



# Философские и культурологические исследования

УДК 122

*С.Г. Иванов*

## **НОМИНАЛИЗМ КАК ИДЕЙНАЯ ОСНОВА РЕФОРМАЦИИ**

*S.G. Ivanov*

### **NOMINALISM AS IDEOLOGICAL BASIS OF REFORMATION**

#### Аннотация

Анализируется влияние средневекового номинализма на изменение религиозных представлений Мартина Лютера. Раскрываются мировоззренческие предпосылки Реформации, протестантизма, религиозно мотивированного профессионализма и предпринимательской этики.

#### Ключевые слова

РЕФОРМАЦИЯ, ПРОТЕСТАНТИЗМ, ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКАЯ ЭТИКА, НОМИНАЛИЗМ.

#### Abstract

Influence of medieval nominalism on change of religious representations of Martin Luther is analyzed; world outlook preconditions of the Reformation, Protestantism reveal, is religious motivated professionalism and enterprise ethics.

#### Keywords

REFORMATION, PROTESTANTISM, ENTERPRISE ETHICS, NOMINALISM.

Одна из наиболее трудных задач, стоявших перед схоластами в XIII веке, заключалась в обосновании мира природы как предваряющей ступени мира благодати. Только связав природу и благодать в иерархически выстроенную целостность, теология могла стать полностью завершённой системой и подтверждением того, что церковный порядок является наилучшим и закономерным завершением порядка естественного. Частично эту задачу разрешил св. Фома. В его системе отношение естественного миропорядка к церковному оказалось равносильным отношению средства к цели или замысла к его реализации. Благодаря этому с природы снимались подозрения в ее греховности, а также рассеивались прежние сомнения относительно пригодности наследия Аристотеля для целей христианского вероучения.

Учение Аквината было одобрено официальным католическим Римом, но в рамках схоластики его разделяли далеко не все. Так, св. Бонавентура, будучи генералом францисканского ордена, остававшегося главной твердыней августиновской традиции (а значит, и платонизма), видел в аристотелизме, на который опирался св. Фома, течение, враждебное христианству. Его последователь Матвей Акваспарта (ок. 1235–1302) открыто выступил против томизма с августиновских позиций. Он считал, что францисканцы должны проложить собственный, средний путь между Платоном и Аристотелем. Знание, указывал Акваспарта, зависит от низших и высших факторов, от внешних предметов и идеального разума [6, с. 559].

Весьма вероятно, что на отношении францисканского ордена к томизму сказалось его



давнее соперничество с доминиканцами, к числу которых принадлежал и св. Фома. Большинство францисканцев просто отказалось признавать его авторитет. Однако на уровень концептуальных расхождений это неприятие вышло благодаря деятельности Иоанна Дунса Скота (ок. 1270–1308). Его полемика с учением Аквината в некотором смысле предвосхитила идейную оппозицию Гегеля и Шопенгауэра в XIX веке.

Отрицание Дунсом Скотом разницы между сущностью и существованием, которая имела столь большое значение в томистской теологизированной метафизике, однозначно указывает на его склонность к номиналистической трактовке бытия. Но Дунс Скот *пока еще* не номиналист в чистом виде. Он под стать Абельяру «блуждает» между реализмом и номинализмом. В частности, Дунс Скот не отрицает наличия общего в вещах, однако его общее уже не универсалия, т. е. не то «общее, которое сказывается о многом, но то общее, для которого не является несовместимым пребывание в другом [субъекте], нежели тот, в котором оно есть» [5, с. 617]. Природе, считал Дунс Скот, присуща не универсальность, а общность сама по себе или *коммунальность*, т. е. в ней что-то постоянно взаимодействует с чем-то. Причем это взаимодействие имеет направленный характер движения: от общего к индивидуальному, от абстрактного и потенциального к конкретному и актуализировавшемуся.

С чисто формальной стороны критика Дунсом Скотом томизма не выходила за границы, очерченные для схоластики религиозной идеологией. Однако А.Ф. Лосев, анализируя деятельность францисканского философа, имел все основания, чтобы заметить: «Вот уж если кто является ниспровергателем традиционного в Европе мнения, что в средние века философия была служанкой богословия, так это именно Дунс Скот» [3, с. 171]. Причем важно понимать, что осуществленное им отделение философии от теологии оказалось знаковым совсем не по причине превращения знания в самостоятельную область, независимую от веры. За внешним фактом от внимания исследователей как-то ускользает отчетливо проявившаяся и вскоре ставшая доминирующей в искусстве, науке, политике, экономической и производственной сферах сугубо номиналистическая

тенденция к *разделению и обособлению всех явлений*, каждое из которых признавалось как бы наделенным своей собственной автономной сущностью. Связанная с этим тотальная индивидуализация бытия, замыкаясь на конкретной вещи и на конкретном индивидууме, вела к важным мировоззренческим выводам, безоговорочно менявшим нравственные ориентиры, поддерживаемые томизмом. Человеку больше не нужно было стремиться к соответствию с идеалом. Он сам в себе являл «венце творения» и окончательное завершение всех начал. Развитие от низшего к высшему теряло смысл, а прежнее направление от человека к Богу должно было уступить обратному: от Бога к человеку. В философском отношении это означало возвращение к принципу эманации, а через него — все те пантеистические тенденции, которые со временем подготовили замену духа Божьего в человеке духом свободы и равенства.

