinker W. von Humboldt developed these ideas[484].

Throughout the first half of the 19th century comparative methods gradually improved: the linguistic material used expanded (especially the Indo-European ancient and modern languages were actively mastered) and the research methodology was also refined. To understand the methodological foundations of the origin of religious studies it is especially important to note the achievements of A. Schleicher, in particular, his attempt to reconstruct the Proto-Indo-European and to construct a tree of genetic kinship of Indo-European languages by analogy with the tree of kinship of biological species[485].

Max Müller would later try to subject the history of religions to a similar analysis. Along with the science of language, academic Orientalism also developed rapidly [486].

The German-speaking philosophy of religious feeling played no less of a role in shaping Müller's teachings. It influenced directly both his own religious-philosophical convictions and his project of religious studies. Consideration of this genealogy will help to clarify the question of the relationship of the nascent religious studies to confessional and extra-confessional projects of the philosophy of religious feeling. It is precisely its baseline orientations that form the "optic"

[484] Ibid. P. 63 et seq.
[485] Ibid. P. 77–78.
[486] For a good exposition of the era's achievements in Oriental studies and mythological research, see in Russian: *Krasnikov A.N.* The Methodology of Classical Religious Studies. Blagoveshchensk: Biblioteka jurnala "Religiovedenie", 2004. P. 10–15.

through which Müller examines the history of religious ideas and monuments of religious thought, i.e., he implements the program of religious studies itself, expressed in an attempt to reconstruct ancient religiousness.

Friedrich Max Müller was born in 1823 in Dessau, Prussia, in the family of the Romantic poet Wilhelm Müller[487]. Having received an Orientalist education at the University of Leipzig, he left for Great Britain at the age of 23, where he spent the rest of his life. Although from then he wrote mostly in English, he, like Karl Marx, also living in England at the time, remained within the framework of the German tradition of thought. This is evidenced by both his direct confessions and the philosophical concepts and approaches he uses. Müller's ideas genetically correlate with I. Kant's and F. Schleiermacher's heritage and moreover this of Müller's own direct teachers, i. e. F. Schelling's and the speculative theist Chr. H. Weisse's. Both the late Schelling and Weisse are direct continuators of sentimentalism of the first quarter of the nineteenth century.

Methodologically, Max Müller is a Kantian. He made his own English translation of the *Critique of Pure Reason* (naturally, not the first in English), which was published in 1881. In this respect, Müller's preface to the translation is reveals his motives for undertaking this work as well as the significance of Kantian thought for his work. Having lived in Britain for more than three decades, Müller continues to feel that he is a German scholar[488]. He says that it is the German scientist who can cope most successfully with the transfer of the *Critique of Pure Reason*: since Kant wrote his work in a hurry, he could not hone the stylistics, and the semantic accents showing the course of his reasoning shifted to function words — adverbs and prepositions. It is exceedingly difficult for a foreigner to notice and comprehend the subtleties of the use of functionary words and polysemous verbs. Müller gives several examples of inaccurate translation of the sentences of the *Critique of Pure Reason* into English (primary, F. Haywood's and J.

[487]For a bibliography on the connection between Romanticism and Indology, see.: *Adluri V., Bagchee J.* The Nay Science. A History of German Indology. New York: Oxford University Press, 2014. p. 2.

[488] *F. Max Müller*. Translator's Preface // Immanuel Kant's Critique of Pure Reason. In Commemoration of the Centenary of its First Publication. Translated into English by F. Max Müller with an Historical Introduction by Ludwig Noiré. London: Macmillan and Co., 1881. P. V.

Meicklejohn's)[489]. Thanks to bilingualism, these constructions turned out to be much more transparent for him than for his British-born colleagues.

The philosopher goes on to reveal his own attitude to Kant: "Kant's Critique has been my constant companion through life. It drove me to despair when I first attempted to read it, a mere school boy. At the University I worked hard at it under Weisse, Lotze, and Drobisch at Leipzig, and my first literary attempts in philosophy, now just forty years old., were essays on Kant s Critique"[490]. It was namely criticism that directed Müller's attention to the study of how and why man believes he has come to know much more than he can actually know. In fact, Max Müller recognises himself as a Kantian: he believes that criticism is the only adequate basis for modern philosophy. Müller says that while we should not be blind admirers of Kant but trying to navigate modern thought without mastering his legacy would be just as futile as studying antiquity without mastering Aristotle.

Max Müller had friendly relation with one of the leading neo-Kantians, Otto Liebmann. Max Müller puts Kant on a step above his great followers, among whom he singles out Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, and Schopenhauer[491]. He notes with regret the poor familiarity of British philosophers with Kantian ideas. Historians of philosophy know that German Idealism remained a German phenomenon for a long time. The widespread dissemination of its ideas in foreign-speaking Europe began in general after gaining popularity in its historical homeland. In this sense Max Müller, "often preaching" Kantianism, turns out to be one of its active disseminators in England.

Like the post-Kantian religious philosophers and theologians, Müller sees the "Achilles' heel" of Kantian criticism in the fact that he limited the powers of the mind to interaction with sensory data and thereby closed the way to comprehend the supernatural[492]. He is convinced that philosophy cannot rest or

[489] Ibid. P. VI–XIII.
[490] Ibid. P. XIII.
[491] Ibid. P. XV.
[492] *F. Max Müller*. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen im Jahre MDCCCLXX an der Royal Institution in London gehalten. Nebst zwei Essays "Über falsche Analogien" und "Über Philosophie der Mythologie". 2. Aufl. Strassburg: Karl J. Trübner, 1876. S. 17–18.

stop until it has acquired an understanding of the third activity of the spirit, an activity or energy, which I understand simply as the perception of the infinite, and not only in the religious sphere, but in all spheres of knowledge that lead beyond the finite, into the beyond (Jenseit)[493] . This statement makes it possible not only to characterise Max Müller's thought as a philosophy of religion, but also, according to the conceptual context and ideological background, to introduce him into the circle of the closest heirs of Schleiermacher's theology.

Max Müller is also drawn closer to Schleiermacher by his desire to modify Kantian criticism in order to take another step forward[494]. Müller argues that a noumenon could be caught by some perception (Aistheton), by perception of infinite: "From the first flutter of human consciousness, that perception underlies all the other perceptions of our senses, all our imaginings, all our concepts, and every argument of our reason" [495]. Müller was inclined to consider theology, in contrast to Kant's *Conflict of the Faculties*, as part of religion, though inferior to inner feeling in its importance[496].

Müller did not work on the problematic field of Protestant theology, but his Lutheran beliefs were quite compatible with the set of liberal theological views of his epoch. As a competent expert in Indology, he never insisted on doing missionary work explicitly. However, in *The Chips from the German Workshop* he compared the believers of oriental religions to the blind and deserving of compassion[497]. There he explicitly asserted that our religion [...] is the only true one [498]. Religious historian Arie Molendijk points out that Müller hoped for a gradual convergence of enlightened Indian monists (for example, the Brahmo-Samaj) with the Christian worldview and insistently invited them to recognise their views as

[493] Ibid. S. 18.
[494] *F. Max Müller*. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens. 2. Aufl. Strassburg: Karl J. Trübner, 1881. S. 52.
[495] *F. Max Müller.* Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India. London: Longmans, Green & Co., 1878. P. 50.
[496] *Molendijk A.L.* Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East. New York: Oxford University Press, 2016. P. 156.
[497] *F. Max Müller.* Chips from a German Workshop, in 5 vol. Vol. 1. Essays on the Science of Religion. London: Longmans, Green and Co., 1868. P. 54.
[498]Ibid.

Christian, which they, of course, did not like[499]. Müller has considered a lifelong professional task fostering the gradual assimilation of Hindu religiosity in context of interreligious bonding and cautious Christian mission. In the postcolonial paradigm, this is reprehensible, and today Müller's ideas are criticised as Eurocentric and definitely colonialist[500].Of course it cannot be denied that the East India Company commissioned his Indological research. Its aim was to better understand Indian cultural realities for more effective colonial administration. However, Müller did not have an available alternative worldview like the present-day views, which took shape at the turn of the twentieth and twenty-first centuries. A stage typology of cultures and religions was as accepted as their value rankings, and to reproach Müller for insufficient (from today's perspective) inclusivism is to allow for anachronism. On the contrary, to the extent possible, he sought to exercise a worldview empathy and to study Indian religions as fairly as possible. Müller's own religiosity did not affect the basic tenets of his method, which focused on the study of culture. So, for example, the Catholic theologian and Indologist Edmund Hardy was able to relate to this method productively[501]. The both authors aimed at new knowledge on religion, not at self-affirmation by means of own convictions.

Müller understood the future Christianity as definitely inclusive. It had a supra-confessional character for him, expressed in feeling, carried humanistic values, and, as a genuine human religion, combined other religious systems, enriching themselves with their nuances.

Finishing his first lecture (*Introduction to the Science of Religion*) with a discussion on the Proto-Indo-European religion and an overview of the possibilities of genetic reconstruction of religions, Müller says: "Like an old precious medal, the ancient religion, after the rust of ages has been removed , will

---

[499] *Molendijk A.L.* Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East. P. 151–153.

[500]See *Samarina T. S.* The design project of the phenomenological understanding of religion: F. Max Müller's comparative studies // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie. 2018. Iss. 4 (78). P. 121–131: 127–128.

[501] See: *Hardy E.* Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 1 (1898). S. 9–42.

come out in all its purity and brightness : and the image which it discloses will be the image of the Father, the Father of all the nations upon earth ; and the superscription, when we can read it again, will be, not only in Judæa, but in the languages of all the races of the world, the Word of God, revealed, where alone it can be revealed — revealed in the heart of man"[502]. It is interesting that Müller interprets revelation in the same way as Schleiermacher, i.e. as an affective datum inside the subjectivity. The discovery of original revelation (it may be said, proto-religion) was for Müller the ultimate goal of the comparative science of religion in its likening to linguistic comparison. The way to it for Müller, however, was laid through an extensive study of Oriental religions' written heritage ("aristocracy of book religions"), which is accessible to fixation and study. This attention to advanced forms of religiosity is evidence of the theological background of Müller's attitude. Concerning comparative philology, Müller understands it as branch of knowledge closer to "physical sciences" (natural sciences) than to "historical sciences" (humanities)[503].

Müller's own philosophical and theological position is most vividly highlighted in his first Gibbert Lecture, entitled *The Perception of the Infinite*. It was read in 1878. Friedrich Max Müller is known above all as a philologist and orientalist, but his Gibbert Lectures open with a question from the field of philosophy of religion: "How is it that we have a religion?" that is, in the Kantian context, "Why we are, or imagine we are conscious of things which we can neither perceive with our senses, nor conceive with our reason?"[504].

Müller attributes the emergence of knowledge about religion to the time of antiquity, to Heraclitus and Epicurus, it means he did not consider himself the creator of a new science. The philosopher argues that, in a sense, knowledge about religion is as old as religion itself. Religion was represented everywhere, questions about its origin also arose everywhere. The earliest written records have religious

[502] *F. Max Müller*. Introduction to the Science of Religion. Four Lectures Delivered at the Royal Institution in February and March 1870. London: Spottiswoode & Co, 1870. P. 12.
[503] *Masuzawa T.* The Invention of World Religions Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago: CUP, 2005. P. 211.
[504] *F. Max Müller.* Lectures on the Origin and Growth of Religion. P. 1.

content, and philosophical thought also seems to have begun with discussions of religion.

Müller was aware that for many the term *Religionswissenschaft* itself may sound provocatively, since it implies comparing religions and thus equating one's native religion with that of others [505]. The philosopher was criticised from ecclesiastical-conservative positions [506]. For him, such equating is a necessary prerequisite for the study not only of specific religious traditions, but also of "the essence of true religion". Max Müller aims to find a specific feature that separates the phenomena of religious consciousness from all others. He does not take seriously the doctrine of faith as a "religious instinct of man": for him, like the doctrine of the life force, it is just a word game[507].

This approach, he says, is a thing of the past. Nevertheless, in lectures given five years earlier (1873), religion appears to him as "Religion is a mental faculty which, independent of, nay, in spite of sense and reason, enables man to apprehend the infinite under different names and under varying disguises. Without that faculty[508], no religion, not even the lowest worship of idols and fetishes, would be possible ; and if we will but listen attentively, we can hear in all religions a groaning of the spirit, a struggle to conceive the inconceivable, to utter the unutterable, a longing after the Infinite, a love of God" [509]. This is what Müller is willing to call "faith" (Glaube) and "the third function of our consciousness". The intellect is incapable of believing just as it is incapable of seeing. It is obvious that

---

[505] *F. Max Müller*. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. S. 8–9. The German term *Religionswissenschaft* was also not invented by Müller. Probably the first one or one of the first examples of its usage is presented in a collection of essays on philosophy of religion and theology: *Henke H. P. K. (Hrsg.)*. Museum für Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfange. Magdeburg: G. Chr. Keil, 1804–06 (in 3 vols). Bernard Bolzano identified the *Religionswissenschaft* with the philosophy of religion and, as a Catholic theologian, interpreted it as "the science of the most perfect religion", the teaching of which "most contributes to the virtue and bliss of man" (*Bolzano B.* Lehrbuch der Religionswissenschaft. Bd. 1. Sulzbach: J. C. von Seidel, 1834. S. 3, 5). The Hegelian Ludwig Noack understood *Religionswissenschaft* as a speculative philosophy of religion (*Noack L.* Die spekulative Religionswissenschaft im enzyklopädischen Organismus ihrer besonderen Disziplinen. Darmstadt: C. W. Leske, 1847). In any case, religious studies as separate branch of knowledge could emerge only based on methods which were able to generalise empirical data from the past and present of religions. Such methods in the 19th century have been provided by linguistics and oriental studies.

[506] *Krasnikov A. N.* Methodological Problems of Religious Studies. Moscow: Youwrite, 2020. P. 17–18.

[507] *F.Max Müller*. Ueber die Wahrnehmung des Unendlichen. S. 280.

[508] In the German text of the lecture Müller describes it in more detail, listing terms *Anlage* (faculty), *Vermögen* (capacity), *Gabe* (gift) and *Instinkt* (instinct).

[509] *F. Max Müller.* Lectures on the Origin and Growth of Religion. P. 23.

Max Müller, following Kant, speaks of the ability to perceive the infinite, and also constructs a threefold system of human cognitive abilities, putting faith in place of the Kantian reason.

In the concluding part of the earlier *Lectures on the Science of Language* (1864), Müller calls knowledge of God (i.e., in this case, of everything transcendent) the third kind of knowledge, which is not reducible to either sensibility or reason, but it is perceived as surpassing them in degree of certainty. Any rational proof of the existence of God is possible only if the idea of God is already present in us. Belief takes different forms. A strong belief in the immortality of the soul or in divine government is different from belief based on certain arguments (e.g., belief in a historical event)[510].

The very idea of the infinite is not a simple negation of finitude. To get rid of such connotations, conditioned only by the history of the concept of "infinite" in European languages, it could be replaced with synonyms: "perfect", "eternal", "substantive" (Self-existing). "The true idea of the infinite is neither a negation nor a modification of any other idea," says Müller, and gives as justification a reference to Roger Bacon[511]. On the contrary, the finite can be seen as a modification or limitation of the infinite, to which Müller gives a linguistic justification. The Latin *finis*, he shows, denotes some boundary (e.g., between colors or sounds) which is inaccessible to the senses but can be fixed by the intellect. An important example would be the horizon line. The idea of the infinite is the essence of faith.

The affinity with sentimentalism can be observed in Müller's definition of religion with the naked eye, although he is wary of designating the perception of the infinite as a pure affectivity opposed to rational means of comprehending reality. The singling out of religion as a special ability opposed to others is a clear legacy of Schleiermacher. Its characterisation as an "instinct" recalls Jacobi's constructions, and even if Max Müller considered them methodologically obsolete

[510] *F. Max Müller*. Lectures on the Science of Language. 9th edition. Vol. 2. London: Longmans, Green and Co., 1877. P. 627–628.
[511] Ibid. P. 630.

and no longer fit for use, he still reproduced in his work their basic worldview point. Putting faith in the place of Kantian reason recalls Eschenmayer's kind of fideism[512] although, of course, Max Müller approaches the subject with a much more developed methodological instrumentality and does not place faith above reason.

For Max Müller ability is nothing more than a propensity (*facilitas*). He categorically objects to any substantiation of it. Ability is neither a spirit nor a thing-in-itself. The transformation of a phenomena into a self-sufficient separate reality is separately criticised by Müller and constitutes, in his view, the essence of "modern mythology". A striking example of such scientific mythology for him is Schelling's philosophy of nature, which takes gravity and other physical forces out of their natural context and gives them the significance of some independent realities. In order that readers may avoid the temptation to interpret Müller's asserted faculty (Anlage, facultas) in such a transformative way[513] the thinker is prepared to replace this term with "potential energy". It would have been even better to say "not-yet" instead of "faculty". In religion there is the still-not-begotten of the infinite and, consequently, the desire for it, but Müller is not ready to introduce such a term because of linguistic difficulties[514].

Despite his fundamental philosophical training and his interest in philosophical problems, Max Müller does not undertake to develop the doctrine of the soul. He merely notes that, as far as his opinion is concerned, "All depends here again on the sense which we attach to *facultas occulta*. If it means no more than that there is in men, both individually and generally (ontogenetically and phylogenetically) something that develops into perception, conception, and faith, using the last word as meaning the apprehension of the infinite, then I fully admit a *facultas occulta*" [515]. Step by step it will be the duty of philosophy to make its

[512]See the key work of Eschenmayer, the philosopher of nature and critic of Schelling's doctrine of absolute identity, *Philosophy in its Transition to the Non-Philosophy* (Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie. Erlangen: Walter, 1803).
[513] This is how the concept of Müller was interpreted by O. Pfleiderer.
[514] *F. Max Müller*. Ueber die Wahrnehmung des Unendlichen. S. 281; Lectures on the Origin and Growth of Religion. P. 24.
[515] Ibid. P. 25.

development clearer. On the one hand, Müller is not a positivist and quite accepts the further development of speculative thought, but, on the other hand, sees no possibility to combine the study of religion with the construction of a universal philosophical picture of the world.

The mystery and difficulty of examining the human longing for the infinite should not surprise, for riddles abound in both the senses and the intellect. The way to its elucidation must be to consider the facts of religious life in which this striving manifest itself. All their incredible variety can be united by the fact that the object of faith is always something infinite, and this is what distinguishes the capacity to believe from sensibility and reason, the latter dealing only with the finite. But Müller argues that the infinite is not a negative concept consisting only in a counterposition to the finite[516].

The infinite is contained within the finite, and if it were not there, there would be no place for subject to derive an idea of it. This idea does not arise thanks to supernatural revelation, but thanks to our sensibility. One may not understand what abstract concept of infinity is, but feelings nevertheless supply them with images of infinity. Modifying Kant's ideas, Max Müller says that if reason emerges from sensual perceptions concerning something finite, faith, (which could also be called reason), emerges from perceptions of the infinite.

Human encounter the latter wherever they see something that cannot be fully grasped by senses. The horizon line, beyond which one can no longer look, becomes a boundary between the visible and the invisible, the finite and the infinite. This is the essence of the "not yet realised, i.e., the unnamed infinite" [517]. The infinite is given by prefeeling (*Vorgefühl*) in the finite and is always present in one form or another. In this passage Müller is approaching a sentimentalist interpretation of religiosity. The idea of the infinite is not the beginning of religion that forms its immutable face, but the product of a long intellectual crystallisation

[516] *F. Max Müller*. Ueber die Wahrnehmung des Unendlichen. S. 283.
[517] Ibid. S. 287. See the German text, in English there is not mention on the unconscious: "The infinite, therefore, instead of being merely a late abstraction, is really implied in the earliest manifestations of our sensuous knowledge" (Lectures on the Origin and Growth of Religion. P. 38).

of religious and philosophical thought[518]. Therefore, when talking about religion, the thinker constantly refers to ancient written sources, as well as evidence on unwritten peoples.

Müller's notions go directly back to Schleiermacher's *Speeches* with its emphasis on the contemplation of the unity of the infinite nature. The appears as if cut out of it and thus carries in itself the essence of the infinite[519]. Müller's philosophy of infinite was possible thanks to two figures, one the Protestant theologian Chr. H. Weisse and the other the already repeatedly mentioned F. Schelling in his late period.

### 2.1.1. *Chr. G. Weisse: Theological Background to the Birth of Religious Studies*

At the University of Leipzig Max Müller studied under Chr. H. Weisse, whose worldview was based on Schelling's *Studies on the Essence of Human Freedom* (1809). Weisse, along with Fichte's son Immanuel Hermann, is a key representative of the late idealism or (the same) speculative theism, a movement which, basing Schelling and Hegel, sought to defend theism in the 1830–60's. Weisse is known in the history of theology as a specialist on the New Testament. As German theologian and historian of theology Kurt Leese points out, Weisse was close to the historical school[520], like Schleiermacher, he was a unionist.

At the University of Leipzig, Müller attended Weisse's course on aesthetics (winter term 1841/42), a special course on Hegel (summer term 1842), a course on metaphysics and logic (winter term 1842/43) and took part in meetings of the Philosophical Society headed by Weisse (1842-43)[521]. His interest was sparked by the great popularity of Hegelian thought, which was spreading out of Prussia and fascinated Saxons who had been brought up on Kant and Krug. According to

---

[518] *F. Max Müller*. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion… S. 59.
[519] *Schleiermacher F*. Über die Religion. S. 29.
[520] *Leese K.* Philosophie und Theologie im Spätidealismus. S. 70.
[521] *F. Max Müller*. My Autobiography. A Fragment. New York: Charles Scribner's Sons, 1901. P. 123–125 Below, on p.140, Max Müller gives slightly different data, according to which he attended Chr. H. Weisse's lectures on Hegel during the winter term of 1841/42, and his same lectures on logic, metaphysics, and philosophy of history during the winter term of 1842/43.

Müller, "to be a Hegelian was considered sine qua non not only among philosophers, but quite as much among theologians, men of science, lawyers, artists — in fact, in every branch of human knowledge, at least in Prussia. If Christianity in its Protestant form was the state-religion of the kingdom, Hegelianism was its state-philosophy"[522].

Max Müller became acquainted with Hegel's teachings precisely with the help of Weisse, who, according to Müller's testimony, "though considered a Hegelian, was a very sober Hegelian, a critic quite as much as an admirer of Hegel"[523]. Weisse valued the dialectical method but refused to recognise Hegel's thought as an apex of philosophy. He saw in it the triumph of Schelling's principle of absolute identity, which does not imply living and changing reality. He would return to Kant and Schleiermacher with regard to recognition of primacy of experience. The Absolute is for Weisse only a possible god; "if God is real, if he is first-activity, he can only be a first-subject, only a thinking and volitional person"[524].

The reasoning of Weisse is very reminiscent of Schelling's philosophy of revelation: in general, speculative theists sought to show Schelling's absolute identity and Hegel's absolute spirit as abstractly understood basis of a genuine super-rational, super-personal, living and actual deity.

According to Müller, Weisse was able to show that Hegel's philosophy of history was sometimes based on factual errors and inaccuracies. This became especially clear when considering the philosophy of religion. How to deal with facts that are constantly changing as the big picture changes over time; how to squeeze new facts into an already outlined Hegelian absolute idea? To Max Müller it became obvious "the formal truth and the material untruth" of Hegel's thought[525]. This is what directed him to the philosophical society of the then

[522] Ibid. P. 130. Hegel's vision of history also contains prerequisites important for the emergence of historical and religious studies: it is primarily about the fact that world history is the one whole, and apparently dissimilar, territorially and chronologically separated phenomena can be placed under a common denominator.
[523] Ibid. P. 132.
[524] *Leese K.* Philosophie und Theologie im Spätidealismus. S. 120–121.
[525] *F. Max Müller*. My Autobiography. A Fragment. P. 136.

young, scientifically educated assistant professor Lotze, where participants studied Kant and preferred to build up theories from facts rather than the other way around.

However, while studying in Leipzig, Müller, despite his reservations, was still "fully convinced at that time that Hegelian philosophy was the final solution of all problems"[526]. However, the crisis of confidence was caused by Müller's study of oriental religions and sacred texts. As Müller became more and more familiar with them, he realised that the Hegelian view of them was inaccurate, and accordingly the entire monumental edifice of Hegel's philosophy of religion has been put into question.

He turned to the alternative to the Herbertian approach represented by M. Drobisch, and immediately modified the latter's ideas. While for Drobisch the important point was the analytical clarification of the meaning of concepts, Max Müller, who was passionate about linguistics, turned to clarifying the etymology of philosophical and religious concepts and to studying when and how they changed their meaning throughout history. For example, he did a small historical and etymological study of *Verstand* (reason) and *Vernunft* (mind). A real *Begriffsgeschichte* method!

It is interesting that there is a number of similarities between Weisse's mature philosophy of religion as presented in the first volume of his program work *Philosophical Dogmatics or Philosophy of Christianity* (1855–62) and the later views of Max Müller, which cannot be only coincidental. In contrast to Müller, an Orientalist who studied primarily the Indian and ancient traditions, Weisse is a Protestant theologian whose studies were limited to Christianity. The contexts in which Weisse and Müller have argued were seriously different. That is why one will not find references to Weisse in the conceptual fragments of Max Müller's works. Nevertheless, the philosophical parallels can be traced quite clearly.

Let us turn to the introduction of the *Philosophical Dogmatics* and the first part of the first chapter, entitled *On the Concept of Religion in General*. According to Weisse, the global historical task of Christianity turns out to be the creation of

[526] Ibid. P. 141.

