

Н.В. Еремеева

*Санкт-Петербургский государственный университет
luthersocietyspb@yandex.ru*

**УЧЕНИЕ М. ЛЮТЕРА О РАБСТВЕ ВОЛИ
И МИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ОТРЕШЁННОСТИ**

Традиционно наблюдают схожесть идей исихазма и Майстера Экхарта. Однако представляется, что в основе этих концепций лежат разные базовые установки, поэтому в дальнейшем они получают развитие в двух разных направлениях. Отрешённость как идеал мистической жизни развивается в нравственную концепцию человека, выраженную в учении Мартина Лютера через доктрину о порабощённой воле.

Ключевые слова: Мартин Лютер, Майстер Экхарт, «Theologia Deutsch», немецкая мистика, Abgeschiedenheit, Grund, сердце, воля.

Natal'ja Eremeeva

**M. Luther's doctrine on the enslaved will
and the mystical concept of detachment**

It is a sort of historical tradition to observe the sameness of ideas produced by Meister Eckhart and St. Gregory Palamas, but these ideas develop differently further. This fact must prove that their concepts rest upon two different platforms. Eckhart's Abgeschiedenheit as the ideal of mystical life transforms into moral conception on human being that may be researched in Luther's doctrine concerning slaved will.

Key words: Martin Luther, Meister Eckhart, «Theologia Deutsch», German mysticism, Abgeschiedenheit, Grund, heart, will.

Можно сказать, что Николай Кузанский был первым, и, возможно, остаётся единственным из западных теологов, кто так тонко схватил основную идею восточного богословия — синтез апофатики и катафатики — как методологию мышления о Боге, формула которой является прямой предпосылкой исихазма. Богословие Майстера Экхарта отличается жестким предпочтением апофатики как единственно возможного отражения истинной непостижимости Божества. Экхарт не считал, что Божество можно именовать как-либо иначе, кроме как Ничто или отрешённость. С целью наиболее полно раскрыть принципы своей онтологии он парадоксально указывает не на единство в Боге, но на то, что творения и Божество наиболее различны: «...ничто столь не отличается от чего-либо, сколь его противоположное. Но Бог и сотворенное противопоставляются, как одно неисчислимое противопоставляются числу, исчислимому и исчисленному. Следовательно, ничто так не отличается от лютого сотворенного как Бог».²⁴⁰

Отрешённость как онтологическая категория, соответственно, не может быть выражена или воспринята ничем из тварного, то есть не подобного ей.

²⁴⁰ Майстер Экхарт. *Латинские трактаты* / Пер. В.В. Можаровского. // Библиотека Якова Кротова. URL: http://krotov.info/libr_min/26_ae/aekh/ardt.html (дата обращения 09.03.2013).

Но при этом любой человек в универсуме находится, согласно учению Экхарта, так близко к Богу, как он не был никогда в иерархической системе средневекового мировоззрения, ведь подлинной сущностью всех сотворённых вещей является вечная сущность их Творца. Этот факт в силу непостижимости божественной сущности не может быть ни очевидным, ни познаваемым, о нём можно получить лишь некоторое представление. При этом Экхарт подчёркивал, что активность всегда принадлежит только одной стороне. Это понимание наводит прочный мост напрямую к учению Лютера, который утверждал, что человек сам не может сделать ни шагу, чтобы прийти к Богу. Многими примерами Экхарт показывает, что в особенном бытии, когда одно сущее, человек, не мыслится уже без другого, Божества, действует только природа активной стороны, и претерпевает природа пассивной: «Когда огонь возгорится и зажжёт и воспламенит деревяшку, то сделает огонь деревяшку весьма тонкой и на себя непохожей и отнимет у неё грубость, холод, тяжесть и водянистость, уподобляя себе, огню, ...пока ... не сообщит ему личную свою природу и сущность себя самого, дабы всё стало огнем, равно присущим обоим, ни меньше, ни больше, а безраздельно».²⁴¹ Известно, что Экхартом было воспринято августианианское учение о разумной душе, причём он был не единственным из доминиканцев, кто мыслил человека отлично от Аристотеля.²⁴² Но, пишет Экхарт, «как Богу нельзя найти истинного имени, так же истинного имени нельзя найти и душе — хотя об этом написаны толстые книги! Но имя даётся ей, поскольку она проявляется в каком-либо деле».²⁴³

В отличие от томистского учения об атрибутивной аналогии, когда творение сознаёт свою ущербность по отношению к Творцу и, будучи наделённым стремлением к благу, активно стремится к Нему,²⁴⁴ Экхарт предполагает бытие человеческого интеллекта как пассивного, страдающего, претерпевающего. Аналогия невозможна, согласно Экхарту, Творец и творение, Бог и человек, полярны. С другой стороны, Бог и человек максимально близки. Диалектика этого мистического союза и сходства в различии не может быть выражена никакими средствами *ratio*, и более всего она напоминает тайну воплощения, невыразимую мистерию рождения во плоти Сына Божьего. Перейти эту пропасть, по мнению Экхарта, можно только полным отказом от понимания человеческой воли как активной действующей силы, даже в том случае, если она направлена исключительно на благо: «человек должен стать

²⁴¹ Майстер Экхарт. *Liber «Benedictus»*. Книга Божественного утешения / Meister Eckhart. *Die deutschen Werke*. Bd. 5. Stuttgart: W.Kohlhammer Verl., 1963. S. 185–309 // Камолитическая информационная служба «Агнус». URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/MeisterEckhart/index.htm (дата обращения 19.03.2013).

