

Молодой Лютер и его Виттенбергские тезисы Часть первая

Э.Ю. Соловьёв

Статья представляет собой отклик на 500-летие Реформации, отмечавшееся в 2017 г. Автор пытается раскрыть глубинный цивилизационно обновительный смысл теологии молодого Лютера, полемически предъявленной в его Тезисах об индульгенциях (1517).

В первой части статьи предпринята попытка социально-философского анализа эпохи Реформации. Автор считает возможным трактовать её как эпоху коммерциализма, определяющим началом которого был товарный обмен, опережающий товарное производство. Общество оказалось под властью цинично-торгашеского феодализма, который не только не давал выжить едва народившимся мануфактурам, но и тяготел к образованию наднациональной системы доходного крепостничества, напоминавшего древнеримское плантационное рабство. Коммерциалистский экономический цинизм вызвал деморализацию, затронувшую все традиционные сословия. Естественной реакцией на неё стал протест богобоязненного мирянина против «господства мамонь». Позднесредневековая церковь не смогла ни исцелить, ни умерить этих недугов. В статусе наднационального церковного государства она сама проходит через фазу торгашески-феодалного разращения. Предельным выражением этого процесса и стала торговля отпущениями (индульгенциями). Тупиковая духовная ситуация, в которой оказался сотериологически обеспокоенный христианин, не могла быть преодолена ни одним из рациональных средств, обсуждаемых в теориях идеологии. Из нее вывело парадоксальное учение о вере, которое начал строить Лютер и которое оказалось адекватным как мучительным нравственно-религиозным исканиям эпохи коммерциализма, так и объективному историческому вызову.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: М. Лютер, Реформация, церковь, теология, коммерциализм, индульгенции, добрые дела, вера, сознание, грех, спасение.

СОЛОВЬЁВ Эрих Юрьевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

ersolov@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 22 марта 2018 г.

Цитирование: *Соловьёв Э.Ю.* Молодой Лютер и его Виттенбергские тезисы (Часть первая) // *Вопросы философии.* 2018. № 12. С. 94–110.

Для историков, социологов, политологов и не в последнюю очередь также для философов России 2017 год стал датой 100-летия двух русских революций. В стране состоялись десятки, если не сотни, дискуссий, выявивших исключительную значимость проблемы исторической памяти. Страстные споры о «феврале и октябре 1917-го» застлонили другую знаменательную дату. Я имею в виду *500-летие западноевропейской религиозной реформации.*

Принято считать, что она началась 31 октября 1517 г., когда немецкий монах-августинец Мартин Лютер из Виттенберга, обнародовал свои 95 тезисов, осуждавших торговлю индульгенциями. Эта акция стала запальным шнуром масштабных социокультурных преобразований,

которые иногда именуется «цивилизационным тектоническим сдвигом». Для всемирной истории «октябрь Лютера» значил никак не меньше, чем «октябрь Ленина».

Нельзя сказать, чтобы юбилей Реформации остался у нас совсем незамеченным. 31 октября 2017 г. в Москве, в Культурно-выставочном комплексе «Дом Пашкова» состоялся Торжественный акт, в котором участвовали представители всех крупнейших российских конфессий, дипломаты, правительственные чиновники и деятели культуры. Прозвучало праздничное послание Президента России, где, в частности, говорилось: Реформация «...оказала огромное влияние на развитие мировой культуры, науки, просвещения; коренным образом изменила экономическое и правовое устройство государств и обществ».

Как отмечалось в прессе, российские представители западной христианской церкви «впервые посмотрели на Реформацию с экуменической точки зрения». Их выступление отвечало духу Совместной декларации католиков и лютеран, принятой в Швеции в октябре 2016 г. Подписывая ее, папа Франциск высказал суждение, очевидное уже давно и для многих: «То, что нас объединяет, гораздо больше того, что нас разделяет». Архиепископ евангелически-лютеранской церкви европейской России (ЕЛЦ ЕР) Дитрих Брауер убедительно акцентировал, что автор Виттенбергских тезисов «вовсе не хотел новой конфессии» и что его изначальная проповедь отнюдь не противоречит надеждам сегодняшних христиан на возвращение «к единым ценностным истокам»¹.

На фоне церковных и культурно-просветительских мемориальных мероприятий отчетливо обозначилось, однако, следующее печальное обстоятельство: на 500-летие Реформации никак не откликнулась отечественная наука. Не было академических конференций и симпозиумов, доминантных статей в научных журналах и теоретических споров на телеэкране. Делалось горько за давнюю отечественную традицию изучения Реформации², 500-летие которой может и должно найти отклик у российского научного сообщества — пусть с опозданием и без праздничных реквизитов.

С какой темы резонно начать юбилейный разговор? Я полагаю, что в качестве таковой следовало бы выбрать сами Виттенбергские тезисы. Но что нового может дать обсуждение документа, уже просто изгланного бесчисленными историческими расследованиями? Верно, что историческая литература, посвященная лютеровским тезисам об индульгенциях, практически необозрима. И все-таки остается невыясненным коренной вопрос юбилейных лет: а *достойны ли* эти тезисы того, чтобы всю Реформацию отсчитывать с момента их оглашения? Соразмерны ли они по смыслу последующему «цивилизационному тектоническому сдвигу»?

Я уверен, что сколько-нибудь убедительный ответ на этот вопрос возможен лишь в том случае, если будут выполнены два условия. Во-первых, Виттенбергские тезисы должны рассматриваться не просто как документ церковной и церковно-политической полемики, а прежде всего как воплощение удивительного образа мысли их автора. Во-вторых, как сам текст Тезисов, так и их контекст следует с самого начала трактовать по возможности социально-философски.

* * *

Где-то к началу 80-х гг. минувшего века эпоха Возрождения и Реформации (см. [Ойзерман (ред.) 1983, 8–14]) стала камнем преткновения для нашей тогдашней официальной социальной философии — для марксистской теории формаций. Представители разных гуманитарных наук подспудно взращивали новый взгляд на генезис капитализма, который вполне мог бы именоваться неомарксистским. В их трактовке исторического процесса (в осмыслении Реформации прежде всего) речь шла уже не о сознании, надстраиваемом над общественным бытием, а скорее о сознании, которое в это бытие встроено и мучительно преодолевает обусловленные им превратности. Попытаюсь обрисовать суть проблемы кратко и, если удастся, хрестоматийно.

Социально-историческая драма XVI–XVII вв. определялась развитием рынка и товарно-денежных отношений, вторгшихся в патриархальный и полупатриархальный хозяйственный быт (в 20-х гг. минувшего столетия это явление обозначалось вырази-

тельным понятием «коммерциализм», которое затем, к сожалению, было утеряно). Товарный обмен опережал товарное производство и причудливо модифицировал низкопродуктивное традиционное хозяйство.

Купечество, сформировавшееся в XIV–XV вв. и выглядевшее вполне органичным для культуры ренессансного города, в XVI в. превратилось во влиятельное сословие, деловые новаторства которого резко контрастировали с повсеместной аграрной рутинной и цеховой стесненностью ремесла. Технология банковского дела (искусство манипулирования деньгами и кредитными обязательствами) шла впереди любых других технологий. Уже в XV в. образуются крупные ссудно-коммерческие компании (таковы торговые дома Фуггеров, Вельзеров и Имгофов в Германии). Их финансовое искусство позднейшие наблюдатели называют «каббалистикой, доступной разумению лишь немногих» [Бродель 2016, 505]. До капитализма еще очень далеко, но «дух бессердечного чистогана» (явление, в котором молодой Маркс увидел особую примету капитализма) уже властно заявляет о себе во многих европейских странах – в столицах, как и в провинции.

Долгое время историки не обращали внимания на существенную деформацию позднесредневековых господствующих сословий, успешно приспособившихся к практике коммерциализма, – не видели, что в XVI–XVII вв. общество находилось под властью *цинично-торгашеского феодализма* (осмелюсь назвать его *неофеодализмом*), который не давал выжить только что народившемуся мануфактурному капитализму – еще «спорадическому», по признанию Маркса.