Уже очень скоро фактические последователи Дунса Скота подвергли его философию критике и записали в один ряд с томизмом как некий пережиток или «древний путь» (*via antiqua*), которому противопоставлялся «путь новый» (*via moderna*). Этим путем следовали теперь не только францисканцы, но и доминиканцы, а также схоласты, не принадлежавшие к этим орденам, и некоторые светские представители философии и науки. Началом, объединяющим всех их, стало безоговорочно *номиналистическое* понимание проблемы универсалий. Идейный Рубикон был перейден! Однако при всем этом именно учение Дунса Скота по праву может считаться тем поворотным пунктом, после которого схоластика превратилась из средства теоретической поддержки католической веры в инструмент ее разрушения. Оккам и латинские аверроисты лишь довели до логического предела тенденции, появившиеся до них. Расщепление целостности бытия на формально связанные между собой самодостаточные единицы, наряду с рассмотрением деятельности Бога в сугубо волюнтаристском ключе, прямо выводило европейское сознание на путь Реформации. Джон Виклиф (ок. 1320–1384), впитавший идеи Дунса Скота через оксфордского теолога Томаса Брэдвордена (ок. 1290–1349), Ян Гус (1369–1415) и Джироламо Савонарола (1452–1498) были только началом. Неодоказуемость догматов вероисповедания, и прежде все-

го главного из них — догмата о существовании Бога, выразилась в полной *иррационализации* богословия. Ему оставалось опираться исключительно на документы Священного Писания, авторитет которого был уже в немалой степени поколеблен.

Рожденную томизмом и воспринятую Возрождением уверенность во всемогуществе человека-творца, являющегося проводником воли Бога на земле, незаметно заменило восприятие его как исключительно слабого существа. Именно слабость человека превратила выполнение им предписаний морали в тяжкую и нерадостную обязанность перед Всевышним. Избавить человека от наказаний, а также теми или иными способами облегчить ему бремя нравственного долга как раз и бралась Римско-католическая церковь. По сути, она сама подсказывала верующим мысль, что греха не нужно бояться, если он может быть искуплен. Мартину Лютеру (1483–1546) оставалось лишь опереться на эту идейную платформу и развить на ее основе собственное учение.

История того, *как* это происходило, известна достаточно хорошо. Собственно философский интерес представляет лишь вопрос о сущностном измерении начатой Лютером Реформации. Дело в том, что сам он не создавал какого-либо специального учения о бытии, подобного тому, на которое опирался св. Фома. В то же время у Лютера было достаточно целостное и взаимосвязанное представление о Боге, вере и человеке, что косвенно указывает на общую для этих представлений идейную базу — онтологию. Можно предположить, что Лютер не останавливался на ней специально, потому что воспринимал как нечто самоочевидное и не требующее дополнительных разъяснений. Однако в связи с этим среди философов до сих пор нет единой точки зрения на то, какие принципы следует считать определяющими в совершенной Лютером революции: связанные с реализмом или все-таки номиналистические. Между тем их раскрытие не просто важно, но имеет ключевое значение для объяснения последующего развития всей западной цивилизации.

Идейное размежевание обусловлено главным образом оценкой внешней стороны Реформации и ее итогов. Существовала такая точка зрения: поскольку протестанты так и остались людьми, верующими в Бога — в *общее*, к тому

же в самом протестантизме подчас обнаруживались рецидивы католического вероучения (*ниетизм*), значит, его нужно считать обычным *ответвлением* христианства, базирующимся на общей с ним реалистической основе. В пользу этого вывода свидетельствует и обращение вдохновителей Реформации к идеалам первоначальной апостольской церкви, и признание ими идеи творения, и пуританский фанатизм, напоминавший жертвенность первых христиан, и мн. др.

Однако наряду с фактами, как бы подтверждающими «реализм» Реформации, существуют факты, отрицающие его. В связи с этим нужно признать, что религиозность сама по себе не может считаться надежным критерием для определения идейной позиции. Верят по-разному! Ведь и Оккам был человеком *по-своему* верующим и даже богословом, но никто не станет оспаривать, что при этом он был еще и однозначным, можно сказать, законченным номиналистом.

Также и само возникновение протестантизма не из принятия евангельского Благовестия (что, действительно, свидетельствовало бы о безотчетном *реализме*, рассматривавшем понятие как самодостаточную истину), а лишь из оппозиции к католическому вероисповеданию, со всеми сопутствующими ему крайностями и пороками, однозначно указывает на номиналистическую природу явления. Тут все просто: если не реализм, то номинализм. *Tertium non datur!* Причем наиболее полно правоту этого утверждения как раз и демонстрировали теологические и религиозно-философские учения реформистов.