²⁴² См.: Альберт Великий. *Об интеллекте и интеллигибельном*. I, 1 // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья: в 2-х тт. / Под ред. С.С. Неретиной. Т.2. СПб: Изд-во РХГИ, 2001 // Библиотека Якова Кротова. URL: <http://www.krotov.info/acts/13/3/albert2.htm> (дата обращения 08.03.2013).

²⁴³ Майстер Экхарт. *О свершении времён* / Пер. со средневерхненем. М.В. Сабашниковой // Библиотека Якова Кротова. URL: www.krotov.info/libr_min/26_ae/aekh/ardt3.html (дата обращения: 19.03.2013).

²⁴⁴ Гертых В. *Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского* / Пер. с англ. Т.В. Барчуновой. // *Вопросы философии*. 1994, № 1 // *Philosophy. Ru*. URL: <http://www.philosophy.ru/library/vopros/15.html> (дата обращения 19.03.2013).

настолько свободным от своей сотворенной воли, насколько он был, когда его не было».²⁴⁵ То есть, единение с Богом возможно, и условие, которое необходимо для этого единения, выполняет Сам Бог.

Здесь необходимо затронуть антропологическую составляющую учения Экхарта, чтобы прийти к выводу, что не столько человеческая воля способна быть пассивной, сколько пассивность есть собственно сущность человеческой воли. Наиболее глубинная, высшая часть души, есть сокровенная, ведомая только Богу искорка Божия, *der Funke*, или *Grund*, или «внутренний человек», есть в душе каждого человека, составляя сущность его глубины, высшей, внутренней части. Именно она есть божественное место, место надеяния, место отрешённости, тот онтологический субстрат, где обнаруживается единство божественного и тварного бытия. Поэтому приобщиться к истине можно только в состоянии отрешённости, только освобождаясь от привязанности к отдельным вещам, человек становится подобным истине. Таким образом, наиболее глубинная сущность души человека по природе есть отрешённость, однако внешние проявления души столь же многообразны, сколь сама жизнь. Поэтому добродетель, согласно учению Экхарта, это не выбор между отрешённостью и благими поступками. Как нельзя выбирать между Богом и Божеством, но первый есть проявление вовне второго, так и душа — это единая в своей целостности реальность, диалектика которой не подразумевает взаимоисключающих качеств, а представляет явление во всей его полноте. При этом Божество само занимает место в отрешённом человеке, так как это абсолютно пустое, бескачественное состояние наиболее близко Ему²⁴⁶ — когда эта глубина открыта для Бога, Он рождается в человеке.²⁴⁷

Что же такое отрешённость? Экхарт отвечает: «Истинная отрешённость есть ни что иное, как если дух столь же недвижно стоит противу всех напастей, ...сколь недвижна свинцовая гора противу слабого ветра. Сия недвижная отрешённость приближает человека к великому равенству с Богом».²⁴⁸ Отечественный исследователь немецкой мистики М.Л. Хорьков пишет: «Для Экхарта важно, что ...отрешённый человек и человек, пребывающий в Истине — это одно и то же. Быть отрешённым и постичь истину означает приобщиться к Богу».²⁴⁹ В этом пассаже заметно напряжение, имеющееся в современной исследовательской литературе по вопросу отношения мистики к познанию. Если строго следовать мистическим текстам Экхарта, вопрос о возможности познания истины в рациональном аспекте должен быть решён отрицательно. Иллюстрацией к пониманию проблемы также может служить точка зрения,

²⁴⁵ *Майстер Экхарт. О нищете духом / Пер. со средневерхненем. М.В. Сабашниковой. // Библиотека Якова Кротова. URL: www.krotov.info/libr_min/26_ae/aekh/ardt2.html (дата обращения: 07.03.2013).*

²⁴⁶ *См.: Майстер Экхарт. Liber «Benedictus». Об отрешённости // Католическая информационная служба «Агнус». URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/Meister_Eckhart/index.htm (дата обращения 19.03.2013).*

²⁴⁷ *См.: Экхарт М., Бёме Я. Духовные проповеди и рассуждения. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. К.: Ника-Центр, 1998. С. 36 (Серия «Познание», вып. 8).*