Акцентируя это признание, А.Н. Чистозвонов, один из лучших исследователей данного периода, заявлял: в XVI в. мануфактуры чахнут, «...а позднее в преобладающей своей части, если не полностью, претерпевают обратную эволюцию к разного рода мелкотоварным, средневековым формам производства» [Чистозвонов 1985, 126]. Отстаивая ту же позицию, М.А. Барг нашел следующую блестящую формулу для характеристики ключевых хозяйственных мер, предпринимавшихся тогдашней властвующей элитой: «...позднефеодальная реакция, поднявшаяся на раннекапиталистических дрожжах» [Барг 1982, 4].

Повсеместно ужесточается внеэкономическое принуждение. Развивается коммерциальное земледелие, основанное на кабальной зависимости. В ряде стран (Германии, Дании, Венгрии) дело доходит до возрождения крепостных порядков, казалось бы, навсегда исчезнувших где-то в VIII–X вв. В одной из своих работ Ф. Энгельс назвал это явление «вторым изданием крепостничества». Он говорил о нём с прогрессистским недоумением, как о некоем курьёзе западноевропейской экономики, уже устремлённой в передовое капиталистическое будущее. На самом деле «второе издание крепостничества» представляло собой вовсе не курьёз, а существенное и необходимое направление в развитии позднесредневекового коммерциализма. Если бы развитие общества было всего лишь «естественно-историческим процессом», как утверждал К. Маркс (или всего лишь «историческим самотёком», как с горькой иронией в отношении Маркса говорил А.И. Герцен), то где-нибудь к началу XVIII в. эволюция феодальной Западной Европы возможно завершилась бы утверждением единого для всех её стран *доходного крепостничества*, напоминавшего древнеримское плантационное рабство. Если этого не произошло, то прежде всего потому, что «самотёчная» эволюция позднесредневекового коммерциализма встретила мощное духовно-нравственное противодействие. Его-то и пробудила реформация религии и церкви.

Реформаторский образ мысли не может считаться *простым рефлексом* эпохи коммерциализма. Он был страдательным, но вместе с тем активным и страстным (подвижным, пассионарным) *ответом на объективный вызов эпохи*. Говоря образно, Реформация предотвратила хозяйственный и социокультурный закат Европы. Она добилась этого посредством особого рода «перевоспитания», наиболее доступного для тогдашнего, ещё неподдельно богобоязненного населения.

Преодоление опасных тенденций коммерциализма было не прямым (психологически и социально рассчитанным), а весьма отдалённым, косвенным и непредвиденным

результатом реформационных усилий. Вызов истории требовал перерешений, принуждал к «возвратно-поступательному» движению, заставлял заново обдумывать первоначальные проекты реформ и заново начинать их в обстановке застойного (порой усугублявшегося) социального и экономического неблагополучия.

* * *

Реформация началась с возмущения моральным состоянием общества. Одним из лучших выражений этого исходного мотива историки признают следующую реплику Мартина Буцера (в 30-х гг. XVI в. лидера реформации в Страсбурге): «Все вокруг ищут занятий, приносящих скорейшую и наибольшую выгоду... Нет сословия, которое не было бы захвачено коммерцией, а она в наши дни проникнута таким бесчестием и дикостью, что стала наипоследнейшим делом, которое мог бы позволить себе достойный человек» (цит. по: [Фромм 1989, 59]). Повсюду, как в варварские времена, распространяется поклонение мамоне, которое «...губит добродетель и способствует распространению всяческих пороков» [Там же]. Моральный диагноз Буцера подтверждается многими объективными свидетельствами. Товарное обращение, обгоняющее товарное производство, могло существовать лишь благодаря тому, что среди предметов обмена значительную и всё большую долю составляли вообще не продукты труда, а людские услуги, свойства и звания.

В XVI–XVII вв. невиданных размеров достигли наёмные армии, проституция, торговля доходными должностями. Постоянной составной частью хозяйственного быта сделалась *продажность самих людей*, прибыльное использование их слабостей и пороков. Показательный пример последнего — широкий сбыт низкокачественных (а потому сравнительно дешёвых) крепких напитков. Именно в XV–XVI вв. началось регулярное производство водки и других зерновых спиртов, а кабаки почти во всяком селении сделались «другим полюсом по отношению к церкви».

Погоня за «скорейшей и наибольшей выгодой» развязывала в традиционных сословиях практическую энергию, неведомую «сонному средневековью». Однако язык не поворачивается назвать эту энергию предприимчивостью. Для неё куда более подходит великолепное понятие, найденное Н.В. Гоголем, — *приобретательство* (напомню, что под понятие приобретателя подведён первый в нашей литературе «новый русский» — аферист из помещиков Павел Иванович Чичиков).

Приобретателю (в отличие от предпринимателя) чужда ориентация на методичное (пусть минимальное, но непременно регулярное, подзаконное и непрекращающееся) получение прибыли. Его интересует не дело, в котором «работают деньги», а деньги как таковые, — деньги как универсальное платёжное средство. В одном случае приобретатель накапливает их ради отсроченной социально-эффективной затраты (покупки крупной земельной собственности, замка, титула или влиятельной протекции). В другом — деньги почитаются в качестве «средства всех средств», и их владелец превращается в скардного собирателя сокровищ, в «скупого рыцаря». В третьем случае деньги осознаются как условие получения наивысших благ и удовольствий, и тогда приобретатель ведёт себя как отчаянный гедонист и транжира — рыцарь престижного перепотребления. Например, во время пиршеств он распускает жемчуг в вине или вдруг приобретает луковичу тюльпана, равную по стоимости карете, запряжённой двумя лошадьми.

Но высшая мечта приобретателя — это деньги, которые подчиняют себе власть. XVI–XVII вв. прославлены грандиозными подкупами королей и князей, взятками для чиновников и подачками для черни, перекупками наёмных войск и изощрёнными казачными убийствами (чаще всего отравлениями). Постоянными аренами этой грязной и кровавой политической работы богатства являются не только королевские или княжеские дворы, но и важнейшие центры ренессансной культуры: Венеция и Флоренция, Генуя и Милан (см. [Лосев 1983]).

* * *

Уже к началу XVI в. на всём пространстве Западной Европы, охваченной рыночной экономикой, царит деморализация, разные виды которой накатывают одна за другой,

подобно эпидемиям. Как же воспринимает это состояние позднесредневековый мирянин-простолюдин?

Мы ничего не поймём в логике тогдашних событий, если с самого начала не придем во внимание, что их живые участники были людьми глубоко, истово, а иногда и фанатично верующими. Эпидемии деморализации, сопутствующие повсеместному «поклонению мамоне», воспринимались ими прежде всего как свидетельство разложения земного миропорядка — верная примета конца времён и приближающегося Страшного суда.

Нелегко выявить все причины этого ожидания. В нем были повинны три страшные чумы, прокатившиеся по Европе в XIII—XV вв. и уполовинившие ее население; в нем, по-видимому, была повинна и мусульманская угроза (турецкая конница достигала Боснии и Венгрии), и особо циничный характер феодальной междоусобицы. Так или иначе, смерть с косою стала главным персонажем народной графики, а песня “Посреди жизни окружены смертью”, переведенная с латыни на разные языки, — самым распространенным из народных поэтических плачей. Вопрос о посмертной судьбе вытеснял из сознания вопрос о благополучном устройстве этой, земной жизни.

Забота о спасении приобретала, соответственно, значение повседневного настоящего интереса. Массовое сознание имело ярко выраженную *сотериологическую* направленность, а массовые ожидания — *апокалиптический* характер. Позднесредневековый простолюдин вовсе не ощущал себя праведником, который попал в окружение порочного общества. Трудно было не сознаться в том, что и ты сам, и твои близкие вовлечены в утвердившийся миропорядок, причастны к его греховности, а стало быть, прокляты. Страшный суд виделся поэтому не только буднично близким, но ещё и заслуженно безжалостным. Многие люди (каждый в отдельности, в глубине совести) чувствовали себя обречёнными вследствие совокупного осуждения Богом их времени, страны, сословия, поколения.

В этих условиях естественно было возложить последние надежды на церковь. Возмечтать о том, что именно она поведёт непримиримую борьбу за нестяжательство и оздоровление нравов. Но как раз здесь верующие и наталкивались на самое обескураживающее бедствие. В центре коммерциализированного мира стояла коммерциализированная церковь.