"a completely unprecedented philosophy, which is guided only by the idea of truth as such, and not by the idea of a certain religious truth"[527]. It should be a kind of systematically organised "science of faith" (*Glaubenswissenschaft*), intended to replace systematic theology or dogmatics. In Weisse's view, philosophy of religion is the pinnacle of philosophical knowledge. Already now, says Weisse, faith and revelation are studied as forms of a given positive content. Accordingly, the subject of the new science should not be the positive content of faith itself, but faith and religion as a historical fact[528]. The focus of the new science shifts from philosophical theology to a historical examination of religious consciousness, which is later had to become strictly scientific (streng wissenschaftlich).

Religion for Weisse is a type of experience. Weisse defines experience as "sensation, contemplation or perception, or even more often, the totality of homogeneous, related sensations, contemplations or perceptions, precisely insofar as their content is the object of the reflective consciousness, embedded in the context of subject's perceptions or concepts"[529]. Weisse's view of religion as an experiential reality, as he argues, is derived from the patristic legacy and considered adequate to Kantian criticism, in which the term *Erfahrung* conveys the meaning of cognition by means of perceptions. The shift in meaning is understandable. It is impossible for any theologian to remain on a very Kantian point of view that excludes the possibility of any inner contact with transcendent reality. To adapt criticist ideas to the needs of theology it turns out that religious objects must be included in the spectrum of possible objects (though not discursive, but intuitive/sensual) of cognition. Not only the theologian Schleiermacher, however, but also the religious philosopher Fries, who carefully shifted the emphasis in the Kantian worldview, succeeded in this task.

The adaptation of scientific methods to theology was to lead the latter out of its ideological confusion: hence the demand for "the application of a genuine [...] empirical method to the doctrine of Christianity and its scientific transformation

[527] *Weisse Chr. H.* Philosophische Dogmatik… S. 8.
[528] Ibid. S. 13.
[529] Ibid. S. 15–16.

(Neugestaltung)[530]. The culprits of this confusion, both Enlightenment rationalism and supranaturalism, equally ignore the data of religious experience" [531]. After all, the concepts on the supersensible are products of unconscious rational synthesis of products of religious experience, intelligence in Weisse's scheme treats experience in the same way as Kant's intelligence treats the data of sensory experience [532].

An individual religious feeling is not sufficient for gaining connection with God. Religious experience is the property of the collective, of the religious community, which emerges when its members share reports of what religious feelings and experiences they have had. Marginalised forms of experiences that do not find acceptance and support within the community are filtered out, while the more typical ones, those that are understood by the majority are remained and affirmed. Religious experience emerges as a result of the fruitful exchange of religious experiences among community members and thus acquires an objective historical significance[533].

The task of the new science will be to comprehend not only intra-Christian reflection, but also to "mythological," i.e., non-Abrahamic religions. According to Weisse, each of these, is "a historically closed circle of religious experience" [534], "shaped and organically dissected masses of religious experience" [535]. The unique experience of another cultural tradition is valuable for the formation of an integral vision of religious experience. The new knowledge of religion can master this experience only by removing the mythological veil from the tradition under study. Until we have grasped the internal context of another cultural tradition, its experience is closed to us. Weisse likens foreign cultural mythological images to a foreign language (as mentioned above, parallelism between language and religion was also crucial for Müller); though indirectly, by enriching our knowledge of the kinds and options of religious experience, they can influence Protestantism itself.

---

[530] Ibid. S. 22.
[531] Ibid. S. 227.
[532] Ibid. S. 23.
[533] Ibid. S. 50–53.
[534] *Weisse C. H.* Philosophische Dogmatik... S. 69.
[535] Ibid. S. 222–223.

The emphasis on experience, including experience of foreign/non-confessional religiosity, is important for the mid-nineteenth-century Protestant liberal theology in the context of a retrospection of its own tradition with a probable reinterpretation of some of its provisions. Thus, the theologian J. Chr. Hoffmann wrote: "Knowledge and witness to Christianity must be first of all the self-knowledge of the Christian and his witness to himself... Free science is theology only when, as a Christian, I become to myself, as a theologian, the most peculiar subject of science"[536].

Weisse points out that theology, drawing on the ideas of Kant, Jacobi, Hamann and Herder, recognises the need to apply the empirical method to Christian doctrine[537]. A science of faith based on the study of religious experience would have to take the place of dogmatics by realistically presenting a communal view of the facts of religion.

Let's summarise the results. Firstly, one sees in Weisse's work the idea of forming knowledge about religion into a separate discipline independent of theology, which, on the one hand, is understood as a supra-confessional, on the other hand, it still acts as a modified form of the Christian tradition.

Secondly, Weisse makes clear the need to study "mythological religions". Thirdly, following Kant and the philosophers of feeling and faith, he gives feeling and experience a key role in the field of religion. All this is akin to Müller's later project of a science of religion based on the comparative method, the study of non-Abrahamic religions, and the doctrine of the feeling of infinite.

### 2.1.2. *F.W.J Schelling's Influence*

Having left Leipzig, Müller went to Berlin, where he attended lectures by Schelling on the philosophy of mythology. On his arrival he met Schelling personally and in conversation with him noted the great affinity between the philosophy of Sankhya and Vedanta, on the one hand, and Schelling's thought, on

[536] *Hofmann J. Chr.* Der Schriftbeweis: ein theologischer Versuch. Bd. 1. Nördlingen: C.A. Beck, 1852. S. 9, 10.
[537] Ibid. S. 22–23.

the other. Schelling questioned Müller with interest about Vedanta's understanding of God and its relationship to the finite world[538]. In the summer of 1844 Max Müller noted in his diary: "I attend Schelling's course more diligently and with great interest; his philosophy has something Oriental about it. I am translating the *Kathâka Upanishad* for him with great diligence"[539].

But what did Max Müller hear from the Schelling? Schelling read lectures on mythology many times, but, like all his later writings, refused to publish it. As a result, there is a number of abstracts, and we still have no final clarity in the authentic structure of Schelling's late philosophy and in the relation of its elements to each other[540]. However, it seems that the content of philosophy of mythology is most compactly and clearly stated in the summer term of 1836/37, from which two abstracts have survived. The first belongs to the pedagogue Anton Ebertz, and the authorship of the second, preserved in the Athens Library, has not been authentically established.

Schelling's philosophy of mythology is a speculative doctrine, and its claims go far beyond the study of religion. But at the same time, it contains a number of ideas which, in a modified form, might later form the conceptual core of Max Müller's philosophy of religion and, more broadly, of the subsequent religious studies[541].

Firstly, it is the notion of the exceptional importance of mythology, almost as significant as nature and language[542]. Secondly it is the linking of mythology and language. Although Schelling does not undertake philological research in his philosophy of mythology, he links mythology closely to language. Language is a product of unconscious creativity, and as a "faded philosophy" it contains the

---

[538] *Chaudhuri N.C.* Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Müller, P.C. London: Chatto&Windus, 1974. P. 41–42.

[539] *Müller G.M. (Ed.).* The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller, Edited by His Wife. In 2 Vol. Vol. 1. London, New York and Bombay: Longmans, Green and Co., 1902. P. 25.

[540] См. *Franz A.* Philosophische Religion: eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings. Amsterdam: Rodopi, 1992. S. 44–50.

[541] Even before his *Introduction to the Science of Religion*, Max Müller had devoted his essay *Comparative Mythology* (1856) to mythology, and in 1871 he gave a series of lectures in London under the title that directly reproduced Schelling's term, *On the Philosophy of Mythology*.

[542] *Vieweg K., Danz Chr. (Hrsg.).* Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842. München: Wilhelm Fink Verlag, 1996. S. 37.

philosophical constructs of generations that have long passed into oblivion[543]. It seems that these ideas can be recognised as one of the prototypes of Müller's philological analysis of religious terms and texts. One more time, from the unconscious language to the unconscious religiosity and proto-religion!

Thirdly, Schelling (though in the context of his own system) spells out the idea of creating a branch of knowledge devoted to religion. Philosophy of religion (*Religionsphilosophie*), destined to become a "special science", it should be based on "the principle of religion, independent of universal philosophy"[544]. By principle here is meant a special approach and method, judging from the context, consisting in the study of the historical development of mythology and religion. Objectively, the subject of philosophy of religion will be phenomena of a religious nature (is this not a foreshadowing of the phenomenology of religion?), and subjectively as an emergence of religion in the mind of the individual.

Of course, the philosophy of the late Schelling stands on a preceding methodological stage in comparison with the teachings of Max Müller. Both in 1836 and subsequently in 1842 (edition of the manuscript of A. von Chotwas' abstract) Schelling boldly suggests that the original religion was best preserved among Semitic peoples, that the original language was syllabic, etc.[545]

By Max Müller, such ideas are questioned as a passing phase in the development of science[546]. However, in his third lecture of the *Introduction to the Sciences of Religion* (1870), he refers directly to Schelling, who linked the emergence of a people to the development of its own mythology and language. Departing from these ideas, Müller points to the leading role of religion in the process of ethnogenesis[547].

---

[543] Ibid. S. 48–49.
[544] Ibid. S. 103.
[545] Ibid. S. 71, 137–138.
[546] *Max Müller*. Introduction to the Science of Religion. Four Lectures Delivered at the Royal Institution in February and March 1870 (Russian translation) *// Krasnikov A. N.* (Ed.). Classics of Global Religious Studies. Anthology in 2 vols. Vol. 1. Moscow: Kanon+1996. P. 55. Although, on the other hand, Max Müller asserts the formation of the three original linguistic centers in Eurasia: Turanian, Aryan and Semitic (see ibid., P. 100–101).
[547] Ibid. P. 95–98.

***

Thus, the methodological basis of Max Müller's religious studies project was based on a set of ideas going back to Kant, Fries, Schleiermacher, Schelling and Weisse. But how were they applied to the historical analysis of ancient Indian beliefs? This becomes clear from the four series of Gifford Lectures given by Müller in the late 1880s and early 1890s. In the first of these (1888), devoted to natural religion, Müller made an attempt (primarily on Indo-Aryan material) to demonstrate mythological manifestations of the experience of the infinite. The study of Vedic religion, which paid considerable attention to celestial and generally natural phenomena, served for Max Müller to confirm Schleiermacher's teaching on feeling of the infinite[548], which he specified somewhat. Behind every natural phenomenon, pointed out Müller, something is hidden for the contemplative person that is irreducible to its physical sources and bearers[549]. The Indian tradition confirmed this hypothesis by the goddess of the morning dawn Aditi, whose name can be translated as "boundless", "infinite"[550].

Müller divided the objects that one is inclined to load with religious content into three classes. The first class includes the *tangible:* "stones, bones, shells, flowers, berries, logs of wood", etc. It is difficult to see something innermost in such objects. The second class is *semi-tangible* objects. This class is broader and can include, for example, trees: their sap is invisibly circulating in their thickness, their roots are invisibly stretching in the ground, and their numerous branches are intertwined and lost in the height. It also includes mountain ranges, because their tops are covered by clouds, swift rivers, which sometimes save us from thirst and separate us from our enemies, then sweep away and flood everything in their path and the immense expanse of the earth[551]. The third class includes objects that are *intangible*: the sky, luminaries, and clouds.

---

[548] Ibid. P. 141.
[549] *F. Max Müller*. Natural Religion. The Gifford Lectures Delivered Before the University of Glasgow in 1888. London: Longmans & Green and Co., 1889. P. 145, 149.
[550] Ibid. P. 145–146.
[551] Ibid. P. 150–152.

The veneration of tangible objects (fetishism), according to Müller, is a degeneration, a regression of original religiosity, for these objects are fully perceptible. The second and especially the third class of objects aroused an "almost unconscious" (remember Kant's doctrine of the sublime!) reverence among people. The semi-tangible objects were conceptualised as demigods or deities of nature, which, according to Müller, is what the deities of the religions of antiquity were. He calls their veneration "physical religion" i.e., natural religion.

The hidden is seen by human not only in nature, but also in the activity of consciousness, in their own subjectivity and that of their neighbors. The mode of functioning of psychic is as mysterious and hidden from observation as the limitless raging forces of nature[552]. The mystery of consciousness shapes both the belief in the immortality of the soul and the cult of ancestors ("anthropological religion") and the religiously colored philosophical search for a transcendent beginning in the depths of the self (such, for example, is the Atman of the "psychological religion" of the Upanishads). To each of these types of religion (physical, anthropological and psychological) Müller will devote a series of Gifford Lectures. His religious ideas were thought on this theological lecturing ground. It is also worth noting that the bold projection of the reconstruction of the original religion was replaced by a more philosophical, more problematic approach. We find almost no explicitly constructed and any broad historical-genetic constructions in Müller's later work. Obviously, the volume of historical and cultural material and the complexity of its weaving required from Müller more restraint than he had previously expected.

This approach has provided a common denominator for research in a wide variety of religious traditions, even genetically unrelated ones. In this approach, the nascent religious studies, in a complex combination, solved both religious studies and theological problems. It was not possible to separate them from each other at that time: the conditions of possibility of religious studies view were simultaneously theological prerequisites. Thus, the idea of the essential uniformity

[552] See Ibid. P. 156.

of human religiosity was grounded in the teaching of affective perception of the infinite, the increment of Indological knowledge aimed at reconstructing the original forgotten abstract Christian religion of humanity and the systematisation of the world's religious traditions was provided by ranking them from a European Protestant perspective. This points to the inherent difficulty of demarcating religious and theological attitudes as applied to the work of the first religious scholars, for their world view is woven out in religious-philosophical context of the post-Kantian Protestant theology.

### 2.2. **Early Cornelis Peter Tiele's Project of Science of Religion**[553]

However, Müller was not the only founder of religious studies. Along with Müller, the Dutch Arminian theologian Cornelis Petrus Tiele (1830–1902), who acted in sync with Müller but independently, co-founded this branch of humanities. He had carried out his problematic opposition to the old theological and new religious methodology several years before Max Müller read his *Introduction to the Science of Religion* in a series of articles, the first of which was published in the journal *De Gids* ("Handbook") and the subsequent in the specialised *Theologisch Tijdschrift*, ("Journal of Theology", Tiele was one of its founders and publishers)[554].

The first part of Tiele's life was devoted to theological work: pastoring and working in Arminian seminaries; from the 1870s until almost his death in 1902 Tiele was a professor of the Leiden University, where he headed a chair in the history of religion especially created for him. In his later years Tiele's views lost the imperative of striving for strict scholarship and came closer to the classical

[553] This paragraph uses the materials of the publication: *Zolotukhin V. V.* The Birth of Sciences of Religion from the Spirit of Theology // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie. 2020. Iss. 6. P. 76–97.

[554] In the later materials, Tiele's methodological guidelines appear more systematic and precise, but they still exhibit traits of the views of his youth (e.g., *Tiele C. P.* Grundzüge der Religionswissenschaft. Eine kurzgefasste Einführung in das Studium der Religion und ihrer Geschichte. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904. S. 1–5).

ideas of the philosophy of religion of his era[555]. In part, this is similar to the ideological evolution of Max Müller.

Tiele is a Dutch thinker, and the question may arise why he is narrated in a work on German-speaking thought. The answer may be the following. Firstly, the Dutch-speaking linguistic and cultural space is historically inseparable from the German-speaking space; they constitute a single whole till the 20th century. Secondly, Tiele methodologically starts from the Schleiermacher's theological heritage, so his ideas are painlessly and even logically included in the context of my study.

### 2.2.1. *The critique of traditional confessional theology*

Being a Remonstrant (Arminian) pastor and standing on modernist positions[556], Tiele carries out a harsh critique of the preceding theological tradition, which he sees as a precarious, artificial construct comparable to the patchwork Austro-Hungarian Empire: "partly from philology, partly from the history of religion, partly from philosophy, partly from rhetorical theory, partly from psychology, partly from theory of art (*theorie der kunst*), some more besides..."[557]. The only thing that holds this mix together is the affiliation of theological teaching with the particular church structure. Hence, there must be as many theologies as there are church communities, but this is absurd and looks just as absurd as if a separate political economy was needed to describe each successive state.

Tile notes that a holistic theology is meaningful only if the division of religions into natural and revelatory is undertaken to further justify the philosophical and worldview exclusivism of Christianity. This exclusivism is the first reason that prevents theology from becoming a scientific knowledge, since its "beginning, foundation, starting point and condition" is precisely an unprejudiced and dispassionate comparison (een onbevooroordeordeelde en onpartijdige

[555] *Krasnikov A. N.* Methodological Problems of Religious Studies… P. 60–61.
[556]The teaching of the Remonstrants (Arminians), which emphasised person's free will and ability to make a conscious choice concerning salvation, was a small but elite influential group in Dutch Protestantism.
[557] *Tiele C. P.* Theologie en godsdienstwetenschap // De Gids. Bd. XXX (May 1866). P. 205–244: 213.

vergelijking)[558]. The very idea of such a comparison, i.e., in a sense an intellectual equating of different religions, seems blasphemous to a conservative theologian accustomed to constructing a hierarchy of religions concerning divine revelation.

As a second circumstance preventing theology from becoming a science is its unfamiliarity with and neglect of polytheistic (heidensche) traditions. Tiele notes the tendency of nineteenth-century Protestant theologians to focus primarily on the Bible with no reference to foreign cultural traditions. Tiele himself included Ancient Iranian, Ancient Near Eastern, and Ancient Egyptian religious texts and ideas in his circle of study[559], and also separately emphasised the importance of the study of pagan religions[560]. The third obstacle to theology was the "last stronghold of the old transcendental worldview"[561] ,the speculative method, which sins with arbitrariness and abstractness of consideration. Following it, theology turns into theosophy. Tiele notes, that of course, theology made considerable progress in historical criticism in the nineteenth century, but it could not turn the history of religion into a branch of scientific knowledge because its architectonics did not allow it to do so.

Thus, previously integral dogmatics has irreversibly disintegrated in two into a history of dogmas and a "philosophy of the Christian religion"[562]. Dogmatics in the traditional sense cannot be considered scientific, as a systematic expression of church doctrine as well as a "spiritualist, semi-Platonist, semi-Alexandrian"

---

[558] Ibid. P. 217. Tiele will remain faithful to these ideas for the rest of his life (*Molendijk A. L.* The Emergence…, P. 173ff).

[559]See for instance his works *De godsdienst van Zarathustra bij de oud-Perzische volken* (1863), *Vergelijkende geschiedenis der Egyptische en Mesopotamische godsdiensten* (1869–1872), *De vrucht der Assyriologie voor de verglijkende Geschiedenis der godsdiensten* (1877), and *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid* (1895–1902).

[560] See the speech delivered by Tiele on February 13, 1873, in Leiden at the Arminian Seminary on the occasion of his taking up his professorship there, entitled *On the Place of the Religions of Natural Nations in the History of Religion* (*Tiele C. P.* De plaats van de godsdiensten der natuurvolken in de godsdienstgeschiedenis. Amsterdam: P. N. van Kampen & Zoon, 1873).

[561] *Tiele C. P.* Het wezen en de oorsprong van den godsdienst // Theologische Tijdschrift. Bd. 5 (1871). P. 373–406: 376.

[562] *Tiele C. P.* Theologie en godsdienstwetenschap. P. 226. As I mentioned above, continental Protestant (i.e., primarily German-speaking) theology of the 19th century tended to preface texts of dogmatics with large introductory speculative sections aiming, as a rule, to reveal the „essence of religion", which suggests analytical work precisely on the field of philosophy of religion.

philosophy of religion[563]. In this context Tiele suggests that hermeneutics and biblical exegesis have to be returned to philology; polemics, apologetics and dogmatics "in the old sense", i.e., the theory of systematised doctrine, has to be placed under the authority of the respective church communities. For neither the authority of tradition nor a theological attitude, whether rationalist or supranaturalist, is in any way conducive to the correct study of the Bible[564]. On the contrary, an understanding of biblical contexts requires a study of all Hellenistic culture, including pagan culture outside the Christian context proper. It is also unclear how the exegesis of sacred texts can be preserved for theology since the methods of philological analysis are universal for the consideration of any religious tradition. Theology will be consistently conceivable only as integrative knowledge of Judaism and Christianity, which will constitute an important part of the new science of religion. The latter will have a semantic and thematic unity with respect to its subject matter.

### 2.2.2. *The Project of Religious Studies*

According to Tiele, theology has a chance of approaching scientific knowledge as soon as it replaces the speculative method with the inductive one and takes the path of experience (weg der ervaring te betreden). It cannot be the task of the study of religion to provide an ideological defense or intellectual support for a particular religious tradition[565], such tasks would belittle science. Tiele, like Max Müller, sees the path of experience in a comparative-historical analysis of the development of religions, in "religious paleontology"[566]. Religion, (and on this point not only religious traditionalists but also modern postcolonialists would argue with Tiele), is exclusively an object for the researcher, an object of critical

[563] It is noticeable that Tiele already uses the term "scientific" in the positivist sense rather than in the earlier systemic-philosophical sense. The speculative for him is already "so-called scientific" (zoogenaamd wetenschappelijk).

[564] *Tiele C. P.* Godsdienstwetenschap en theologie. Nadere toelichting van het artikel „Theologie en godswetenschap" in „De Gids" van Mei 1866 // Theologisch Tijdschrift. Bd. 1 (1867). P. 38–52: 41.

[565] Tiele criticises Chantepie de la Saussaye for his desire to proceed immanently from religious premises, reckoning "with God and man" in talking about religion: the researcher cannot be "bound by religious hypothesis" (*Tiele C. P.* Het wezen... P. 374–375).

comparison and analysis[567]. Firstly, it is undertaken to identify the general intellectual and psychological elements of religion in general, and secondly, to distinguish the essential elements of religion from the secondary, derivative[568]. And at this point Tiele's narrative comes into apparent contradiction with what he said just above: "[thereby] we must establish which form of religion is the purest and most perfect expression of its essence, which religion is supreme, and which is true"[569]. However, solving this problem, the scholar cannot appeal to tradition. He has at his disposal only ultimate reasons of a historical-psychological or anthropological nature, and in no way the provisions of tradition itself[570]. The science of religion will be as different from theology as astronomy is from astrology, and chemistry from alchemy[571].

The first thing for the religious scholar to do is to deal with theological attitudes: monotheism and polytheism, pantheism, theism, deism, teachings on creation and providence, etc. Next, it should be found out what role play in religious teachings intermediaries between God (gods) and human: angels, prophets, forefathers, saints, founders of teachings, etc. It should also be determined what structural role teachings on contact with the divine play in religion, including not only divine revelation, but also spiritualism or divination[572].

The second important task will be a comparative study of cultic forms from the most archaic forms of propitiation of angry deities to the highly organised teachings of repentance, mortification of the flesh and reconciliation with God. As a result, the researcher will pose the question of a certain unified law or pattern in the development of religion. As such, Tiele tentatively establishes the desire for

---

[567] *Tiele C. P.* Godsdienstwetenschap en theologie. P. 42.
[568] Ibid. P. 44.
[569] Ibid.
[570] *Tiele C. P.* Het wezen… P. 375.
[571] Ibid. P. 379. More consistently than Tiele, these ideas will be pursued a little later by the French liberal theologian Maurice Verne, who will emphasise the need to apply the same historical-critical criteria to Judaism and Christianity as to the ancient/polytheistic religions (см. *Vernes M.* Introduction // Revue de l'histoire des religions. Vol. 1. 1880. P. 1–17: 3–6; *Idem.* L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions; son enseignement en France et à l'étranger. Paris: E. Leroux, 1887, P. 10ff.). Verne was an advocate of the institutional replacement of theology with religious studies. See. *Hjelde S.* Religionswissenschaft und Theologie: Die Frage ihrer gegenseitigen Abgrenzung in historischer Perspektive // Studia Theologica – Nordic Journal of Theology. 1998. Vol. 52. Iss. 2. S. 85–102: 90–91.
[572] Ibid. P. 44–46.

human deification as well as the presence of eschatological expectations. The special attention of the researcher should be directed to those forms of religion that are the most perfect, complete and convincing in revealing the laws identified. Obviously, this role is reserved for Christianity, (and in this circular way the theological apologetic task returns to its rightful place) [573] . Following Schleiermacher, Tiele recognises a religious faculty (*aanleg*, cf. Anlage in F. Schleiermacher and W. De Wette) that is inherent in human and consists in a feeling of unity with an integral, interconnected cosmos/universe[574], which makes even a philosophical monist religious. The main task of the new science should be the study of the laws of development of religious feeling. Tiele may adopt this formulation of the question not from his German predecessors, but from Benjamin Constant, perhaps the only French-speaking representative of the philosophy of religious feeling and faith (see *Constant de Rebecque B.* De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements. Vol. 1. Paris, 1824)[575].

Subsequently, the idea of building a "scientific theology" distanced from church institutions and focused on the study of the facts of religious life and (based on them) of the nature of religion would become increasingly popular[576]. Practical theology will thus benefit from the fruits of religious studies, both in the area of missiology and in connection with the many questions of reforming church organisation and worship, determining the degree of freedom of belief of church

[573] Characteristic features of the nineteenth-century liberal-theological projects of knowledge about religion that also occur in Tiele's teaching are, first, the idea of a hierarchy of forms of religion that is invariably crowned by Christianity; and second, the desire to study precisely the most perfect religion as the one that most fully realises the tendencies characteristic of "religion in general". Later, in the German-speaking tradition, the predominant attention to the religions of primitive peoples would be referred to as a positivist trait.