²⁴⁸ *Там же.*

²⁴⁹ *Хорьков М.Л. Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. М.: Наука, 2003. С. 158.*

предложенная другим отечественным учёным А.А. Фёдоровым. По его мнению, «трещина времени», которая возникает в душе, где рождается из Божества Бог, есть та «чёрная дыра», где исчезает мир и пребывает «настоящее мгновение вечности». Это не-время, о котором нельзя вынести никакого суждения, есть источник «интимного» мира, который не соотносится ни с Божеством, ни с миром. Событие рождения Сына совершается-повторяется там постоянно как итог саморазвёртывания Божества.²⁵⁰ Тем не менее, сам Экхарт весь спектр вопросов, связанных со спекуляциями на тему познания или постижения Бога, разрубает как гордиев узел: «Когда я пребывал ещё в первооснове своей, у меня не было никакого Бога: я принадлежал себе самому. ...я был тогда бытие без цели ...И тут пребывал я без Бога и вне всех вещей».²⁵¹

Высшая добродетель, отрешённость, не только потому наиболее достойная, что в наибольшей степени отвечает состоянию самого Божества. Но ещё и потому Экхарт говорит о приоритете отрешённости, что только она делает человеческую душу близкой Божеству и, следовательно, позволяет душе соединиться с Ним, «потому что бытие Бога не есть нечто подобное, эссенция Бога не есть нечто подобное, и в Нем нет ни изображения, ни формы».²⁵² Также отметим, что в рамках учения об обожении всегда находили отражение определённые гностические воззрения, которые также оказали заметное влияние, например, на Николая Кузанского. При сравнении его понимания с учением Экхарта, безусловно, можно отметить некоторые общие черты. Однако теозис путём перихорезиса предполагает не пассивность одной из сторон, а взаимодействие, то есть, синергию, и возможность боговидения: «Хотя Божественная природа сама по себе остаётся неприступной, её энергия, её вечная слава пронизывает тварную природу, сообщается ей. В ипостасном единстве человечество Христа участвует в Божественной славе, позволяя нам видеть Бога»,²⁵³ тогда как можно предположить, что в период передачи наследия восточного христианства на Запад теологам не была близка проблематика боговидения и обожения через общение с нетварными энергиями. Так, Иоанн Скот Эриугена писал, что Творец не есть сущность, количество, качество, к Нему нельзя применить категории отношения, положения, состояния, места, времени, действия, равно и страдания.²⁵⁴ Бог и для Себя Самого в Своём сознании остаётся бесконечным; Его бесконечная сущность не может быть ограничиваема или определяема и Его собственным знанием, что и есть идентификационный признак, по которому Бог отличает Себя Самого от всякого конечного объекта

²⁵⁰ Фёдоров А.А. *«История меня»: Традиции европейской философской мистики и строительство персональных миров.* СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 84.

²⁵¹ Майстер Экхарт. *О нищете духом* // Библиотека Якова Кротова. URL: www.krotov.info/libr_min/26_ae/aekh/ardt2.html (дата обращения: 07.03.2013).

²⁵² Майстер Экхарт. *Латинские трактаты* // Библиотека Якова Кротова. URL: http://krotov.info/libr_min/26_ae/aekh/ardt.html (дата обращения 09.03.2013).

²⁵³ Лосский В.Н. *Боговидение / Лосский В. Н. Богословие и боговидение / Пер. с фр. В. Решиковой. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. С. 241.*

²⁵⁴ Цит. по: Бриллиантов А.И. *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены.* М.: Мартис, 1998. С. 272–273.

Своего мышления.²⁵⁵ Этими конечными объектами, согласно Эриугене, являются и идеи, посредствующие между Богом и миром, сотворённые, в отличие от восточных «нетварных энергий». Также конечные объекты это и мир, и человек, и всё остальное. Таким образом, даже по совокупности исторических фактов Экхарту и современной ему немецкой мистике ближе Эриугена, чем псевдо-Дионисий Ареопагит и, тем более, св. Григорий Палама. До определённого времени оригинальное прочтение Эриугеной восточно-христианских мистических текстов избавляло схоластический мир от необходимости читать их в подлинниках. Однако уже в трактатах Николая Кузанского гораздо больше соответствий идеям христианских богословов греческого Востока. Так, Кузанский определяет, что «Бесконечность есть сочетание противоположностей. Никто не может таинственно увидеть Бога вне мрака сочетания (*coincidence*), которое есть бесконечность».²⁵⁶ При этом подчёркивается положение, которое принципиально отсутствует у Экхарта, а именно, положение о том, что незнание это и есть знание, но знание сокровенное, священное, высшего порядка: «совершать восхождение к высшему надлежит путем уничтожения сознания, ибо тогда найдешь, что сомнение (*confusionem*), в которое он поднимается без знания (*ignote*), есть достоверность, тьма — свет, незнание — знание. Ибо всякий любящий, который не зная (*ignote*) обращается к любви любимого предмета, должен иметь какое-то знание о нем, ибо совершенно непознаваемое не может быть им любимо, им найдено, а если и найдено, то непостижимо».²⁵⁷ То есть, хотя никакие способности обычного человеческого разума не помогут познавать Бога, познание Его человеком не представляется невозможным в принципе. Пускаясь в отрицание всего, и, наконец, находясь в превосходящем ум единении с Богом, к которому мы приходим через незнание, всё же возможно некоторое знание, хотя и определённо иного рода, а именно гнозис.