Формальные основы протестантской идеологии были заложены в учениях немецких теологов Мартина Лютера и Филиппа Меланхтона (1497–1560), швейцарцев Ульриха Цвингли (1484–1531) и Жана Кальвина (1509–1564), а также в работах их многочисленных последователей. Все они ратовали за «очищение» христианства и за возвращение к «истокам» (*Ad fontes — lat.*) — к тому первоначальному и бесхитроственному вероучению, которое проповедовали апостолы. В противовес сложившейся в католицизме церковной практике возможности к осуществлению этой задачи виделись в восстановлении авторитета Библии (особенно Нового Завета). Священное предание (т. е. вся



совокупность папских постановлений, решений курии и церковных соборов) должно было быть сверено со Священным Писанием.

Однако это простое и, как вначале полагалось, самоочевидное решение отягчалось аллегоричностью библейских текстов, сложностью и неоднозначностью их понимания. Функция выработки единой и общезначимой католической доктрины не случайно принадлежала Римской церкви, объявившей себя в лице папы носительницей абсолютной истины. Поддержание веры в это являлось действенным средством преодоления ересей и, таким образом, в течение столетий гарантировало внутреннюю сплоченность католицизма, способствовало объединению вокруг него людей, вселяло им надежду на *общее* спасение.

К тому же через отстаивание исключительного права на объяснение текстов Священного Писания католическая церковь фактически воспроизводила свою важнейшую онтологическую установку. Выработанное реализмом понимание понятия как словесного указания на *реально существующий идеальный предмет* или *пробраз* подразумевало точное соответствие между обозначающим и обозначаемым. Понятию должен отвечать только единственный смысл. К примеру, *совесть* — это не «комплекс» и не «предрассудок», но именно *голос Бога, напоминающий человеку о его долге и осуждающий за несправедные поступки*. Никакие вольности здесь недопустимы. Человек, подобно ребенку, должен следовать велениям матери-Церкви, любящей своих чад, но строго наказывающей заслушание.

Протестанты справедливо указывают на то, что Реформация возвысила достоинство человека, выступила в защиту его личности и свободы совести, признала право самому выбирать и строить формы общения с абсолютным. Начало же всему этому положило право самостоятельного толкования Библии, провозглашенное Лютером. Признав католическую церковь заблудившейся и порвав с ней<sup>1</sup>, немецкий ре-

форматор покончил и с половинчатостью всех предреформационных движений, решительно отвергавших «римские злоупотребления», но не отваживавшихся покуситься на идею непогрешимости самой церковной организации и ее «сверхприродного», «Божественного» происхождения. От Бога лишь Библия, доказывал Лютер, мудрость которой несоразмерна человеческой мудрости. «Богооткровенное» содержание Священного Писания стирает все различия между экстраординарными и обычными способностями, между умом ученойшего схоласта и умом простолюдина. Перед высшей истиной никто не может быть выше или ниже. Истина в равной мере открыта *всем* людям на страницах Библии.

Сообразно такому представлению в 1519 году Лютер отказался от средневекового учения, согласно которому тексты Святого Писания не могут быть поняты вне санкционированного официальной Церковью толкования. Ни постановления соборов, ни сочинения Отцов и Учителей Церкви не обладают для этого каким-либо самостоятельным авторитетом. Лишь само Писание как «*norma normans*» (нормирующее норму. — *лат.*) способно наделять их вероучительным и нормативным смыслом.

С другой стороны, столь же недопустимо объявлять кого-либо еретиком за своевольную интерпретацию Библии, если только она не опровергнута «очевидными разумными доводами». Фундаментальное положение католицизма о сословно-кастовом разделении людей на священников и мирян Лютер объявил ложным и противоречащим Евангелию. Каждый христианин правомочен быть не только толкователем, но и проповедником Божьего слова, отправлять обряды и таинства. Этим шагом была создана новая традиция, ставившая утверждение непререкаемости авторитета Священного Писания в зависимость от суждения о нем любого из верующих. Уже здесь отчетливо проявилась идея равнодостоинства людей. Выражаемая пока еще теологическим языком, она была созвучна концепциям выборной власти и идеалам сословного равенства.

Взрывая церковные устои, Лютер был уверен, что тем самым убирает преграду, стоящую между человеком и Богом. Для искренней и чистой религиозной веры не нужен пышный, но бесполезный церемониал, придуманный ка-

<sup>1</sup> Неприятие Церкви как скомпрометировавшего себя социального института у Лютера было столь велико, что применительно к основанному им религиозному направлению он предпочитал вовсе не употреблять слово «Kirche», заменяя его «собранием» (Sammlung) или «общиной» (Gemeinde).

