

Н.В. Еремеева

*Санкт-Петербургский государственный университет
Философский факультет, кафедра истории философии
luthersocietyspb@yandex.ru*

Совесть как голос Бога в учении Мартина Лютера

Учение Лютера о совести находится в тесной связи с доктриной об оправдании. Развитие взглядов Лютера основывается на его понимании индивидуального религиозного опыта, и концепция совести характеризуется разрывом со схоластическим представлением о *synderesis* и делает непродуктивной классическую оппозицию схоластики, воля *versus* разум, так как вера становится фундаментальной категорией учения о человеке. Совесть в рамках данного учения Лютера необходимо понимать как внешний по отношению к собственно человеческой природе феномен, имеющий божественное происхождение и представляющий собой проявление действия благодати.

Ключевые слова: совесть, вера, человек, Мартин Лютер, немецкая мистика, сердце, воля

Conscience as the voice of God in the teaching of Martin Luther

Luther's conception of the conscience is closely connected with the doctrine of the justification by faith. The development of Luther's views is rested upon his specific interpretation of the individual religious experience. In terms of Christian anthropology, the rupture from the scholastic realizing of *synderesis* characterizes Luther's conception of the conscience. The classic scholastic opposition, will *versus* reason, becomes unproductive in this doctrine, and the faith is recognized as a fundamental category. The conscience in Luther's doctrine is an outward phenomenon for own human nature, because it comes from God as the actualization of His grace.

Keywords: conscience, faith, human, Martin Luther, German mystics, heart, will.

Находясь в тесной связи с доктриной об оправдании верой, учение Мартина Лютера о совести занимает важнейшее место во всей протестантской традиции. В ракурсе христианской антропологии оно характеризовалось решительным разрывом с томистским представлением о *synderesis* и, говоря шире, с любыми вариантами синергизма. Поэтому схоластическое различие совести и *synderesis*, будучи довольно внимательно изученным

Лютером в его ранних работах,³²² перестаёт играть какую-либо роль в окрепшем реформационном учении. При этом значение самой темы совести трудно переоценить – обращение к ней обнаруживается практически на каждой странице любого из трудов Лютера, и такое обилие рассуждений, примеров, поучений и сравнений, относящихся к совести, даёт исследователям наследия Лютера богатый материал для работы. Данный доклад посвящён пониманию совести как голоса Бога. При этом совесть в учении Лютера выступает, с одной стороны, пассивно, как присущая человеку возможность, некий субстанциальный фактор человеческой природы. С другой стороны, совесть активно действует в человеке как некий внешний феномен, проводник Закона или благой вести Евангелия.

Такое толкование представляется правомочным, исходя из характерного для Лютера понимания индивидуального религиозного опыта. В том числе это связано с принадлежностью реформатора к немецкой мистической традиции, основателем которой называют Майстера Экхарта. Человек, устроенный по образу и подобию Божию, проявляется как действующий, но бытие его двояко. Как говорит Майстер Экхарт:

К внешнему человеку относится все, что присуще душе, связано и смешано с плотью... И все это называет Писание ветхим человеком, земным человеком, внешним человеком, враждебным человеком, рабским человеком.³²³

Здесь же для сравнения можно обратить внимание на слова Лютера, которые практически в точности повторяют мысль Экхарта. Толкуя Послание к Галатам, Лютер говорит:

Слово «плоть» у Павла не означает...тяжких грехов. ... «плоть» означает всю природу человека, с его разумом и всеми его силами. «Эта плоть, - говорит он, - не оправдывается делами, даже если это дела Закона».³²⁴

Однако Экхарт указывает на вторую сторону человеческой сущности. В метафизическом смысле это и есть Grund, искра Божия, внутренняя природа человека, которая скрыта и непостижима, её Экхарт также называет отрешённостью. В нравственном понимании отношение отрешённости к внешним добродетелям подобно диалектике Бога и Божества, также излюбленного мотива немецкой мистики. Составляя сущность человеческой глубины, искра Божия подготавливает его для рождения Бога в нём – так учит Майстер Экхарт и вслед за ним все рейнские мистики. Следя за мыслью Экхарта, принимая во

³²² См.: Душин О.Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII – XVI веков. СПб., 2005. Библиотека Якова Кротова. URL: http://www.krotov.info/history/13/melvil/duchin_01.htm (дата обращения 06.09.2013).