Экхарту не были чужды рассуждения в духе метафизики света и мистики любви, хотя последняя у Экхарта также базируется на способности отрешённого сердца. Человек, влекомый к Богу силой любви, в конечном итоге, оказывается вознаграждён мистическим единением (*unio mystica*) с Ним, ибо, «все, что есть, любит и ищет подобия с Богом. А подобие (*similitudo*) — есть некое единство, единство неких вещей».²⁵⁸ Но это единение обусловлено не исключительно силой любви, но самой природой подобия и отрешённостью, общей для Божества и глубины человеческой души, что для Экхарта оказывается более важным, чем постулат об активной способности интеллекта познавать Бога. Проблематика познания не имеет значительного смысла, коль скоро между любым творением и Творцом лежит пропасть, которую не может преодолеть ни один из сотворённых символов, ни путём уподобления, ни путём отрица-

²⁵⁵ Там же. С. 276–277.

²⁵⁶ Николай Кузанский. Письмо от 1453 г. к аббату и братьям в Тегернзее, написанное по поводу таинственной теологии Дионисия Ареопагита / Пер. А.Ф. Лосева // Библиотека Якова Кротова. URL: http://www.krotov.info/libr_min/n/kuz/1453kuza.html (дата обращения 09.03.2013).

²⁵⁷ Там же.

²⁵⁸ Майстер Экхарт. О том, что Бог един / Пер. со средневерхненем. М. В. Сабашниковой // Библиотека Якова Кротова. URL: <http://www.krotov.info/acts/14/1/aekhard2.htm> (дата обращения: 07.03.2013).

ния, ни как-либо ещё. Не познание, а лишь отрешённость — единственно возможная практика человека — обнаруживает, согласно Экхарту, место Бога в человеческой душе. Экхарт, безусловно, использует и метафорику в русле метафизики света и мистики любви. Например, есть определённые соответствия понятия искры (*der Funke*), касающегося внутреннего человека, с тем, что Фома Аквинский выражает понятием *lumen gloriae*. Кроме того, связь *visio beatifica*, ещё один томистский термин, и отрешённости ещё ближе в нравственном контексте, когда речь идёт о добродетели любви. Экхарт пишет: «И только любовь даёт нам такое отрешение, любовь, которая сильна, как смерть: она убивает в человеке его самость».²⁵⁹

Отрешённость фундаментальна для Экхарта как нравственная категория. Характеризующаяся наиболее адекватно лишь тотальной пассивностью, отрешённость является источником всякой добродетели, и это происходит подобно тому, как из отрешённого Божества проистекает Бог Откровения. Отрешённость, таким образом, есть и средство, и цель в нравственном учении Экхарта. Отвергнув всё, отказавшись от самого себя настолько, чтобы практически умереть при жизни, о чём красноречиво свидетельствует выбранный Экхартом термин, не желая даже Бога, поскольку всякое желание есть активность воли, человеку надлежит только претерпевать — рождение Бога в сокровенной глубине души. В области нравственной проблематики Экхарт применяет свою диалектику и к человеческой душе. Идеал и цель мистической жизни, согласно учению Майстера Экхарта, это пребывание в отрешённости. Но нравственная отрешённость должна быть понята таким образом, что человек, устроенный по образу и подобию Божию, проявляется как тот, кто совершает благие дела, но способен он на эти дела только потому, что источник его, его Grund — отрешённость. Бытие человека двояко: «К внешнему человеку относится все, что присуще душе, связано и смешано с плотью и имеет общее дело с каждым и в каждом члене телесном... И все это называет Писание ветхим человеком... рабским человеком».²⁶⁰ То есть, всё, что хоть сколько-нибудь имеет отношение к тварному, жёстко объявляется «ветхим», а, следовательно, лишённым возможности иметь представление о Божестве. Но какова вторая составляющая человеческого бытия? Оставляя на данный момент онтологическую составляющую понятия «внутренний человек», поскольку в метафизическом смысле это и есть Grund, искра Божия, о которой было сказано выше, Экхарт в нравственном контексте определяет внутреннего человека как человека высокого рода и «доброе древо ... ибо оно хочет блага и склонно ко благу, ... неприкасаемому ни этим, ни тем».²⁶¹

Таким образом, внешний «ветхий» человек может быть погружен в деятельность, в то время как внутренний человек остается свободным и неподвижным, таким же, как Божество. Проявляясь вовне, отрешённость приобре-

²⁵⁹ Майстер Экхарт. *Сильна, как смерть, любовь* / Пер. со средневерхненем. М. В. Сабашниковой // Библиотека Якова Кротова. URL: <http://www.krotov.info/acts/14/1/aeckhard2.htm#4> (дата обращения 04.04.2013).