[574] The absence of an explicit doctrine of religious feeling (see also *Molendijk A. L.* The emergence... P. 141–142) does not allow Tiele to be rightly counted among the circle of sentimentalist philosophers such as Jacobi, Schleiermacher, or Fries, but he seems to agree generally with the priority of experience in the religious life. Assuming its instinctive-sensual or moral nature, Tiele notes in a romantic spirit: religious inspiration is close to that of the poet and artist (*Tiele C. P.* Godsdienstwetenschap en theologie. P. 43). With these statements, a thoroughly theological search for the origins of religion in "faith and love" (Ibid. P. 51) is obscurely combined: in such examples, perhaps, some of the incredulity of this project is best seen. According to Tiele, faith (geloof) is essentially one in the most archaic polytheist as well as in the Christian: only in the former it is irrational, dark and rudimentary, while in the latter it is exclusively reasonable and clear (Tiele C. P. Het wezen... P. 384).

[575] Ibid. P. 236. On Franco-Dutch echoes in this area in the later period, see also the following. *Cabanel P.* L'institutionnalisation des «sciences religieuses» en France (1879–1908) Une entreprise protestante? // Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903–2015). Vol. 140 (1994). P. 33–80: 60–61.

[576] See Bernouli C.A. Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie.Ein enzyklopadisher Versuch. Freiburg i.B: J. C.B. Mohr. S. 86–107.

members, etc.[577] We cannot, however, ignore the fact that Tiele does not regard the presence of a religious community, (critical for the theory of religion of F. Schleiermacher, W. De Wette, and Chr. Weisse), as an essential characteristic of religion, which can probably be explained by the influence of B. Constant.

Tiele is aware that the conditions for this transformation of theology have developed as a result of secularisation. The modern theologian simply does not believe in angels, demons, or spirits in general[578]. Once faith is lost, its object becomes an object of philosophical interest and religious study only. This is, for example, the case with the Catholic cult of the Virgin Mary: for a Protestant, it is only an object of interest, but not of emotional acceptance[579]. In the same context, Tiele suggests that faith in power of dogma and liturgy in the Protestant tradition are irrevocably lost, and that all that remains in the future will be an individual prayer and assemblies of believers[580].

### *2.2.3. The Higher Education Act of 1876 and Its Premises*

Early Tiele's views reflects the heated debates in the Dutch society in the late 1860s and 1870s surrounding the discussion of educational reform and concerning the economic (who should fund it: the state or the congregation?), ideological (what emphasis should be placed on pastoral ministry?) and administrative (what faculty/faculties should theologians study, and what subjects should they study?) features of theological training in the Kingdom. For example, in 1869 the liberal Minister of the Interior, C. Fock, proposed a project of educational reform that would delegate the teaching of dogmatics to the church

---

[577] Ibid. P. 242.

[578] Herein Tiele follows Schleiermacher, who in the *Christian Faith* suspended the question on existence of angels and denied the existence of the devil.

[579] *Tiele C. P.* Het wezen... P. 391–392.

[580] Ibid. P. 405–406. Although Tiele and Max Müller show some apologetic interest in and preference for Protestantism, they both understand it as an individual and utterly inclusive universal religiosity. On the methodological distinction between religious studies and theology in the formation of the former, see more. *Hjelde S.* Religionswissenschaft und Theologie zwischen Grenzziehung und Verschmelzung. Eine historische Perspektive im Kontext der Entstehungszeit der Religionswissenschaft // *Ceylan R., Sağlam C. (Hrsg.)*. Die Bedeutung der Religionswissenschaft und ihrer Subdisziplinen als Bezugswissenschaften für die Theologie. Berlin: Peter Lang, 2016. S. 87–115.

communities, eliminating it from the university[581]. Because of the massive opposition of theologians, the project was stalled. Fock's successor, C. Geertsema, in 1874 proposed the creation of departments of religious studies (godsdienstwetenschap) rather than theology (godgeleerdheid) at state universities. They were designed to provide specialisation "in the history of religion and theological systems; in the history of religious dogmas (leerstellingen), in the interpretation and history of religious monuments (oorkonden), and in the philosophy of religion"[582]. Geertsema suggested that such a faculty should work effectively with the church's pedagogical colleges (kweekschool).

The liberal-minded University of Leiden, where Tiele worked, took a lively part in these debates[583]. In 1868 a draft law on education was drawn up there (the new law itself after a long debate was adopted only in 1876) The main subject of discussions was the nature of state-confessional relations in the Netherlands. These discussions and the subsequent law itself should not be understood as a consequence of a direct struggle between secular and ecclesiastical institutions, since the emerging science of religion was still (obviously!) closely linked to theology[584].The liberal position of the remonstrants was to concentrate the non-denominational study of all religions, including Judaism and Christianity, in state universities, while the doctrinal part (as Tiele had said) was to be left to the communities themselves. Leiden theologians, however, protested against the plan to remove theology from the university[585]. The Leiden bill envisioned the opening of theological departments for Arabic and Hebrew literature, Talmudic studies, and Sanskrit and Iranian studies, not for the practical purposes of spiritual and moral education, but for purely educational purposes[586]. Even if there are vanishingly few

[581] *De Jong J*. De wetgever van 1876 en de theologie // Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History. Vol. 48. No. 2 (1968). P. 313–332: 317.
[582] Ibid. P. 318.
[583]On Tiele's own position, see, e.g., *Tiele C. P.* Godsdienstwetenschap en wijsbegeerte in het jongste ontwerp van Wet op het Lager onderwijs // De Gids. Bd. 33. P. 121–138.
[584] *Molendijk A. L.* The Emergence... P. 71.
[585] De theologische fakulteit aan de Nederlandse hoogescholen naar aanleiding van het bij de tweede kamer ingediende ontwerp van het wet op het hooger onderwijs, door de godgeleerde fakulteit aan's Rijks Hoogeschool te Leiden. Leiden: P. Engels, 1868.
[586] Ibid. P. 7–8.

students, a university education nevertheless assumes that "in the academies of the country the sciences are studied in their entirety, for their own sake and regardless of practical relevance"[587]. The subject of theological (i.e., in essence, already religious studies) research here should not be a doctrinally characterised God, but the religion itself[588].

Leiden theologians dismissed government concerns about the internal conflict of a potential non-denominational theological department and pointed out that dissent in science is normal. A more serious suspicion was already that such departments would become "breeding grounds for skepticism and materialism"[589]. But will censorship return to the university, and will it not do great harm to society by not allowing it to hear from experts in religious and cultural history? Moreover, if the study of Christianity remains exclusively confessional, will church seminaries and colleges not become "hotbeds of mysticism, fanaticism, and intolerance," which will ultimately harm the state as well?" [590] The later recommendations of the liberal Leiden University of 1874 included the opening of a doctorate "in religious studies and philosophy".

The Higher Education Act of 1876, however, implemented only part of the liberal-theological program. The term "religious studies" did not entered the name of the departments, but the curriculum of theological faculties was expanded to include history and philosophy of religion as separate subjects. As for the teachers of dogmatic and practical theology who did remain at the university, they were co-opted from the church congregations and employed at state expense for extraordinary positions. The system was therefore called *duplex ordo* (double order).

Here is a brief conclusion. Tiele's doctrine, like Müller's concept, points to a partial overlap between religious studies and theological goal setting. While, on the one hand, Tiele's views certainly cannot be called unbiased from a present-day

[587] Ibid. P. 8.
[588] *Molendijk A. L.* The Emergence... P. 77.
[589] Ibid. P. 16.
[590] Ibid. P. 22.

norms, nor can his contemporary, Max Müller, on the other hand, one should also remember the criticism of such views by conservatives at the time. Tiele was an ideologue of removal of the obsolete theological training system. He sought to adjust it to the accumulated level of knowledge about religion in general and non-Western religious traditions in particular. This did not mean that he rejected theological attitudes, for example, apologetic goals or the recognition of Christianity, and especially Protestantism, as the most perfect form of religion. Terminologically and ideologically, Tiele follows Schleiermacher. It is clear, however, that Tiele's work as a theologian (whose religiosity cannot be questioned after reading his sermons) represents another step toward secularisation and the related institutionalisation of a religious knowledge distinct from theology.

### 2.3. **Max Reischle's Theological Psychology of Religion**[591]

In this paragraph we will consider one of the vivid, but unfortunately overshadowed attempts of German thought in the late nineteenth and early twentieth centuries to theoretically "grasp" religious experience. This period is methodologically transitional: philosophical idealism is exhausted earlier (around the second third of the nineteenth century)[592], and a relatively well-studied experimental psychology of religion did not blossom on German-speaking ground until the mid-1910s[593]. Systematic theorising about religious experience in the last quarter of the nineteenth century is carried out mainly by liberal theologians and conceptually similar authors like Max Müller.

The first projects for the psychological study of religion appeared in the German-speaking theology in the last third of the nineteenth century. They are constituted due to the increasingly clearly marked distance between the science of

[591] This paragraph uses the materials of the following publication: Zolotukhin *V. V.* A Theological Project of Psychology of Religion by Max Reischle // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. 2021. Iss. 3. P. 77–94.

[592] The last major philosopher to inherit the tradition of German Idealism was E. von Hartmann, widely known but solitary in the last third of the 19th century.

[593] Its formation should be associated with two interrelated events: the founding of the International Association for the Psychology of Religion in 1914 and the empirically-psychologically-oriented *Archive of the Psychology of Religion*, see *van Belzen J. A.* Religionspsychologie. S. 60–65.

religion and the object of its study, which is substantiated at the turn of the 1860–1870s in C. P. Tiele's early publications mentioned above, in Max Müller's lectures on the comparative history of religion, as well as in the works of Leipzig theologian R. A. Lipsius, in particular in his report *Glauben und Wissen* ("Faith and Knowledge")[594]. In all these texts there is a characteristic tension between the desire to study religion impartially and a theological tendency to choose Christianity as the highest and most perfect religion as the point of reference, which is characteristic of the era[595].

Of the three designated authors, Lipsius (1876) formulates an explicit program for the psychology of religion, it appears to be a pioneering[596]. Lipsius spells out his motives for addressing the subject: "The boundary lines between faith and knowledge must be clearly drawn, and the psychological laws of religious consciousness and the conditions and limits of all religious cognition must be carefully investigated"[597] to defend the Christian view of the world itself against the onslaught of science. This could only be done by the methods of strictly scientific knowledge, which in the 1870s had made rapid expansion into the sphere of the humanities[598]. Following Schleiermacher, Lipsius seeks to solve apologetic problems through science[599], for if religion is universal and subject to general laws, then it is "a phenomenon necessarily rooted in the essence of the human spirit"[600]. This consideration seems to be the leitmotif of theological interest in psychological (as well as historical-religious) issues. Protestant theology and the emerging

[594] *Lipsius R. A.* Glauben und Wissen. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Berlin: C. A. Schwetschke und Sohn, 1897.
[595] See the relevant passages for the purpose: *Tiele C. P.* Het wezen en de oorsprong van den godsdienst. P. 384; *F. Max Müller*. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. S. 35–36; *Lipsius R. A.* Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. Braunschweig: C. A. Schwetschke und Sohn, 1876. S. 31ff.
[596] The psychology of religion as an empirical discipline was formed in the United States a decade and a half earlier than in Germany, but in its prehistory Germany seemed to have been ahead. The year 1876 marks the publication in the United States of a book by the ethnographer Daniel Harrison Brinton, in which religious feeling is examined from a position approaching positivistic, and it speaks neither of special methods nor of a special discipline designed to study it (see. *Brinton D. G.* The Religious Sentiment: Its Source and Aim. A Contribution to the Science and Philosophy of Religion. N. Y.: Henry Holt & Co., 1876. P. III–IV, 7–12).
[597] *Lipsius R. A.* Lehrbuch… S. V.
[598] *Reischle M.* Theologie und Religionsgeschichte. Fünf Vorlesungen. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904. S. 16.
[599] *Iff M.* „Der psychologische Vorgang in der Religion" – ein Beitrag zur religionspsychologischen Verankerung der theologischen Anthropologie im Anschluss an Richard A. Lipsius. // *Iff. M., van Oorschot J. (Hrsg.).* Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie, BThSt 111, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010. S. 87–113: 89–91.
[600] *Lipsius R. A.* Lehrbuch… S. 19.

religious studies disciplines needed each other: the former modernised its formulation of questions at the expense of the latter's achievements, and the latter, in turn, borrowed from theology some of its starting methodological guidelines, which were later gradually revised as they diverged further.

Jacob van Belzen, the greatest modern historian of the psychology of religion, speaking of the discipline's prehistory[601]and doing so rather succinctly, fails to notice or mention one of the little-known but important authors who proposed an original method for the psychological study of religion and the mediation of it in relation to discursive knowledge[602]. It is about the Protestant Ritschlian theologian Max Reischle.

The systematicist Max Reischle (1858–1905) can be fully classified as a "second ranking" theological figure who, while remaining in the shadows, had an underlying influence on the later development of theological and religious thought. His professional development in Tübingen took place in the late 1870s; he subsequently studied with the leading liberal theologians of his day, Albrecht Ritschl and Julius Kaftan. In his short life he changed several departments in Giessen, Göttingen, and Halle. Reischle was one of those Ritschlians who, while pointing out the difference between knowledge and faith, nevertheless sought to comprehend faith through religious theorising.

Of great interest is Reischle's first theoretical work, *The Issue of the Essence of Religion: A Framework for the Methodology of the Philosophy of Religion* (1889), written when the theologian still held his first important post as professor at Stuttgart's Karlsberg Gymnasium. Reischle's emphasis on knowledge about religion appears to have been adopted from Kaftan: in his influential work *The Essence of Christian Religion* (1881, second ed. 1888) Kaftan made a number of theses without the acceptance of which it is difficult to imagine the further development of knowledge about religion. Firstly, he proposed to speak of the essence of religion as a concept that combines the attributes of historical religions,

[601] *van Belzen J. A.* Religionspsychologie. S. 22.
[602] Ibid. S. 43.

which include specifically unnamed "lower-stage religions"[603]. Secondly, Kaftan envisioned a study of historical religions with their "inner attributes" as the main object, that is, to determine how this or that religion borders on ethics, aesthetics, and philosophy, and what in human life turns out to be essentially, impeccably religious[604]. From this he concludes that it will be necessary to turn to the experience of people who carry religious traditions in order to isolate the general framework of this experience, which will give an understanding of the place of religion in its structure[605].The third is that the results of such research, according to Kaftan, must be objective, notwithstanding the personal views of the researcher or the hierarchy of religions that they construct, that is, they must proceed from some logically and virtually invulnerable criterion or criteria[606]. Max Reischle also starts from these positions, supplementing, developing, and specifying them.

Reischle is perhaps the most chronologically coherent project of psychological knowledge about religion following Lipsius'. He sees the task of psychology of religion as follows: "it seeks to define what is the experience of religious trust (*Vertrauen*), reverence (*Ehrfurcht*) and credibility (*Gewißheit*); the act of religious surrender (*Hingebung*), the feeling of religious misery (*Unseligkeit*), and to define them exclusively in their inseparable relation to the formally defined idea of God..."[607]. Furthermore, the psychology of religion must necessarily characterise how these experiences function in the community; this will provide a relatively universally valid view of revelation, religious tradition, belief in authority, etc.[608].

Already from this quotation it becomes clear that Reischle is in fact orienting his analysis toward the study of the Christian and, most likely,

---

[603] *Kaftan J.* Das Wesen der christlichen Religion. 2. Aufl. Berlin: C. Detloff, 1888. S. 3–4 At the same time, however, Kaftan understands under the essence of religion a certain ideal of religiosity, indicating what it should be, and irreducible to the present Christianity.
[604] Ibid. S. 15.
[605] Ibid. S. 17.
[606] Ibid. S. 18–19.
[607] *Reischle M.* Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1889. S. 69–70. Thus, Reischle offers the following definition of religious trust: it is "a resolute, joy-filled confidence in the active existence of a force that leads to the realisation of my supreme personal goal in spite of the course of world events, independent of my will".
[608] Ibid. S. 70.

specifically Protestant tradition: while the feeling of dependence still looks universal for the Abrahamic religions, the reliable distinction between *Ehrfurcht* and *Andacht* already refers back to eighteenth-century German Protestantism. Indeed, the theologian Reischle could hardly fail to choose Christianity as the normative religion[609].

Applying analytical self-reflection (*Selbstbesinnung*)[610], the researcher must strive to distinguish the religious experience from the non-religious one introspectively. Thus, the question of the essence of religion, which can be distinguished from its distinctive features, comes to the fore. Reischle, following Schleiermacher, sees its key characteristic in the feeling of absolute dependence and trust in the One who alone can realise person's highest personal goal and thereby grant bliss[611]. Thus, the analysis of other religions will inevitably turn out to be theological: it will be aimed at discovering how close this or that religion is to Christianity, how much it fulfills its "normativity", and whether some religions may not be spiritual phenomena of a completely different, in fact non-religious, type at all. It is worth noting that the formulation of the latter question goes directly back to the ideas of A. Ritschl.

As a specific task, Reischle understands the clarification of how "objective religions" represented by doctrines and rituals relate to personal religiosity. This should be clarified through the "inductive method" used in "empirical" research[612]. It is subjective religiosity that Reischle focuses on, as it is the doctrine expressed in the texts that is verified. It is about the conviction in truth of the religious picture of the world, (two decades later G. Wobbermin would pay close attention to this)[613] as well as about the will to perform the cultic acts it prescribes. Reischle emphasises

---

[609] Ibid. S. 60.

[610] The use of the term *Selbstbesinnung* directly attests to the influence of Dilthey on Reischle: the term was introduced by Dilthey into theoretical usage and means a kind of deep, comprehensive theoretical-cognitive and semantic-life reflection. Reischle, incidentally, also uses the term *Geisteswissenschaften.* On self-reflection, see. *Plotnikov N. S.* Life and History. The Philosophical Program of Wilhelm Dilthey. Moscow: Dom intellektual'noy knigi, 2000. P. 65–72.

[611] Ibid. S. 62–63.

[612] Ibid. S. 5–6.

[613] *Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1913. S. 228f.

the importance of studying related religious experiences because they, first, influence religious consciousness alongside and beyond doctrinal sources. And second, they penetrate the content of authoritative texts and, in part, shape it[614].The study of religion thus focuses on the study of phenomena of consciousness: it is a question, for example, of making sense of all the otherness of the religious consciousness of the early Christians in comparison with the modern one. As the ultimate goal of his project of the psychology of religion Reischle calls the creation of a "scientific apologetics", which is intended, through an "experiential" (and in fact hermeneutic) study of religiosity, to methodologically correctly justify the truth of Christianity[615]. It should be noted, however, that this program does not involve a return to the pre-Kantian rational theology. Explaining why one is convinced of the truth of one's faith, the psychology of religion will speak of the practical, i.e., ethical-behavioral foundations of belief.

Reischle understands the history of religion as an auxiliary discipline designed to study the development of religious rituals and religious ideas in order to better explain religious consciousness[616]. Reischle sees a critique of religion (Religionskritik) as a separate discipline: the latter should accumulate arguments against religion and thereby clarify the specificity of its claims to truth. For example, a critique of Christianity would focus on its "knotty" experience, the trust in Christ formed in the context of personal assimilation of the Gospel story. Doubts about this trust should help to establish the boundaries of the experience and point to what is not yet clarified in it[617]. In addition, Reischle singles out religious pedagogy as a special field, and does so at least among the first.

However, how exactly does one comprehend religious consciousness? According to Reischle, this can only be accomplished by trying (without losing the research qualities!) to live in the inner world (sich hineinleben) of the other person and to reproduce his experiences. Reischle calls this methodology "hypothetical

[614] *Reischle M.* Die Frage nach dem Wesen der Religion. S. 8.
[615] Ibid. S. 81.
[616] Ibid. S. 88.
[617] Ibid. S. 90.

empathy" (*hypothetisches Nacherleben*)[618] which, I note, naturally takes place after the experience has already taken place. The word "hypothetical" in Reischle's usage, judging from the context, means "unreal here and now, modulated", for he also refers to memories as hypothetical experiences. Reischle specifically distinguishes between remembering an experience and modeling it. The researcher must strive to model and imagine an experience that they have absolutely not experienced[619]. At the same time, the experience must not gain power over it, because the reflective consciousness will weaken to the minimum the possible perception: the researcher must as if taste it while simultaneously subjecting it to reflection. The metaphor of tasting is also directed because the hypothetical empathy unfolds outside the accompanying context and is directed solely at the emotional model. So how real and implementable is such a procedure?

It is clear that the researcher is interested in the maximum reliability of his reconstruction. It is best, of course, to obtain information from living bearers who can be interviewed in as much detail as possible. But we often deal with evidence from traditions in which there is no explicit reflection on religious feeling, as demonstrated, for example, by some early texts of the Old Testament which describe religious experience as an objective and immutable fact, or the Homeric epics, in which religious worldview is only sketched[620].The Old Testament, however, also contains many valuable testimonies of reflective experience in the Psalms, the prophetic books, and the Book of Job. Christianity, according to Reischle, also provides favorable material, especially the mystical testimonies

[618]Ibid. S. 10 German-speaking twentieth-century psychologists of religion (W. Stählin, K. Girgensohn) would also use the verbal noun *Erleben* to refer to religious experience. To Reischle the term probably comes from Dilthey: it is used in Dilthey's *Introduction to the Human Sciences* (1883). Reischle does not explicitly separate his concept from Schleiermacher and Dilthey, but his project is largely influenced by their ideas, including the imperative of empathy, the emphasis on a holistic understanding of the phenomena of religious culture as phenomena of consciousness, and the hermeneutic approach to religious text. Thus, by Reischle's own admission, he borrowed the idea of direct comprehension of the inner world of another from Schleiermacher.

[619]It should be said that such a methodological attitude is conceivable only if self-observation as a psychological method is valid. Indeed, until the very end of the nineteenth century, skilled self-observation, the importance of which had been justified in a theological context as far back as J. Fries and W. de Wette, it was considered the key method for studying the inner world. Only with the development of experimental psychology did self-observation come under increasing criticism, and, despite this, it still retained an auxiliary role, which can be seen both in the method of O. Külpe and in the subsequent experiments of the Dorpat school of psychology of religion (K. Girgensohn, W. Gruehn).

[620] Ibid. S. 14.

focused on religious experience or Kierkegaard's quest; Reischle sees the Pietist autobiographies and 19th century Lutheran theological studies as the highest examples of Christian analysis of religious feeling[621].

Let us say, Reischle points out, that we want to experience what the Old Testament prophet Amos did. How do we do that? The book of Amos is full of colorful descriptions of God's wrath and punishments. To begin with, we should try to imagine the images described, then we will need to relate them to the ethical content of the text, imagining, for example, sincere indignation at human sins causing God's wrath and prophetic censure. Reischle suggests that we compare the resulting simulated emotions with the words of the biblical book and consider: How much have we been able to feel the same range of emotions as Amos? Should we not confidently attach to the alleged experience something that is not contained in the text, but most likely must have been felt by the prophet? Along with "reverence for almighty Yahweh, trust in him as the arbiter of the moral order, hope in him as the executor of the promise, fear of the coming judgment, sympathy for the blinded kinsmen"[622] . There must be something else; the researcher can try to reconstruct the picture of the whole experience by interpolation, i.e., by averaging and systematising its individual elements. If the thought experiment with emotion yields consistent and plausible results, perhaps, says Reischle, it might even be possible to supplement the translation of the sacred text with it[623]. Of course, the more developed the tradition under study, the less need there is to guess at its worldview.

However, if one tries to reconstruct in one's mind the range of the prophet's religious feelings, one is immediately faced with the question of an experience of their authenticity into which contradiction is implicitly integrated. How does an indestructible belief in the justice of the divine world order combine with the

[621] Ibid. S. 15. Thus, K. Girgensohn, who is considered the greatest German psychologist of religion in the early twentieth century, in addition to protocol data, also turned to the testimonies of Augustine, the ecstatic shaped mysticism and the diaries of the German theologian J. H. Wichern (see. *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig: S. Hirzel, 1921. S. 584–671).
[622] Ibid. S. 21.
[623] Ibid. S. 18.

raising up "of the fallen tabernacle of David that is fallen" (Amos 9:11)? How could the Old Testament God for Amos be both the creator of the world and the trustee of his chosen people?[624] Every question of this kind, of course, must be considered individually, but a comparison of the researcher's own religious experience with the one he seeks to reconstruct can be of considerable help here. It is desirable, but not necessary: it is simply more difficult to explain the religiosity presented in historical sources to someone with no experience of religious life[625].

For example, a Protestant raised on the Old Testament, among other things, feels a childlike trust in God, a formulation that goes directly back to Luther. Could Amos have trusted God as unaccountable? How significant was his personal salvation compared to the welfare of Israel? For the Protestant, the key element in the connection with God is the Gospel events. So, could Amos' trust in God have been similarly based on the events of the exodus?

In his narrative, however, Reischle does not clarify three points: Firstly, how can a non-cultural religious experience be reflected in terms of the native language of the researcher (in this case, German)? Is it necessary to find a term for the feeling in its original language? Is it worth posing the question of its exact translation and interpretation? (In fact, of course it is, and this will be almost the most important part of the study). Secondly, it is not clear what to make of the experiences of distant religious traditions that cannot easily be correlated with Christian/European religiosity, such as the experiences of a Papuan animist? Thirdly, the question of what to do when a religious experience has a clear psychopathological content remains a mystery. One would assume that in the latter case it would be so extravagant that it would be unable to clarify the features of normative religiosity and, consequently, the hermeneutic theologian would set it aside. Empathy seeks to maintain the precision characteristic of natural science (however, Reischle finds it difficult to define the limits of the application of natural

[624] The irrelevance of logical contradictions for religious consciousness was later highlighted by the German philosopher H. Maier (one of the first German experimental psychologists of religion W. Stählin drew his ideas from Maier's work), see. *Stählin W*. Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 2/3 (1921). S. 136–159: 141ff.
[625] Ibid. S. 23–24.

science methods to the humanities, expecting at least a partial response from Dilthey). Empathy is thought of by Reischle as methodologically close to disciplines like historical-critical biblical textology, except that it seeks to complement textual data with a coherent psychological understanding of its context. Psychological reconstruction will be needed, for example, in comparing the stylistics of two different apostolic epistles in order to establish their common or separate authorship[626].