* * *

Один из важнейших факторов сохранения и развития западноевропейской цивилизации в эпоху Средневековья — динамическое равновесие церковной и светской власти. Оно не было последовательной реализацией какой-либо цельной доктрины и достигалось благодаря искусству дипломатических компромиссов. Последние отыскивались в нескончаемых спорах о приоритетах и верховенстве. В известные моменты истории церковь, как замечал В.С. Соловьёв, в большей степени отвечала понятию государства, чем любое из княжеств и королевств.

В канун Реформации структуры римско-католического церковногосударства стали предельно развитыми и обеспечивали международное политическое влияние папства. По всей Западной Европе санкция понтифика признавалась обязательным условием легитимации верховной светской власти. Отказ в освящении, а тем паче папские проклятия и отлучения служили основанием для антимонархических заговоров и вооружённых вторжений. Руководство разбросанных по континенту монашеских орденов осуществляло обширную осведомительскую и инквизиторскую работу. В церковном ведении находилось практически всё дело образования и значительная часть судебных учреждений. Кроме того, папский Рим был прямым властителем обширных территорий и крупнейшим феодальным земельным владельцем.

Институты церковногосударства и феодальная собственность делали неизбежным вовлечение духовенства в экономическую жизнь, подчинявшуюся всё более хитроумной технологии наживы. Старые историки Реформации (например, писавший в конце XIX в. Ф. Бекольд) определяли это явление как «обмирщение церкви» [Бекольд 1900, 66]. На деле, если быть точным, западно-христианское священное сословие вступило

в состояние *торгашески-феодалного развращения*. Уже в начале XV в. церковь бойко торгует пожалованными ей земельными владениями. Она продаёт территории вместе со священными титулами, которые давали право на распоряжение ими (практикует бенефиции). Она отдаёт свои деньги финансово-купеческим монополиям для их прибыльного «прокручивания» и участвует в самых сомнительных коммерческих затеях. Орденское начальство сквозь пальцы смотрит на доходные предприятия, учреждаемые монастырями, хотя среди них встречаются не только кабаки и пивоварни, но также игорные дома. Святые обители не гнушаются ростовщицеством.

Коммерческое начало не просто пронизывает церковные институты; в предельно абстрактных (или, наоборот, сугубо рафинированных) выражениях оно подчиняет себе весь комплекс представлений о правильных (разумных) отношениях между человеком и Богом. Вопреки ответственной теологии XIV–XV вв. позднесредневековая папская церковь шаг за шагом элиминирует трансцендентность Бога, замещает за пределами требовательного Судии и за пределами милосердного Спасителя тривиально близкими, рыночно доступными *посредниками* (так понимались Богородица и святые на небесах и всё земное *священное сословие*, обрядово связанное с небесами). В структуре христианского богопочитания сохраняются и форсируются совершенно языческие расчетливость и магия.

Расхожая проповедь и молитва постоянно сбиваются на тему земных (жертвуемых) и небесных (обретаемых) благ. Сокровища небесные толкуются как те же земные достоинства, но только преумноженные в своей качественности и ценности. Взалкайте благ небесных, как алчете благ земных, но ещё паче, чем благ земных, — таков, по свидетельству немецкого историка XIX в. Г. Эйкена («История и система средневекового мирозерцания»), последний резон большинства поучений, читавшихся в средневековых приходах.

Где-то до XIV в. подчинение церковной богослужебной практики матрицам языческого богопочитания имело характер вынужденного приспособления к образу мысли неразвитых прихожан. Наиболее просвещённые и требовательные богословы порицали этот процесс, видя в нём недопустимое потворство суеверию. Однако в эпоху коммерциализма дело существенно изменилось. Теперь церковь вступила на путь целенаправленной эксплуатации языческих пережитков. То, что прежде могло осуждаться в качестве малограмотной и даже вульгарной теологии, поднимается на уровень теологии официально одобренной (куриальной). Пережитки язычества прорабатываются и культивируются со схоластической основательностью и тщанием. И процесс этот заходит тем дальше, чем больше сама церковь превращается в огромное предприятие по отпращиванию жертвоприношений и магических практик.

В обществе утверждается жёсткое ценностное разделение всей человеческой деятельности на сакральную и профаническую. Идеологически возвышая первую, «присяжная теология» проникается предельным утилитарно-прагматическим самодовольством. Кёльнские доминиканцы, например, всерьез уверены в том, что «...человек, если он правильно пользуется техникой послушания и влияния, способен при посредстве Бога добиться всего, чего захочет» [Boehmer 1952, 83]. Современник и непримиримый противник Лютера, лейпцигский доминиканец Августин Альфельдский не останавливается перед таким бахвальством: «Мы достоверно знаем, как посредством покорности принудить Бога к исполнению его справедливости и благих обещаний» [Ibid., 252].

Что касается обычных, профанических занятий (сельскохозяйственных работ, ремёсел, торговли и т.д.), то богословы квалифицируют их как безразличные в аспекте спасения и для Бога вроде бы вообще невидимые. Спасительную силу мирские занятия приобретают лишь в той мере, в какой они сами или их продукт, или деньги, за которые тот продан, жертвуются Богу через церковь. При этом всегда предполагается момент обмена профанического труда на труд священников и отложение всё большей части средств, пожертвованных мирянами, в виде церковного богатства. Даже за безусловно нравственными деяниями спасительная сила признаётся только в том случае, если они названы в катехизисах и могут быть поставлены на одну плоскость с обрядами, постами, паломничествами и имущественными жертвами в пользу храма. В этом суть теологического понятия «добрых дел», против которого восстанет Реформация.

Католическая церковь проходит через самый неблагоприятный период своей истории — папская курия пытается ввести всю энергию веры, страха Божьего и любви к ближнему в русло церковно направляемого и церковно прибыльного жертвенного обмена.

* * *

Венцом клерикального коммерциализма, его пародийно последовательным завершением как в теологии, так и в богослужебной практике стала *торговля индульгенциями (отпущениями)*.

Продажа отпущений имела давнюю предысторию. Уже XI веку была знакома практика канонизированного замещения известных небесных наказаний искупительными действиями, совершенными здесь, на земле. Именно так (в пенитенциарном, карательно-исправительном ключе) стали мыслиться епитимьи: строгие посты, паломничества, назначенные молебны. Далее было решено, что и сами епитимьи могут соразмерно заменяться благочестивыми церковногодными делами (сатисфакциями). Поворотным пунктом в развитии этой практики стали первые Крестовые походы: всем, кто отправлялся в Святую землю, папа даровал *indulgentia plenaria* («полное прощение»). Богословы XIII в. стали трактовать это выражение в том смысле, что индульгенции не просто отменяют наказание (роена), но смывают самоё вину (*culpa*): «полное прощение» есть избавление «*a culpa et роена*».

С XIV в. было дозволено выдавать письменные отпущения за полезные услуги, завещание имущества и денежные пожертвования на нужды церкви. Зачастую они вручались даже независимо от того, раскаялся ли грешник в своих проступках. В это же время было теологически проработано учение о «церковной сокровищнице заслуг» (официальный статус получило в 1343 г.). Утверждалось, что святые Церкви Божьей свершили столь многие и столь великие подвиги благочестия, что не только окупили собственные прегрешения, но и образовали обильный избыток «добрых дел» — своего рода «искупительный капитал», который находится в полном распоряжении папы и епископов. Огромный (можно сказать, рекламный) успех имело уверение в том, что за счет этого капитала можно вызывать из чистилища души уже умерших ближних.

В конце XV — начале XVI столетия был сделан последний, логически востребованный шаг. Мирянин-грешник полностью или в долевым измерении освобождался от епитимий и сатисфакций, от карательно-исправительных мук чистилища, назначенных ему самому или его ближним, если покупал за назначенную цену типовую «разрешительную грамоту» — индульгенцию в узком смысле слова. Он отдавал свои деньги (безразлично каким способом нажитые) под своеобразный небесный вексель.