²⁶⁰ Майстер Экхарт. *Liber «Benedictus». О человеке высокого рода* // Католическая информационная служба «Агнус». URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/MeisterEckhart/index.htm (дата обращения 19.03.2013).

²⁶¹ Там же.

тает характер блага. Возвращаясь к проблеме познания, но наделяя познание ещё и нравственным смыслом, объявляя его относящимся к благу, Экхарт утверждает неподobie познания отрешённости: «Когда человек, душа, дух взирает на Бога, то он понимает и мыслит себя познающим, то есть он сознаёт, что видит и созерцает Бога. И иным людям сдаётся, и это может показаться похожим на правду, что цвет и ядро блаженства заключается в осознании, — когда дух сознаёт, что он постигает Бога. ...Однако я уверенно говорю: это не верно. ... Душа ...творит всё, что она есть, из основания Бога и не ведаёт о знании, о любви и ни о чём вообще. Она обретает покой только и единственно в сущности Бога; она не сознаёт, что здесь сущность и Бог».²⁶² Заметно, что Экхарт даже не придаёт значения тому, кто же собственно познаёт — человек, душа или дух. Он говорит о том, что отрешённость находится выше всякой благодати и что пока в человеке есть какое-либо воление или желание он не может стать по-настоящему «нищим духом», так как «в истинном послушании можно обнаружить не «Я хочу так или этак» либо «этого или того», но лишь совершенное отречение от своего».²⁶³

Мотив отказа от всего того, что человек может назвать «своим» — эта тема характерна не только для немецкой мистики. Но именно в немецкой мистике проблематика конфликта с «Я» приобретает то звучание, которое будет отражаться в дальнейшем во всей протестантской культуре. Для схоластов (как и для православных мыслителей) путём искупления становится та или иная форма синергии, которой должны соответствовать определённые способности души. Для мыслителей гностического направления, к которым на некотором основании можно отнести и Николая Кузанского, искупление предполагает ту или иную форму знания, которой должны соответствовать определённые способности интеллекта. Но немецкая мистическая традиция, а затем и Мартин Лютер, отстаивает учение пассивности и полной неспособности человеческой воли обратиться к благу самостоятельно, и поэтому единственным, кто действует ради спасения и искупления человека, остаётся Бог: «Посему наш Господь весьма примечательно говорит, что есть вечная жизнь: знать только Бога как единого истинного Бога, а не сознавать, что познаёшь Бога. Как же тому человеку, который не осознаёт сам себя, помыслить себя познающим Творца?»²⁶⁴

Мартин Лютер, в свою очередь, вообще не допускал возможности, чтобы в человеке от природы было хоть что-нибудь, не испорченное грехом, и хоть что-нибудь, что могло воспринять Бога. В области нравственной антропологии Лютера довольно много сходства с мистическим учением Экхарта. Они оба говорят о невозможности опираться на собственные силы, не удаляясь при этом от Бога. Даже тот, кто делает добрые дела без благодати, грешит, утверждает Лютер, поэтому вообще не имеет смысла говорить о каких-либо прису-

²⁶² Майстер Экхарт. *Liber «Benedictus»*. О человеке высокого рода.

²⁶³ Майстер Экхарт. *Об истинном послушании / Мистические и схоластические трактаты // Католическая информационная служба «Агнус»*. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/MeisterEckhart/index.htm (дата обращения 03.04.2013).

²⁶⁴ Майстер Экхарт. *Liber «Benedictus»*. О человеке высокого рода.

щих человеку изначально способностях или возможностях.²⁶⁵ Если воля для Экхарта была предметом, от которого надо отказаться, чтобы он не мешал Богу родиться в «сокровенном» души человека, то Лютер считал, что у человека даже не может возникнуть желание отказаться от воли без предшествующего действия благодати. Для Лютера было характерно читать мистические тексты о пассивности воли, предполагая только возможность воспринять Бога в «чистого себя», а не какую-либо иную способность обратиться к Богу своими силами.²⁶⁶ Лютер был не чужд идее вместилища Бога в человеке, он говорил о сердце как о святилище Божьем.²⁶⁷ Но пребывание Бога в сердце человека возможно при определённом условии. Для Экхарта и других немецких мистиков таким условием было уничтожение своей воли послушанием и претерпением Бога, для Лютера этим условием стала вера. На первый взгляд, это разные вещи. Но вера, согласно Лютеру, не может прийти без разрушения воли через страдания и, следовательно, к активному действию способен только Бог: «Тот же, кто унижает себя самого [Филипп.2:7] через страдания, больше не совершает дел, но знает, что Бог работает и делает всё в нём. По этой причине в нём всё одно и то же: он и не хвастается, если делает благие дела, и не расстраивается, если Бог не делает благих дел через него».²⁶⁸ Лютер считает, что только верой достигается безграничное единение души с Богом. Вера — это принятие воли Бога, доверие Ему и упование только на Него, поскольку оправдывающая вера — это вера в прощение грехов только ради Христа, а не ради или посредством заслуг и достоинств самого человека. Для Лютера вера оправдывающая — ключевое понятие его учения.