³²³ Майстер Экхарт. *Liber «Benedictus»* О человеке высокого рода / Пер. осуществлён по изд. *Meister Eckhart. Die deutschen Werke. Bd. 5. Stuttgart, 1963. S.185-309.* Католическая информационная служба «Агнус», библиотека. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/MeisterEckhart/index.htm (дата обращения 31.03.2013).

³²⁴ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам» / Пер. К. Комарова и др. Duncanville, 1997. С. 166.

внимание его взгляды на природу внутреннего человека, можно прийти к выводу, что он, как и прочие немецкие мистики, говорит о некотором возможном в сокровенном души сущностном единстве человека и Бога. Этим выводом обычно пресекаются попытки объединить немецких мистиков и немецкого реформатора в рамках одной традиции. Ведь Мартин Лютер вообще не допускал возможности, чтобы в человеке от природы было хоть что-нибудь, не испорченное грехом, и хоть что-нибудь, что могло воспринять Бога. Человек сам, без благодати, не способен ни на что благое и не может обратиться от греха к Богу. Даже тот, кто делает добрые дела, без благодати грешит, говорит Лютер, ссылаясь на слова Экклезиаста (Эккл.7:20) и апостола Павла (Рим.7:19-23).³²⁵ По мнению Лютера, вообще не имеет смысла говорить о каких-либо присущих человеку изначально способностях или возможностях, где бы он мог найти путь к Богу, даже отвернувшись от всего остального. У человека нет воли, чтобы обратиться к благу. Если воля для Экхарта была предметом, от которого надо было отказаться, чтобы он не мешал Богу родиться в сокровенном души человека, то Лютер считал, что у человека даже не может возникнуть желания отказаться от воли без предшествующего действия благодати. Однако нельзя не принимать во внимание и такие слова Лютера:

Если бы мы сказали, что сила свободной воли состоит в том, чтобы делать человека способным воспринимать дух Божий, напитаться Божьей благодатью, потому что человек сотворён для вечной жизни, как и для вечной смерти, - это было бы верно. Эту силу, т.е. эту способность, или, как говорят софисты, эту «предрасположенность» или «пассивное свойство» мы тоже признаём.³²⁶

Как Экхарт, так и Лютер говорят о невозможности опираться на собственные силы, не совершая при этом греха, для Лютера, как и для Экхарта, каждый раз важно подчеркнуть, что речь идёт о целостном человеке, то есть, обо всех силах и способностях человека без исключения.

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

³²⁵ См.: Лютер М. Гейдельбергские диспутации, Против схоластических сентенций / Перевод с лат. Н.В. Еремеевой по изданию *Disputatio Heidelbergae habita*. 1518 / Luthers Werke Weimar Ausgabe. Т. 1. Schriften 1512/18 (einschl. Predigten, Disputationen). S. 186-218 // VERBUM № 15: Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры. // Электронная библиотека философского факультета СПбГУ. URL.: <http://philosophy.spbu.ru/library> (дата обращения 02.04. 2013).

³²⁶ Лютер М. О рабстве воли. // Избранные произведения / Пер. Ю. Каган и др. СПб, 1994. С.213.

чём вообще. Она обретает покой только и единственно в сущности Бога; она не сознаёт, что здесь сущность и Бог.³²⁷

В этом пассаже заметно, что Экхарт даже не придаёт значения тому, кто же собственно познаёт – человек, душа или дух. Чёткое разделение и уяснение сил и способностей человека в данном случае не имеет смысла, потому что все они вместе и каждая в отдельности должны быть оставлены как бесполезные:

В истинном послушании можно обнаружить не «Я хочу так или этак» либо «этого или того», но лишь совершенное отречение от своего.³²⁸

Именно в рейнской мистике, раньше, чем у Лютера, проблематика конфликта с «Я» приобретает то звучание, которое будет слышно в дальнейшем во всей протестантской культуре. И при этом важно подчеркнуть, что приверженность всему тому, что можно называть «своим», и является собственно грехом. А.Ф. Лосев открывает для русского исследователя эту очень важную черту немецкой мистики – то, чем характеризуется человек как личность, является препятствием для деятельности Бога в нём:

Гипостазирование мистич<еского> субъекта сразу обедняет абсолютную объективность, лишает её личности, и потому слияние с нею значит для человека потерю собственной личности. [Это не просто растворение в Боге, которое известно и древне-церк<овной> мистике; тут — «грех» индивидуальности и избавление от него].³²⁹