Thus, the theologian concludes, "the study of the 'phenomenology of alien religious consciousness assumes a three-stage operation" [627] . At the first, interpretative stage, hypothetical empathy is employed; at the second, the presentiment or divination stage, self-observation and data from one's own religious experience are used to reconstruct ("interpolate") the experiences implicitly identified/hidden in the text under study; at the third stage, which is called comparative, the religious experience of the source is compared with one's own. The role of reconstruction increases in a situation where the religious source under study does not contain self-reflection.

However, what challenges may lie in the application of this method? Reischle notes them this way. At the first stage of empathy and interpretation, it turns out that judging the peculiarities of the inner world of another person is more difficult than judging the facts of the material world. Next, by reconstructing unknown points of experience, it is easy to begin to develop speculative constructs that have little to do with reality. Then, experiences that seem contradictory to the researcher can easily be inconsistent for the object of study.

At the stage of comparing one's own experiences with others, there is no guarantee that understanding the experiences of others is correct. The subjectivity of the researcher may lead them to emphasise one's own experiences, the limitations of which are natural, and to justify their validity and general validity[628].

---

[626] Ibid. S. 25.
[627]Reischle introduces the term *phenomenology of religion* almost simultaneously with Chantepie de la Saussaye (1889 and 1887, respectively).
[628] Ibid. S. 30–31.

And since there is no way to ensure the objectivity of such a method, this means that the researcher must strive to control himself during the entire procedure of living in.

In general, however, it can be noted that although Reischle seeks to proceed from empirically obtained data, in fact he still largely inherits the tradition of the German Idealism. It is important for him first of all to restore a certain conceptual grid so that the universals turn out to be ideal models of religious experience into which the facts should subsequently be stacked[629]. It is worth noting that this approach completely contradicts the methodology of the emerging American psychology of religion, which believed that the data obtained from respondents or test subjects were primary to the theory being constructed.

### 2.3.1. *On Axiological Nature of Religious Feeling*

The psychology of religion must, according to Reischle, turn to the study of the psychological foundations on which the belief in the truth of religious ideas rests. Such a basis is above all value (Wert)[630]. This idea, only hinted at in Raischle's early work, is fully revealed in the lectures given by Reischle in 1899–1900 at the University of Halle-Wittenberg and published in their wake (*Judgments of Value and Faith*, 1900).

The Ritschlian teaching of religion as a field of value judgments (*Werturteile*) is a reincarnation of the religious sentimentalism of the first third of the 19th century; and it serves in some ways as a "marker" of the Ritschlianism[631]. Albrecht Ritschl himself, however, did not develop it until the 2nd edition of *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (1882). At the same time the

---

[629] "The psychology of religion seeks to comprehend the peculiar *forms* of religious experiences and how they must be formed based on the most perfect form of religion, *without taking into account relation their definite content presented in perception* and particularly without taking into account the relation of religious experience to certain historical facts..." [Ibid. S. 66, highlighted by Reischle].

[630] Ibid. S. 81.

[631] *Kerensky V. A.* The Ritschlian School of Theology in Lutheranism. Kazan: Tipografiya Imperatorskogo universiteta, 1903. P. 226; *Reischle M.* Werturteile und Glaubensurteile. Halle a. S.: M. Niemeyer, 1900. S. 14. On the axiological bias in liberal theology, dating back to the Kantian reception of ethics by J. Fries and W. de Wette, see above. R. H. Lotze has also made a significant contribution to the content of the concept of value. For more details see: *Ritschl O*. Ueber Werturteile. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1895. S. 1–12.

concept of “judgment of value” had already been used a few years before by his followers, theologians W. Herrmann and J. Kaftan.

Philosophical and psychological knowledge of the mid-nineteenth century generally abandoned the notion of religious feeling as a monolithic phenomenon (i.e., as a special cognitive capacity or spiritual organ). However, this did not mean (essentially impossible) abandoning the view of religion as inherently affective. Ritschl and his followers [632] generally shared neo-Kantian epistemology [633]. Recognising that theoretical knowledge deals only with phenomena, they separated ethical and religious knowledge from it (therefore, the texts by the Ritschlians are easily identified by the use of the term *religiöses Erkennen*). By emphasising the personal and emotional nature of religiosity they supposed to protect religion from rationalist criticism.

According to A. Ritschl, value judgments pervade all knowledge, including theoretical knowledge, but there they are given only as an accompaniment, while in ethical and religious knowledge value judgments are engaged directly and are independent[634]. J. Kaftan, on the other hand, understands the relationship between the two types of cognition somewhat differently: religious cognition, which has a practical, moral basis[635], and operating value judgments are opposed to impartial and factual theoretical cognition exercised in judgments of being (*theoretische Urteile / Seinsurteile*). However, such an opposition, if seriously sustained, is at odds with reality because religion is impossible and inconceivable without an inherent picture of the world. For this reason, Kaftan recognises that in the sphere of religion there is also worldview theorising, though based on a value-based acceptance[636]. Note that this did not prevent Kaftan from considering the feeling as the most important element of religion[637].

---

[632] For an overview of Ritschlian authors and ideas, see: *Lessing E*. Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht: 1986, 2000. Bd. 1. 1870–1918. S. 80–116, more specifically about Reischle S. 86–88.

[633] *Stählin L.* Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie. Leipzig: Dörfling und Franke, 1888. S. 148.

[634] *Ritschl A.* Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 3. Die positive Entwicklung der Lehre. 4. Aufl. Bonn: A. Marcus, 1895. S. 193–197.

[635] *Stählin L.* Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. S. 191ff.

[636] *Kaftan J.* Das Wesen der christlichen Religion. S. 46.

[637] Ibid. S. 33.

Reischle, while not agreeing conceptually with Kaftan, deepens his course toward the theorising of religious experience concerning epistemological-psychological systematisation. Reischle precedes his presentation with a rather detailed review of the theological discussion of value judgments[638], unfolding in the Ritschlian milieu. And in this respect, he, along with Otto Ritschl (his son), can be recognised as one of the valuable contemporaries-historiographers of the problem[639]. It is important that in the Neo-Kantian context of the late nineteenth and early twentieth centuries, religion was to be studied from two angles: the gnoseological (conditions of possibility and validity of religious truth) and the psychological (implementation of these conditions in minds of specific bearers of relevant religious traditions).

Reischle points out that doctrinal statements themselves (e.g., the beatitudes or Paul's sayings) are not value judgments in the narrow sense[640]. It is clear to him that the psychological component must be strengthened in its consideration. Reischle asks the question: Can we call them "judgments of the soul" (*Gemütsurteile*)? Against this solution testifies the tendency of people to accept the truths of a doctrine not because of an independent inner choice, but under pressure from outside, — by the socialisation by cultural inertia, thanks to the authority of parents, teachers, church, (such pressure, — polemically notes Reischle, — is characteristic primarily of Catholicism). Outside of Christianity, things are even more confusing. Islam is particularly characterised by an abundance of statutory norms. Buddhism and all kinds of "natural religions" also often convince of the truth of their mythological doctrines through references to authority. With Protestants, however, things are somewhat more complicated. According to Reischle, while religious freedom is allowed, the views of authority figures and

[638]For a brief overview of the Reischle's classification of judgments, see: *Jelke R.* Die Theologie Reischles und die gegenwärtige Theologie. Zum fünfundzwanzigjährigen Todestage Reischles (11. Dez. 1930) // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge. Bd. 11 (38). No. 6 (1930). S. 401–416: 404–406.

[639] The theme of value judgments was a popular one in Germany at the turn of the 20th century. See: *Reischle M.* Werturteile und Glaubensurteile, S. 5ff., as well as the following.

[640] *Reischle M.* Werturteile und Glaubensurteile, S. 88.

institutions may differ. In any case, however, doctrinal statements do not always follow from a free personal choice[641].

This is why Reischle offers a clarification: doctrine is expressed by means of thymetic (*thymetische*) judgments. This term is derived from the Ancient Greek term *thymos*, which Plato used to designate the willful, passionate part of the soul (located inside the chest). Thymetic judgments mean active, emotional and ethically colored way of accepting religious truths that resembles neither aesthetic admiration for the beautiful nor theorising[642]. Theoretical and cognitive studies of other religions, concerning their intellectual frameworks, are, according to Reischle, easier to carry out than to research them in the field of psychology. Although, for example, the four noble truths of Buddhism are philosophical in content, the underlying Buddhist aspiration to save man from suffering is religious in nature because it is value-based[643].

Following Ritschle, Reischle does not recognise metaphysics as an essential element of religion, be it Christianity, Buddhism, or "mysticism". "Naive thoughts about singular phenomena or about the world as a whole", the germ of theorising, are only mingled with the value-driven core of religion. The latter includes "religious judgments proper about the existence and dominion of the gods, about their revelations, their cultic and cult-moral precepts, about the beneficences by which they reward their fulfillment and the punishments by which they punish those who transgress the precepts"[644]. It is understood by believers in such a way that for them the unconditional value of these unquestionable truths and the

[641] Ibid. S. 91–93.

[642]Not being a Ritschlian, but sharing their attention to the affectivity of religion, the philosopher H. Maier puts forward an interesting hypothesis: when a newly converted believer formulates a doctrinal statement normatively consisting of a subject and a predicate, this statement is preceded in him by an "elementary judgment of faith" consisting only of a predicate, a fact of inner experience which reveals the deity just as perception reveals a material object. Moreover, according to Maier, human's very initial search for causal relations is dictated not by theoretical interest, but by the desire to somehow systematise the factors in the external world beyond his control that bring him good, and to put them to his service. If a deity is recognised as the source of goods, then obviously by performing a certain sacred action one can obtain them on a regular basis. Accordingly, for the religious mind it is not so important whether it rains from a cloud or elsewhere and what the physics of the process are: what matters to it is what it means to human, whether the rain is for his benefit or for his detriment. This, according to Maier, is the value judgments produced by religion, which not only need no empirical verification, but often even tend to explain away the most natural phenomena and processes by supernatural causes. *Maier H.* Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1908. S. 503–504, 511ff.

[643] Ibid. S. 95, 100.

[644] Ibid. S. 96.

acceptance of their divinely revealed character constitute a personal point of reference. This is how the Christian understands the divinity of Jesus Christ.

Theoretical cognition, (because it is inevitably limited to the sphere of phenomena), does not have the necessary range of action to penetrate into the sphere of the religious. Hence, the principal unprovable nature of thymetic judgments follows, there is no need either to argue for their truth or to try to refute them[645]. Distinguishing between the realms of knowledge and faith, Reischle argues as Kantian against the "mythological fantasy" through which religion claims to assert something about the properties of physical reality. Concerning it, science, which would point out the irrelevance of theological speculation, would be right[646]. The both theoretical and practical reason cannot but be linked. Moreover, Reischle concludes that the very acknowledgement that the laws of being correspond to the laws of thinking is essentially a thymetical judgment, since it refers to a supreme teleology common to both being and thinking[647]. This is one of Reischle's main ideas: by forming a picture of the world and providing answers to ultimate questions religion actually solves the most important tasks of philosophy, which are religious proper, and which philosophy seeks to solve out of religious need. Accordingly, apologetics, according to Reischle, must focus on two points: the moral value of religion, and the experience of the revelation and ultimate value of Truth, which no skeptical biblical criticism can refute.

Let us conclude briefly. M. Reischle's project reflects a number of typical features typical for the development of German theological psychology of religion at the end of the nineteenth century. Firstly, it is an active relationship with contemporary philosophical thought (Neo-Kantianism, philosophy of life), applying its methods to religious issues. Secondly, it is the concentrated elaboration of a theory of religion, i.e. the doctrine of its essence, characteristic features, etc. Quite in the spirit of German Idealism, the general is more important

[645] Ibid. S. 114.
[646] It seems that another argument could be offered here: the unity of being and thinking, being a philosophical axiom, does not imply proof.
[647] Ibid. S. 9; *Ritschl, A.* Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 3. S. 197–198.

than the particular, which in any case requires theoretical foundation. Thirdly, it is a concentrated theorising on empirical method without implementing it. That is why Lipsius, Kaftan, and Reischle are listed in the department of philosophy of religion and are not considered psychologists of religion, because psychology of religion in based on the collection and analysis of factual data, primarily by means of experiment. Fourthly, the national tradition of German experimental psychology, which was actively developing in the first third of the twentieth century, partly follows from the Ritschlianist attitudes. One of its specific features was namely the study of the axiological aspect of religious experience, which will be discussed below.

### 2.4. **Gustav Vorbrodt: Emergence of Psychology of Religion in Germany**[648]

The already mentioned Dutch historian of psychology of religion, Jacob van Belzen, characterised the Protestant theologian Gustav Vorbrodt (1860–1929) as "the German herald of psychology of religion"[649], and this characteristic is accurate. Although Protestant theologians had previously formulated sketches of possible religious studies disciplines, none of them had tried to apply specialised psychological methods to theological material. The credit for this pioneering work belongs to Vorbrodt, who combined his desire for precision with a commitment to an axiological approach, an interest he borrows from the major German philosopher R. H. Lotze[650].

Vorbrodt's first important work (*The Psychology of Faith*, 1895) contains already in its title a reference to Schleiermacher's *Speeches*: "An Appeal to the Educated People Interested in Science Who Despise Christianity"[651]. Schleiermacherian approaches Vorbrodt considered relevant and worthy of

[648] This paragraph uses materials from the publication: *Zolotukhin V. V.* Gefühls- und Erfahrungstheologie als methodologische Basis der Religionswissenschaft // Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2022. Vol. 64. No. 1. P. 70–92.
[649] *Van Belzen J.* Religionspsychologie. S. 22.
[650] On Vorbrodt in Russian see: *Damte D.S.* The Problem of Religious Feeling in the Psychology of Faith by Gustav Vorbrodt // Religiovedcheskie issledovaniya. 2020. Iss. 2 (22). P. 8–18.
[651] *Vorbrodt G.* Psychologie des Glaubens. Zugleich ein Appell an die Verächter des Christentums unter den wissenschaftlich interessierten Gebildeten. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1895. S. XXI.

development. Like Schleiermacher, he was inclined to decisively separate religion from metaphysics and morality. Vorbrodt was strongly influenced by Ritschlianism, as it proves his teaching on value judgments.

This approach gave opportunity for an acceptable ideological basis to distinguish between the discussion of objective facts, on the one hand, and beliefs that are fundamentally unverifiable but personally significant: moral ideals, religious beliefs, etc. A value judgment is not a feeling: it "organically combines will, feeling, and representation"[652], expresses a certain, discursively expressed attitude of the subject toward a certain object. Therefore Vorbrodt, like other Ritschlians, was inclined to gnoseologise religious attitudes in a Friesian way, calling them 'religious cognition' (*Erkennen*)[653]. Psychology at the end of the nineteenth century, due to the amount of knowledge accumulated and the deepening of methodological approaches, could no longer be satisfied with assertions about the "religious organ" and the particular sense of the religious associated with it. Even from the time of the late idealists (Immanuel H. Fichte, mid-century), the notion of the wholeness of feeling, including religious feeling, had become anachronistic. During this period, the genetic heterogeneity of all feeling, its multi-component nature and the relativity of its components were noticed.

Vorbrodt points out that doctrinal statements (e.g., the trinity of God) cannot be turned into philosophical theses and treated as theoretical statements[654]. This statement does not represent anything new for Christian apologetics, but in this case, it is given originality by understanding in the context of the otherness of value-neutral and value-colored types of cognition.

Vorbrodt makes an important point about the significance of psychology in achieving theological goals. Thus, it is important in preaching, in Christian therapy for mental illness[655]. In general, Vorbrodt identifies five areas of application of

[652] Ibid. S. 101.
[653] Ibid. S. 102.
[654] Ibid. S. 13.
[655] Ibid. S. XII, XVI.

psychology in theology, the method of which will have to conform to their subject: psychology of faith, biblical psychology, psychology of practical theology, psychology of the theological encyclopedia (i.e. theology as a system)[656] and the psychology of history of dogmas history[657].This outline remains undeveloped, but Vorbrodt nevertheless mentions three possible key applications of psychology within theology: catechetical activity, counseling, and apologetic hermeneutics of the Scripture in particular and the doctrine in general[658].

Vorbrodt makes a fundamental attempt to understand the structure of religious feeling in his work *Toward Religious Psychology: Psychobiology and Feeling* (1904). In it he follows Schleiermacher in doubting the accuracy of the term "feeling" (*Gefühl*), as it refers to "the various facts of the mental life"[659]. And although Vorbrodt compared the term "religious feeling" to a knife without a blade[660], nevertheless, he argued that the structure of religious experience can be reconstructed by means of psychology. Every value judgment that carries a certain religious content is accompanied by feelings.

The typology of such feelings can be identified, according to Vorbrodt, through precise physiological methods and information[661]. Vorbrodt's main aim is "to use new, natural scientific, especially biological theorems in theology"[662]. Although it is not entirely clear what "theorems" Vorbrodt had in mind, it is certain that he was one of the first German intellectuals to pay attention to the empirical, striving for maximum precision methods of the American Clarke school of psychology of religion. Thus in 1906 he developed and read to interested persons his own course on the latest developments in the psychology of religion[663].

---

[656] См. *Howard T. A.* Protestant Theology and the Making of the Modern German University. New York: Oxford University Press, 2006. P. 304ff. On theological encyclopedia after Schleirrmacher see *Purvis Z.* Theology and the University in Nineteenth-Century German. P. 166–216.
[657] *Vorbrodt G.* Psychologie des Glaubens. S. 4, 7.
[658]By 1906, as inform the notes of W. Stählin and some other students of Vorbrodt's lecture course, he grouped the psychological and theological issues differently: psychology of worship and preaching, psychology of wedding and funeral speeches, psychology of special pastoral care, psychology of sacraments, psychology of confirmation and church pedagogy. See. *Van Belzen J.* Religionspsychologie. S. 58.
[659]*Vorbrodt G.* Beiträge zur religiösen Psychologie. Psychobiologie und Gefühl. Leipzig: A. Deichert, 1904. S. 92.
[660] Ibid. S. 161.
[661] Ibid. S. 96ff.
[662] *Van Belzen J.* Religionspsychologie. S. 24.
[663] Ibid. S. 57–58.

Vorbrodt showed an interest in the "facts of religion"[664] and in this connection tried to "conceive of a mental process in which I contemplate God as Father"[665]. i.e., to understand what mental mechanisms ensure the believer's conviction of the truth.

From a psychological point of view, Vorbrodt sees religion as a complex experience rooted in the "darker half of the spirit"[666], i.e., in the unconscious. Nevertheless, religion is not reducible solely to the psychic data. As a theologian, Vorbrodt could not allow himself recognise religious experience solely as a product of subject's inner world. The object of the religious attitude is a "metaphysical Something". That is why Vorbrodt could not agree with the T. Flournoy's positivist views[667].

Vorbrodt focuses on Protestantism. He was able to provide a meaningful picture of how and what beliefs are shaped by Protestant religious education. Moreover, he was able to integrate the achievements of nineteenth-century sentimentalism with earlier Protestant dogmatism. Concerning the psychological analysis of other traditions Vorbrodt looks to be skeptical due to following assertions. Catholicism, thanks to Thomism, is theoretical and metaphysical, with no value judgment (except for the vague manifestations of value judgment in mysticism)[668]. The soul for Catholics is only a vessel for perception of divine grace, therefore any further consideration of this vessel is uninteresting and inappropriate for Catholics. If they wished to turn to the psychological foundations of their faith, then both their theology and the Roman Catholic Church itself would fall off them as an unnecessary shell, and they would immediately turn into Protestants. In Judaism, Vorbrodt recognises the existence of a value judgment, but stipulates that Judaism is dry, rational and law centered. His value judgments, both theoretically and affectively, are weaker than Christian ones, although sometimes

---

[664] *Vorbrodt G.* Beiträge zur religiösen Psychologie. S. 131.
[665] Ibidem.
[666] *Vorbrodt G.* Psychologie des Glaubens. S. XVIII.
[667] *Vorbrodt G.* Beiträge zur religiösen Psychologie. S. 127–128.
[668] A.N. Krasnikov points out that Catholic theology during this period, due to its Thomist orientation, was not methodologically ready for a comparative study of religions (see Methodology of Classical Religious Studies. P. 16)

they reach the strength of the latter. Vorbrodt compares Buddhism with the practical faith of a Kantian, and neither there nor there sees any special religiosity[669].

Religious (as well as aesthetic) feeling was conceived by Vorbrodt as a process consisting of prefeelings (Vorgefühl), specifically religious feelings ("experienced feelings", Erfahrungsgefühle), and after-feelings (Nachgefühl)[670]. Prefeelings are designated as "psychological understanding" or "historical understanding"; Vorbrodt refers to them as feeling-into (Einfühlung) and historical faith (fides historica).

Empathy of the religious message relates to the conscious introduction of a person to the religious tradition, which includes both familiarиыation with the meaning-forming facts of the doctrine and ways to relate to them: for example, a child from a Protestant family acquires prefeelings by getting acquainted with the Gospel story about the life of Jesus Christ. For Vorbrodt, Christ is the key object of religious attitude, the "protoplasm of religion". Vorbrodt does not refer to sensory experiences as religious feelings in the strict sense, since they do not yet involve a "subconscious change" in beliefs and worldviews, as they are incomplete, unsystematic, and constitute a kind of foundation, a preparatory stage that makes genuine religious feeling possible.

The formation of prefeelings expresses in "shades of feeling" (Gefühlsfärbung)[671]. Empathy, according to Vorbrodt, takes place in two stages: the first stage is simply the assimilation of the facts of the life of Jesus Christ, while the second stage allows a person to formulate and grasp for themself a complete image of the Jesus' personality[672]. When a person, understanding and accepting the sacred status of objects of faith, subsequently reflects on them, they feel painful exhaustion (Inanition), "hunger and thirst for the living God"[673].

---

669 Ibid. S. 8–9.
670 Ibid. S. 113. Vorbrodt's classification of religious feelings is based on the classification of aesthetic feelings, which I would not cite here. It should be noted, however, that in this parallelism of art and religion Vorbrodt inherits from Schleiermacher and the Romantic tradition in general.
671 Ibid. S. 137.
672 Ibid. S. 130.
673 Ibid. S. 132.

Empathy as a process includes such phenomena as “animation” (Belebung) and “compassion” (Miterlebung). The first phenomenon is egofugal (directed from the self to the object), and the second is egopetal (directed vice versa, from the object to the self). Animation means that one considers the object of one’s faith as living, as having the capacity to act consciously as oneself. This is exactly what F. Bouterwek and later also E. B. Tylor were talking about. Vorbrodt himself calls the animistic panpsychism “the animation of nature”. In compassion, on the other hand, the reverse process enables one to experience the affects that one has read about in a religious source[674].

Empathy is followed by a feeling of historical faith, which also prepares one for a mature religious experience. The Latin term is not coincidental: Vorbrodt seeks to use for his concept the categorical system of Old Protestant dogmatics and confessions, based on the Melanchthonian scheme of faith, which is composed of three components: historical faith (fides historica), assent (assensus) and trust (fiducia)[675] . These last two components constitute the true religious feeling, into which Vorbrodt, however, also included the so-called “after-feelings” and “complementary feelings” (Nachgefühle, Begleitgefühle), which will be mentioned below. He points out, of course, that this division is schematic, since “faith proper in salvation in the feeling of trust in a merciful God has considerably more preliminary stages than are indicated here”[676].

---

[674] Vorbrodt’s typical theological attitude recognises the community as the tuning fork of normative religiosity. Therefore, both of Vorbrodt’s deviations from it, fanaticism and ecstasy, are related to the breakdown of the system of sharing religious experiences in the community. The fanatic can understand neither the experiences nor the aspirations of others; they only try to impose own convictions on other people. The ecstatic, on the other hand, is closed off in the world of own fantasies and becomes insensitive to what historical circumstances and the religious community living within them would point out. Vorbrodt clearly follows Schleiermacher in his treatment of the dialectical relationship between believer and community: everyone has own perception of religion, and the key to the development and enrichment of doctrine is an exchange of opinions; believers, in turn, maintain an adequate understanding of religion only when they come into productive contact with fellows willing to adjust mutually their vision. See *Vorbrodt G.* Beiträge zur religiösen Psychologie. S. 139–141.

[675] *Pelikan J.* The Origins of the Object-Subject Antithesis in Lutheran Dogmatics. A Study in Terminology // Concordia Theological Monthly. February 1950. P. 94–104: 97–99 Vorbrodt did not idealise this scheme, considering it “unclear and scholastic”, but stressed that it helped to separate the constituent parts of representation and will (*Vorbrodt G.* Beiträge zur religiösen Psychologie. S. 151).

[676] Ibid. S. 146.