Это открывало совершенно чудовищные возможности в трактовке греха и искупления. Оказывалось, например, что один грех можно искупать из средств, нажитых другими грехами, что позволительно оплачивать грехи в кредит (именно это подразумевает по сей день бытующее выражение «получить индульгенцию на что-либо»). Наконец, делалось очевидным даже для самого неразвитого ума, что шанс на избавление от небесной кары имеют богатые, а бедные не имеют³.

* * *

Тупиковая ситуация, в которой оказался в начале XVI в. верующий христианин, не могла быть преодолена ни одним из рациональных средств, обсуждаемых в теории идеологий. Из неё могло вывести только спонтанное преобразование сознания, которое не было обусловлено samotёчными изменениями общественного бытия и, однако же, оказалось адекватным ответом на порождённые этим бытием душевно-нравственные недуги. Это преобразование претерпел и выразил инициатор немецкой и западноевропейской Реформации Мартин Лютер.

В 1513–1518 гг. он предьявил римско-католическому миру свою парадоксальную теологию. Её текстами вдохновлялись все течения немецкой реформации; в надвременную перекличку с нею вступят лидеры большинства вновь образующихся протестантских конфессий Западной Европы.

Теологию молодого Лютера невозможно правильно понять, не взглядевшись в его предельно напряжённый *духовный опыт*, опыт усердного послушника одного из самых

строгих европейских монашеских орденов. Лютер-монах — предмет давнего и по сей день не слабеющего религиозно-научного интереса. Среди десятков посвященных ему исследований особое место, мне кажется, занимает книга американского психоаналитика Э. Эриксона «Молодой Лютер» [Erikson 1962]. Корректируя эту работу добротными биографическими изысканиями Г. Бёмера [Boehmer 1952], К. Бенрата [Benrath 1905], Э. Фогельзанга [Vogelsang 1929], О. Пеша [Pesch 1982], Ю.А. Голубкина [Голубкин 1992], Д. Гронау [Gronau 2006], можно составить достаточно цельное представление о спонтанном преобразовании сознания, которого сподобился Лютер.

В 1508–1513 гг. он переживает глубокий кризис идентичности, выразившийся в парализующем ужасе перед неизбранностью, в приступах богоненавистничества и беспросветной мизантропии. Можно с большой степенью уверенности утверждать, что это было предельное (невротическое) проявление того апокалиптически оформленного страха перед грядущим Судом, которому в начале XVI столетия были подвержены не только насельники монастырей, но также многие и многие набожные миряне.

Где-то в течение десяти лет Лютер справляется со своим мучительным душевно-нравственным состоянием. При этом главным целительным средством оказывается *каждодневное чтение Св. Писания*, свободное толкование которого не стеснялось августинским орденом. Загадка успешной аутотерапии, коротко говоря, состояла в том, что Лютер сумел превратить свои душевные и даже телесные мучения в *творческие муки нового прочтения священных текстов*. Итогом стало обращение, или «второе рождение», — *metanoia*, то есть полная «умоперемена». Процесс обращения был длительным, сложным, можно сказать «возвратно-поступательным». Но суть отрадного прозрения была простой и легко выражимой.

Один из лучших биографов реформатора, немецкий теолог и историк Г. Бёмер обратил внимание на то, что до какого бы отчаяния ни доходил молодой Лютер, он никогда не сомневался в богооткровенности Писания и в неотвратимости возвещенного им Последнего Божьего суда. Кульминацией обращения стало внезапное осознание и смелое обдумывание этого факта: неизбывный страх перед Последним судом есть одно из выражений веры во всемогущество судящего Бога; но раз жива вера, раз она не расточилась в сознании безнадёжной греховности, значит, Бог не оставил грешного Мартина. Мощное подтверждение этому переживанию Лютер находит в исповедальных текстах Августина и в словах ап. Павла — «верой оправдывается человек».

Кульминация обращения приходится на 1513 г. И именно в это время Лютер становится доктором теологии, профессором библеистики и начинает читать лекции в Виттенбергском университете.

* * *

Выражение «молодой Лютер» имеет в виду Лютера «предтезисных лет». Теология молодого Лютера (Э. Эриксон помечает её забавным, но точным выражением «ранний лютеризм») переступает за черту 1517 г. Для меня несомненно, что к ней должны быть отнесены не только те сочинения, которые подготавливали Виттенбергские тезисы, но и те, где позиции, заявленные в Тезисах, домысливались и корректировались.

Теология молодого Лютера включает в себя, во-первых, «Диктанты по Псалтири» и «Чтения», комментирующие Послания ап. Павла к Римлянам, к Галатам и к Евреям (обобщённо — Лекции 1513–1518 гг.); во-вторых, более поздние выступления, выполненные в жанре «богословской публицистики». Это, по меньшей мере, «Слово о приготовлении к смерти» (1519), «Слово о таинстве покаяния» (1519), «О добрых делах» (1520), «Вступительное слово к апостольскому Посланию к Римлянам» (1522), «Предуведомления к Новому Завету» (1522) и, конечно же, «О свободе христианина» (1520).

Таков комплекс текстов, в которых высказан образ мыслей автора Виттенбергских тезисов. В центре этого комплекса — «Лекции по Посланию к Римлянам», возможно, лучшее из теологических сочинений, вышедших из-под пера Мартина Лютера.

В 1981 г. выдающийся протестантский теолог Г. Кюнг в книге «Великие христианские мыслители» заявил, что самый интересный и значимый Лютер — это «Лютер, который ещё

католик» [Кюнг 2000, 253]. Кюнг привлекает внимание к позиции и образу мысли *католиков-диссидентов*. Этой удивительной «умственной формации» принадлежат английский профессор библеистики Уильям Тиндейл (один из первых в Европе переводчиков Библии на родной язык верующих), выдающийся французский теолог Жак Лефевр д'Этапль, Иоганн Рейхлин и Эразм Роттердамский, Крот Рубеан и Мартин Буцер (см. [Скиннер 2018, 42–76]). Лютер – её радикальный представитель, выделенный и возвышенный своим суровым монашеством. И новаторский учебный курс доктора Мартинуса, и его Тезисы суть эталонные, строго выдержанные диссидентские акции. В обоих случаях Лютер не позволяет себе никаких протестных выпадов, никаких лобовых осуждений папы и церковных институтов. Он мыслит и говорит в формате политкорректности. Он еще не подвержен соблазну популизма и очень далёк от пропагандистско-идеологической конфронтации, которую позволял себе в 30–40-х гг. в качестве руководителя первой протестантской церкви (место основательных теологических аргументов займёт в ту пору компромат, а Лютер, по словам Э. Эриксона, обнаружит «величайшую способность гневного сквернословия» [Эриксон 1996, 367]).

Сама атмосфера лютеровских теологических чтений отдаленно напоминает атмосферу диссидентского кружкового семинара. Как ответственный преподаватель, доктор Мартинус не мог не придерживаться стандартов менторства, наработанных педагогами-схоластами. Вместе с тем он не скрывает своей увлечённости, приветствует дискуссии, делится со слушателями серьёзными сомнениями, а порой как бы выносит на публику своё келейное одиночество, предъявляя ей само мучительное формирование мысли. Он оттачивает на слушателях свои суждения, ценит споры и доказательства (см. [Эриксон 1996, 350–358]).

Среди слушателей доктора Мартинуса скоро появятся его поклонники. Их назовут «мартинианами». Это выражение сделается историческим: так будут по всей Германии именовать себя сторонники церковной перестройки, которую учинил Виттенберг. Слово «лютеране» появится позднее (им пометят не диссидентство, а ересь). В своих слушателях-студентах (как и в прихожанах церкви Святой Марии, настоятелем которой он был) Лютер видел прежде всего сотериологически обеспокоенных правоверных христиан. Он хотел, чтобы лекции приучали к регулярному общению с библейским текстом как лучшим советником встревоженной совести. И такой же читатель (реципиент) подразумевается *в самих текстах* лютеровских Лекций. Доктор Мартинус комментирует священное Слово и надеется, что его комментарии найдут в слушателе прежде всего то молитвенное отношение, которое этим Словом непременно предполагается. Лютер доверяет такому реципиенту, а иной его просто не интересует.