Таким образом, высказывания Экхарта и других немецких мистиков о единстве сокровенного человеческой души и Бога можно прочесть и как указание только на возможность воспринять Бога, а не какую-либо иную способность обратиться к Богу своими силами. Тогда можно признать более основательную преемственность идей немецкой мистики в учении Лютера. Лютер был не чужд идее вместилища Бога в человеке, он говорил о сердце как о святилище Божиим.³³⁰ И такое же прочтение понятия Grund в текстах рейнских мистиков, как представляется, было характерно для Лютера.³³¹ Но пребывание Бога в сердце человека возможно при определённом условии. Для Лютера таким условием была

³²⁷ 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 01.04.2013).

³²⁸ Майстер Экхарт. Об истинном послушании // Мистические и схоластические трактаты. Речи наставления. / Перевод осуществлен по изданию: *Meister Eckhart. Die deutschen Werke. Bd.5.* Stuttgart, 1963. S. 185-309. Католическая информационная служба «Агнус». URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/MeisterEckhart/index.htm (дата обращения 01.04.2013).

³²⁹ Лосев А.Ф. <Конспект по истории философии>. Публикация А.А. Тахо-Годи, подготовка рукописи к публикации и прим. Е.А. Тахо-Годи. Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева». URL: <http://www.losev-library.ru/?pid=6943> (дата обращения: 02.04.2013).

³³⁰ 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 // *Studies in Medieval and Reformation Thought*, Vol. VI. Ed. by Heiko A. Obermann. Tübingen, 1972. P. 98.

³³¹ Grane L. Luther ennen luterilaisuutta. Martti Lutherin ajattelun vaiheita vuoteen 1525 / Käännös tanskan kielestä Helge Ukkola. Vaasa, 1978. S. 105.

вера и в этом вопросе он снова и снова говорит о примате божественной благодати – именно она должна прийти прежде добрых дел и прежде всякого благого помышления:

Не так, что праведный ничего не делает, но так, что его дела не делают его праведным, а, скорее, его праведность творит дела. Ибо благодать и вера даются без наших дел. После того, как они были сообщены, следуют дела.³³²

Согласно Лютеру, вера не может прийти без разрушения воли через страдания, но так как к активному действию способен только Бог, то человек не является ни причиной, ни действующим лицом в своём спасении. Напротив:

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.³³³

Исследуя то, как понимают человека в христианской традиции, необходимо помнить о постулируемом существенном различии между изначальным положением людей в мире и их нынешним статусом. Практически во всяком рассуждении о человеке, выходящем из-под пера теолога или христианского религиозного философа, исходной предпосылкой стоит сознание греховности и поиск возможности искупления. 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 можно отнести на некотором основании 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 тотальной неспособности человеческой воли обратиться к благу самостоятельно, и поэтому единственным, кто действует ради искупления человека, остаётся Бог. Лютер с философской точки зрения критиковал средневековый аристотелизм. Так, Фома Аквинский, в учении которого он наиболее ярко был представлен, считал, что направленность воли определяется всем тем, что соответствует человеческой природе и потому движение воли является вполне свободным, поскольку определяется её природой. Склонность воли к благу зависит от рационального представления об этом благе, которое и движет волей. И как истина является не чуждой разуму, но, напротив, наиболее естественной для него, так и высшее благо, приносящее блаженство, не умаляет достоинства воли, а позволяет ей упокоиться в том, что составляет

³³² Лютер М. Гейдельбергские диспутации, 25. // VERBUM № 15 // Электронная библиотека философского факультета СПбГУ. URL.: <http://philosophy.spbu.ru/library> (дата обращения 02.04.2013).

³³³ Там же, 24.

её цель.³³⁴ Таким образом, в действии *liberum arbitrium*, каковым термином пользуется и Фома, разум и воля реализуются совместно. Воля движет разумом, предписывая ему принимать решения, а разум движет волей, представляя ей соответствующие цели. Обе способности диалектическим образом сообщаются друг с другом. Следовательно, выбор является полностью свободным, когда подключается весь интеллект человека. Рационализация нравственности, представленная в учении Фомы о свободе воли, даёт средневековому философу возможность говорить о формировании особой *scientia practica*, включающей в свою структуру собственно философию нравственности, то есть этику, а также, вслед за Аристотелем, и политическую науку.³³⁵ Будучи теологом, Фома рассматривает грех как преступление против Бога, с философской же точки зрения – как нечто, противное разуму. Важная добродетель, введённая ещё Аристотелем, а именно, золотая середина, занимает своё место и в учении Фомы. Поэтому умеренность и благоразумие являются для него главными критериями моральности, а само благоразумие – кардинальной добродетелью, за которой следуют все вторичные добродетели. Более того, только постепенное развитие благоразумия увеличивает свободу человека:

Моральная добродетель не может быть без благоразумия, так как моральная добродетель есть габитус избрания, то есть делающая нас способными избирать лучшее.³³⁶

Но свободный выбор, который осуществляется в соответствии с естественной склонностью к благу, не располагает достаточными ресурсами для достижения этого блага. Фома утверждает, что свободный выбор, необходимо должен питаться божественным вмешательством, и только тогда он будет способен осознавать и выбирать не только такую деятельность, которая лежит в природной сфере, но и направляться к высшему благу, что возможно исключительно благодаря божественной помощи. И эта зароненная благодать не ограничивает человеческой свободы, а, наоборот, поддерживает её, так как улучшает работу разума и воли благодаря двум дарам – мудрости и милосердию, и тогда мудрость возвышает разум, а милосердие открывает в воле её естественную склонность.³³⁷ Мартин Лютер уже в 1517 году, выступая против схоласта Габриеля Биля (1410/1415-1495 гг.), оспаривал всё тот же томистский тезис:

³³⁴ Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского / Пер. с англ. Т. В. Барчуновой. // Вопросы философии. 1994. №1. // Философский портал Philosophy.Ru. URL: <http://www.philosophy.ru/library/vopros/15.html> (дата обращения 06.09.2013).

³³⁵ Душин О.Э. Указ. соч.

³³⁶ S.T. I II, 58, 4. Цит. по: Душин О. Э. Указ. соч.

³³⁷ Гертых В. Указ. соч.

Ложно утверждать, что «воля может сама по природе соотноситься с верными принципами».³³⁸

Таким образом, процедура морально-волевого акта у Лютера приобретает иной, нежели в схоластическом богословии, статус:

Свободная воля после грехопадения существует только в названии, и когда она делает то, на что сама способна, она совершает смертный грех.³³⁹

Из подобных высказываний Лютера понятно, что немецкий реформатор оставил схоластическое изучение сил и способностей души³⁴⁰ – ничего, кроме самой возможности воспринять Бога, у человека нет, но и эта возможность дана только как видовой признак и никакими активными действиями не стяжается. Воля человека вместе со всеми своими аффектами, а также его интеллект с необходимостью должны быть признаны поработёнными:

Ложно утверждать, что «человеческая склонность свободна и в противоположностях»... Неоспоримый факт, что без благодати Божией воля направлена на развращение и зло.³⁴¹

Потому и подлинно христианская праведность, праведность веры это, как утверждает Лютер,

просто пассивная праведность ... ибо здесь мы не делаем ничего, ничего не даём Богу, мы только принимаем и позволяем кому-то другому, а именно Богу, действовать в нас.³⁴²

То есть, согласно Лютеру, человек лишён свободы, и наделение человека подлинным основанием, то есть, истинным и полным бытием, находится всецело в руках Бога:

Лучшее и безошибочное приготовление к благодати и единственный способ получения благодати Божией это от века избрание и предопределение Божие.³⁴³

Лютер говорит о вере как о субстанции и, таким образом, десубстантивирует душу:

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.³⁴⁴

³³⁸ Лютер М. Диспутация против схоластической теологии 6 / Перевод с лат. Н.В. Еремеевой // VERBUM № 15. Электронная библиотека философского факультета СПбГУ. URL.: <http://philosophy.spbu.ru/library> (дата обращения 02.04.2013).

³³⁹ Лютер М. Гейдельбергские диспутации 13 // VERBUM № 15. Электронная библиотека философского факультета СПбГУ. URL.: <http://philosophy.spbu.ru/library> (дата обращения 02.04.2013).

³⁴⁰ Ozment S. E. Op. cit. P.101.

³⁴¹ Лютер М. Диспутация против схоластической теологии 5, 7 // VERBUM № 15. Электронная библиотека философского факультета СПбГУ. URL.: <http://philosophy.spbu.ru/library> (дата обращения 02.04.2013).

³⁴² Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 5.

³⁴³ Лютер М. Диспутация против схоластической теологии 29.