The existence of historical faith implies that the believer perceives the facts of Jesus' life "not only as true, [...] but with full confidence in them"[677]. Historical faith ("preliminary faith") is like a complex set of perceptions, it arises on the basis of familiarity with the facts of sacred history (notitia). Historical faith is clothed with a variety of accompanying feelings, such as "a twilight feeling of doubt as a feeling of displeasure and "confusion" of representation, a feeling of wonder at the Eternal intruding into the temporal, and again an unclarified feeling, half joy, half displeasure, but altogether a traversing a wide path to letting in and letting out the Unheard[678]. The resulting historical faith is expressed in value judgments about the facts known to the believer. The value recognition of experiences arising from this encounter is realised in the next stage, the stage of agreement. If agreement occurs without experience, however, it is due to a recommendation to accept the doctrinal content as truth by someone in authority for the believer[679].

Vorbrodt regarded *assensus* of dogmatics as contemplation or, more precisely, "the judgment-conscious component of contemplation (Anschauungsstück)"[680], which is also accompanied by feelings. Contemplation refers to the state in which what one hears or reads about God merges into a single complex with an intuitive, holistic view of the person of Jesus. It is an inner acceptance of the truth of religious doctrine and an emotional commitment to the content of this doctrine [681], this is how the value judgment affects. The soteriological role of Jesus Christ is not only recognised in the mind, but also experienced in the heart.

The contemplative stage of agreement is followed by the hedonistic stage of trust (fiducia). Having seen and felt in the contemplative stage truth and

[677] Ibid. S. 142.
[678] Ibid. S. 143.
[679] But, of course, it is the case if the authority figure knows how to plant sincerity about religion in the believer. The theologian and psychologist of religion Werner Gruehn (discussed below) suggests that both in the life of the average believer and in the life of the average community about 80 percent of experiences are "coming from authority" in the sense that personal emotional grasp of a religious object is replaced by "impersonal knowledge of the importance of an idea, a norm, a commandment." See *Gruehn W.* Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie. Münster: Aschendorf, 1952. S. 159.
[680] *Vorbrodt G.* Beiträge zur religiösen Psychologie. S. 148.
[681] Ibid. S. 146.

authenticity of the objects of faith, one feels what is called "grace, forgiveness, the spirit of God, the peace of God"[682]. It is similar to the feeling of children who trust their father completely and is confident that the father will protect them. In likening the religious feeling to that of a child toward a loving father, Vorbrodt follows in line with the Lutheran tradition.

And only after passing through these stages, the affect results in those experiences that have already been described by Schleiermacher and Jacobi: a feeling of absolute dependence on God and of direct connection with him[683]. They indicate that the relationship between God and human has already been established.

In 1909 Vorbrodt writes a preface to a German translation of E. D. Starbuck's *Psychology of Religion*, in which he advocates precise methods of studying religiosity[684]. Vorbrodt advocated the complete disciplinary emancipation of psychology of religion from philosophy of religion [685]. He believed that the special theological disciplines should be preceded by an interdisciplinary empirical introduction that would allow a faithful grasp of the "psychological fact of Christian experience"[686], — Vorbrodt was interested herein since his youth.

As it could be seen, Vorbrodt, who creatively reinterpreted the preceding theological in general and sentimentalist tradition in particular, managed to describe the Protestant religious experience of his time in more detail and precision than did Schleiermacher, De Wette or Weisse. And although Vorbrodt himself was quite only theorising, it is worth noting that his texts served as a partial methodological basis for future work in the experimental field of psychology of religion, to which the following two paragraphs will be devoted.

---

[682] Ibid. S. 148.
[683] Ibid. S. 152.
[684] *Van Belzen J.* Towards Cultural Psychology of Religion: Principles, Approaches, Applications. London: Springer, 2010. P. 108; *Vorbrodt G.* Stellung der Religionspsychologie zur Theologie // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1910. Bd. 20. Iss. 6. S. 431–474: 432.
[685] Ibid. S. 437–438.
[686] Ibid. S. 441.

## 2.5. **Theological Projects of Psychology of Religion in Germany: G. Wobbermin, E. Troeltsch, F. Traub, W. Stählin**[687]

While the historical study of religion yielded two pilot projects of comparative religious studies (C. P. Tiele and Max Müller) already by the early 1870s, its psychological study began to undergo institutional transformation somewhat later. The fact that psychology of religion as a specialty originates in the work of American psychologists of the Clark school (G. Stanley Hall, E. D. Starbuck, G. A. Coe) as in W. James' ideas is undoubted and was recognised both in the early twentieth century and by later authors[688]. However, although the empirical-psychological study of religion in Germany began fifteen years later than in the United States, the American psychology of religion itself appears to have an earlier "German trace", (and this is a special topic for study). Stanley Hall is the first American to begin lecturing on the psychology of religion[689]. He studied not only under W. James, but also in Germany, under G. T. Fechner and W. Wundt[690]. However, complicated the paths of theoretical interaction may be, it is clear that the concept of "religious experience" came into American usage most likely from the German-speaking space.

Methodological demarcation leading in the field of psychology from traditional speculative-philosophical to more modern specialised empirical methods is most evident in German-speaking cases. The formation of the psychology of religion in the United States from the very beginning was associated with experimental and sociological methods, while in the French-speaking space it was studied rather from medical-psychological positions. The best illustration of the struggle between old and new paradigms seems to be the discussion that broke

---

[687] This paragraph uses materials from the publication: *Zolotukhin V. V.* The Birth of Sciences of Religion from the Spirit of Theology // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie. 2020. Iss. 6. P. 76–97; 13 *Zolotukhin V. V.* Erfahrung, Introspektion und Wert. Zur Vorgeschichte der Religionspsychologie in Deutschland // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2020. Bd. 62. No. 3. S. 351–371.

[688] *Vande Kemp H.* G. Stanley Hall and the Clark School of Religious Psychology // American Psychologist. Vol. 47. No. 2. Feb. 1992. P. 290–298: 290.

[689] *van Belzen A.* Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen Gesellschaft. Berlin: Springer, 2015. S. 26.

[690] *Pruette L.* G. Stanley Hall. A Biography of a Mind. New York: D. Appleton & Comp, 1926. P. 86.

out in the mid-1910s between the "metaphysician" G. Wobbermin and one of the first experimentalists W. Stählin, the latter was joined by F. Traub. All these disputants, though Protestant theologians, represented two irreducible positions on the study of religion.

### 2.5.1. *G. Wobbermin and His Program*

The views of Wobbermin, a young, motivated theologian, form at the turn of the nineteenth and twentieth centuries a kind of antithesis to the mainstream of Ritschlianism, popular in late nineteenth-century Germany, which proposed "liberation from the philosophical-theological metaphysics that dominated 19th-century theological thought"[691]. Wobbermin graduated from the University of Berlin with a degree in philosophy and theology: according to the first, he worked under the guidance of W. Dilthey, and according to the second — under the guidance of J Kaftan.

Advocating the close connection of theology with metaphysics at the turn of the 20th century and later, Wobbermin created all the conditions for the building of ancient, more characteristic of the first half of the 19th century model of philosophically based theology, which had to come into direct collision with the latest methods.

Wobbermin saw the main task of theology as presenting proof of the truth of the Christian religion[692].The necessity lies in the fact that, despite the claims that faith does not require proof (as Wobbermin's opponents assert), a person cannot be a constant and consistent believer without being convinced of the truth of their views also rationally[693]. The proof, of course, cannot be rigorous, for this is hindered by the properties of religion, which engages the feelings, and the moral will: "our knowledge of our own contents of consciousness [...] always preserves

[691] *Lessing E.* Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie... S. 33.
[692] *Wobbermin G.* Zwei akademische Vorlesungen über Grundprobleme der systematischen Theologie. Berlin: A. Duncker, 1899. S. 1.
[693] Ibid. S. 3.

something personal and subjective"[694]. In other words, an unbeliever cannot experience an immediate feeling of faith, but the latter is no less real. The essence of any religion, according to Wobbermin, consists in feelings of value (*Wertgefühle*) regarding the objective value content of the transcendent[695]. Feeling in a person, however, is closely connected with the will; a person is aware of both feeling and will[696].

Partly developing the sentimentalist line in this way (Wobbermin's graduate work at the university was on inner experience as the basis for ethical proof of the existence of God, see link above), Wobbermin sees a kind of religious experience as the deepest foundation of religion[697]. "The primary source of inner experience" he considers self-observation[698]. Like W. Wundt, Wobbermin was convinced of the unscientific nature of routine self-observation outside the context of a psychological experiment. However, he noted that even when the exact fixation of an experience is impossible, the only available source of knowledge about it, i.e. memory, can also be helpful. Recollection is useful because it allows to restore the experienced state and reflect on it[699]. In addition, it has a logically organised structure that sifts out everything incidental and irrelevant. The distance between a person's current state and their past experience allows that experience to be shared, compared with others, viewed from different angles. Of course, memory also has disadvantages. It lacks the exciting power of actual experience, it can be mixed with other contents of consciousness, and, of course, it is susceptible to oblivion. Therefore, Wobbermin, like the psychologists of his time, insisted on the desirability of the shortest possible interval between an experience and its introspective reconstruction[700]. One's own internal experience is a natural

---

[694] Ibid. S. 7.
[695] *Wobbermin G.* Die innere Erfahrung als Grundlage eines moralischen Beweises für das Dasein Gottes. Berlin: Ebering, 1894. S. 35.
[696] Ibid. S. 15, 80.
[697] *Wobbermin G.* Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung // Weltanschauung, Philosophie und Religion. Berlin, Verlag Reichl und Co., 1911. S. 341–363: 345.
[698] *Wobbermin G.* Die innere Erfahrung… S. 26.
[699] Ibid. S. 28.
[700] K. Girgensohn, a theologian and experimental psychologist of religion, would later point out that "psychologists [...] have asserted that the fine structure of a mental process lasting more than 4–5 seconds may no longer be

prerequisite for understanding the experience of the others[701]. Wobbermin, describing the dialectic of interaction between one's own and another's religious experience, speaks of a religious-psychological circle (*religionspsychologischer Zirkel*): "an analysis in the psychology of religion cannot do without an analogy with one's own religious experience. An analysis of historical forms of religious consciousness with respect to their specifically religious motives is only possible through this analogy"[702].

It is impossible to break this circle, although theology constantly attempts to do so. On the contrary, the essence of religion, the truly religious, can only be discerned "in perception, understanding, and interpretation of our own and others' expressions of religious life"[703]. To this end, Wobbermin suggests studying "languages, mores, and myths", since their content reflects the states of consciousness of the members of the community in question[704], as well as "to observe the mental states of modern natural peoples". Thus, he actually implemented a reception of Chr. H. Weisse's ideas, both in this imperative and in the simultaneous predominant attention to the Christian tradition. Wobbermin became neither an Orientalist nor a cultural anthropologist.

The elimination of non-religious notions, which Wobbermin argued, must be accomplished by reducing "religious notions in the narrow sense to the motives and feelings underlying them"[705]. This thesis points to Wobbermin's inheritance of the sentimentalist tradition. The theological (rather than ethnological-positivist) specificity of Wobbermin's methodology is expressed in the fact that he is interested not in the reconstruction of the most archaic forms of religiosity, but in the views of the brightest individuals in a particular culture and its most highly

---

reproducible if its description for the purposes of record-keeping has taken more than a few minutes": *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau… S. 9.

[701] *Wobbermin G.* Die innere Erfahrung… S. 29.

[702] *Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig: J. C. Hinrichs. Bd. 1. 1913. S. 405.

[703] Ibid. S. 409.

[704] *Wobbermin G.* Die innere Erfahrung… S. 31.

[705] Ibid. S. 32.

developed phenomena, in which "religious consciousness is expressed with the most particular intensity"[706].

Religious experience turns out to be an object of theological study, and it is the determination of its properties that will allow a correct demarcation between metaphysics, on the one hand, and theology and religion, on the other. Thus, it is the psychology of religious life that is meant to mediate scientific and religious knowledge[707].

Wobbermin's project of psychology of religion is essentially religious-philosophical, and thus strikingly different from these of experimental psychologists. Wobbermin argues that "an empirical-psychological consideration of religious experience cannot come into final accord with it", since "notions of the divine "presence" and still less of "transcendent reality" contain a point that necessarily transcends all empirical psychology"[708]. This argument echoes in many ways the ideas of Chantepie de la Saussaye, expressed forty years earlier: that philosophical theology can never escape the speculative component[709] and the recognition of the inherent religious instinct becomes the natural outcome of psychological research, beyond which it does not progress[710]. Wobbermin points out that the empirical-psychological method only captures religious experience but does not address the question of its truth. Provided, however, that the claim to truth constitutes religious experience, and that by depriving it of it, experience appears as if it were a "knife without a blade" (Messer ohne Klinge), the avoidance of the question of truth demonstrates the fundamental incompleteness of this method.

Wobbermin himself therefore seeks to ground the ontological truth and psychological validity of religious experience through a theoretical-cognitive argumentation. This should be done within the framework of the "transcendental-

---

[706] Ibidem.
[707] Wobbermin did not see himself as a psychologist in the strict sense (see *Wolfes M.* Protestantische Theologie und moderne Welt: Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918. Berlin: W. de Gruyter, 1999. S. 252; *van Belzen J.* Religionspsychologie. S. 43–44).
[708] *Wobbermin G.* Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung. S. 347–348.
[709] *Chantepie de la Saussaye P. D.* Methodologische bijdrage tot het onderzoek naar den oorsprong van den godsdienst. Utrecht: P. W. van de Weijer, 1871. P. 48.
[710] Ibid. P. 40–41.

psychological method" (transzendental-psychologisches Verfahren), which purifies the proper religious component of inner experience from all "extraneous"-magical, mythological or aesthetic components[711]. The task is to identify the underlying motivations of religious faith and to evaluate faith precisely according to those motivations. Such a study, (theological in essence), would require postulating religious truth, and this again echoes Chantepie's assertion that God, along with human, is a full-fledged actor in the emergence and development of religion[712]. At the same time, however, Wobbermin emphasises that he studies only religiosity and does not go into philosophical theology. In general, Wobbermin's program is as follows: to understand what set of ideas is actually religious, i.e., what is the essence of religion, and then, concretising and building on what has been achieved, to understand what the essence of Christianity is[713].

Wobbermin, by his own admission, borrowed the term "transcendental-psychological method" from H. Rickert, adjusting its meaning so that it refers to the psychological study of religion undertaken with "transcendental" objectives, i.e., related to search for conditions of experience of truth[714]. However, Wobbermin's own example of the application of the method is only confusing. Suppose, for example, discussing Old Testament miracles, we might think, from a modern point of view, that their meaning lies in the breaking of natural causality. However, this is not really the case. Restoring the biblical context, we see that the miracle was called to bear witness to the providence and guidance of God. As for natural laws, it is clear that for the biblical worldview they are purely secondary, and their miraculous temporary abolition should be understood in this context[715].

---

[711] *Wobbermin G.* Psychologie und Erkenntniskritik... S. 355. Repeating the same idea in his first major work, *The Method of the Religious Psychology…* (1913), and speaking of the "removal of foreign motives and representations from religious belief" (p. 404), Wobbermin repeats almost verbatim a similar Weisse's idea (*Weisse C. H.* Philosophische Dogmatik… S. 73–74).

[712] *Chantepie de la Saussaye P. D.* Methodologische bijdrage… P. 49.

[713] *Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1913. Bd. 1. S. 409–410.

[714] *Wobbermin G.* Der Kampf um die Religionspsychologie // Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. Bd. 5, 1911. S. 1101–1120: 1116.

[715] Ibid. S. 1116–1118.

A number of questions may arise for Wobbermin at this point. Firstly, does the application of the transcendental-psychological method appear to be synonymous with mere religious literacy? Secondly, it is not entirely clear what role the notion of truth plays here: could not an unbeliever perform such a hermeneutic procedure? Thirdly, the described procedure is very similar to M. Reischle's hermeneutic method mentioned above, with the description of which he spoke almost a quarter of a century earlier[716]. Unfortunately, there is no clear answer to these questions. Both the imperative of enriching theology with the help of comparative cultural studies and the imperative of reconstructing the experiences of foreign cultural religiosity do not entail the development and use of appropriate methods in Wobbermin's theoretical horizont.

The "banner" of Wobbermin's doctrine and the key point of its critique was precisely the thesis of the paramount importance of truth for the "logical structure of religious consciousness"[717]. And, more precise, not so much for individual consciousness as rather for consciousness in general, similar to the Kantian cognitive subject. It is the namely question of the researcher's position on the another's religious experience that will be another key issue in the heated debate after 1913.

### 2.5.2. *Criticising Wobbermin's Ideas: W. Stählin and F. Traub*

Wobbermin's major work, *The Method of the Psychology of Religion...* (1913) attracted the critical attention of two Protestant theologians W. Stählin and F. Traub; their objections to Wobbermin were published in two major and authoritative journals: *The Archive for the Psychology of Religion*, (AfPR), the first issue of which was edited by W. Stählin in 1914[718] and in *The Journal of Theology*

[716] Wobbermin, of course, knew of Reischle's merits and mentioned them (*Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode… S. 247–248).
[717] *Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode... S. 398.
[718] Journal of the International Society for the Psychology of Religion (also founded in 1914 with key contributions by W. Stählin). Today the journal is published in the United States and is published in English only.

*and the Church*[719] (ZThK). It would be useful outline the most important points of their criticism.

The Lutheran theologian Wilhelm Stählin (1883–1975) deeply studied psychology, including a psychophysiological component, first in 1906 with G. Vorbrodt and then in 1909 in Würzburg with O. Külpe; he also took part in psychological experiments as a test subject. At the same time, he declined Wobbermin's offer to engage in a comparative study of Kant's and Schleiermacher's philosophy of religion; this seemed to Stählin too far removed from the reality of the day[720]. By 1913 Stählin himself was already practicing experimental methods[721]. Thus, his view of Wobbermin's ideas quite illustrates the gap that has developed between the empirical psychology of religion of the new type and the more archaic projects of the philosophy of religion. In the first issue of the AfPR, Stählin published his critical review of Wobbermin's *Method of the Psychology of Religion*. A detailed opinion on the status of religious truth for the psychologist of religion, also voiced in 1914, was published in a revised form in issue 2/3, which was not published until 1921.

As for Traub, he, following Ritschl's ideas, rejected all attempts to construct a religious metaphysics because he perceived them as pre-criticist naïveté; personal truth, according to Traub, is given to believer only in axiomatic and irrational experience[722].

Both critics notice and track in Wobbermin's text exactly the vagueness of the institutional identification of his studies. Stählin points out that for Wobbermin, "religious studies" and "theology" are sometimes used as synonymous concepts, then act as two equivalent fields; religious studies turns out to be, moreover, a theological method[723]. The same method, (with an unclear correlation regarding

[719]Die Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK). A Protestant-theological journal founded in 1891. Today it continues to be published in Germany in German and works strictly on theological issues.
[720] *van Belzen A.* Religionspsychologie. S. 57–61.
[721] On Stählin's method in Russian see briefly: *Malevich T. V.* Empirical Methods of Research of Religious Experience in Psychology of Religion: History and Modern Tendencies (Late XIX – First Half of the 20th Century) // Vestnik Volgograskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7. Philosophy. 2014. Iss. 5 (25). P. 60–69: 63.
[722] *Lessing E.* Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie… S. 315.
[723] *Stählin W.* Georg Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode // Archive für Religionspsychologie. Bd. 1 (1914). S. 279–298: 280.

religious studies), is found in the psychology of religion; yet they are nowhere essentially separated from theology. Stählin notes that, despite all objections, the psychology of religion has already established itself as a separate field of knowledge, even if Wobbermin denies it.

Wobbermin's desire to psychologise all theology is also noticed by Traub[724]. Preference towards theology is indeed clearly evident in the Wobbermin's texts, for instance, concerning his views on importance of the religious truth, which is the key question in this discussion. Difference of opinions concerning the role of religious truth in research demarcates evidently theological and strict-scientific discourse, and separates philosophical intellectualism from empirical studies that convert the irrationalism inherent in religiosity in their subject of research[725].

Stählin traces in detail Wobbermin's hesitation to relate religious-psychological analysis to the recognition/distance from religious truth[726].As a result, Stählin sees in the Wobbermin's method the interest of a dogmatist. Stählin and Traub question the appropriateness of the name and the functionality of the transcendental-psychological method, noting in it a mixture of heterogeneous elements and methodological obscurity[727]. Both are also perplexed as to why it is truth, and truth in a broad context, that Wobbermin focuses on. Does not this lead to an inappropriate one-sidedness of consideration? After all, Wobbermin did not conduct any studies of religious consciousness[728], and the various religious teachings on the subject are not compared either[729].

---

[724] *Traub F.* Theologie, Religionswissenschaft, Metaphysik. Zur Auseinandersetzung mit der theologischen Methode Wobbermins // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 25 (1915). Heft 3/4, S. 93–123: 96.

[725] On W. Stählin's own views on the place and role of truth for the psychologist of religion, see (*Stählin W.* Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 2/3 (1921). S. 136–159). They can be summarised as follows: (1) the psychology of religion by no means resolves the question of the truth of experience, it only observes and describes experience; (2) all attention must be directed to concrete experience, without allowing for any philosophical speculation; (3) it is not the philosophical concept of truth that should be studied, but how religious truth is understood and experienced by believers; (4) religious consciousness does not seek to justify or doubt truth, but rather it emotionally claims and asserts it. In the last point Stählin follows an idea of the Tübingen philosopher of religion Heinrich Maier. As Maier points out, any judgment of an object of faith is preceded by its perception as a real object among other objects, — an object which has a direct effect on the individual (*Maier H.* Psychologie des emotionalen Denkens. S. 499–555).

[726] *Stählin W.* Georg Wobbermin… S. 283–285.

[727] Ibid. S. 289, 293; *Traub F.* Theologie… S. 97–98, 109.

[728] *Stählin W.* Georg Wobbermin… S. 285–286.

[729] *Traub F.* Theologie… S. 99.

In addition, the philosophical and theological bias is reinforced by both Wobbermin's desire to discover "generally significant object content" and his apparent distancing from empirical research, which, according to Stählin, in no way allows Wobbermin's method to be classified as psychological[730]. Traub echoes with a telling quote: "The earlier (frühere) psychology was completely imbued with theological and metaphysical elements. The notion of the substance of the soul is the last remnant of metaphysical psychology that has survived to this day. Psychology as an independent, separate science was gaining ground under its feet just as it was rejecting its metaphysical and theological bias and remembering its character as an empirical science. Psychology, according to its very concept, is an empirical science. And now Wobbermin discovers a kind of non-empirical psychology! [...] Can we theologians (sic! — *Vs. Z.*) be so on the margins of scientific life as to engage in the creation of scientific concepts that are unacceptable to specialists?"[731]

Stählin exclaims that by tying the psychology of religion to the solution of theological questions, no more and no less is accomplished than "the rape of its innermost essence" (wird sie in ihrem innersten Wesen vergewaltigt)[732]. Stählin's conclusion, accordingly, is as follows: the functioning of the psychology of religion is possible only in conditions of complete independence from theology.

It should be said that Wobbermin responded to both critics: to Stählin briefly in the second issue of the IfPR (1914, publ. 1921), and to Traub, in more detail, in the ZThK (1917). I can summarise his objections, (or rather clarifications of his own position, of course, in general terms and with emphasis on the issues of the topic), as follows:

Firstly, Wobbermin is interested primarily in questions of systematic theology, understood not as a statement of dogma but as a philosophical justification of religion. He realises that these issues are unsolvable with "natural-

[730] *Stählin W.* Georg Wobbermin… S. 292.
[731] *Traub F.* Theologie… S. 104.
[732] *Stählin W.* Georg Wobbermin… S. 296.

scientific" techniques for capturing psychological experiences[733]. The psychologist focuses on search for "regularities and functional laws" of experiences. This task is purely historical-psychological and it would be hardly possible to find motives in them that are specific to religion[734]. On the other hand, Wobbermin criticises E. Troeltsch's doctrine of the religious *a priori* as an inappropriate rationalisation of religiosity[735].

Secondly, Wobbermin argues that he applies the term *Religionswissenschaft* as an umbrella term and seeks to address theological concerns "from a religious studies perspective"[736].

Thirdly, Wobbermin longs for a universally meaningful epistemological justification for religious feeling, which, while constantly revolving in a religious-psychological circle, defies any quantitative measurement or fixation: "to be able to think and work religiously, one must be a religious person"[737].

Fourthly, the pursuit of truth, which is also inherent in purely philosophical metaphysics [738] is namely that truly religious essence in experience which, according to its nature, can only be adequately evaluated religiously and philosophically[739].

It is obvious from what has been considered that despite its positivist bias, the psychology of religion was not created by people indifferent to religion or critical of it. It should also be remembered that the American Clark School, pioneering in the psychology of religion, also pursued apologetic goals, as well as from a Methodist position contributed to the reform of religious education in American Protestantism[740].

---

[733] *Wobbermin G.* Religionspsychologische Arbeit und systematische Theologie // Archive für Religionspsychologie. Bd. 2–3 (1921). S. 200–205: 201; *Idem.* Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie. Wider F. Traubs Einwendungen dagegen // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 27 (1917). S. 314–350: 347.

[734] Ibid. S. 330–331. Both Stählin and Traub ask: But where else can we find the religious if not in the experience of particular believers and the generalisation of its data?

[735] *Wobbermin G.* Religionspsychologische Arbeit… S. 201–202; Wider F. Traubs Einwendungen… S. 314

[736] *Idem.* Religionspsychologische Arbeit… S. 204; Wider F. Traubs Einwendungen… S. 314.

[737] *Idem.* Religionspsychologische Arbeit… S. 204; Wider F. Traubs Einwendungen… S. 336.