толицизмом. Вера должна сохраняться в сердце, поддерживать же ее должны не внешние уловки и доходящее до фетишизма поклонение реликвиям, а единственное желание верить.

Этот пункт был самым сложным для Лютера, поставившим его на грань духовного кризиса. Вера нуждается в основаниях, но ни как монах, ни как дипломированный богослов Лютер таких оснований не находил. Выдвинутое Ансельмом онтологическое доказательство им отвергается. Земная жизнь Иисуса и особенно его смерть противоречат понятию совершенного существа, из которого оно черпается. Равным образом Лютер (как и позднее Кант) указывает на ограниченность космологического и телеологического доказательств бытия Бога. Оба они базируются на идее совершенства мира, что, в свою очередь, является подтверждением совершенства Творца (в одном случае как Первопричины, в другом — как Верховного устроителя). Однако само совершенство мира не есть что-то безусловное. Оно зависит от определенной психологической установки и воспринимается лишь тем, кто заранее, не прибегая к ухищрениям схоластики, считает мир творением Бога, в силу чего он не может быть несовершенным. Только посредством такой настроенности игнорируются все те свидетельства «естественного знания», которые говорят об обратном. Но Лютер видит, что мир сам по себе, рассматриваемый непредвзято и без опоры на разум, отнюдь не подтверждает существования Бога. Он вовсе не указывает человеку на Творца, но скорее скрывает его. Любить мир как творение Бога можно только *вопреки* «естественному знанию» о бренности всех природных вещей, безоговорочно приняв на веру Слово Божественного откровения.

Невозможность как-либо определить понятие Бога превращает его в полную непознаваемость. Отсюда любая попытка исследовать, *что* есть Бог, или хотя бы доказать, что он вообще *есть*, объявляется Лютером ложной. Человеку дано знать о Всевышнем лишь то, что он сам пожелал приоткрыть человеку через Священное Писание. Истинность последнего определяется не разумом, а Христом и верой, поэтому Писание, в принципе, не может быть рационально доказано или опытно подтверждено. Понятное в его текстах следует понимать, непонятное — принять, руководствуясь

безоговорочным доверием к Божьему Слову (принцип *sola Scriptura* — «только Писанием»). Таким образом, вера и понимание оказываются единственными посильными для человека способами отношения к Богу.

Лютер не единожды признавал, что не испытывает в сердце требуемой веры, подчас — в 1507—1508 годах — доходил почти до богоборчества, но вместе с тем Бог был нужен Лютеру как необходимая составляющая той идейной позиции, которую он отстаивал. Именно умеренный номинализм (с ним Лютер познакомился в Эрфуртском университете) ориентировал его на то, что наличествующие в вещах сущности и смыслы должны находиться в каком-то соответствии друг с другом. Условием же такого соответствия должно быть присутствие некоей универсальной сущности и некоего универсального смысла. Показательно, что эта установка достаточно близка той, которую на заре христианства вынуждены были принять апологетики для преодоления скепсиса по отношению к новой вере не только извне, но и внутри себя.

Сквозь единичность и обособленность всего существующего нельзя найти ничего общего; ничего, что позволило бы подвести многообразие явлений под единый исходный принцип. Тем не менее, необходимость этого принципа диктует разуму царящая в мире несправедливость. Поэтому-то первые христиане и отказывались признавать за физическим миром какую-либо объективную действительность, передав эту действительность миру идеальному, т. е. тому, который должен соответствовать самому понятию в высшей степени совершенного мира. Этим *понятие* и *действительность* практически уравнились между собой, что и обеспечило почву тому *идейному реализму*, на котором Августин Блаженный впоследствии воздвиг свое учение о Граде Божьем, а Ансельм Кентерберийский занялся разработкой онтологического доказательства.

Здесь и обнаруживается главное различие. Хотя протестанты и полагали себя продолжателями раннего христианства, они отвергали не мир как таковой — действительность мира у них не вызвала сомнений. Протестанты отвергали то объяснение Бога, мира и человека, которое предлагалось католицизмом. Взамен протестанты выдвигали собственные, отличные от



прежней христианской традиции объяснения. Поскольку все величественное здание католического вероучения выросло именно из *реализма*, соответственно все усилия Реформации следует понимать как борьбу с реалистической трактовкой бытия и базирующейся на ней системой ценностей.

Связь человека с Богом осмысливается христианством прежде всего через идею спасения. При этом католики уверены, что отделяющая человека от Бога вина грехопадения не абсолютна. Данное понимание опирается не на догматическую, а на историческую основу. Оно стало результатом так называемого «пелагианского спора», начатого Августином и Пелагием в V веке и в завалуированной форме продолжившегося спустя тысячелетие в поздней схоластике между «Via moderna», фактически принявшей позицию еретика Пелагия, и «Schola Augustiniana moderna»<sup>2</sup>, отстаивавшей концепцию св. Августина.