Лютер сам себя называет диалектиком.²⁶⁹ Споря с Эразмом Роттердамским в трактате «О рабстве воли» (1525), Лютер призывает к признанию того факта, что текст может и должен быть понятен как указание на высшую реальность, но сама эта реальность принципиально не может быть понята. Это разграничение Лютер выражает через постулат о сокрытом Боге: «Бог и Божье Писание — это две разные вещи, также как Творец и Божье творение — это тоже две разные вещи. Никто не сомневается, что в Боге сокрыто много такого, чего мы знать не можем».²⁷⁰ Такого Бога и Его волю нельзя узнать и понять, но только от Него зависит, достигнет ли человек христианских добродетелей

²⁶⁵ См.: Лютер М. Диспутация против схоластической теологии. Гейдельбергские диспутации. / Перевод с лат. Н.В. Еремеевой // VERBUM. Выпуск 15. Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры / Под ред. О.Э. Душина. СПб: СПбГУ, 2013 // Институт философии СПбГУ. URL.: <http://philosophy.spbu.ru/library> (дата обращения 02.04.2013).

²⁶⁶ Grane L. Luther ennen luterilaisuutta. Martti Lutherin ajattelun vaiheita vuoteen 1525 // *Käännös tanskan kielestä Helge Ukkola. Vaasa Oy, Vaasa: Kirjapaja, 1978. S. 105.*

²⁶⁷ Ozment S.E. *Homo Spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the context of their theological thought* / Ed. by Heiko A. Obermann. Tübingen, 1972. P. 98 (*Studies in Medieval and Reformation Thought. Vol. VI.*).

²⁶⁸ Лютер М. Гейдельбергские диспутации, 24 // VERBUM. Выпуск 15 // Институт философии СПбГУ. URL.: <http://philosophy.spbu.ru/library> (дата обращения 02.04.2013).

²⁶⁹ Лютер М. О рабстве воли / Лютер М. Избранные произведения / Пер. с англ. Ю. Каган и др. СПб: Фонд лютеранского наследия, 1994. С. 185.

²⁷⁰ Там же. С. 185.

и будет ли он спасён. «О рабстве воли» остаётся единственным образцом богословия Лютера, где много внимания уделено рассуждению о предопределении. Но о непостижимом Боге Лютер говорит в этом трактате не впервые. В лекциях на книгу Бытия, которые немецкий реформатор начал читать ещё в 1513 г., сказано, что «Бог был непостижим в Своей сути прежде сотворения мира, но и сейчас, после сотворения, Он внутри, вовне и над всеми творениями, однако остаётся непостижимым».²⁷¹

Сравнение учения Лютера о Боге сокрытом с представлениями Майстера Экхарта о Божестве напрашивается само собой. Тем не менее, Лютер не употребляет экхартово понятие *Gottheit*. Бог сокрытый есть *Deus absconditus* — так в Вульгате переведены слова о Боге пророка Исаяи («*Vere tu es Deus absconditus Deus Israhel salvator*» *Vulgata, Is. 45:15*), это же понятие использует и Лютер. *Deus absconditus* Лютера противопоставляется *Deus revelatus*, Богу откровения, как *Gottheit* Экхарта противопоставлялся *Gott*: «...рассуждение о Боге или об Его воле, названной нам, явленной, данной нам, почитаемой, должно отличаться от рассуждения о Боге неназванном, неявленном, не данном нам, непочитаемом».²⁷² Однако именно Бог сокрытый, утверждает Лютер, единственный действует и правит в этом мире.²⁷³ Таким образом, одним из ярких отличий учения Лютера от учения Экхарта воспринимается то, что Лютер приписывает Богу сокрытому деятельность. Экхарт же специально подчёркивал неподвижность Божества: «Всё, что в Божестве — едино, и о том говорить нельзя. Бог действует так или иначе. Божество не действует. Нет для Него действия, и никогда не оглянулось Оно на это. Бог и Божество различествуют, как дело и неделание».²⁷⁴