[738] *Idem.* Wider F. Traubs Einwendungen… S. 319.

[739] Ibid. S. 337.

[740] *White Chr.* A Measured Faith: Edwin Starbuck, William James, and the Scientific Reform of Religious Experience // The Harvard Theological Review. Vol. 101 (2008). No. 3/4. P. 431–450: 445–450.

It is interesting that Stählin, as a figure standing at the origins of the German psychology of religion, voices much the same methodological attitudes as Tiele did as a figure at the origins of the comparative history of religion. What conclusions can be drawn as a result?

The experimental psychologist Stählin (as well as Tiele, a specialist in ancient Near Eastern traditions) are theologians who have remained faithful to religion. This is not the case of the Hegelian left, nor of the Dutch theologian, the radical critic Allard Pierson, who honestly left the ministry because he lost faith in supernatural revelation and began to confess a non-religious humanism [741]. Nevertheless, both Tiele (generally quite consistent) and Stählin (strictly and unequivocally) *separated the field of theological reflection from the scientific study of religion.*

Accordingly, both Stählin and Tiele sought to exclude as much as possible the influence of personal religiosity on the methodology of the study of religion. In doing so, they had to deal critically, either directly or indirectly, with alternative projects for the study of religion, which, on the contrary, allowed for this influence in essential respects. In the first case, Tiele objected to Chantepie de la Saussaye, and in the second, Stählin criticised Wobbermin.

Both Stählin and Tiele also challenged the possibility of studying religion by speculative generalising methods: Tiele stressed the importance of working through historical sources, while Stählin stressed psychological experimentation.

It is thus clear that institutional religious studies are largely constituted on theological ground and due to theological interest during the *final methodological break* associated with secularisation as well as the emancipation of humanities research under the influence of the positivist ideal of scholarship.

---

[741] *Molendijk A. L.* Abschied vom Christentum: Der Fall Allard Pierson. In: *Krop H., Molendijk A. L., de Vries H. (Hrsg.).* Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition. Leuven: Peeters, 2000. S. 141–157.

### 2.5.3. *E. Troeltsch on Introspection and Religious Experience*

E. Troeltsch (1865–1923) is commonly a better-known figure than G. Wobbermin or W. Stählin. He is known as a Protestant religious philosopher, culturologist, apologist, and, in general, a prolific university author of the early twentieth century. Less well known, however, is that he also made a contribution to the theological psychology of religion concerning religious experience and its study at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. His point of view is characterised by a number of typical features peculiar to this epoch. A key source is his report to the International Congress of Arts and Sciences in St. Louis (September 19–25, 1904). This speech, published in 1905, proved influential for German theologians: such divergent thinkers as G. Wobbermin and R. Otto, for example, correlated with it[742].

Troeltsch tends to regard religious experience as "a qualitatively independent segment of experience (*Erfahrungsgruppe*)" [743] . Troeltsch conceptualises its foundation as a religious a priori of reason[744] and the main task of the study of religion consists according to him in the correlation of the irrational (feelings, perceptions, volitions) and the rational in religion[745]. So Troeltsch is certainly not a sentimentalist, I am primarily interested in his views on the introspective method of studying religion.

A religious scholar has to study contemporaries: Troeltsch spoke of a "religion of the present" (*Gegenwartsreligion*), which "primarily means the

---

[742] *Van Belzen J.* Religionspsychologie. S. 47.

[743] *Troeltsch E.* Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft: eine Untersuchung über die Bedeutung der kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft: Vortrag gehalten auf dem Internationalen Congress of Arts and Sciences in St. Louis, M. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1905. S. 13.

[744] Ibid. S. 44ff. Related to the doctrine of the religious feeling, the doctrine of the religious a priori emerges in neo-Kantian-oriented Protestant theology of the early twentieth century as an attempt to creatively reinterpret the Kantian apriorism. The aim is to present religiosity as the inalienable foundation of subjectivity and its way of knowing the world. These doctrines are more abstract and gnoseological than sentimentalist ones. They bring theology rather closer to philosophy than to the new empirically oriented branches of humanities, chronologically they belong entirely to the twentieth century, so they remain outside my consideration in this research. Religious a priori is an important topic for E. Troeltsch, R. Jelke, R. Otto, M. Scheler, G. Scholz, and P. Tillich. In Russian, see review articles: *Ukolov K. I.* The Problem of Religious A Priori in Western Religious Philosophy (E. Troeltsch, P. Tillich) // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya. 2008. Iss. 3 (23). P. 45–55; The Problem of Religious A Priori in Western and Russian Religious Philosophy. Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya. 2010. Iss. 1 (29). P. 25–42.

[745] Ibid. S. 29.

researcher's own religiosity, which he may possess in reality or in the form of hypothetical empathy (nachempfundene)" [746] The more the researcher's own experience, the more objective the study should be. Self-observation must be supplemented by observations of the religiosity of others, preferably from other faiths and religions: the further the experience under study is from the researcher's own experience, the more objective the study will be. Also, religious literature should be consulted, especially the hagiographies and narratives of religiously gifted people: prophets, seers, founders [of religions], saints, reformers, and mediums (*Seelenleiter*)[747]. The diversity of the listed categories of religious leaders is noteworthy, indicating that the sample is fundamentally polyreligious. Behind the various theologies, cult practices, and forms of social organisation, Troeltsch suggests that a uniform religious experience can be discerned with some psychic features and some nature of its influence on other psychic states. Its discovery does not suppose any decision of researcher whether it is true or false. Such Troeltsch's conclusions tend to contribute the field of phenomenology of religion.

Troeltsch's view is so ambivalent as Tiele's and later phenomenologists' of religion: abstention from judging the truth of religious facts is combined with factual theologising. Thus, Troeltsch hopes to overcome "Kantian rationalism". The discovery of the religious a priori will have to illuminate the significance of religious truth and contribute to the normalisation, harmonisation, and ordering of religiosity. Religiosity would then act as the center of inner life of reason. Troeltsch trusts to religious studies a high mission to regulate religion "on the basis of its own a priori alone"[748], i.e., ridding religious consciousness of quietism, exclusivism, and mystically colored escapism. Both empirical psychology and rational epistemology must converge at a point at which the "fundamental phenomenon" of religion emerges: the fundamentally inexplicable "sensation of the divine presence in concrete finite events and facts": "this Something itself, its

[746] Ibid. S. 9.
[747] Ibid. S. 10.
[748] Ibid. S. 53.

coming and going, its existence or non-existence, ultimately remains a mystery of religion"[749].

Troeltsch's ideas tend to the phenomenology of religion, i.e. towards religious philosophy and theological apologetics with an emphasis on the study and comparison of monuments of religious literature. Both Wobbermin and Troeltsch are humanist-philosophical oriented: in their person, the disciplinary emancipation of the psychology of religion was not completed, despite their own projects of religious studies they had outlined. Unlike them, W. Stählin, K. Girgensohn and W. Gruehn succeeded in this task in Germany.

## 2.6. "The Dorpat School" of Psychology of Religion[750]

A striking example of an already full-fledged, practical combination of Protestant theology and experimental psychology is the so-called "Dorpat School", a research movement with blurred boundaries. It is primarily associated with the ideas of its two protagonists Karl Girgensohn (1875–1925) and Werner Gruehn (1887–1961)[751]. Girgensohn and his assistant Gruehn, along with the already mentioned W. Stählin, were the first experimental psychologists of religion in the German-speaking world. Interestingly, they simultaneously remained theologians, which again remained an essentially German feature and was atypical for the United States and France, where psychology of religion was developed mostly from positions distanced from religion. From 1929 to 1960 Gruehn served as chairman of the International Association for the Psychology of Religion (IAPR), which, however, existed ephemerally for most of that time[752]. It was Girgensohn and Gruehn who more than 100 years after Fries realised his dream on "internal

[749] Ibid. S. 52.
[750] This paragraph uses materials from the publication: *Zolotukhin V. V.* How is the Increment of Knowledge Possible in Theology? // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie. 2022. 6. P. 9–28.
[751] The existence of the school as such is questioned because of its vagueness. see *Demmrich S., Wolfradt U.* Die 'Gottesidee' als Wesensmerkmal der Religion im Denken Karl Girgensohns // Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte, Vol. 26 (2), 2019, S. 85–103: 98–99. Jacob van Belzen even argues that it was first and foremost a performance by Gruehn. See *Van Belzen, Jacob A.* Religionspsychologie. S. 109–110.
[752] For more detail see ibid. S. 84–85, 111–124.

experimental physics", which would make it possible to study human mental states and experiences using precise methods.

At the beginning of the twentieth century German Protestant theologians turned to the latest methods of psychological research, in particular Külpe's method. The Würzburg psychological school headed by Külpe existed in the 1900s and quickly disintegrated because Külpe, a disciple of Wundt, had changed his profession from psychologist to philosopher — the boundaries between these two fields of knowledge were then still conditional[753].

The Würzburg School used the method of introspection as its primary method in Kantian and Schleiermacherian tradition and therefore emphasised the importance of self-observation in building the most accurate knowledge of the matter. Girgensohn's method developed Külpe's ideas, who, in turn, adapted W. Wundt's methods to describe complex psychological reactions. In particular, it proposed to record promptly and accurately assertions, evaluations, and associations of the pre-trained subject who had just read a religious text given them by the psychologist[754].

Girgensohn's and Gruehn's psychology of religion became a peculiar outcome of the philosophy of religious feeling that emerged in the context of the critical rethinking of religion in the last quarter of the eighteenth century (F. H. Jacobi, F. D. Schleiermacher); not without reason a key work of Girgensohn was devoted to an attempt to reconstruct "the integral structure of religious experience" (*Erleben*). This thoroughness in mapping the inner world distinguishes the German-speaking tradition. The texts of Girgensohn and Gruehn are replete with voluminous transcripts of conversations with subjects, and their theological and psychological theorising is built on the material of these transcripts. Girgensohn and Gruehn, while appreciating Schleiermacher's intuitions, assimilate the achievements of Ritschlian theology, essentially Neo-Kantian, which focused attention on the theme of value and singled out the emotional conviction in its truth

[753] *Wulff D. M.* Experimental Introspection and Religious Experience: the Dorpat School of Religious Psychology // Journal of the History of the Behavioral Sciences. Vol. 21. 1985. P. 131–150: 131.
[754] *Van Belzen. Jacob A.* Religionspsychologie. S. 53.

as the key distinctive feature of religion. While A. Ritschl's and W. Kaftan's ideas created only theoretical prerequisites for the psychological study of religion, Gruehn engaged in the experimental study of the experience of value as directly related to religion[755]. The axiological component of religion outweighs the logical one[756], which excludes the use of rational theology. According to the apt observation of the Italian Catholic psychologist of religion A. Canesi, the method of the Würzburg School contained no confessional assumptions, and therefore could be used and practiced not only by Protestants, but also by Catholics[757]. Girgensohn and Gruehn came from an Ostsee Lutheran background.

Girgensohn and his assistant Gruehn originated as Russian subjects. As a result of the Civil War after the October Revolution of 1917, they were forced to emigrate from the Baltics to Germany, where they held right-wing views. The school in Dorpat had a bad time: the work was extremely hindered by the First World War, Girgensohn's premature death from typhus in 1925 was a severe blow to the school[758]. Unfortunately, Werner Gruehn, logically developing his anti-communist convictions, publicly supported Nazi ideology in the 1930s by becoming a member of the NSDAP.

### 2.6.1. *Karl Girgensohn*

Girgensohn describes his experimental method in the preface to *The Structure of the Soul*: subjects were presented with texts of religious content, especially about their experiences of faith and love for God. The experiences and thoughts they expressed immediately after reading these texts, as well as their reflections on the concepts associated with these texts, were subject to immediate logging. Introspection is valuable only when an assistant participates in its

[755] *Gruehn W.* Neuere Untersuchungen zum Wertproblem. Dorpat: C. Mattiesen, 1920, see also his more fundamental work: Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig: S. Hirzel, 1924.
[756] *Raitz von Frentz E.* Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. In: Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Bd. 109. Freiburg im Breisgau: Herder, 1925. S. 200–214: 212.
[757] *Canesi A.* Vorläufige Untersuchungen über die Psychologie des Gebets // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 6 (1936). S. 13–72: 19.
[758] *Gruehn W.* Ein baltisches Gelehrtenleben. Karl Girgensohn's religionspsychologische Entwicklung. Hamburg: Volkswacht-Verlag, 1925. S. 21ff.

realisation in the experiment, shorthanding as quickly as possible what the participant says; alone, the self-observer cannot record and critique his own experiences. In addition, Girgensohn, despite his ambivalent and largely critical attitude toward psychoanalysis [759], suggested that the subjects select free associations with what they had read, which were linked to small "thinking tasks"[760]. The offered texts were selected to be unfamiliar to the participants, since emotions concerning already familiar texts, first, are extremely intimate and, secondly, may be blurred because of their repetition.

Before beginning the experiment, participants attended a three-hour introductory session in which they learned to memorise and express correctly what they felt and thought[761]. Fundamentally important was the introspective fixation on the experience that arose after they were served with a book opened on one of the 26 German Protestant verses and chorales.

Girgensohn discussed with participants on what underlying basis their beliefs and convictions have, whereby he could not only question, but also doubt on their words, motivating them to reveal their position even more[762]. He also paid attention was also paid to how participants interpreted key concepts related to religion and religious experience.

A series of experiments lasted from February 1911 to April 1913; Girgensohn himself underwent it as a test subject; in this case his spouse acted as the psychologist-supervisor of the experiment. Thirteen other people took part in the experiments: six university-educated men and seven women educated in pedagogy (more precisely, Seminarbildung). Their ages ranged from 20 to 37 years old[763].

As a result, Girgensohn was able to draw some important conclusions about the structure of religious experience. First, he established that what the subjects described as "feeling" was in no way homogeneous. There are (1) sensations; (2)

[759] *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. S. 23–25.
[760] Ibid. S. 25.
[761] Ibid. S. 27.
[762] Ibid. S. 32.
[763] Ibid. S. 34.

perceptions of pleasure or displeasure[764]; (3) so-called "intuitions" (so Girgensohn called confused, unclear thoughts) and (4) memories of experiences that the subject was previously inclined to interpret as "feeling"[765].

The third element is particularly significant. Girgensohn focuses on the intellectual component of religious experience. He points out that in everyday usage "feeling" and "thought" are often merged and incorrectly identified. The testimonies of participants in experiments enabled him to identify six cases of such confusion and to extend the intended classification:

(1) A thought is related to the organic sensations that initiate it;

(2) A thought is inseparable from the accompanying perception of pleasure or unpleasure.

(3) A thought is inextricably bound to the self-functions[766];

(4) A thought is poorly understood[767];

(5) A thought is unclear and vague;

(6) A thought comes spontaneously and is not related to what is happening.

Girgensohn sums up all these cases under the common denominator of *intuitive thinking* (the term and even the concept are borrowed from the philosopher and psychologist Benno Erdmann)[768]. "Intuitiveness" in this case he opposes "discursiveness", and metaphorically it can be described as contemplation in thinking. Acts of intuitive thinking are not completely conscious and reflexive, not completely formalisable, sometimes irreproducible; their most important

[764] Hereby Girgensohn means a spectrum of positively and negatively colored emotional states after reading proposed texts of religious content. On this subject see ibid. S. 383ff.
[765] Ibid. S. 155.
[766] The self-functions (*Ichfunktionen*) is the most important term in the teachings of Girgensohn and Gruehn. Self-functions are difficult to describe because they are not accompanied by any kind of specific perceptions and sensations. They denote the relation of the self to the content it perceives, due to which personal acceptance of theoretical content in an "act of appropriation" (*Aneignungsakt*) becomes possible (*Gruehn W.* Neuere Untersuchungen zum Wertproblem. S. 52–53). Self-functions are intensional and intersubjective, (for example, love or exclusive trust). Examples of religious self-functions (and in the sphere of religion, according to W. Gruehn, they are the most important) are the giving up (Hingabe) of the self to an object of faith, its interiorisation, the mystical merging of the self with the object of faith, its absorption of the self, and, in general, any dialogue of the self with the transcendent reality (*Gruehn W.* Religionspsychologie. Breslau: F. Hirt, 1926. S. 43–47). The self-function cannot be regarded as a feeling, although it is usually inclined to be characterised as such; because it denotes a value-colored attitude, an affirmation, an idea about something.
[767] Girgensohn and Gruehn did not recognise the existence of the unconscious in the psychoanalytic sense. When they spoke of "unconscious thoughts", they were referring to those fragments of internal dialogue to which introspective attention had not yet turned.
[768] *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. S. 337ff.

distinguishing feature is also their affectivity[769]. They, having a "hyperlogical" character, are both a thought and a feeling. Thus, Girgensohn considers the doctrine of non-compound religious feeling unequivocally refuted[770]. On the basis of his experiments, Girgensohn was also able to find out through which stages of interiorisation a religious idea having been extracted from the text becomes appropriated by a person[771]. Girgensohn pointed out the high degree of similarity between his conclusions and those of Schleiermacher[772].

The theological aspect of Girgensohn's thought is clear already from the place and role he gives to religion. For him it lies in "the absolutely original and inextinguishable instinct of the human soul"[773]. As the Catholic theologian Emmerich Raitz von Frentz points out, Girgensohn sketches doctrine of the will (namely in the same work I just speak about) "for the most part under the influence of his religious convictions"[774]. Volition is derived there from religious experience. Girgensohn sees theology as a "positive science of spirit or culture"[775], which should not sharply diverge from the generally accepted criteria of scientificity. This will not prevent it from being an exponent of reflection of the Christian community. On the contrary, it will serve the community well by preventing a rupture between the epistemologies of religious tradition and secular knowledge. Girgensohn finds it especially important for dogmatics to identify factors immanent to religious experience that contribute to the formation of church community. These consist in (a) the awareness that God is the common object of experience for all people, (b) the projection of an attitude toward God onto an attitude toward people (at the same time, a critic of religion would consider the attitude toward people to be primary), and directly (c) the urge to formulate a group of like-minded believers[776]. Girgensohn protested against a critical attitude

[769] Ibid. S. 339.
[770] Ibid. S. 382.
[771] Ibid. S. 458–464.
[772] Ibid. S. 492–493.
[773] *Girgensohn K.* Grundriss der Dogmatik. Leipzig: A. Deichert, 1924. S. 20.
[774] *Raitz von Frentz E*. Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. S. 208.
[775] *Girgensohn K.* Grundriss der Dogmatik. S. 3.
[776] Ibid. S. 17, 19.

on religion that regarded ecstasy as pathological. Like any German theologian, Girgensohn saw value in studying the subtle, intellectual forms of religiosity of educated people. Archaic religions did not interest him, and he refused to recognise Buddhism, Taoism, and Confucianism as religions because the key place in their doctrines was supposedly given to morality[777].

Girgensohn, mentioning *Theologia Deutsch*, defines religion in a theological spirit as human's desire to overcome their own inner and outer limitations and to fit themself into an incomprehensible world order ruled by an all-powerful Force[778]. Girgensohn is also ready to admit the presence of a causally inexplicable component of transcendental origin in the experiences of the subjects (something like P.A. Florensky's anthropodicy)[779].

In pursuing essentially theological goals, Girgensohn demonstrates his familiarity with the full range of the most recent psychological theories of his time, using the latest methods of humanities: modern humanitarian methodology: O. Külpe's and Külpe's students' introspective experiment, B. Erdmann's doctrine of intuitive thinking. Moreover, he actively polemicises with Freud's views.

### 2.6.2. *Werner Gruehn*

As for Werner Gruehn, he based his method on the work of the philosopher and psychologist Theodor Göring. Gruehn's experiments were conducted in 1914–1916[780]. His test subjects were nine, almost all of them Gruehn's friends, theology students. They received "test words" (*Reizwort*) 2–3 seconds after the conditioned signal. For up to 10 seconds, the participants closed their eyes and thought about what was valuable in test-words of religious content, and then for 3–5 minutes they expressed their thoughts in as much detail as possible to the transcript made by

[777] *Demmrich S., Wolfradt U.* Die 'Gottesidee' als Wesensmerkmal der Religion im Denken Karl Girgensohns. S. 93.
[778] *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. S. 440–441.
[779] *Girgensohn K.* Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie. 2 Aufl. Leipzig: A. Deichert, 1925. S. 54–55.
[780] *Wulff D. M.* Experimental Introspection and Religious Experience. P. 138.

Gruehn[781]. *Reizwörter* could be the whole judgments as “my deeds are blunders”, “God is dead”, “I am not a sinner”, “life is one big lie”, “I have wandered long in sin”, etc., sometimes namely single words. Sometimes a participant was also asked to play with concepts or to rhyme something. The theses were used as triggers, suitable for the rapid emergence of an emotional, value-driven response[782]. Gruehn was primarily interested in the act of primary constitution of value, that is, the deeply personal evaluation of the proposed thesis and either its assimilation into the subjective world of the participant in the “act of appropriation” or the resolute protest against it in the “act of rejection” (*Ablehnungsakt*)[783], both personal knowledge of the object and the experience of it. The essence of Gruehn’s religious experience is the valuable involvement of the entire self in an intense emotional contact with an object given in consciousness[784]. This evaluation is considerably tied to feelings (*Gefühlswertung*), the perception of pleasure and displeasure is herein of primary importance. There is, however, also an evaluation based on thought, the act of will, perception, etc.[785].

Based on his experiments, Gruehn identifies eight stages in the unfolding of religious experience, from purely intellectual contact (Stage 1) to the involvement of the entire self in the closest emotional contact with an object (Stage 6) and its subsequent extinction with formation of new volitional decisions, thoughts and ideas (Stage 7)[786]. These eight stages, plotted on the abscissa of the graph, Gruehn correlates with the ordinate, the Siegfried Behn’s scale of states of consciousness. In addition to sleeping and hypnotic states below the level of wakefulness (*unterwach*), Behn qualified a number of states “above wakefulness” (*überwach*). This higher level includes the spectrum of mystical-ecstatic states up to “being beyond oneself” (*Außersichsein*) / *nirvana*. The further up the ladder an experience climbs, the deeper and more intensely it focuses on the religious object, and the

[781] *Gruehn W.* Neuere Untersuchungen zum Wertproblem. S. 44.
[782] Ibid. S. 42–43.
[783] Ibid. S. 53ff.
[784] *Gruehn W.* Das Werterlebnis. S. 113, 233.
[785] Ibid. S. 208–213.
[786] *Gruehn W.* Religionspsychologie. S. 60–64.

weaker its analytical and comparative reasoning that took place when the experience began[787]. In addition, the further upward the experience climbs, the deeper hibernation it resolves; being beyond oneself brings one to the threshold of death.

The theological tendencies noted by Girgensohn are even better seen in Gruehn's work, despite the fact that he seeks to demarcate the psychology of religion and theology[788]. The epigraph of *The Latest Researches of the Problem of Value* is a quote from the apostle Paul: "Through faith we understand" (Hebrews 11:3). His experimental study of the experience of value pursues the explicitly ideological goal of combating materialism, social democracy, Marxism and Bolshevism, which seem to reduce the hierarchy of values to the physical gratification of the masses of the poor[789], as well as to hinder "the theological-cognitive justification of *religio*"[790]. Gruehn argues that religious thought reaches the deepest, "otherwise unattainable depths of knowledge and understanding" [791], it is more serious than the most serious forms of mental activity, such as thinking or ethical choices [792]. Religious experience is self-legitimate and independent of other mental structures, absolutely meaningful and therefore is absolutely valuable[793].

Over time, however, Gruehn began to bring the psychology of religion and theology closer together. He called empirical knowledge of religion "the inescapable bridge from theology to the other empirical human sciences"[794], because the knowledge gleaned from the psychology of religion helps the pastor in counseling, catechetical work, preaching, religious education of children, and in general to learn what the members of the congregation believe and do, how they

[787] Ibid. S. 67–70.
[788] Ibid. S. 8. It is worth paying attention to the fact that the boundary between psychology of religion and theology remained open and transparent in this period in Germany. Not all psychologists were theologians, and not all theologians were psychologists of religion. Many theologians met the empirical-experimental psychology of religion with serious distrust and criticism (for Catholic theologians it meant either heretical modernism and substitution of doctrine, or profanation. Philosophising Protestants like G. Wobbermin could not leave the field of hermeneutics).
[789] *Gruehn W.* Neuere Untersuchungen zum Wertproblem. S. 21–22. Later, in criticising psychoanalysis, Gruehn would rebuke it for destroying morality and indulging the Communists.
[790] Ibid. S. 61.
[791] *Gruehn W.* Religionspsychologie. S. 56.
[792] Ibid. S. 79.
[793] Ibid. S. 80.
[794] *Gruehn W.* Empirische Theologie. (Zur Einführung) // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 6 (1936). S. IX–XVIII: XI.

repent, justify themselves, and suffer[795]. Having come into contact with parish practice, the psychology of religion becomes an empirical theology that provides up-to-date data on the religious life of the community and the needs of parishioners.

The Dorpat school had a number of successors who sought to unify both the subject matter of the study and the composition of the respondents. The German Catholic theologian A. Bolley studied the psychology of adolescent prayer[796], and later the psychology of pious reflection among a group of educated Catholics[797]; the Italian Catholic theologian A. Canesi worked on the psychology of prayer in a small sample of philosophers and theologians[798], and the Danish Protestant theologian William Grönbek devoted his research to the Christian religiosity in children and elderly people. After the 1950s the Protestant Kurt Gins also pursued meditative states and mystical experiences of theological students[799].