³⁴⁴ Ozment S.E. Op. cit. P. 202.

Здесь явно видны возражения Аристотелю – человек характеризуется не тем, что он есть по «чтойности», но тем, что он есть по ожиданию. Безусловно, Лютер ссылается на Святое Писание, где апостол Павел говорит о твари, то есть, материи, как комментирует Лютер, с надеждою ожидающей.³⁴⁵ Поэтому, понимает Лютер, то, где человек утверждается и стремлением, и разумением, и есть его субстанция. Где же это место, где человек утверждает стопы свои? Согласно Лютеру, ничего из тварного, в том числе и из собственно человеческого таким местом быть не может:

Мы ничего не можем предпринять или попытаться сделать с помощью нашего разума, что бы помогло нам или спасло нас. Нечто превышающее наш разум и мудрость должно взять нас на небеса.³⁴⁶

Таким образом, для христианской жизни нужно основание, то есть, субстанция, изначально лежащая вне человека и не присущая ему по природе. Такой субстанцией Лютер и называет веру – подножие, основание, источник и первоначало всех духовных даров.³⁴⁷ Потому вера выше благих деяний, подобно тому, как для немецких мистиков отрешённость была выше любви. И, как отрешённость возможна только при полном уничтожении своей воли, аннигиляции воли, так и вера – никакими действиями воли она не может быть достигнута. Лютер, впрочем, не слишком строг в терминологии, когда дело касается объяснения его позиции. Реформатор говорит о «субстанции Бога» наравне с «субстанцией веры», или о вере и наравне с ней о праведности, если речь идёт о пути, которым человек попадает на небеса.³⁴⁸ Это вполне объясняется тем, что, согласно пониманию Лютера, одно следует из другого и друг без друга не бывает. Если принять субстанцию Бога и субстанцию веры как взаимозаменяемые понятия, то взгляды Лютера можно признать ещё ближе к взглядам Экхарта и других представителей немецкой мистической традиции. Также это заметно в рассуждениях рейнских мистиков и Лютера о добрых делах. Добродетели не исчезают, когда воля человека перестаёт действовать. Экхарт 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. Да, чем этого больше, тем воля

³⁴⁵ Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам» / Пер. К. Комарова. Saint Louis, 1972. С. 81.

³⁴⁶ Luther M., John 6:41-42. // Luter's Works (AE). Vol. 23. Saint Louis, Minneapolis, 1956. P. 79-80.

³⁴⁷ Ozment S.E. Op. cit. P. 107.

³⁴⁸ Ibid. P. 106, 171.

лучше и истинней. С такой волей ты способен на все, будь то любовь или что ты еще пожелаешь.³⁴⁹

Также и у Лютера – только после обретения веры следуют добрые дела и добрые помыслы, более того, они следуют за ней с необходимостью, но никак не наоборот, как догматически подчёркивают лютеране.³⁵⁰ Вера захватывает и преобразует человека тотально. Более того, целостное восприятие человека Лютером делает и вовсе непродуктивной оппозицию воли и разума. Вера, фундаментальная онтологическая категория, распространяется на всего человека, захватывая и его способность суждения, и глубинные переживания сердца, обуславливая опыт выслушивания приговора совести, которая есть суд Самого Бога, и оправдания, дарованного Богом ради Иисуса Христа:

В наших скорбях и муках совести дьявол имеет обыкновение устрашать нас ... чтобы ввергнуть нас в отчаяние, подчинить себе и оторвать от Христа ... а Христос, Сын божий, Царь мира и праведности, Спаситель и Посредник, Он сохранит мою совесть в счастья и покое, в проповеди и чистом учении Евангелия, в познании пассивной праведности.³⁵¹

На месте софистических, как говорил Лютер, измышлений, в частности о разделении совести и *synderesis*, в рамках протестантского учения начинает вырисовываться понятие о совести как некоем явлении, имеющем отношение как к глубинному нравственному чувству, так и к интеллектуальному познанию благодати и греха. Сразу несколько концептуальных моментов мы каждый раз находим буквально в рамках одного текста Лютера. Прежде всего, обращает на себя внимание высказывание о том, что совесть это «демон, казнящий нас».³⁵² Принимая во внимание христианский контекст, демон это злое существо, враг духовный, а не советчик, как у Сократа. Тем не менее, приходящий извне голос, обличающий и мучающий, имеет и другой, согласно всё тому же тексту источник – божественный, а именно, совесть это голос Закона Божия:

Итак, Закон не может совершать ничего, кроме пробуждения совести своим светом [то есть «освещения»] греха ... До появления Закона я доволен собой и ничуть не тревожусь о грехе... Поэтому главная теологическая цель Закона не в том, чтобы сделать людей лучше, но наоборот – в том, чтобы сделать их хуже.³⁵³

³⁴⁹ Майстер Экхарт. Как воля способна на всё и как все добродетели обретаются в воле, если она, конечно, благая // 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).