Однако, как уже было показано выше, отрешённость Божества у Экхарта является не только Его бездеятельностью, но залогом и основанием всякой деятельности. Поэтому сказанное Лютером о деятельности сокрытого Бога не противоречит, а, скорее, расширяет учение Экхарта об отрешённом Божестве. Есть ещё и воля Бога явленного, которую человеку не только дано, но и следует знать. Необходимо, говорит Лютер, делать различие между *Deus absconditus* и *Deus revelatus*: «...т. е. между словом Божиим и Самим Богом. Бог свершает много такого, о чём Он не объявляет нам в Своём слове, и желает много такого, о чём не желает нам объявлять в Своём слове. ... этого нельзя касаться, а можно только бояться и молиться».²⁷⁵ Но тогда необходимо решить проблему теодицеи, то есть ответственности Бога за происходящее зло. Лютер рассуждает так: «Воля и природа, отвращённая от Бога, не есть ничто. Ведь и сатана, и нечестивый человек тоже не ничто. Эта частица природы...есть творение Божье».²⁷⁶ Остаётся только применить своеобразный мистический диалектиче-

²⁷¹ См.: Luther M. *Luther's Works. Vol. 1. Genesis. Saint Louis; Minneapolis; Philadelphia: Concordia Publ. House; Fortress Press, 1956. P. 11 (далее АЕ).*

²⁷² Лютер М. *О рабстве воли. С. 264.*

²⁷³ Там же. С. 264.

²⁷⁴ Майстер Экхарт. *Об исхождении духа и возвращении его / Пер. со средневерхненем. М.В. Сабашниковой // Библиотека Якова Кротова. URL: www.krotov.info/libr_min/26_ae/aekh/ardt2.html (дата обращения: 07.03.2013).*

²⁷⁵ Лютер М. *О рабстве воли. С. 264–265.*

²⁷⁶ Там же. С. 292.

ский метод и объяснить, как Бог может быть одновременно причастен и злу, и добру, не утрачивая при этом всемогущества и благости.

Прежде всего, следует отметить, что проблема теодицеи тесно связана с проблемой Божьего предвидения (*praescientia*): «Предвидение и всемогущество Божье диаметрально противоположны нашей свободной воле. Потому что ...мы станем поступать и Он станет поступать с нами в соответствии с предвидением Своим и делом».²⁷⁷ Бог знает, кто из людей останется со своей злой волей в рабстве греха, а чья воля будет разрушена и заменена на Божью волю, иначе быть не может. Конечно, пишет Лютер, людей поражает то, что Бог только по Своей воле осуждает некоторых людей на то, чтобы они были злыми, и ничего не делает, чтобы исправить их. Но не всякий вопрос может быть решён с рациональной точки зрения. Согласно мистическим взглядам Лютера, знанию рациональному, безусловно, есть место в богословии, но не в качестве средства постижения Бога или Его Воли. Бог сокрытый у Лютера, как и Божество Экхарта, никогда не открывает Своей сути: «...следует оставить Бога в природе и величии Его, потому что в этом виде нам с ним нечего делать, да и Он не пожелал, чтобы мы что-нибудь с Ним делали».²⁷⁸ Далее необходимо следовать уже только мистическим путём.

Для Экхарта мистический путь — это отрешённость и пассивность, для Лютера — оправдывающая вера. По мнению Лютера, те мудрость и знание, которые приходят с верой, кардинально отличаются от плодов деятельности разума, так как не будут являться уже в полной мере измышлениями самого человека. Только верой достигается безграничное единение Бога с человеческой душой, спасение в вечности и обеспечиваются добрые дела в этой жизни. Но способностью к этой оправдывающей вере может наделять человека только Бог, причём только по Своему абсолютно свободному произволению. Как никто не в силах воспитать в себе веру, так никто не может никакими своими действиями заслужить её, говорит Лютер, и это есть великое Божье благо и проявление Его милости и справедливости: «Но теперь, когда Бог, изъяв моё спасение из моей воли, взял его на себя и пообещал меня спасти независимо от моего попечения об этом ... я спокоен и уверен, потому что Он верный и не обманет меня».²⁷⁹

На уровне веры как таковое изучение Бога (в рамках человек — субъект, а Бог — объект познания) становится, согласно представлениям Лютера, ненужным и бессмысленным. Дарованная Богом вера приводит к развитию личных отношений человека с Ним. Уже не спекуляция, а любовь отныне является той призмой, через которую человек видит Бога. Метафорика божественной тьмы, свойственная представителям «немецкой» мистики и ранее встречающаяся в апофатическом богословии высокой патристики, также не является для Лютера адекватным выражением непознаваемости Бога. Недоступность божественных деяний человеческому познанию должна восприниматься как безусловная данность: «Бог в каждом Своём деянии превышает способностей разума».²⁸⁰ Таков *Deus absconditus*. Его воля допускает то, что человек считает

²⁷⁷ Там же. С. 302.

²⁷⁸ Там же С. 264.