«Ранний лютеризм» начинается с «Диктантов по Псалтири»: в немецком лютероведении *Psalmenvorlesungen* (Лекции о Псалмах). «По букве» это невыносимо мрачный текст, и его главная тема – *чудовищное могущество Греха*. О грехопадении Адама, о нашей поврежденности грехом, о тщетности любых расчётливых попыток избавиться от него Лютер говорит столь живописно, словно готовит дифирамб для самого Князя Тьмы (самые крутые из обвинителей Лютера так его впоследствии и толковали). Но чем дальше продвигается доктор Мартинус в своих комментариях, чем крепче утверждается в идее спасительной веры, тем яснее делается, что в своем реципиенте он уже от начала видел человека, который никогда не согласится возносить дифирамбы дьяволу. Неумолимая совесть не позволит ему смириться с нарративом полной поврежденности грехом. И неумолимость эта свидетельствует о том, что победы дьявола на деле отнюдь не триумфальны.

Зафиксируем это следующим образом: человек, *о котором* говорит Лютер, и человек, *с которым* он говорит, существенно различны. И совершенно таково же различие между тем представлением о человеке, которое Лютер выстраивает в качестве теолога-диагностика, и тем, которое он *исповедует вместе со своим предполагаемым (дискурсивно позиционируемым) читателем или слушателем*. И если бы последнее Лютеру предложили оформить теоретически (в качестве постулата философской антропологии), то он должен бы был записать его так: *человек есть существо, сознающее свою греховность и неспособное не осуждать её*.

Этот постулат подспудно присутствует в «Лекциях» Лютера и делается все более слышимым в 1515–1516 г. Лютер призывает всегда двигаться в направлении растущего стыда за грех, приветствовать или, по крайней мере, с готовностью принимать обостряющееся сознание своего актуального несовершенства и даже ничтожества. Суждения Лютера разрознены, но в них присутствует и четкая постановка проблемы, и достаточно строгая логика.

Если бы господство Греха было тотальным, все люди были бы повреждены им *до потери совести* и разделение их на праведных и неправедных утратило бы всякое основание. Однако Лютер не может не считать это разделение правомерным и заявляет: «Праведный человек признаёт себя грешником и при этом всё же ненавидит свой грех, в то время как неправедный человек видит только свою праведность и тем самым вполне удовлетворён» [Лютер 1996, 272]. Объясняя эту констатацию, Лютер постулирует: «Тот факт, что мы являемся грешниками, не вредит нам, если мы изо всех сил стремимся стать праведными» [Там же, 280]. Но и это еще не всё. Обращаясь к самим неправедным, то есть к тем, кто слеп до полной удовлетворённости собой, Лютер наставляет: «Даже если мы не видим за собой никакого греха, нам всё равно следует верить, что мы грешники» [Там же, 237].

Выражение «следует верить», конечно же, не имеет в виду веры как упования. Речь идёт, если выражаться точно, о *презумпции греховности*, под которую следует подвести весь анализ душевной жизни (термин «анализ» Лютер употребляет и неоднократно). Тот, кто не видит за собой греховных поступков, должен проверить на греховность свои помыслы, а затем свои наклонности. Он должен задаться вопросом «Что для меня возможно?» и, следуя путями, которые мы сегодня назвали бы «этическим мысленным экспериментом», добраться до своих глубинных предрасположений (скажем: «Я никого не убивал и не имел намерения убить, но уверен ли я, что не вознамерюсь сделать это при любых обстоятельствах?»). Эту самопроверку на греховность Лютер называет «духовной тропой» опыта, следуя по которой, христианин в известный момент разрушает наличную самоудовлетворённость и разжигает в себе ненависть к греху, которая прежде едва тлела (см. [Там же, 234–236, 239, 284]). И нет тех, для кого эта тропа была бы закрыта и кто не расслышал бы замечательную констатацию Псалмов: «Ибо беззакония мои я сознаю, и грех мой всегда предо мною» (Пс 50:5).

И вот итоговое признание: «Грех остаётся в нас, но не “господствует” над нами» [Там же, 333]. Лютер позволяет себе даже превратить его в сентенцию и заговорить на языке ренессансной гуманистической теологии: как ни велика власть греха, «сердце остаётся обращенным к Богу и в силу этого просвещается». И тогда человек идёт по пути истинного служения, к которому «впоследствии добавится весь ансамбль добродетелей» [Там же, 176].

Однако «гвоздь проблемы» всё-таки ещё не здесь. Пусть теологические нарративы, утверждающие тотальное господство греха, дезавуированы и «вынесены за скобки». Но что делать человеку, который не из теологии узнал о тотальном господстве греха, а увидел, узрел это господство как раз потому, что пошел «духовной тропой» опыта? Как вести себя христианину, который мужественно проверил себя до душевных глубин и обнаружил, что грехи у него «великие, многие, бесконечные и непобедимые» [Лютер 1997, 20]. Что делать совести, возненавидевшей грех, со свидетельствами неодолимости греха, предъявляемыми той же совестью?

Вот, пожалуй, самый мучительный из вопросов, одолевавших молодого Лютера. Доктор Мартинус находит ответ на него, и смысл ответа, если выпутаться из негативно-диалектических формул, состоит в следующем: противостояние осознанному, но неодолимому греху может быть только *борьбой без надежды на успех*⁴. Лишь тот, кто готов сойти в ад борцом против ада и непримиримым ненавистником его хозяина, может быть уверен в чудодейственной помощи Бога-Спасителя.

Борьба без надежды на успех – этическая позиция, безупречная по чистоте. Только принимая это во внимание, можно правильно прочесть знаменитый (безмерно горький и безмерно талантливый) пассаж, ошеломлявший многих комментаторов лютеровских «Лекций по Посланию к Римлянам»:

Мы грешны. Поэтому мы должны избегать добра и принять зло. И это не только на словах и с лицемерным сердцем. Надо с полной внутренней ревностью признать и желать, чтобы мы были бесповоротно осуждены и прокляты. Мы должны поступать по отношению к нам самим, как поступает тот, кто ненавидит другого. Кто хочет не только для видимости, но всерьез погубить и проклясть того, кого он ненавидит. Если мы будем губить и преследовать себя от всего сердца, если мы отдадим себя в ад для Бога и его справедливости, то мы поистине дали удовлетворение его правосудию и он освободит нас [Лютер 1996, 424].

Нужно было безоговорочно верить в человека, в его пробудившееся судящее Я, чтобы предъявлять ему столь беспощадные вердикты. Текст гласит, что человек природно ничтожен, и утверждает это категорически, без гуманных казуистических оговорок, на которые так щедр был позднесредневековый католицизм. Но одновременно в том же грешном человеке, поскольку текст адресуется именно ему, предположены такая решимость, стойкость и воля, что в их свете меркнут герои католического календаря. Последние проявили, конечно, немало мужества, сражаясь за обещанную небесную награду; но многие ли отважились бы дать зарок: если смирюсь с грехом и утешусь, оставаясь грешным, пусть буду проклят без снисхождения?

Лишь принимая во внимание это парадоксальное смысловое строение лютеровской проповеди (эффект провоцирующего и мобилизующего пессимизма), можно понять почему она не только не сделала лютеран мизантропами, но и воздействовала на них как теологический манифест человеческого достоинства.

Лютер чувствует, сколь велика может быть *энергия свободного, неотчуждаемого личного раскаяния и искупления*; чувствует и надеется, что совестливый страх перед приближающимся Последним Судом, постигший насельников «лукавого» (то бишь феодально-коммерциалистского) века, может стать генератором этой энергии и теологически возделываемым питомником *подвижнически активной веры*⁵.

* * *

В любом справочнике или энциклопедии можно узнать о том, что основной принцип реформационной теологии, ее «краеугольный камень» — это формула «*sola fide*» («только верой»). В историко-теологической литературе последних десятилетий образ мысли Мартина Лютера все чаще обозначается просто как солафидеизм [Скиннер 2018, 14].

Словосочетание «только верой» появилось в ходе работы Лютера и его соратников над немецким переводом Библии. Переводя Послание к Римлянам и дойдя до слов «человек оправдывается верой» (Рим 3: 28), Лютер записал: «*allein durch den Glauben*». Он делал это, будучи твердо уверен, что выражает мысль апостола Павла адекватнее, чем сам апостол.