A common feature of all these studies is the specificity of tasks and the modesty of theoretical conclusions that naturally follows from it. Methodologically, this way has led to the atomisation of research on the experimental psychology of religion by the Girgensohn-Gruehn's method: narrow samples to clarify narrow issues solve but concrete questions of catechesis or pastoral care; conclusions are extremely difficult to generalise due to the small number of respondents and their confessional, ethnocultural, and educational localisation. The theological affiliation of these studies is evident in desire to work with the most religiously literate respondents. These studies could give a comprehensive picture if they were carried out much more and more systematically than they were.

---

[795] Ibid. S. XII–XIII.

[796] *Bolley A.* Zum Problem des andächtigen Gebets. Ergebnisse einer Befragung von Jugendlichen // Zeitschrift für Aszese und Mystik. Bd. 4 (1929). S. 1–29.

[797] *Bolley A.* Die Bedeutung von Einsfühlungs- und Einfühlungserlebnissen in der Meditation // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 8 (1964). Heft 1. S. 145–152.

[798] *Canesi A.* Vorläufige Untersuchungen über die Psychologie des Gebets.

[799] *Gins K.* Experimentell-meditative Versenkung in Analogie zur klassischen christlichen Mystik. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1992.

Facing the development of psychological knowledge in the twentieth century sentimentalism was quite exhausted. Werner Gruehn mentions the tableau of 525 religious feelings he compiled in the 1920s, which drove his fellow Schleiermacherian to despair[800]. In Gruehn, the psychology of religion, which began with sentimentalism, has finally sentenced it [801]. Sentimentalism, which in a critical measure determined the disciplinary emancipation of the history and psychology of religion, has become a part of intellectual history.

[800] *Gruehn W.* Die Frömmigkeit der Gegenwart. S. 546.
[801] Ibid. S. 86.

# CONCLUSION

The results of this study can be summarised as follows. The religious sentimentalism is a unique concrete-historical synthesis of Pietism and Kantian criticism in the conditions of the secularisation of the 18th century. That is why there are no direct analogues of it in other cultures and epochs. Its transformation into theological-psychological studies by Schleiermacher's followers is also peculiar because of their explosive interest in the emerging natural sciences, including physics and biology.

Thus, it turns out that the birth of religious studies from the spirit of Protestant theology is not as typical process as the process of transformation of mythological worldview into philosophical one, which happened in at least three points on the map (or even four if we count Ancient Egypt with its doctrine of *maat*). The presence of philosophical and theological reflection concerning religion does not lead to the emergence of religious studies neither in the medieval Arab-Muslim East (cf. the ideas of al-Biruni), nor in India, nor in the East Asian Buddhist world. The emergence of religious studies (history and psychology of religion) as a disciplinary knowledge was possible as a result of complementing sentimentalism with the methods of biblical criticism, linguistics, and orientalism. The motive power was also the inclusivist, unionist convictions of the sentimentalists, who were determined to erase confessional boundaries: Protestant-theological intellectual space in 19th-century Germany was just unified.

On the other hand, it should be noted that even within the framework of the German-speaking theology of the nineteenth century, not all Schleiermacherians, who focused on the explication of religious experience, drifted toward the ideals of positivist scientificity. For instance, H. Plitt, F. Frank, I. Dorner, J. Köstlin, E. Petran[802] spoke of religious experience in the context of the tasks of dogmatics,

[802] *Wolf K.* Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in der Theologie des 19. Jahrhunderts. S. 56ff.

justifying the validity of salvation or the authenticity of a specifically Christian spiritual rebirth.

For inclusivist and scientist-oriented theologians and philosophers, considering religious experience in the diachronic context led to the history of religion. For example, Max Müller sought to answer the question of what conditioned differences in the perception of the infinite through the eyes of different religions and traditions. The emphasis on individual religious experience led theologians in the direction of the psychology of religion (for example, G. Vorbrodt hoped to establish the psychological and even biological basis of how exactly Protestant religiosity functions).

The evolution of religious sentimentalism into religious studies was possible also due to the rapid accumulation of knowledge in industrial society. The sentimentalist attitude itself has a number of flaws. Of course, it is hard to doubt that there is no direct path from discursive knowledge to religious faith, and in this respect sentimentalists' assurances are, first, quite fair and, second, more accurate than earlier rational theology in characterising reality. But there is a flip side to this coin: if transcendent reality testifies about itself fully and reliably only in affect, then there is nothing more for the analyst to say. One must either immerse oneself in the experience, if it is given, or stop reasoning about it, if it is not given.

The first case, however, in any case presupposes theorising, while the second case was quite not explicitly presented in the history of thought. In the nineteenth century, the second case was even more impossible, since the horizons of European intellectuals were greatly expanded by numerous important Ancient Eastern sources. The question is to what extent this subsequent reflection is capable of moving away from didactic reproduction of dogmatics into free theological reflection. It is interesting that Russian spiritual-academic philosophy in the mid-nineteenth century sought to adapt sentimentalism (primarily Jacobi's) to the apologetic goals of the Orthodoxy. However, neither F. A. Golubinsky nor V. D. Kudryavtsev-Platonov, the two key original Russian philosophers of religious feeling and faith, were able to reproduce in their constructions the criticist

epistemology of Jacobi's mature teaching[803]. The Orthodox dogmatics cannot permit the abandonment of rational theology and the complete interiorisation of the communion of God and human, i. e. the placing it within the human psyche. Therefore, the teachings of the Russian spiritual-academic authors on the religious perception of God became closer to the ideas of R. Descartes and the French Cartesians of the 19th century.

The sentimentalist attitude's scenting potential is completely exhausted by the end of the long nineteenth century when experimental psychology of religion comes to the forefront. As the field of psychology accumulates positive knowledge, the notion of the heuristic, promising potential of introspection and introspective mapping of experience tends to destruction. It turns out that the mapping of religious experiences is much more dependent on individual biography, socialisation patterns, family, and religious upbringing. Similar problems manifested themselves in the history of religion: its material was extremely heterogeneous and contextual; accordingly, attempts to systematise it, as in linguistics or archaeology, proved extremely difficult, if not impossible.

The stalled option of systematising empirical data has become one of the main difficulties in the methodological development of the psychology of religion. Therefore, a more popular successor of sentimentalism was phenomenology of religion, which allowed itself to become close to philosophy again and freely disregarded the criteria of strict empirical scientificity.

Nevertheless, without Kant, Schleiermacher, and rethinking of their ideas in 19th-century German-speaking thought, religious studies, if it had existed, would have had a quite different methodology. Theoretical analysis of religious feelings/experiences, as well as attempts to study them introspectively with regard to axiology, played the key role in this rethinking.

---

[803] See on this topic the author's work with its primary and secondary sources: *Zolotukhin V. V.* Das von außen inspirierte Gottesgefühl. Die Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie Mitte des 19. Jahrhunderts // Theologie und Philosophie. 2019. Bd. 94. No. 2. S. 251–261, as well as the latest research of V. I. Kotsuyba: F. H. Jacobi and Moscow School of Theological Academies Philosophy. Part 1. F. H. Jacobi and F. A. Golubinskiy // Voprosy filosofii. 2022. No. 4. P. 127–139; F. H. Jacobi and Moscow School of Theological Academies Philosophy. Part 2. F. H. Jacobi and V. D. Kudryavtsev-Platonov // Voprosy filosofii. 2023. No. 5. P. 119–129.

The main theological conclusion that can be drawn from my study is that theology and religious studies are connected by a deep dialectical relationship, which neither historians and psychologists of religion of the first generations nor phenomenologists of religion, who balanced between methods of religious studies and purely theological aspirations, managed to break. Moreover, any academic talk of “religion” as a whole phenomenon (not replacing religion by religiously colored cultural practices only) directly inherits a two-thousand-year-old tradition of using the term “religion”, much of which was formed by Christian theology from Late Antiquity to the twentieth century. Awareness of this immanent cultural background will allow for more open and confident interreligious dialogue to build epistemological bridges between genetically European interpretations of religion, on the one hand, and authentic Middle Eastern, South Asian, East Asian, and Sub-Saharan African ones, on the other.

## REFERENCES

Primary sources:

1. *Adelung J. Chr.* Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart. Bd. 1. Leipzig, 1793.

2. *Bernoulli C.A.* Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. Ein enzyklopädischer Versuch. Freiburg i.B.: J. C. B. Mohr, 1897.

3. *Bolley A.* Die Bedeutung von Einsfühlungs- und Einfühlungserlebnissen in der Meditation // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 8 (1964). Heft 1. S. 145–152.

4. *Bolley A.* Zum Problem des andächtigen Gebets. Ergebnisse einer Befragung von Jugendlichen // Zeitschrift für Aszese und Mystik. Bd. 4 (1929). S. 1–29.

5. *Bolzano B.* Lehrbuch der Religionswissenschaft. Bd. 1. Sulzbach: J. C. von Seidel, 1834.

6. *Bouterwek F.* Die Religion der Vernunft. Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie. Göttingen: Wandenhöck und Ruprecht, 1824.

7. *Bouterwek F.* Idee zu einer allgemeinen Apodiktik. Bd. 1. Halle: Renger, 1799.

8. *Bouterwek F.* Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen System entworfen. 1 Teil. Göttingen: J.F. Röwer, 1813.

9. *Bouterwek F.* Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen System entworfen. 1 Theil, Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Göttingen: J.F. Röwer, 1820.

10. *Brinton D. G.* The Religious Sentiment: Its Source and Aim. A Contribution to the Science and Philosophy of Religion. N. Y.: Henry Holt & Co., 1876.

11. *Canesi A.* Vorläufige Untersuchungen über die Psychologie des Gebets // Archiv für Religionspsychologie. 1936. Bd. 6. S. 13–72.

12. *Chantepie de la Saussaye P. D.* Methodologische bijdrage tot het onderzoek naar den oorsprong van den godsdienst. Utrecht: P. W. van de Weijer, 1871.

13. De theologische fakulteit aan de Nederlandse hoogescholen naar aanleiding van het bij de tweede kamer ingediende ontwerp van het wet op het hooger onderwijs, door de godgeleerde fakulteit aan's Rijks Hoogeschool te Leiden. Leiden: P. Engels, 1868.

14. *De Wette W. M. L.* Aufforderung zum Studium der hebräischen Sprache und Literatur. Jena: C. E. Gabler, 1805.

15. *De Wette W. M. L.* Die neue Kirche oder Verstand und Glaube im Bunde. Berlin: Nauck, 1815.

16. *De Wette W. M. L.* Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwickelung dargestellt: zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Teil 1. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1813.

17. *De Wette W. M. L.* Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluss auf das Leben. Berlin: G. Reimer, 1827.

18. *De Wette W. M. L.* Ueber Religion und Theologie. Erläuterungen zu seinem Lehrbuche der Dogmatik. 2. Aufl. Berlin: G. Reimer, 1821.

19. *De Wette W.M. L.* Biblische Dogmatik Alten and Neuen Testaments oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judentums und Urchristentums, Berlin: G. Reimer, 1831.

20. *Eschenmayer C.A.* Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie. Erlangen: Walther, 1803.

21. *F. Max Müller.* Chips from a German Workshop, in 5 vol. Vol. 1. Essays on the Science of Religion. London: Longmans, Green and Co., 1868.

22. *F. Max Müller*. Introduction to the Science of Religion. Four Lectures Delivered at the Royal Institution in February and March 1870. London: Spottiswoode & Co, 1870.

23. *F. Max Müller*. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen im Jahre MDCCCLXX an der Royal Institution in London gehalten. Nebst zwei Essays "Über falsche Analogien" und "Über Philosophie der Mythologie". 2. Aufl. Strassburg: Karl J. Trübner, 1876. S. 17-18.

24. *F. Max Müller*. Lectures on the Science of Language. 9th edition. Vol. 2. London: Longmans, Green and Co., 1877.

25. *F. Max Müller*. My Autobiography. A Fragment. New York: Charles Scribner's Sons, 1901.

26. *F. Max Müller*. Natural Religion. The Gifford Lectures Delivered Before the University of Glasgow in 1888. London: Longmans & Green and Co., 1889.

27. *F. Max Müller*. Translator's Preface. In: Immanuel Kant's Critique of Pure Reason. In Commemoration of the Centenary of its First Publication. Translated into English by F. Max Müller with an Historical Introduction by Ludwig Noiré. London: Macmillan and Co., 1881.

28. *F. Max Müller*. Ueber die Wahrnehmung des Unendlichen. In: *Rodenberg, J. (Hrsg.)*. Deutsche Rundschau. Bd. XV (April – Mai – Juni 1878). Berlin: Gebrüder Paetel, 1878.

29. *F. Max Müller*. Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India. London: Longmans, Green and Co., 1878.

30. *F. Max Müller*. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens. 2. Aufl. Strassburg: Karl J. Trübner, 1881.

31. *Fichte I. H.* Beiträge der Charakteristik der neueren Philosophie, oder Kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel. Zweite, sehr vermehrte und verbesserte Ausgabe: J.E. v. Seidel, 1841.

32. *Fichte J.-G*. Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd. 2. Leipzig: Meiner, 1911. S. 557.

33. *Fichte J.-G*. Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd. 2. Leipzig: Meiner, 1911. S. 557.

34. *Fichte J.-G*. Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd. 2. Leipzig: Meiner, 1911.

35. *Fichte J. G.* The Vocation of Man. Chicago: Open Court Publishing Company, 1931.

36. Friedrich Bouterwek’s kleine Schriften philosophischen, ästhetischen und litterarischen Inhalts. Bd. 1. Göttingen: J.F. Röwer, 1818.

37. Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1860. Bd. 6. Abth. 1. S. 152–154.

38. *Fries J. F.* Neue Kritik der Vernunft. Bd.1. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807.

39. *Fries J. F.* Fichte’s und Schelling’s neueste Lehren von Gott und der Welt. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807.

40. *Fries J. F.* Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes, Bd. 1. Jena: Cröker, 1820.

41. *Fries J. F.* Von deutscher Philosophie Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F. W. J. Schelling. Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1812.

42. *Fries J. F.* Wissen, Glaube und Ahndung. Jena: J.C.G. Göpferdt, 1805.

43. *Gins K.* Experimentell-meditative Versenkung in Analogie zur klassischen christlichen Mystik. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1992.

44. *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig: S. Hirzel, 1921.

45. *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig: S. Hirzel, 1921.

46. *Girgensohn K.* Grundriss der Dogmatik. Leipzig: A. Deichert, 1924.

47. *Gruehn W.* Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie. Münster: Aschendorf, 1952.

48. *Gruehn W.* Empirische Theologie. (Zur Einführung) // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 6 (1936). S. IX–XVIII.

49. *Gruehn W.* Neuere Untersuchungen zum Wertproblem. Dorpat: C. Mattiesen, 1920.

50. *Gruehn W.* Religionspsychologie. Breslau: F. Hirt, 1926.

51. *Gruehn W.* Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig: S. Hirzel, 1924.

52. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Zweiter Theil. Die Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre. Heidelberg: C.F. Winter, 1832.

53. *Hardy E.* Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 1 (1898). S. 9–42.

54. *Henke E. L.* Berliner Briefe von De Wette an Fries, von 1811 bis 1819 // Monatsblätter für innere Zeitgeschichte, 32 (1868). S. 90–106: 101.

55. *Henke E. L.* Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1867.

56. *Henke H. P. K. (Hrsg.)*. Museum für Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfange. Magdeburg: G. Chr. Keil, 1804–06.

57. *Hofmann J. Chr*. Der Schriftbeweis: ein theologischer Versuch. Bd. 1. Nördlingen: C.A. Beck, 1852.

58. Jacobi an Fichte. Hamburg: Friedrich Perthes, 1799.

59. *Jacobi F. H.* Vierter Brief, über die Recherches Philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois. Par M. de Pauw // Der Teutsche Merkur. Bd. 7 (1774). S. 228–251.

60. *Jacobi F.H.* Über die Lehre Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Breslau: G. Löwe, 1789.

61. *Jacobi F.H.* Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig: G. Fleischer d. J., 1811.

62. *Jacobi F.H.* Werke. Bd. 4. Abth.1. Leipzig: G. Fleischer, 1819.

63. Jakob Friedrich Fries's polemische Schriften. Bd. 1. Halle: Reinicke & Comp., 1824.

64. Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke. Bd. 5, Abth. 2. B. Zur Religionsphilosophie. Berlin: Weit & Comp, 1845.

65. *Kaftan J.* Das Wesen der christlichen Religion. 2. Aufl. Berlin: C. Detloff, 1888.

66. *Kant I.* Kritik der Urteilskraft. 5. Aufl. Leipzig: Meiner, 1922 (Philosophische Bibliothek, Bd. 39).

67. *Kant I.* The Conflict of the Faculties. Der Streit der Fakultäten. New York: Abaris Books, 1979.

68. *Kant I.* The Critique of Judgment. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987.

69. *Kant I.* Critique of Pure Reason. Cambridge: CUP, 1998.

70. *Krug W.T.* Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Bd. 3. Leipzig, F.A.Brockhaus, 1828.

71. *Lipsius R. A.* Glauben und Wissen. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Berlin: C. A. Schwetschke und Sohn, 1897.

72. *Lipsius R. A.* Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. Braunschweig: C. A. Schwetschke und Sohn, 1876.

73. *Meyer W. (Hrsg.).* Friedrich Heinrich Jacobi's Briefe an Friedrich Bouterwek aus den Jahren 1800 bis 1819. Göttingen: Deuerlich, 1868.

74. *Mendelssohn M.* Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Berlin: C.F. Voß u.S., 1785.

75. *Moritz K. P.* Gnōthi sautón oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. 10 Bde. Berlin: A. Mylius, 1783–1793.

76. *Müller G.M. (Ed.)*. The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller, Edited by His Wife. In 2 Vol. Vol. 1. London, New York and Bombay: Longmans, Green and Co., 1902.

77. *Noack L.* Die spekulative Religionswissenschaft im enzyklopädischen Organismus ihrer besonderen Disziplinen. Darmstadt: C. W. Leske, 1847.

78. *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie: zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1909.

79. *Otto R.* Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 14 Aufl. Gotha: Klotz, 1926.

80. *Otto R.* West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha: Klotz, 1926.

81. *Otto R.* Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis). München: C.H. Beck, 1932.

82. Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Bd. 8. Heft 1. Jena: C.E. Gabler, 1798.

83. *Reischle M.* Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1889.

84. *Reischle M.* Theologie und Religionsgeschichte. Fünf Vorlesungen. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904.

85. *Reischle M.* Werturteile und Glaubensurteile. Halle a. S.: M. Niemeyer, 1900.

86. *Ritschl A.* Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 3. Die positive Entwicklung der Lehre. 4. Aufl. Bonn: A. Marcus, 1895.

87. *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berlin: G. Reimer, 1830.

88. *Schleiermacher F.* Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1868.

89. *Schleiermacher F.* Über die Religion. Die Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hamburg: Meiner, 1958.

90. *Scholz H. (Hrsg.).* Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Berlin: Reuther & Reichard, 1916.

91. *Semler J. S.* Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen. Leipzig: G.E. Beer, 1786. S. XIII–XX.

92. *Spalding J. J.* Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. 4 Auflage. Leipzig: M.G. Weidmanns Erben und Reich, 1773.

93. *Stählin W.* Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 2/3 (1921). S. 136–159.

94. *Stählin W.* Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie // Archive für Religionspsychologie. Bd. 2/3 (1921). S. 136–159.

95. *Stählin W.* Georg Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode // Archive für Religionspsychologie. Bd. 1 (1914). S. 279–298.

96. *Stieren A. (Hrsg.)* W. M. L. De Wette. Eine Idee über das Studium der Theologie. Leipzig: T. O. Weidel, 1850.

97. *Sulzer J. G.* Allgemeine Theorie der schönen Künste. Bd. 1. Leipzig: M.G. Weidemanns Erben und Reich, 1771.

98. *Tetens J. N.* Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Leipzig: M.G. Weidmanns Erben und Reich, 1777.

99. *Tholuck F. A. G.* Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und morgenländische insbesondere. Berlin: F. Dümmler, 1825.

100. *Tiele C. P.* De plaats van de godsdiensten der natuurvolken in de godsdienstgeschiedenis. Amsterdam: P. N. van Kampen & Zoon, 1873.

101. *Tiele C. P.* Godsdienstwetenschap en theologie. Nadere toelichting van het artikel „Theologie en godswetenschap“ in „De Gids“ van Mei 1866 // Theologisch Tijdschrift, Bd. 1 (1867). P. 38–52.

102. *Tiele C. P.* Godsdienstwetenschap en wijsbegeerte in het jongste ontwerp van Wet op het Lager onderwijs // De Gids. Bd. 33. P. 121–138.

103. *Tiele C. P.* Grundzüge der Religionswissenschaft. Eine kurzgefasste Einführung in das Studium der Religion und ihrer Geschichte. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904.

104. *Tiele C. P.* Het wezen en de oorsprong van den godsdienst // Theologische Tijdschrift. Bd. 5 (1871). P. 373–406.

105. *Tiele C. P.* Theologie en godsdienstwetenschap // De Gids, Bd. XXX (May 1866). P. 205–244.

106. *Traub F.* Theologie, Religionswissenschaft, Metaphysik. Zur Auseinandersetzung mit der theologischen Methode Wobbermins // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 25 (1915). Heft 3/4, S. 93–123.

107. *Troeltsch E.* Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft: eine Untersuchung über die Bedeutung der kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft: Vortrag gehalten auf dem Internationalen Congress of Arts and Sciences in St. Louis, M. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1905.

108. *Vernes M.* Introduction // Revue de l'histoire des religions. Vol. 1. 1880. P. 1–17.

109. *Vernes M.* L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions; son enseignement en France et à l'étranger. Paris: E. Leroux, 1887.

110. *Vorbrodt G.* Beiträge zur religiösen Psychologie. Psychobiologie und Gefühl. Leipzig: A. Deichert, 1904.

111. *Vorbrodt G.* Psychologie des Glaubens. Zugleich ein Appell an die Verächter des Christentums unter den wissenschaftlich interessierten Gebildeten. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1895.

112. *Vorbrodt G.* Stellung der Religionspsychologie zur Theologie // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1910. Bd. 20. Iss. 6. S. 431–474.

113. *Weisse Chr. H.* Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums. Bd. 1. Leipzig: S. Hirzel, 1855.

114. *Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie. Wider F. Traubs Einwendungen dagegen // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 27 (1917). S. 314–350.

115. *Wobbermin G.* Der Kampf um die Religionspsychologie // Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. Bd. 5, 1911. S. 1101–1120.

116. *Wobbermin G.* Die innere Erfahrung als Grundlage eines moralischen Beweises für das Dasein Gottes. Berlin: Ebering, 1894.

117. *Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1913.

118. *Wobbermin G.* Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig: J. C. Hinrichs. Bd. 1. 1913.

119. *Wobbermin G.* Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung // Weltanschauung, Philosophie und Religion. Berlin, Verlag Reichl und Co., 1911. S. 341–363.

120. *Wobbermin G.* Religionspsychologische Arbeit und systematische Theologie // Archive für Religionspsychologie. Bd. 2–3 (1921). S. 200–205.

121. *Wobbermin G.* Zwei akademische Vorlesungen über Grundprobleme der systematischen Theologie. Berlin: A. Duncker, 1899.

122. *Kant I.* Collected Works in 6 vols. Vol. 3. Moscow: Mysl', 1964 (Russian translation).

123. *Kant I.* Collected Works in 6 vols. Vol. 4, Part 1. Moscow: Mysl', 1965 (Russian translation).

124. *Kant I.* Collected Works in 6 vols. Vol. 5. Moscow: Mysl', 1966 (Russian translation).

125. *Kant I.* The Conflict of the Faculties. Kaliningrad: KGU, 2002 (Russian translation).

126. *Max Müller*. Introduction to the Science of Religion. Four Lectures Delivered at the Royal Institution in February and March 1870 (Russian translation) *// Krasnikov A. N.* (Ed.). Classics of Global Religious Studies. Anthology in 2 vols. Vol. 1. Moscow: Kanon+1996.

127. *Fichte J. G.* Collected works. In 2 Vol. Saint Petersburg: Mifril, 1993. Vol. 2.

Исследовательская литература

128. *Adluri V., Bagchee J.* The Nay Science. A History of German Indology. New York: Oxford University Press, 2014.

129. *Bart U., Danz Chr., Gräb W., Graf F.W.* Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Berlin: De Gruyter, 2013.

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

131. *Bonnet Chr.* L'autre école de Iéna. Critique, métaphysique et psychologie chez Jakob Friedrich Fries. Paris: Classiques Garnier, 2013.

132. *Boyer E.* Schleiermacher, Shaftesbury, and the German Enlightenment // Harvard Theological Review. 2003. Vol. 96. Iss. 2. P. 181–204.

133. *Brunner O., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.).* Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1. A–D. Stuttgart: Ernst Klett, 1974.

134. *Buntfuß M.* Begeisterung – Ergebung – Andacht. Zur Gefühlskultur des Christentums bei Fries und De Wette // *Barth R. (Hrsg.).* Theologie der Gefühle. Berlin: Chr. Zarnow, 2015. S. 143–154.

135. *Cabanel P.* L'institutionnalisation des «sciences religieuses» en France (1879-1908) Une entreprise protestante? // Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903–2015). Vol. 140 (1994).

136. *Chaudhuri N.C.* Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Muller, P.C. London: Chatto&Windus, 1974.

137. *Conte G. B.* Latin Literature: A History. Johns Hopkins University Press, 1999.

138. *Danz Chr., Marszalek R. (Hrsg.).* Gott und das Absolute. Studien zur philosophischen Theologie des deutschen Idealismus. Berlin: Lit Verlag, 2007.