Согласно св. Августину, грех не является результатом вольного выбора. Человечество заражено им с момента своего появления. Самостоятельно преодолеть последствия грехопадения оно не в состоянии. Поэтому снять с людей вину за первородный грех мог только Творец. Пришествие в мир Христа как раз и было высшим искуплением и *извне* явленной людям Божьей благодатью. То есть средство к спасению человечества оказывалось заключенным в Боге. Именно от него, а не от человека исходит процесс спасения.

Пелагий, напротив, учил, что средства к спасению целиком находятся внутри человека. Люди способны спасти себя сами. Для этого от них требуются добрые дела и поступки, которые накладывают на Бога определенные обязанности. Равным образом и идея благодати понималась Пелагием как своего рода встречные требования, выдвигаемые Всевышним перед человечеством, к примеру в форме Десяти Заповедей. Таким образом, пелагианская трактовка отношения людей с Богом фактически сводилась к юрицизму римского права.

<sup>2</sup> Родоначальником направления считается Григорий Риминийский, состоявший в том же религиозном ордена отшельников св. Августина, к которому позже примкнул М. Лютер.

Основной же критерий выбора между пелагианским «спасением по заслугам» и августиновским «спасением по благодати» заключался в понимании человека и его возможностей. Св. Августин видел в людях прежде всего *слабость* и потому ставил дело их спасения в полную зависимость от Бога. Пелагий делал акцент на *силе* и *самодостаточности* человека, вследствие чего Бог сводился у него к формально-указующему принципу того, *что нужно сделать* для достижения спасения (требование *внутреннего* изменения при этом не являлось обязательным). Соответственно в одном случае спасение выглядело как незаслуженный *дар Бога* (распространявшийся, впрочем, не на всех — из чего неизбежно должно было появиться учение о «предопределении»), а в другом оно превращалось в законную и потому *обязательную* награду.

В ходе последовавшей дискуссии возобладала взгляды св. Августина, признанные подлинно христианскими. Их нормативность закреплялась решениями Карфагенского (418) и Второго Оранжевого (529) соборов. В свою очередь, пелагианство было объявлено еретическим. Однако с течением времени учение св. Августина оказалось весьма выхолощенным (особенно в той части, где говорилось, что спасены будут *только избранные*). В немалой степени этому способствовало влияние рационалистически мыслящей идеологии томизма, доказывавшей познаваемость Бога, а через это — и возможность *общего* спасения. Поэтому, когда Лютер начинал Реформацию, у него имелось достаточно оснований как для того, чтобы призвать верующих вернуться к августиновской доктрине, так и для прямого обвинения католицизма в том, что он отошел от идеи Божьей благодати и стал полагаться исключительно на человеческие силы и способности.

Надо признать, что в деятельности Римско-католической церкви все отчетливее угадывались элементы отвергнутого и осужденного пелагианства (хотя богословами «Via moderna» это и отрицалось). Причем с *определенной* точки зрения данное обстоятельство даже как бы не противоречило учению св. Августина. Поскольку зло, по мысли почтенного Отца Церкви, — это *недостаток* добра, то и грех можно понимать как досадный промах, нарушающий течение благочестивой жизни, а значит, он вполне искупается путем выполнения какого-ли-

бо из предусмотренных Церковью покаянных установлений или «добрых дел». Продолжительность искупления зависит от тяжести человеческих грехов. Во власти Церкви определять достоинство искупающих действий, заменять одни благочестивые поступки другими, допускать вместо покаяния его эквивалент или вообще отменять наказание, к примеру за какой-то дар или подношение. Таким образом, покаяние как условие искупления греха незаметно превращалось в предмет торговой сделки, опять же не имевший никакого догматического обоснования.

Осознание этого факта заставило Лютера задуматься как над сомнительностью того пути спасения, на который указывала верующим католическая церковь, так и над самой необходимостью ее посредничества. Нет и не может быть иной благодати, кроме исходящей непосредственно от Бога. Его примирение с человеком уже было осуществлено Иисусом Христом, сполна уплатившим за род людской весь долг. Человек был искуплен им *полностью* — и как плоть, и как дух. Значит, и никакого дополнительного удовлетворения, на котором настаивает католицизм, не требуется. Лютер называет учение о нем «дьявольским» и всячески доказывает, что спасение посредством «добрых дел» не более чем обман<sup>3</sup>. В понимании Лютера, Богу нет нужды проводить различие по делам. Судить он будет не дела, а людей. Следовательно, добрые дела — это не мотив и не причина для оправдания, а его плод — естественный результат оправданности, возможный только после духовного преображения и означающий благодарность Богу за прощение.