Лютеровское понимание веры определяется оппозицией, важнейшей для выяснения смысла и масштаба Виттенбергских тезисов: *вера, а не добрые дела*.

«Добрые дела» — одно из самых значимых понятий римско-католической (куриальной) теологии. Оно, как я уже говорил, покрывает всю совокупность душеспасительных церковногодных дел (исполнение обрядов, посты, паломничества, аскетические подвиги, имущественные жертвы в пользу храма и т.д.). Даже безусловно нравственные поступки считаются «добрым делом» лишь в том случае, если конформизм благочестия подвел их под одобрение катехизисов и священников.

Можно сказать, что Лютер выделяет три категории «добрых дел».

Первая — это добрые дела, как они трактуются «здравым смыслом» и Аристотелем (в его теории добродетели). Грубо говоря, речь идет о том, что мы привыкли называть «общественно полезными делами» и «взаимными добрыми услугами». Дела, добрые «по здравому смыслу», читаем мы, «...не должны считаться чем-то неодобряемым или пренебрегаемым» [Лютер 1996, 239]. Сомнение, которое они вызывают, «...относится только к значению, которые мы придаем добрым делам, — то есть мы не должны уповать на них, ценить и почитать их так, будто их достаточно, чтобы мы сделали праведными перед Богом. Только такое суетное мышление и такая ложная самооценка

должны быть отвергнуты. В остальных отношениях добрые дела должны совершаться с величайшим рвением и серьезностью, потому что они являются как бы подготовкой, проходя через которую, мы можем, в конце концов, обрести способность приятия праведности Божьей» [Там же].

Вторая категория «добрых дел» — это благонамеренные действия, которые культивирует только что обозначенный мною *конформизм благочестия*. Л.Н. Толстой нашел когда-то замечательное понятие: «забота о мнении людском». Оно предельно точно обозначает проблему, к которой снова и снова возвращается молодой Лютер. «Среди христиан, стремящихся к обретению праведности путем совершения добрых дел, — писал он, — сегодня немало таких, что хватаются за дела, высоко котирующиеся среди людей. Но как только окружающие перестают восторгаться этими делами и переводят их в разряд малозначимых, (подобные мнимые праведники. — Э.С.) тотчас охладевают. <...> Делается очевидным, что они вовсе не стремились к этим делам, отнюдь не искали в них Бога, а скорее, просто выставляли себя напоказ» [Там же, 452]. Добрые дела, продиктованные «заботой о мнении людском», Лютер считает от начала сомнительными, никакого воспитательного значения за ними не признает, а их радетелей объявляет достойными презрения. Таковы, например «...люди, которые подают милостыню лишь для того, чтобы их не считали жадными, бессердечными и немилосердными» [Там же, 499].

Третья категория «добрых дел» — это добрые дела, как их понимает экклезиология, то есть такие обычаи, поступки и мероприятия, которые обладают достоинством *церквоугодности* и, так или иначе, включаются в богослужебную практику церкви. В «Лекциях по Посланию к Римлянам» обсуждается обширный их перечень (см. [Там же, 452, 541–542]).

Лютер совершенно точно выделяет главную примету церквоугодных дел: *предписанность и сознание подотчетности* (см. [Эрикссон 1996, 389]) и не скрывает опасений, которые вызывает у него их повсеместное преумножение. Вместе с тем обвинительные суждения доктора Мартинуса предельно сдержанны, а его реформаторская инициатива ограничивается пока предложением «пересмотреть и улучшить книгу декреталий» и умерить церемонии молитвенных служений, которые «...усложнились до такой степени, что под их тяжестью уменьшаются вера и любовь» [Лютер 1996, 544].

Протестная энергия лютеровской критики церквоугодных дел накапливается в эзотерическом слое его теологии — в парадоксе признаваемой и осуждаемой предельной греховности. Энергия эта обещает быть поистине вулканической. Апеллируя к своему дискурсивно утверждаемому реципиенту, Лютер вновь призывает его на «духовную тропу» опыта — тропу беспощадной нравственной самопроверки, и со всей решительностью требует: «Испытайте себя, когда молитесь, когда жертвуете, даже когда поете в церковном хоре, поступили ли бы вы так же, если бы имели свободу выбора, и затем определите, кем вы являетесь в глазах Бога» [Там же, 548]. Критерий самопроверки задается совершенно определенно: «...все дела являются добровольными» [Там же, 543]. Далее формулируется допустимое моральное ожидание: «Сколько людей оставило бы свои обряды, молитвы, установления, если бы папа отменил их!» И к этому добавляется: «...что он, несомненно, может сделать» [Там же]. Добавляется, я думаю, *cum grano salis*, поскольку далее мы читаем: «И если бы свобода была дана снова, — то есть если бы все могли совершать посты, молитвы, установления, церковные службы и прочее по доброй воле, осознанно, в той мере, в которой нам этого хочется из любви к Богу, то, я полагаю, через год все церкви были бы закрыты и алтари пребывали бы в запустении» [Там же, 547].

Продумывая тему «добрых дел», Лютер конституирует свою *этику веры*. Один из важнейших ее принципов — высокая оценка *добровольного действия*. Ни одно доброе дело не может считаться праведным, если христианин исполняет его не по собственной воле. Принудительное добродетельное поведение неправомерно, поскольку непременно содержит в себе компоненту сервильности, лицемерия и показухи (неподлинности, экзистенциальной лжи).

Лютер известен как непримиримый противник понятий «свободная воля» и «свободный выбор». Однако было бы ошибкой видеть в нем доктринального фаталиста,

подобного, скажем, барону Гольбаху. Свободная воля есть чистая видимость, когда речь идет об отношении человека к Богу-Творцу и к сотворенному им мирозданию (к космосу, если говорить языком античности). Космос Лютера неодолимо произволен, могуществен и в могуществе этом непостижим. Вместе с тем будущий реформатор со всей решимостью настаивает на том, что человек *безусловно свободен в своем отношении к другому человеку* — будь то отдельная личность или люди с их общим мнением, или, наконец, всё общество как людское объединение. Безусловно свободен в отношении полиса, если говорить языком античности. Эту свободу (свободу как синоним добровольности) христианин должен признать за собой так же изначально, как и судьбическую зависимость от божественного миропорядка.

Он обязан далее потребовать признания своей свободы от самого людского сообщества со всеми его службами, мирскими и церковными. Здесь исток гуманитарно-правовой ориентации раннего (да и всего последующего) «лютеризма». Её первым морально-юридическим выражением является *право на отказ* от исполнения предписанных добрых дел, коль скоро последние не отвечают «нашей вере и желанию». Дела веры, читаем мы, «это те дела, которые совершаются в духе свободы и всецело из любви к Богу» [Там же, 258]. Те же, кто веры не имеет, с железной последовательностью добавляет Лютер, вообще никаких добрых дел совершать не обязаны (см. [Там же, 563]).

* * *

Молодой Лютер, католик-диссидент, не отвергает «добрых дел». Он очень далёк от иконоборчества или от идеи закрытия монастырей, или от призыва не давать приюта паломникам, управляющимся в святые земли. Лютер всего лишь десанктифицирует «добрые дела», то есть отказывается считать их «воистину святыми». Они подводятся под понятие *суеты* — одно из самых важных в словаре Лютера. В начале 20-х гг. он будет говорить о «добрых делах» тоном Екклезиаста и всё более иронично. Самый выразительный тому пример — пассаж из «Слова о добрых делах», приводимый едва ли не в каждой серьёзной биографии реформатора:

Тот же, кто не един с Богом и сомневается в нём, тот всё же взвинчивает себя и снуёт, и беспокоится о том, как бы задобрить Бога многими делами. И вот он мчится к Св. Иакову в Рим, а потом в Иерусалим, туда-сюда, молится Св. Бригитте, тому-этому, спешит изо дня в день, исповедуется то здесь, то там, спрашивает то того, то другого и всё же не находит покоя и делает всё это с великой тягостью, отчаянием и тоской в сердце (Luther WA II. 99) [Luther 1883–2009 II, 99]⁶.