²⁷⁹ Там же. С. 378.

²⁸⁰ АЕ. Vol. 20. Zechariah, 1526. P. 35.

злом: «Это входит в тайны Его величия, потому что неисповедимы суждения Его. Нам же следует не спрашивать об этом, но чтить эти тайны.... Он — Бог, для Его воли нет причин или объяснений».²⁸¹ Таким образом, Лютер утверждает, что следует оставить человеческие понятия о свете и тьме, справедливости и несправедливости, даже добре и зле, когда речь идёт о Боге. Однако Лютер утверждает: «Его воля непостижима, но, несмотря на это, она блага».²⁸²

Эти слова произносит не разум, они — выражение позиции веры. Лютер на примере проблемы предопределения показывает, что человек не может познать Бога, сокрытого по природе Своей, но при этом полностью подчинён Ему и испытывает на себе действие Его непостижимой воли. Безоговорочно следует лишь верить в то, что Бог Сам сообщает о Себе людям: «Верь и будешь спасён... Человек не может видеть Бога, никогда не сможет Его увидеть... он не может говорить о Нём... Ничего нельзя с уверенностью сказать о Боге, кроме тех слов, которые Он Сам предписал».²⁸³ Вера как настоящая христианская добродетель выше благих деяний, подобно тому, как отрешённость для Экхарта важнее любви. Именно благодаря и посредством дарованной Богом веры человек способен на настоящие добрые дела, так как без вмешательства Бога, без разрушения собственной человеческой воли, которая находится в рабстве зла, без того, чтобы стать рабом Бога, в принципе невозможно стать подлинно добродетельным.

У Лютера, как и у Экхарта, мотив отказа от собственной воли, очевидно, связан с приматом воли Бога. Но отрешённость в учении рейнских мистиков обусловлена способностью души, которая в глубинной сути своей никогда не покидала чертога отрешённости. А вера, уничтожающая злую волю человека, по мнению Мартина Лютера, предполагает некое особенное состояние человека, дарованное ему исключительно Богом, и отличное от его сущностного бытия. Лютер говорит о вере как о субстанции и, таким образом, десубстанцирует душу. Основанием такого учения является лютерово понимание субстанции как таковой: «Под субстанцией Лютер понимает «единственное место», где человек может утвердить «стопы своей души» (*affectus et intellectus*), будучи уверенным, что не будет ввергнут в пучину греха и смерти».²⁸⁴

Такой взгляд на человеческую субстанцию отличается от понимания немецких мистиков. Но это отличие явно в том случае, если Grund рассматривать только в одном онтологическом ракурсе, а именно, единой с Божеством субстанцией, без учёта нравственной составляющей учения о человеке Экхарта. Он говорит о том, что как Божество проявляется во всех делах, как благой Бог, так и отрешённость выказывает себя как благо. На пути отрешённости речь не идёт об отказе от добрых дел, но, напротив, только отрешённая воля может быть источником настоящей добродетели: «Воля тогда совершенна и блага, когда она лишена всякого свойства и когда она из себя вышла и претворена и преображена в волю Божью. ... С такой волей ты спо-

²⁸¹ Лютер М. *О рабстве воли*. С. 296.

²⁸² АЕ. Vol. 8. Genesis. P. 18.

²⁸³ АЕ. Vol. 28. 1 Timothy. P. 378.

²⁸⁴ Ozment S.E. *Op. cit.* P. 202.

собен на все, будь то любовь или что ты еще пожелаешь». ²⁸⁵ Это понимание также соотносится с вышеизложенной точкой зрения Лютера касательно праведности, которая «творит дела». Это принципиально новое бытие нельзя получить, заслужить тем или иным способом, но при этом человеку необходимо верить, что он уже получил его, так как именно об этом сообщил Бог через смерть и воскресение Иисуса Христа: «А именно то, что когда Бог убивает, то смертью Он учит вере в жизнь». ²⁸⁶

Таким образом, из учения Лютера явствует, что оправдывающая вера в мистической жизни христианина выступает как адекватный метод отражения и окружающей действительности, универсума, так и высшей реальности, с той особенностью, что возможность такой диалектики не присуща человеку изначально, но приобретается им сверхъестественным путём. Следует также подчеркнуть, что Лютер, вслед за Майстером Экхартом и другими немецкими мистиками, не считает мистический путь путём познания Бога в Его сути. Как отрешённость Экхарта, так и вера Лютера соединяют человека с неведомым Богом.

²⁸⁵ *Майстер Экхарт. Как воля способна на всё и как все добродетели обретаются в воле, если она, конечно, благая / Майстер Экхарт. Мистические и схоластические трактаты // Католическая информационная служба «Агнус». URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/MeisterEckhart/index.htm (дата обращения 03.04.2013).*

²⁸⁶ *Лютер М. О рабстве воли. С. 210.*