<sup>3</sup> Развитие этого положения вылилось в широкую программу упразднения всех признанных излишними предписаний Церкви. В частности, из семи Священных таинств реформисты сохранили лишь два: крещение и причастие. Показательна аргументация Лютера против церковных священнодействий — для него это не более чем магия, направленная на подчинение Божьей воле воле человеческой. Позднее радикальные пуританские секты придут к полному отрицанию всех «магических средств» спасения. Объявив их «суеверием», Реформация начнет тот религиозно-исторический процесс, результатом которого станет устранение магического мироощущения. Осуществится, как выразился Макс Вебер, «расколдовывание мира» (*Entzauberung der Welt* — нем.).

Когда в 1512 году будущий реформатор обратился к трудам св. Августина, его буквально ошеломило представление о Боге как о сверхъестественной силе, не подчиняющейся никаким (в том числе и собственным) законам и произвольно определяющей людей к спасению и проклятию. Принципиальная недоступность Бога познанию, дополненная уже не *творчески-открыляющим*, как в томизме, а *волюнтаристским* пониманием его сущности, свидетельствовала о том, что *единой для всех*, рационально просчитанной схоластами дороги к Богу не существует. Из непредсказуемости Божественного выбора неумолимо следовал вывод, что никому (включая Церковь) не известно, чего хочет Бог, какие из дел он посчитает «искупительными» и какое их количество будет являться достаточным.

Один Бог знает, кто будет спасен, а кому гореть в геенне огненной. Этот выбор совершенно произволен и беспредпосылочен, из чего Лютеру становилось понятно, что, если человек фактически уже от века принадлежит либо к спасенным, либо к проклятым, вопрос спасения перед ним вообще не стоит. Как и указывал св. Августин, человек слаб. Он принципиально не способен быть нравственным и хотеть добра, т. е. цели Бога и человека различны. Человек виновен перед Богом от рождения по причине абсолютной греховности всего колена Адамова. У него нет заслуг, которые можно было бы положить на весы Божественной справедливости. Спаситься самостоятельно и достичь святости человеку не по силам. Однако вечная жизнь уже возвещена и обещана ему через смерть Спасителя и его воскресение. Человеку остается только *поверить в спасение* (принцип *sola fide* — «только через веру и без дел душа оправдывается Словом Божьим») — поверить твердо и безоговорочно, полагаясь не на свои личные заслуги, но на *безвозмездно* даруемое Богом прощение (принцип *sola gratia* — «только благодатью»). Отпуская человеку грехи, Бог взамен требует от него лишь такого же безвозмездного почитания и служения.

Но как человеку практически удостовериться, к какому уделу он предопределен? Лютер считал, что в системе взаимоотношений между человеком и Богом никакой неопределенности быть не может. Формально отвергнув юрицизм со стороны католической церкви, на деле Лютер лишь видоизменил его, приведя в



соответствие со своим учением. Спасение — это своего рода *договор*, согласно которому каждая из сторон несет определенную ответственность за принятые обязательства. Христианин должен быть уверен, что соблюдение всех предъявляемых к нему Богом условий является действительной гарантией вечной жизни и никаких дополнительных обязательств от него уже не потребуется. В противном случае сама идея спасения просто утратила бы всякий смысл.

Относительно себя Лютер, как ему казалось, нашел решение проблемы. Размышляя над вопросом предопределенности, он обратился к евангельскому сюжету распятия. Христос, Сын Божий — разве не он по праву мог бы считаться избранным из избранных? Как же тогда случилось, что ему наравне с преступниками выпало быть осужденным на мучения и позорную казнь? По свидетельству евангелиста Матфея, Христос впал в отчаяние, когда Бог Отец оставил его. Но после смерти он воскрес! Не следует ли в таком случае понимать ощущение полной безнадежности всех усилий, хорошо знакомое самому Лютеру, предвестием избранности?

Однако, решив вопрос своего личного спасения, Лютер должен был указать критерии его решения для других. При этом он сам оставался на позиции, что общего пути к Богу не существует (ведь общее — это то, что находится в компетенции разума, Бог же *внезаумен*). В то же время полностью обойтись без такого общего было бы невозможно — хотя человек и идет к Богу *самостоятельно*, поводырем для него *всегда* выступает вера. Для Лютера это сугубо личностная категория. Ее основой является *индивидуальное* волевое усилие. С одной стороны, воля подчиняет скептический разум, с другой — определенным образом *дисциплинирует* саму чувственную потребность верования, чтобы последняя не переросла в *суеверие*, но, соединившись с другими схожими потребностями, выразила себя в *религии*. Таким образом, лютеранство безоговорочно оказывалось одной из практических форм *умеренного номинализма*, признававшего общее лишь в проявлениях частного и направлявшего рассуждение великого реформатора во вполне конкретное русло.