Тщетная беготня — вот что такое «добрые дела», не заповеданные Писанием и исполняемые с сознанием строгой подотчётности («погоня за добродетелью, которая просто не оставляет времени для веры», — шутит Э. Эрикссон [Эрикссон 1996, 389]). Как таковые они достойны насмешки и даже презрения; особенно если презирающий не забывает вспомнить о себе самом.

Лютер проповедует решительное *неучастие* в богослужебной суете. Истинно верующий стоит перед задачей вызволения, высвобождения из тенет церковноугодности, хотя задача эта совсем не простая. Она требует аскетической дисциплины. Полную гарантию защищённости от участия в «добрых делах» Лютер видит в том же состоянии, которое гарантирует получение благодати. Это — *fudentia*: глубокая пассивность и безволие (см. [Скиннер 2018, 19]). Касаясь темы «вера и добрые дела», Лютер использует данное понятие и иногда, что называется, перегибает палку⁷.

Позднейшим толкователям Лекций 1513–1518 гг. это дало повод утверждать, будто понятие «*fudentia*» расшифровывает все загадки лютеровского понимания веры. Окончательный, итоговый смысл оппозиции «вера, а не добрые дела» состоит будто бы просто в противопоставлении святого бездействия и неисправимо греховной целенаправленной активности, любой и всякой. Лютер то и дело обвиняется в «пассивизме».

Перед нами непозволительное упрощение проблемы. В Лекциях 1513–1518 г. про- веряется и испытывается несколько толкований веры и добрых дел. Ориентация на понятие «fudentia» лишь одно из них. Другое – это движение в направлении парадокса страдательной активности. Что касается окончательного, итогового толкования веры и добрых дел, то оно высказано во «Вступительном слове к “Лекциям об апостольском Послании к Римлянам”», которое Лютер зачитал в Виттенберге в сентябре 1522 г.

Вера есть Божье дело в нас, которое изменяет и возрождает нас (Иоанн 1: 13), умерщвляет в нас ветхого Адама; она делает нас совершенно другими людьми по сердцу, уму, чувству и всему составу наших сил. О, вера – это вещь живая, деятельная, могучая, так что верующий просто не может не делать добра, и притом постоянно. Вера не спрашивает, следует ли свершать добрые дела, но прежде, чем спросить, уже свершает их; она всегда пребывает в деле. А кто не затевает добродетелей, тот просто неверующий человек; он ошущью ищет как веру, так и добрые дела и не знает ни первой, ни последних, а лишь премного пустословит о вере и добрых делах (Luther WA V. 50) [Luther 1883–2009 V, 50].

Кто заподозрит в «пассивизме» автора этой декларации?

Хочу привлечь внимание к словам Лютера «истинно верующий просто не может не делать добра». Это то же самое «не мочь», которое присутствует в исторической речи Мартина Лютера на рейхстаге в Вормсе (1521), в словах «Здесь стою и не могу иначе!» («Hier steh' ich und kann nit anders!») Перед нами парадоксальная *могучая немоща*: негативно-диалектическое предъявление сильной воли (концептуально никогда Лютером не утверждавшейся). «Не мочь не делать» – это ведь куда круче, чем «могу, потому что надо»!

Важно, далее, обратить внимание на то, что Лютер никогда не отвергал сентенции «вера без дел мертва», хотя не любил её. Его отвращало буквалистское и вместе с тем тенденциозное прочтение этой формулы, насаждавшееся куриальной теологией: мол, *до свершения добрых дел* вера мертва и только *по исполнению их* становится живой. Нет, утверждал Лютер, добрые дела не оживляют веру, а прямо воплощают и реализуют её в её изначальной жизненности. Они вырастают, как плод вырастает на дереве. И не будет плод хорош, ежели само дерево нездорово и чахло. В сочинениях 20-х гг. эта метафора повторяется снова и снова, как рефрен в стихе.

Временами лютеровские пояснения напоминают знаменитые рассуждения Канта. Пролагая новые пути морали и правосознанию, Кант объявит, что главное в наших поступках – это не их состав и результат, а реализуемое субъективное намерение. Разумеется, доброе намерение ничего не стоит, если оно пустая мечта, а тем более бахвальство. Но если человек делает для осуществления доброго намерения всё, что в его силах, и не добивается желаемого результата, то оно (доброе намерение) «всё равно сияет для нас подобно драгоценному камню». И наоборот, самое грандиозное свершение ничего не стоит в нравственном отношении, если человек осуществил его по привходящим, имморальным мотивам (скажем, ради наживы, служебного повышения или для того, чтобы произвести выгодное впечатление на окружающих).

Вера в понимании доктора Мартинуса деятельна уже от начала – более деятельна, чем расчётливая надежда, предполагаемая «добрыми делами». Чувствуя, что «Бог работает в нем» [Эрикссон 1996, 295], христианин свободно обязует себя по-доброму делать всякое дело: если говорит, то не пустословить; если мыслит – быть последовательным; если взялся за работу – работать добросовестно. Всякое занятие, осмысленность которого не вызывает сомнений, может рассматриваться им как искупительное Божье призвание (по-латински «профессия»).

Можно сказать, что к середине 20-х гг. оппозиция «вера, а не добрые дела», по сути, замещается оппозицией «дело веры, а не добрые дела». При этом в деле веры всё отчётливее проступает, во-первых, его повседневное мирское многообразие, во-вторых, беззаветность как важнейшее качество *подвижничества*.

В 1517 г. дело веры, каким его видит и взращивает молодой Лютер, встретится с церковной акцией, которая по самой сути своей будет враждебна ему до антагонизма, — с : коммерциалистским позднефеодальным «гешефтом», масштабным и фарсовым. Речь идет о торговле индульгенциями, которую папский Рим станет особенно активно практиковать в немецких землях.

Примечания

¹ См.: Торжественная церемония празднования 500-летия Реформации (Благовест-инфо 01.11.2017: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=75560>). Отраднo было узнать и о других юбилейных мероприятиях октября — ноября минувшего года. Например, об экуменическом семинаре «Учение об оправдании 500 лет спустя», организованном ЕЛЦ ЕР и Институтом св. Фомы, или о совместном богослужении католиков и лютеран в московском храме Святого Семейства (04.11.2017). Юбилей отмечали и в таких давних очагах российского католичества и лютеранства, как Санкт-Петербург, Ярославль, Томск, Красноярск.

² В России изучение Реформации всегда было достаточно трудным делом. Оно находилось под неблагоприятным идеологическим контролем сперва православия, затем марксистско-ленинского научного атеизма. Это не помешало появлению таких оригинальных исследователей, как С.Н. Булгаков и Л.И. Шестов, Б.Ф. Поршнев и М.М. Смирин, М.А. Барг и А.Н. Чистозвонов, Д.Е. Фурман и А.М. Каримский. Работая над настоящим очерком, я с признательностью вспоминал о них и всюду, где это возможно, старался сослаться прежде всего на их сочинения.

³ Предыстория «священной торговли» обстоятельно освещена в книге Ж. Ле Гоффа «Рождение чистилища» [Ле Гофф 2009].

⁴ Для людей, знакомых с западной философией новейшего времени, формула «борьба без надежды на успех» останется навсегда связанной с именем Ж.-П. Сартра. Но это лишь наилучшая чеканка смысла, который и до Сартра высказывался неоднократно. Это делали стоики и, что особенно важно, апостол Павел. Его «надежда сверх надежды» (выражение, вызывавшее молитвенное отношение молодого Лютера) без труда вмещает в себя формулу «борьба без надежды на успех». Парафразы последней человечество искало и будет искать всегда. Вспоминаю, как в 60-х гг. минувшего века (в пору «философской оттепели», датированной с момента оглашения знаменитых Тезисов Э.В. Ильенкова и В.И. Коровикова) Б.А. Грушин, подымая рюмку, произносил негативно-диалектический тост: «Выпьем за успех нашего безнадёжного дела!» Сартра он в те дни ещё не читал.