139. *De Jong J.* De wetgever van 1876 en de theologie // Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History. Vol. 48. No. 2 (1968). P. 313–332.

140. *Demmrich S., Wolfradt U.* Die 'Gottesidee' als Wesensmerkmal der Religion im Denken Karl Girgensohns // Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte. Vol. 26 (2), 2019, S. 85–103: 98–99.

141. *Dilthey W.* Leben Schleiermachers. Berlin: G. Reimer, 1870;

142. *Dilthey W.* Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Gesammelte Schriften. Bd. 14. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht: 1985.

143. *Duque F.* Historia de la Filosofía Moderna. La Era de la Crítica. Madrid: Akal, 2015.

144. *Essen G., Danz Chr. (Hrsg.).* Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit - Theismusstreit. Darmstadt, WBG, 2012.

145. *Falckenberg R.* Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Leipzig: Veit & Comp., 1905.

146. *Feil E.* Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. In 4 Bänden. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht: 1986, 1997, 2001, 2007.

147. *Fleischer D. (Hrsg.).* Johann Salomo Semler. Ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichne? In freimütigen Briefen zur Erleichterung der Privatreligion der Christen (1784) Mit Beilagen. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2015.

148. *Franz A.* Philosophische Religion: eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings. Amsterdam: Rodopi, 1992.

149. *Gräb W.* Schleiermachers Theorie religiöser Erfahrung und die Aufgabe der Theologie als Religionshermeneutik. In: *Schmidt S., Karydas D., Zovko J. (Hrsg.).* Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne. Berlin: De Gruyter, 2015. S. 173–186.

150. *Gruehn W.* Ein baltisches Gelehrtenleben. Karl Girgensohn's religionspsychologische Entwicklung. Hamburg: Volkswacht-Verlag, 1925.

151. *Hammacher K. (Hrsg.).* Fichte-Studien. Bd.14. Fichte und Jacobi. Amsterdam: Rodopi, 1998.

152. *Hartmann A.* Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik. Darmstadt: WGB, 1968.

153. *Hjelde S.* Die Religionswissenschaft und das Christentum: eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie. Leiden: Brill, 1994.

154. *Hjelde S.* Religionswissenschaft und Theologie: Die Frage ihrer gegenseitigen Abgrenzung in historischer Perspektive // Studia Theologica – Nordic Journal of Theology. 1998. Vol. 52. Iss. 2. S. 85–102.

155. *Hjelde S.* The Science of Religion and Theology: The Question of Their Interrelationship // *Molendijk A.L., Pels P. (Ed.).* Religion in the Making the Emergence of the Sciences of Religion. Leiden: Brill, 1998. P. 99–128.

156. *Hjelde S.* Die Geburt der Religionswissenschaften aus dem Geist der protestantischen Theologie // *Graf F. W., Friedemann V. (Hrsg.).* Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. S. 9–28.

157. *Hjelde S.* Religionswissenschaft und Theologie zwischen Grenzziehung und Verschmelzung. Eine historische Perspektive im Kontext der Entstehungszeit der Religionswissenschaft // *Ceylan R., Sağlam C. (Hrsg.)*. Die Bedeutung der Religionswissenschaft und ihrer Subdisziplinen als Bezugswissenschaften für die Theologie. Berlin: Peter Lang, 2016. S. 87–115.

158. *Hölscher L.* Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert. Historische Zeitschrift. Bd. 250 (1990). S. 595–630.

159. *Howard T. A.* Protestant Theology and the Making of the Modern German University. New York: Oxford University Press, 2006.

160. *Howard T. A.* Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. De Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

161. *Iff M.* „Der psychologische Vorgang in der Religion“ – ein Beitrag zur religionspsychologischen Verankerung der theologischen Anthropologie im Anschluss an Richard A. Lipsius. // *Iff. M., van Oorschot J. (Hrsg.).* Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie, BThSt 111, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010. S. 87–113.

162. *Iff M.* Die einheitliche Weltanschauung – Zur wissenschaftstheoretischen Verankerung der Theologie im Anschluss an Richard A. Lipsius, in: Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 24 (2011). S. 145–160.

163. *Iff M.* Liberale Theologie in Jena: ein Beitrag zur Theologie- und Wissenschaftsgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Berlin: De Gruyter, 2011.

164. *Iff M.* Religionsphilosophie und Theologie. Rudolfs Otto Bezug auf Wilhelm Martin Leberecht De Wette // *Lauster J., Schüz P., Barth R., Danz Chr. (Hrsg.)*. Rudolf Otto: Theologie -Religionsphilosophie – Religionsgeschichte. Berlin/Boston: W. de Gruyter, 2011. S. 191–202.

165. *Jaeger F. (Hrsg.)*. Enzyklopädie der Neuzeit. Bd. 11. Renaissance – Signatur. Stuttgart: J.B. Metzler, 2010.

166. *Jaeschke W. (Hrsg.*). Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807): mit Texten von Fichte, Hegel, Jacobi, Jean Paul, Reinhold, Sendling u.a.und Kommentar. Hamburg: Meiner, 1999.

167. *Jaeschke W. (Hrsg.*). Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). Mit Texten von Goethe, Hegel, Jacobi, Novalis, Schelling, Schlegel u.a. und Kommentar. Hamburg: Meiner, 1999.

168. *Jelke R.* Die Theologie Reischles und die gegenwärtige Theologie. Zum fünfundzwanzigjährigen Todestage Reischles (11. Dez. 1930) // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge. Bd. 11 (38). No. 6 (1930). S. 401–416.

169. *Keilbach W.* Die empirische Religionspsychologie als Zweig der Religionswissenschaft // Archiv für Religionspsychologie. Bd. 7. No. 1 (1962). S. 13–30.

170. *Klueting H.* Das konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte. Darmstadt: Primus, 2007.

171. *Klünker W.-U.* Psychologische Analyse und theologische Wahrheit: Die religionspsychologische Methode Georg Wobbermins. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

172. *Koselleck R.* Begriffsgeschichten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2006.

173. *Leese K.* Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1929.

174. *Lessing E.* Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart. Bd. 1. 1870–1918. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2000.

175. *Lütgert D. W.* Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Bd. 1. Die religiöse Krisis. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1923.

176. *Maier H.* Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1908.

177. *Masuzawa T.* The Invention of World Religions Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago: CUP, 2005.

178. *Michaels A. (Hrsg.).* Klassiker der Religionswissenschaft von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München: C. H. Beck, 2010.

179. *Molendijk A.* At the Cross-Roads. Early Dutch Science of Religion in International Perspective // *Hjelde S. (Ed.).* Man, Meaning, & History. Hundred Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen. Leiden: Brill, 2000. P. 19–56;

180. *Molendijk A.* Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East. New York: Oxford University Press, 2016.

181. *Molendijk A. L.* Abschied vom Christentum: Der Fall Allard Pierson. In: *Krop H., Molendijk A. L., de Vries H. (Hrsg.).* Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition. Leuven: Peeters, 2000. S. 141–157.

182. *Molendijk A.* Religious Development: C.P. Tiele's Paradigm of Science of Religion // Numen. Vol. 51. No. 3 (2004). P. 321–351;

183. *Molendijk A.* The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005.

184. *Oesterreich T.K.* Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Berlin: Reuther & Reichard, 1915.

185. *Okita K.* Hindu Theology in Early Modern South Asia. The Rise of Devotionalism and the Politics of Genealogy. Oxford: OUP, 2014.

186. *Otto R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1909.

187. *Pelikan J.* The Origins of the Object-Subject Antithesis in Lutheran Dogmatics. A Study in Terminology // Concordia Theological Monthly. February 1950. P. 94–104.

188. *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. München: C. H. Beck, 1977.

189. *Pollack D.* Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

190. *Pruette L.* G. Stanley Hall. A Biography of a Mind. New York: D. Appleton & Comp, 1926.

191. *Purvis Z.* Theology and the University in Nineteenth-Century Germany. Oxford: OUP, 2016.

192. *Raitz von Frentz E.* Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. In: Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Bd. 109. Freiburg im Breisgau: Herder, 1925. S. 200–214.

193. *Ritschl O.* Ueber Werturteile. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1895.

194. *Rivera de Rosales J.* Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798–1802) // Contrastes. Revista internacional de filosofía. Suplemento 19 (2014). P. 131–158.

195. *Robinson J.* W. M. L. De Wette, Founder of Modern Biblical Criticism: an Intellectual Biography. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

196. *Schmid D.* Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie, 1810–1813. Berlin: De Gruyter, 1995.

197. *Schmidt J.* Liberalism and Enlightenment in Eighteenth-Century Germany // Critical Review. 1999. Vol. 13. Iss. 1–2. P. 31–53.

198. *Schmidt J.* Philosophische Theologie. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.

199. *Schröder W.* Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2012.

200. *Schultz W.* Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 53. Heft 1 (1956). S. 75–103.

201. *Seibert D.* Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. Der junge Schleiermacher und Herrnhut [Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie]. Bd. 102. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2003.

202. *Stählin L.* Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie. Leipzig: Dörfling und Franke, 1888.

203. *Tylor E.* Primitive Culture. Vol. 2. 3 ed. New York: Henry Holt & Co, 1889.

204. *Tworuschka U.* Glauben alle an denselben Gott? Religionswissenschaftliche Anfragen. In: *Rupp H.F., Huizing K. (Hrsg.)*. Religion im Plural. Würzburg: Könighausen&Neumann, 2011. S. 135–158.

205. *van Belzen J. A.* Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen Gesellschaft. Berlin: Springer, 2015.

206. *van Belzen J. A.* The Beginning that Was an End: The Founding of the International Association for the Psychology of Religion // Archive for the Psychology of Religion. Vol. 36. Iss. 2. P. 141–171.

207. *van Belzen J. A.* Towards Cultural Psychology of Religion. Principles, Approaches, Applications. Dordrecht: Springer, 2010.

208. *Vande Kemp H.* G. Stanley Hall and the Clark School of Religious Psychology // American Psychologist. Vol. 47. No. 2. Feb. 1992. P. 290–298.

209. *Vieweg K., Danz Chr. (Hrsg.).* Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842. München: Wilhelm Fink Verlag, 1996.

210. *von Allioli J. F.* Ueber die Risalet des Koschairi. München: Die königliche bayerische Akademie der Wissenschaften, 1835.

211. *Weischedel W.* Jacobi und Schelling. Darmstadt, WBG, 1969; Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des NihilismuS. Darmstadt: WBG, 1971.

212. *White Chr.* A Measured Faith: Edwin Starbuck, William James, and the Scientific Reform of Religious Experience // The Harvard Theological Review. Vol. 101 (2008). No. 3/4. P. 431–450: 445–450.

213. *Wiegand A.* De Wette in Jena, 1799–1807 // Kirchen- und Schulblatt 24 (1875). S. 338–343.

214. *Wischmeyer J.* Theologiae Facultas. Rahmenbedingungen, Akteure und Wissenschaftsorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870. Berlin: De Gruyter, 2008.

215. *Wokoeck U.* German Orientalism. The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945. London: Routledge, 2009.

216. *Wolf J.-C.* Pantheismus nach der Aufklärung. Religion zwischen Häresie und Poesie. München: Karl Alber Verlag, 2013.

217. *Wolf K.* Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in der Theologie des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Erkenntnistheorie. Gütersloh: K. Bertelsmann, 1906.

218. *Wolfes M.* Protestantische Theologie und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918. Berlin: De Gruyter, 1999.

219. *Wulff D. M.* Experimental Introspection and Religious Experience: the Dorpat School of Religious Psychology // Journal of the History of the Behavioral Sciences. Vol. 21, 1985. P. 131–150.

220. *Zachhuber J.* Theology as Science in Nineteenth-Century Germany from F. C. Baur to Ernst Troeltsch. Oxford: OUP, 2013.

221. *Avanesov S.S.* The Term *Theology*: on Its Origin and Meaning // Vestnik RHGA. 2020. Vol. 21. Iss. 1. P. 11–28.

222. *Alpatov V. M.* The History of Linguistic Theories. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul’tury, 2005.

223. *Antonov K. M.* Theology as a Part of Humanities // Voprosy filosofii. 2012. Iss. 6. P. 73–84.

224. *Antonov K. M.* Why the Church Needs Religious Studies? // Voprosy teologii. 2020. Vol. 2. Iss. 4. P. 576–602.

225. *Vasiliev V. V.* Philosophical Psychology in the Age of Enlightenment. Moscow: Canon+, 2010.

226. *Volzhin S. V.* The Philosophy of Feeling and Belief by J.G. Hamann and F.H. Jacobi in the Context of the Philosophy of Culture of the German Enlightenment. Saint Petersburg, 2007.

227. *Gabitova R. A.* The Philosophy of German Romanticism. Moscow: Nauka, 1978.

228. *Gavryushin N. K.* Mystical Neohellenism and the ideal of the "Aesthetic Church": F. Bouterwek and F. Hölderlin // Voprosy filosofii. 2005. No. 3. P. 140–148.

229. *Hegel G. W. F.* Faith and Knowledge or Reflexive Philosophy of Subjectivity in the Fullness of its Forms as Philosophy of Kant, Jacobi and Fichte // EINAI: Problemy filosofii i teologii. 2014. Iss. 1–2. P. 149–186.

230. *Damte D. S.* The Problem of Religious Feeling in German Philosophical Thought in the Late 19th and Early 20th Centuries // Filosofskie nauki. 2015. No. 12. P. 107–121.

231. *Damte D. S.* The Problem of Religious Feeling in the Psychology of Faith by Gustav Vorbrodt // Religiovedcheskie issledovaniya. 2020. Iss. 2 (22). P. 8–18.

232. *Kerensky V. A.* The Ritschlian School of Theology in Lutheranism. Kazan: Tipografiya Imperatorskogo universiteta, 1903.

233. *Kimelev Yu. A.* Philosophy of Religion: A Systematic Essay. Moscow: Nota Bene, 1998.

234. *Kozhevnikov V.A.* The Philosophy of Feeling and Faith in its Relationship to Eighteenth-Century Literature and Rationalism and to Critical Philosophy. Moscow: Lissner and Heschel, 1897.

235. *Kotsyuba V. I.* F. H. Jacobi and Moscow School of Theological Academies Philosophy. Part 1. F. H. Jacobi and F. A. Golubinskiy // Voprosy filosofii. 2022. No. 4. P. 127–139.

236. *Kotsyuba V. I.* F. H. Jacobi and Moscow School of Theological Academies Philosophy. Part 2. F. H. Jacobi and V. D. Kudryavtsev-Platonov // Voprosy filosofii. 2023. No. 5. P. 119–129.

237. *Krasnikov A. N.* The Methodology of Classical Religious Studies. Blagoveshchensk: Biblioteka jurnala "Religiovedenie", 2004.

238. *Krasnikov A. N.* Methodological Problems of Religious Studies. Moscow: Youwrite, 2020.

239. *Kryshtop L. E.* The Problem of Relation between Morality and Religion in the Philosophy of the German Enlightenment (doctoral thesis). Moscow: RSUH, 2020.

240. *Kryshtop L. E.* The Doctrine of Pietism: Was There a Religious Enlightenment in Germany? // Filosofskiy Jurnal. 2018. Vol. 11. Iss. 1. P. 81–98;

241. *Kryshtop L. E.* J. J. Spalding and Neology in the Context of the Process of Disciplinary Formation of Philosophical Theology // Filosofiya religii. Analiticheskie issledovaniya. 2021. Vol. 5. Iss. 2. P. 130–155.

242. *Lukashev A. A.* History of the Study of Mahmud Shabistari's poem "The Mystic Rose Garden" // Litera. 2015. Iss. 3. P. 91–113.

243. *Malevich T. V.* Empirical Methods of Research of Religious Experience in Psychology of Religion: History and Modern Tendencies (Late XIX – First Half of the 20th Century) // Vestnik Volgograskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7. Philosophy. 2014. Iss. 5 (25). P. 60–69.

244. *Mel'nikov S. A.* An Introduction to Aristitle's Philosophy: 8 Lectures for the "Magisterium" Project. Moscow: Rosebud Publishing, 2018.

245. *Nesmelov V. I.* The Science on the Man. Vol. 1. On Psychological History and Critique of the Basic Questions of Life // *Gavrushin N.K.* (Ed.) Russian Religious Anthropology. Anthology. Vol. 1. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond, 1997. P. 205–521.

246. *Nikonov K. I.* Critique of the Anthropological Foundations of Religion. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1989.

247. *Samarina T. S.* On the Historiography of the Phenomenology of Religion: a Critical Sketch // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie. 2019. Iss. 2 (82). P. 131–141.

248. *Panaev I. A.* The Seekers of Truth: Immanuel Kant (1724–1804). Johann Gottlieb Fichte (1762–1814). Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) In 2 vols. Saint Petersburg: Stasiulevich Printing House, 1878; reprinted Moscow: Librocom, 2011; Moscow: URSS, 2015.

249. *Plotnikov N. S.* Life and History. The Philosophical Program of Wilhelm Dilthey. Moscow: Dom intellektual'noy knigi, 2000. P. 65–72.

250. *Pylaev M. A.* The Category of the "Sacred" in the Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy of the 20th Century. Moscow: RSUH, 2011.

251. *Pylaev M. A.* Philosophy of Religion in the Phenomenology of Religion by Rudolf Otto // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya. 2011. Iss. 6 (38). P. 59–74.

252. *Pylaev M. A*. Philosophical Foundations of German-Speaking Theology in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Moscow: PSTGU, 2021.

253. *Pylaev M. A., Morozova E.S.* The Philosophical Theology of F. Schleiermacher // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya. 2015. Iss. 1 (57). P. 56–68.

254. *Pylaev M. A., Morozova E.S.* Transcendental-Philosophical Preconditions of F. Schleiermacher's Theology and Religious Studies // Studia Religiosa Rossica: Scientific Journal on Religion. 2018. No. 1. P. 84–100.

255. *Samarina T. S.* Phenomenological Movement in Religious Studies: Classical Schools and Modernity: doctoral thesis in Philosophy. Moscow: IPh RAS, 2021.

256. *Samarina T. S.* Designing a Phenomenological Understanding of Religion: Comparativism by F. Max Müller // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo

Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie. 2018. Iss. 4 (78). P. 121–131.

257. *Samarina T. S.* On the Historiography of the Phenomenology of Religion: a Critical Sketch // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie. 2019. Iss. 2 (82). P. 131–141.

258. *Samarina T. S.* Phenomenology, Noumenology and Post-Phenomenology of Religion. Moscow: IPh RAS, 2019.

259. *Smirnov A. V.* The Logic of Meaning. Theory and its Application to the Analysis of Classical Arabic Philosophy and Culture. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2001.

260. *Tylor E.* Primitive Culture. Vol. 2. 3 ed. New York: Henry Holt & Co, 1889.

261. *Ukolov K. I.* The Problem of Religious A Priori in Western Religious Philosophy (E. Troeltsch, P. Tillich) // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya. 2008. Iss. 3 (23). P. 45–55.

262. *Ukolov K. I.* On the Status of Theology as a Science in German Protestantism (Schleiermacher, Troeltsch, Tillich) // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya. 2009. Iss. 2 (26). P. 39–57.

263. *Ukolov K. I.* The Problem of Religious A Priori in Western and Russian Religious Philosophy. Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya. 2010. Iss. 1 (29). P. 25–42.

264. *Khondzinskiy P. V. (Archpr.).* Resolution of the Problems of Russian Theology of the 18th Century by Metropolitan Philaret of Moscow's Synthesis. Thesis for the degree of candidate of theology. Moscow: PSTGU, 2017.

265. *Chernov S. A., Shevchenko I. V.* Friedrich Jacobi: Faith, Feeling, Reason. M.: Progress-Tradiciya, 2010.

266. *Shevchenko I. V.* The Problem of Pure Knowledge in the Philosophy of F.H. Jacobi. Saint Petersburg, 2005.

267. *Shmonin D. V.* On Scientific Rationality and “Return to Theology” // Voprosy teologii. 2019. Vol. 1. Iss. 3. P. 280–306.

268. *Shmonin D. V.* The Mystery of Answer. Saint Petersburg: SPbPDA, 2021.

269. Theology and Philosophy of Science: Problems of Identification // Voprosy filosofii. 2022. No. 1. P. 197–207.

270. *Shokhin V. K.* “Philosophy of Religion”: Formation of Autoreflection // Filosofiya religii: Al’manah. 2008–2009. P. 16–38.

271. *Shokhin V. K.* Philosophy of Religion and its Historical Forms (Antiquity–Late 18th Century). Moscow: Progress-Tradiciya, 2010.

272. *Shokhin V. K.* Philosophical Theology: Designer’s Facets. M.: IPh RAS, 2016.

Author’s papers on the studied topic

273. *Zolotukhin V. V.* The Dispute on Divine Things: Conflict of Philosophical Theologies // Voprosy filosofii. 2012. No. 10. P. 150–159.

274. *Zolotukhin V. V.* Human and God: Cornerstone of the Theism Dispute // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. 2013. Iss. 2. P. 72–82.

275. *Zolotukhin V. V.* Fichte’s and Schelling’s Theologies: History of a Failed Dispute // Vestnik RHGA. Vol. 14. Iss. 1. P. 108–117.

276. *Zolotukhin V. V.* On the Main Idea of the German Speculative Idealism // Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7: Filosofiya. 2014. Iss. 5. P. 16–28.

277. *Zolotukhin V. V.* A Subject Without a Predicate, or Theology of the Unconscious by Fichte and Schelling // Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7: Filosofiya. 2015. Iss. 4. P. 22–37.

278. *Zolotukhin V. V.* Immanuel Hermann Fichte: A Forgotten Page of the German Idealism // Voprosy filosofii. 2015. No. 6. P. 171–178.

279. *Zolotukhin V. V.* Two Basic Problems and Two Stages of German Speculative Idealism // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo

Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya. 2015. Iss. 1 (57). P. 41–55.

280. *Zolotukhin V. V.* Jakob Fries's Philosophy of Religion // Sibirskiy filosofskiy jurnal. 2016. Vol. 14. Iss. 1. P. 221–231.

281. *Zolotukhin V. V.* J. Fries and F. Schelling: Criticism of the All-Unity // Sibirskiy filosofskiy jurnal. 2016. Vol. 14. Iss. 2. P. 184–194.

282. *Zolotukhin V. V.* Eduard von Hartmann as Unknown Schelling's Follower // Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 17. Filosofiya. Konfliktologiya. Kul'turologiya. Religiovedenie. 2016. No 3. P. 28–38.

283. *Zolotukhin V.V.* In the Dispute with Schelling: K.A. Eschenmayer's Philosophy of Faith // Vestnik Pravoslavnogo Sviato–Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie 2016. Iss. 2 (64). P. 43–56.

284. *Zolotukhin V.V.* Sufism as Pantheism. How Did the German Thought (1800–1830) Conceive It // Religiovedcheskie issledovaniya. 2016. Iss. 2 (14). P. 10–26.

285. *Zolotukhin V. V.* J. G. Fichte's Religious Quest or on His Failure in Justification of Moral Religion // Hristianskoe chtenie. 2016. Iss. 5. P. 125–144.

286. *Zolotukhin V. V.* The Pure Theism and the All-Unity Doctrine Criticism: Friedrich Bouterwek's Philosophy of Religion // Voprosy Filosofii. 2017. No. 12. P. 190–199.

287. *Zolotukhin V. V.* The German Idealism as the Theoretical Foundation of the Science of Religion by Friedrich Max Müller // Religiovedcheskie issledovaniya. 2017. Iss. 2 (16). P. 22–47.

288. *Zolotukhin V. V.* Der letzte (Pan)Theismusstreit oder: Die nicht verwirklichte Versöhnung // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2018. Bd. 60. No. 2. S. 267–281.

289. *Zolotukhin V. V.* Friedrich Max Müller und die idealistische Wurzel der Religionswissenschaft // Zeitschrift für Religionswissenschaft. 2018. Bd. 26. No. 2. S. 264–282.

290. *Zolotukhin V. V.* Das von außen inspirierte Gottesgefühl. Die Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie Mitte des 19. Jahrhunderts // Theologie und Philosophie. 2019. Bd. 94. No. 2. S. 251–261.

291. *Zolotukhin V. V.* W. De Wette's Philosophy of Religion: Religious Feeling and Ways of Its Comprehension // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie. 2019. Iss. 6 (86). P. 65–80.

292. *Zolotukhin V. V.* The Natural Revelation: at the Origin of Science of Religion. Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. 2019. Iss. 3. P. 109–127.

293. *Zolotukhin V. V.* Erfahrung, Introspektion und Wert. Zur Vorgeschichte der Religionspsychologie in Deutschland // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2020. Bd. 62. No. 3. S. 351–371.

294. *Zolotukhin V. V.* The Birth of Sciences of Religion from the Spirit of Theology // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie. 2020. Iss. 6. P. 76–97.

295. *Zolotukhin V. V.* Wiktor Nesmelows Religionsphilosophie: Der Aufschwung von der Persönlichkeit zu Gott // Tijdschrift voor Filosofie. 2021. Vol. 3. No. 83. P. 457–481.

296. Zolotukhin *V. V.* A Theological Project of Psychology of Religion by Max Reischle // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. 2021. Iss. 3. P. 77–94.

297. *Zolotukhin V. V.* Gefühls- und Erfahrungstheologie als methodologische Basis der Religionswissenschaft // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2022. Bd. 64. No. 1. S. 70–92.

298. *Zolotukhin V. V.* How is the Increment of Knowledge Possible in Theology? // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie. 2022. 6. P. 9–28.