В чем смысл веры? Для чего человек облагодетельствован способностью *верить*? Для того, полагал Лютер, чтобы его душа была открыта Божественной благодати. Рассуждая над

словами апостола Павла о спасительном значении веры, он приходит к мысли, что честность и совестливость не могут целиком принадлежать человеку. Это величайший небесный дар. Бог помнит о человеке и помогает ему найти правильную дорогу. Верой он как бы изменяет человека и дарует ему новое рождение. Не через что-то внешнее, а именно через веру человек делается подобен образу Божьему. Очень часто люди из гордыни склонны приписывать себе те или иные заслуги, но — «*Deo Soli Gloria*» («Только Богу слава») — само их благочестие невозможно без милостивого содействия Всевышнего. От него оно исходит и к нему должно возвращаться. Так, при помощи совести (которая есть «глас Божий» в человеке) люди прозревают свое несовершенство. Тот же, кто преодолел гордыню и самодовольство, кто правдив и требователен к себе, уже не безнадежен для спасения и не имеет оснований числить себя среди *проклятых* и предопределенных к гибели. Это очень важный момент, отличающий лютеровское «*sola fide*» от католического оправдания *добрыми делами*.

Посредством веры Лютер дал человеку возможность «общаться» с Богом независимо от священника или Церкви, напрямую испрашивая его о себе и своем предназначении. Человек сам для себя стал пастырем. Бог же превратился в лютеранстве из высшего и трансцендентного существа в нечто близкое и конкретно-индивидуальное («чтобы Он мог быть не просто [абстрактным] Христом, но Христом для вас и для меня, и чтобы то, что сказано о Нем, и то, что заключается в Его имени, могло быть действующей силой внутри нас» [4, с. 36–37]). Благодарность и *доверие* к Богу — вот главные стимулы реформиста, уверенного, что Бог всегда рядом<sup>4</sup>; бесконечно возвышаясь над творением, он все же входит с ним в непосредственную связь как Дух Святой, готовый подсказать и направить. По замечанию С.А. Исаева, занимав-

<sup>4</sup> Последователи Лютера не стремились к точному следованию его доктрине и давали свои толкования, главной особенностью которых являлась все та же легко угадываемая номиналистическая подноготная. Так, Андреас Осиандер полагал, что Бог непосредственно *пребывает внутри верующего* и, таким образом, спасение происходит через соединение Божественной природы с человеческой («*сущность в вещи*»).



шегося исследованием протестантского модернизма, «вера для Лютера выступала отнюдь не как некоторое психологическое состояние или эмоциональная готовность (в духе позднейших либеральных теологов). Вера понимается здесь как напряженное *вслушивание* человека в глубины своего „Я“, вслушивание, необходимое для решения кардинального вопроса – лежит ли на нем милость Божия как единственная гарантия личного спасения» [2, с. 54].

С этой точки зрения протестантская вера была более тверда и деятельна, чем не изменяющая человека изнутри искупительная практика католицизма. Даже неистовый Савонарола, которого Лютер признавал непонятым и непризнанным католическим святым, остановился на полдороге. Надеясь преодолеть царящие повсюду безверие и разврат, бунтарь-доминиканец призывал Церковь вернуться к суровому аскетизму ранних монашеских орденов и сделать его правилом жизни среди мирян. Однако Савонарола не понимал главного: грех не вокруг человека – он в нем самом. Уже в Новое время Сёрен Кьеркегор вновь обратится к этой проблеме и сделает пессимистический вывод: добродетель определяется не разумом человека, а его волей, ибо «грех заключается не в том, что человек не познал, что справедливо, а в том, что он не хочет справедливости» [1, с. 17].

Люди двойственны. В них есть внешнее, плотское и есть внутреннее, духовное [4, с. 25]. Единственное, что оберегает «внутреннего человека» от греха, является средством исцеления его души, – это вера. Поэтому Лютер и отказывал «делам» в функции спасения, ибо *самолично* разуверился в их способности давать успокоение бушующей страсти. Однако при этом он не стал и проповедником монашески-созерцательного образа жизни. Совсем наоборот – Лютер указал своим последователям на активно-преобразующую сторону веры, означавшую, в его понимании, готовность действовать подобающим образом. «Дело» само по себе не спасет человека, но оно способно зримо подтвердить окружающим его духовное воскресение. Очистив верой свою душу перед Богом, проникнувшись любовью и добротой, человек должен стремиться, чтобы все сущее, начиная с его собственного тела, также было «очищено».

Вот здесь, считал Лютер, как раз и начинаются «дела» в подлинном смысле. Подобно

тому, как о деревьях судят по приносимым плодам, так и дела человека свидетельствуют о том, добр он или плох; обратился ли человек к Богу или остался в безверии. Уверовавшему открыта дорога к спасению, и потому он делает все добровольно и свободно, не принимая во внимание ничего, кроме одобрения Божьего.

Но человеку мало спасти только себя. В работе «О светской власти» Лютер прямо указывал, что «все полезное или нужное ближнему для обретения Царства Небесного считается достохвальным. Ибо каждый обязан делать полезное и нужное его ближнему, не обращая внимания на то, предписывает ли это Ветхий или Новый Завет, иудейское ли это, или же языческое дело, как учит Павел (1 Кор. 9)» [Там же. С. 141]. Христос спас грешника милостью своей и наполнил его душу благодатной верой. Спасенный также может стать своего рода Христом для нуждающихся. Он должен бескорыстно помочь им, «используя свою плоть и ее дела»; разлить веру из сердца своего в их сердца, чтобы «Христос мог быть един во всех» и все могли быть истинными христианами.