⁵ Молодой Маркс (как и Бруно Бауэр, и Людвиг Фейербах) проявил повышенный интерес к наследию Лютера. В 1843 г. в Письмах для «Немецко-французских ежегодников» он декларировал: «...стыд — это уже своего рода революция... Стыд — это своего рода гнев, только обращённый вовнутрь. И если бы целая нация действительно испытала чувство стыда, она была бы подобна льву, который весь сжимается, готовясь к прыжку» [Маркс, Энгельс 1955, 371]. Лютер утверждал, что человек, который обрел веру в терзаниях совести, «смел, как лев» [Лютер 1996, 441].

⁶ Этот памфлетно-сатирический текст автобиографичен и содержит компоненту самоосуждения. Лютер вспоминает здесь своё посещение Рима (1512 г.), где он не избежал благочестивой суеты и чуть было не соблазнился (как раз в церкви Св. Иакова) приобретением индульгенции, точнее пары искупительных купонов (см. [Гобри 2000, 84–90]).

⁷ Блокируя это прочтение, Лютер в 30-х гг. решится на акт экзегетического произвола: не приведя никаких сколько-нибудь серьёзных исторических доводов, он зачислит в апокрифы Послание Иакова, содержащее в себе формулу «вера без дел мертва» (см. [Шестов web, 51]).

Источники и переводы — Primary Sources and Russian Translations

Бецольд 1900 — *Бецольд Ф. фон*. История Реформации в Германии. Т. 1. СПб., 1900 [Bezold, Friedrich, *Geschichte der deutschen Reformation* (Russian translation 1900)].

Бродель 2016 — *Бродель Ф.* Материальная цивилизация. Экономика и капитализм. Т. 1. Структуры повседневности. М., 2016 [Braudel, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme* (Russian translation 2016)].

Ле Гофф 2009 — *Ле Гофф Ж.* Рождение чистилища. М.: АСТ, 2009 [Le Goff, Jacques, *La naissance du purgatoire* (Russian translation 2009)].

Лосев 1983 — *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Искусство, 1983 [Losev, Aleksei F., *Aesthetics of Renaissance* (in Russian)].

Лютер 1996 — *Лютер М.* Лекции по «Посланию к Римлянам». Минск: ПИКОРП, 1996 [Luther, Martin, *Römerbrief-Vorlesung* (Russian translation 1996)].

Лютер 1997 — *Лютер М.* Лекции по «Посланию к Галатам». Минск: ПИКОРП, 1997 [Luther, Martin, *Galaterbrief-Vorlesung* (Russian translation 1997)].

Маркс, Энгельс 1955 — *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд., Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955 [Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Collected works* (Russian translation 1996)].

Шестов web – *Лев Шестов. Sola fide* – только верою. Греческая и средневековая философия (Ч. 1). Лютер и церковь (Ч. 2) // <http://www.rulit.me/books/sola-fide-tolko-veroyu-read-210540-1.html> [Shestov, Lev, *Sola fide. Greek and Medieval Philosophy. Luhter and the Church* (in Russian)].

Фромм 1989 – *Фромм Э. Бегство от свободы*. М.: Прогресс, 1989 [Fromm, Erich, *Die Furcht vor der Freiheit* (Russian translation 1989)].

Эрикссон 1996 – *Эрикссон Э.Г. Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование* М.: Медиум, 1996 [Erikson, Erik H., *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History* (Russian translation 1996)].

Benrath, Karl (1905) *Luther in Kloster. 1505–1525. Zum Verständniss und zur Abwer*, Halle.

Boehmer, Heinrich (1952) *Der junge Luther*, 5. Aufl., Leipzig.

Luther, Martin (1883–2009) *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), H. Böhlau Nachfolger, Weimar.

Vogelsang, Erich (1929) *Die Anfang von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesungen*, Berlin.

Ссылки – Reference in Russian

Барг 1982 – *Барг М.А. Шекспир*. М.: Наука, 1982.

Гобри 2000 – *Гобри И. Лютер*. М.: Молодая гвардия, 2000.

Голубкин 1992 – *Голубкин Ю.А. Из любви к истине* // Мартин Лютер. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520–1526 / Пер. с нем. Ю.А. Голубкина. Харьков: Око, 1992. С. 225–333.

Кюнг 2000 – *Кюнг Г. Великие христианские мыслители*. СПб.: Алетейя, 2000.

Ойзерман (ред.) 1983 – *Философия эпохи ранних буржуазных революций* // Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Наука, 1983.

Скиннер 2018 – *Скиннер К. Истоки современной политической мысли. Т. 2. Эпоха Реформации* / Пер. с англ. А.А. Яковлева. М.: ДЕЛЮ, 2018.

Чистозвонов 1985 – *Чистозвонов А.Н. Генезис капитализма: проблема методологии*. М.: Наука, 1985.

Voprosy Filosofii. 2018. Vol. 12. P. 94–110

Young Luther and His *Ninety-five Theses* Part 1

Erich Yu. Soloviev

The article is the response to the 500th Anniversary of Reformation, celebrated in 2017. The author tries to reveal the deep – in terms of civilization renovation – meaning of young Luther's theology, polemically presented in his *Ninety-five Theses* on indulgences (1517).

The first part of the article is an attempt to present the socio-philosophical analysis of the Reformation era. The author believes that it is possible to interpret it as an epoch of commercialism the beginning of which could be defined as commodity exchange leading over commodity production. Society has been under the power of the cynically-merchant feudalism which not only did not give chance to survive the newly born manufacture craft production but was in some way similar to the formation of a supranational system of profitable serfdom, resembling an Ancient Roman plantation slavery. Commercialistic economic cynicism has caused demoralization which afflicted all traditional estates of the realm. The natural reaction to that has become a protest by God-fearing laymen against “the rule of mammon” that by the beginning of the 16th century took apocalyptically severe forms. The Late Medieval Church has not been able neither heal nor reduce these ailments. In the status of supranational church-state it itself has gone through a phase of merchandised-feudal corruption. The ultimate expression of this process became a trade of scapegoats (indulgences). Deadlock spiritual situation of the soteriologically concerned Christian could not be overcome by any rational means discussed in the theories of ideology. The way out became possible thanks to the paradoxical teaching of the faith which Luther began to construct and which proved to be adequate to wrenching moral and religious searching typical for epoch of commercialism as well as to objective historical challenge.

KEY WORDS: Martin Luther, Reformation, church, theology, commercialism, indulgences, good deeds, faith, consciousness, sin, salvation.

SOLOVIEV Erich Yu. – DSc in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow of the Department of Western Philosophy of Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences.

ersolov@yandex.ru

Received at March 22, 2018.

Citation: Soloviev, Erich Yu. (2018) “Young Luther and His *Ninety-five Theses* (Part 1)”, *Voprosy filosofii*, Vol. 12. (2018), pp. 94–110.

DOI: 10.31857/S004287440002591-5

References

- Barg, Michail A. (1982) *Shakespeare*, Nauka, Moscow (in Russian).
- Chistozyonov, Aleksandr N. (1985) *Genesis of Capitalism: Problems of Methodology*, Nauka, Moscow (in Russian).
- Erikson 1962 – Erik H. Erikson. *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*. NY-London. W.W. Norton & Company. 1962
- Gobry, Ivan (1991) *Martin Luhter*, éd. de La Table Ronde, Paris (Russian translation).
- Golubkin, Yurii A. (1992) “For the love of the truth”, *Martin Luther, The Time of Silence has passed. Selected Works 1520–1526*, Oko, Kharkov, pp. 225–333 (in Russian).
- Gronau, Dietrich (2006) *Luther. Revolutionär des Glaubens*, Heinrich Hugendubel Verlag, München.
- Küng, Hans (1994) *Große christliche Denker*, Piper, München (Russian translation).
- Oizerman, Theodor I. (ed.) (1983) *The Philosophy of the Early Bourgeois Revolutions*, Nauka, Moscow (in Russian).
- Pesch, Otto H. (1982) *Hinführung zu Luther*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz.
- Skinner, Quentin (1978) *The Foundations of Modern Political Thought: Vol. I: The Renaissance*, Cambridge University Press (Russian translation).
- Vogelsang, Erich (1929) *Die Anfang von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesungen*, Berlin. 1929.