Верующему нельзя гордиться тем положением, которое он, благодаря роду своей деятельности или ремесла, занимает среди подобных себе. Такая гордость была бы греховна и только уводила бы человека от Бога. Праведнику же во всяком деле, за которое он берется, надлежит выражать свою любовь к Всевышнему. При этом любить – не значит пытаться каким-либо образом умиловать Бога. Это и кощунственно, и бессмысленно. Истинная любовь к Богу должна выражаться в неустанном и добровольном труде. Адам, сотворенный честным и безгрешным, не нуждался в оправдании. Но, любя Создателя своего, он возделывал и охранял сад. «Эта работа воистину была самой свободной из всех, когда-либо существующих работ, – пишет Лютер, – она исполнялась только для того, чтобы угодить Богу, а не для обретения праведности, которую Адам уже имел в полной мере и которая могла бы стать первородным правом для всех нас» [Там же. С. 39]. Руководствуясь этим библейским примером, настоящий христианин должен посвящать себя одному из общепользных дел, памятуя о том, что все, с чем он сталкивается в жизни (будь то семейные обязанности, служба или труд), *ниспослано* ему. Мирскому промыслу нужно отдаваться с таким



же самозабвением и самоотречением, с каким лучшие из монахов совершали искупление своих и чужих грехов. Никакая работа, особенно если она связана со служением ближним, не нуждается в специальном морально-альтруистическом оправдании: раз она от Бога, то, значит, по сути своей изначально *блага*. Работой человек обуздывает свою плоть, работой же он благодарит Всевышнего. А поэтому и делать ее должно *как следует*; делать *добротнo*; делать так, как если бы плоды трудов его праведных принимал сам Господь. Этим утверждением высших достоинств христианского трудолюбия, способного *в любой* практически выраженной форме засвидетельствовать преклонение человека перед Богом, Лютер дал обоснование и проложил путь протестантской практике мирской аскезы.

Облачившись в такие идейные формы, напряженное стремление к *личному* спасению полностью изменило формы практического поведения людей, вырабатывало в протестантизме «серьезное отношение к жизни» (А. Кайпер) и потребность ответственно подходить к любому делу. Всякое начинание отныне получало у

реформистов сакральный смысл и истолковывалось в духе спасительного для уверовавших Божьего промысла. Покаянно-деятельное переживание мира не оставляло в душах протестантов места сумеречному сомнению и надежде, не подкрепленной поступком. Работа стала для них формой *Бого-служения*. Господь решает и указывает, а человек повинуетя и исполняет. Он *призван* Богом, а потому «жить – значит стоять на посту», как позднее разовьет это положение Кальвин. Человек должен добродетельно нести свой земной крест, непрестанно и добросовестно трудиться, памятуя о том, что вся его деятельность, какие бы формы она ни принимала и сколь бы тяжела ни была, есть ответ на Божье *призвание* (*Beruf* – нем.; *professio* – лат.). Через покаяние и веру Реформация ясно указывала некогда смиренной пастве на открывшуюся перед ней стезю мирской активности и делового предпринимательства. Столетие спустя намеченные Лютером, развитые пуританизмом и пиетизмом тенденции стали основой религиозно мотивированного *профессионализма* и протестантской *этики*. Европа окунулась в бездну капитализма.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. **Гайденко, П.П.** Экзистенциализм и проблемы культуры (Критика философии Хайдеггера) [Текст] / П.П. Гайденко. – М., 1963.
2. **Исаев, С.А.** Теология смерти: очерки протестантского модернизма [Текст] / С.А. Исаев. – М., 1991.
3. **Лосев, А.Ф.** Эстетика Возрождения [Текст] / А.Ф. Лосев. – М., 1982.
4. **Лютер, М.** Избранные произведения [Текст] / М. Лютер. – СПб., 1994.
5. **Неретина, С.С.** Пути к универсалиям [Текст] / С.С. Неретина, А.П. Огурцов. – СПб., 2006.
6. **Рассел, Б.** История западной философии [Текст]. В 3 кн. / Б. Рассел. – Новосибирск, 2003.

#### СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ / AUTHOR

**ИВАНОВ Сергей Геннадьевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Института гуманитарного образования Санкт-Петербургского государственного политехнического университета.

191251, Санкт-Петербург, ул. Политехническая, 29  
тел. (812) 534-75-21 (кафедра)  
ivsg@rambler.ru

**IVANOV Sergey G.** – St. Petersburg State Polytechnical University.  
195251, Politekhnikeskaya Str. 29, St. Petersburg, Russia  
ivsg@rambler.ru

© Санкт-Петербургский государственный политехнический университет, 2013