³⁵⁰ См.: Книга Согласия / Пер. К. Комарова. Duncanville, 1998.

³⁵¹ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 11-12.

³⁵² Там же. С.29.

³⁵³ Там же. С. 378.

Таким образом, Закон, хотя он благ и свят, формирует совесть как нечто жальщее и доставляющее человеку страдания. Если же характеризовать совесть в антропологической парадигме, то, согласно учению Лютера, это одновременно сознание греха и чувство греховности, вызванное активным действием Божьего Слова. Также следует упомянуть и о том, что Закон как сугубо внешний феномен в гражданском употреблении награждается ещё и функцией знака, и указание на грех также становится его делом. Это примечательное служение Закона, светское, согласно лютеранской догматике, подчёркивает неразрывную связь его с грехом, и нюансы этой связи выражаются в многообразии гражданских законов и кодексов.³⁵⁴ Таким образом, Закон выступает как внешняя, своего рода архетипическая совесть по отношению к обществу, по аналогии с личной совестью, обличающей греховность отдельного человека.

С другой стороны, наступает время, когда голос совести сообщает человеку совершенно иную весть – весть о прощении его грехов ради Иисуса Христа. В этом случае Лютер награждает совесть радикально другой природой:

Ибо совесть не имеет отношения к Закону, или к делам земной праведности.³⁵⁵

Казалось бы, здесь налицо противоречие – с одной стороны, совесть зла и безжалостна, с другой – она даже не принадлежит грешной плоти. Тем не менее, ошеломляющее противоречие этих трактовок является таковым только на первый взгляд. Лютер тщательно и многократно подчёркивает, что

Как только Закон и грех вторгаются на небеса, то есть, в сознание [совесть], они должны сразу же изгоняться прочь. И тогда совесть ничего не будет знать о Законе и грехе, но будет знать только о Христе.³⁵⁶

То есть, совесть – это тот голос, который несёт человеку страдания или утешение, в зависимости от того, является ли она словом Закона или вестью Евангелия. Причём в различные моменты жизни она бывает и тем, и другим, и, как говорит Лютер,

Поэтому пусть все с усердием учатся отличать Закон от Евангелия не только на словах, но в чувствах и на деле.³⁵⁷

Действительно, необходимо как сокрушение и покаяние, так и милость, и более того, зачастую это должно быть объединено в целостном восприятии. Совесть выступает здесь ещё и как диалектик и теолог, наученный и тонкий. Согласно Лютеру,

Что может быть противоречивее, чем чувствовать страх и ужас перед гневом Божиим и в то же время уповать на Его милость и любовь? Первое – это ад, второе – небеса.

³⁵⁴ Там же. С. 355.

³⁵⁵ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 137.

³⁵⁶ Там же. С. 138.

³⁵⁷ Там же.

Но всё же в сердце эти две вещи должны быть соединены как можно ближе. Теоретически их можно соединить очень просто, но их соединение на практике – это наитруднейшее дело в мире.³⁵⁸

Для успешности такой работы, тем не менее, существуют препятствия, коренящиеся всё в той же противоречивой, духовно-физической природе совести. При анализе понятия «совесть» исследователь наследия Лютера сталкивается и с физиологическим полисемантизмом. Это связано всё с тем же целостным восприятием человека, так характерным для Лютера. В этом восприятии теряет свой особенный смысл даже оппозиция тела и духа. Этот радикальный для христианства взгляд, безусловно, очень важен для Лютера и составляет основу его учения о человеке. Хотя он и не вполне нов – выше уже упоминалось понимание «плоти» в немецкой мистике – у Лютера он акцентирован гораздо жёстче, подчеркнута полемически, чтобы избежать любого сравнения евангелического христианства с «сектантским» энтузиазмом развившихся в те времена духовных течений. Дух это только Святой Дух, Который просвещает и обновляет, позволяя любить Бога и ближнего.³⁵⁹ Этого Духа получают только через Евангелие, и здесь единственным мерилем истинности учения выступает Писание, о чём свидетельствует один из знаменитых кратких тезисов Лютера – *sola Scriptura*. Всё остальное это плоть, та самая материя, «тварь, с надеждою ожидающая», не имеющая собственной активности для блага. Поэтому и совесть в своём исходном, пассивном состоянии является по существу плотью, нуждающейся в оправдании и активном преобразовании, чтобы стать голосом Бога в человеке. Лютер говорит о совести как о «нашем сердце»³⁶⁰ и о совести как о «сознании»,³⁶¹ подвергающемуся активному действию со стороны Бога:

Таким образом, это является молнией Божьей, которой Он поражает сразу... и не позволяет никому быть правым... Это не *activa contritio*,³⁶² или напускное покаяние, но *passiva contritio* [муки совести], искреннее сожаление сердца [скорбь], страдание и ощущение смерти.³⁶³

При таком прочтении сама способность воспринять Бога в «чистого себя» рассматривается как возможность абсолютно пассивная, присущая всем людям. Обратиться же к претерпеванию и послушанию невозможно, пока не начнёт действовать активная благодать Бога. В этом случае можно рассматривать Grund, о котором говорили немецкие мис-

³⁵⁸ Там же. С. 392.

³⁵⁹ Там же. С. 294.

³⁶⁰ Там же. С. 114, 177.

³⁶¹ Там же. С. 138

³⁶² Сокрушение, совершаемое самим человеком.

³⁶³ Лютер М. Шмалькальденские артикулы. // Книга Согласия. С. 383.

тики, и «святилище Бога» в сердце человека, то есть совесть, о которой говорит Лютер, как одно и то же место пребывания Бога в душе, где Он действует.

Обременённая сознанием греха совесть представляет собой голос осуждения, приговор, который выслушивает человек. И, как говорит Лютер,

Когда совесть вот таким образом устрашена Законом, наступает очередь для [действия] учения о Евангелии и благодати, которое вновь поднимает и утешает сердце человека.³⁶⁴

В более позднюю эпоху развития лютеранской догматики, в рамках протестантской ортодоксии, выстраивались различные модусы порядка спасения, где в определённой последовательности помещались сокрушение, покаяние, смирение, просвещение и оправдание. Лютер в этом вопросе, не отличаясь большой строгостью в употреблении терминов, вновь сходен с немецкими мистиками и по духу, и по лексике:

Христианское сознание должно умереть для Закона, то есть освободиться от Закона, не иметь с ним ничего общего. Это насущное и основополагающее учение приносит утешение находящейся в смятении совести.³⁶⁵

Умирание как отрешённость, *Abgeschiedenheit* – понятие Майстера Экхарта, происходящее от глагола *scheiden*, означающего «отделять, уходить», а пассивное перфектное причастие *abgeschieden* от него переводится «уединённый» или даже «усопший». И как у Экхарта отрешённость применима к человеку во всей его целостности, ибо только там, где отрешённое сердце, живёт Бог, так и у Лютера:

Христос, новый «обитатель» приходит в дом, чтобы полностью его занять. И где пребывает Он – там нет места Закону, греху, гневу и смерти.³⁶⁶

Тема единения человека и непостижимого Божества, характерная для немецкой мистики, в богословии Лютера уступает место теме единения Христа и совести. Доказательства тому, что между этими концепциями существуют отношения преемственности, находятся в рассуждениях Лютера. Он говорит:

Когда дело касается совести, праведности и жизни (что я особенно хочу здесь подчеркнуть) ... тогда следует освободить наш разум от заблуждений, от всяких домыслов о Божьем величии, и сконцентрировать внимание только на этом Человеке, предлагающем Себя нам в качестве Посредника.³⁶⁷

Многие исследователи протестантизма утверждают, что такое понимание символизирует собой решительный разрыв со спекулятивной мистикой, несущей влияние католи-

³⁶⁴ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 363.

³⁶⁵ Там же. С. 186.

³⁶⁶ Там же. С. 180.

³⁶⁷ Там же. С. 32.

ческой схоластики. Но разъяснения самого Лютера не дают основания для подобных выводов. Напротив, мы сталкиваемся, скорее, с углублением основных рейнских идей:

Истинная вера ... является твёрдым упованием и твёрдым принятием [одобрением] в сердце. Она ухватывается за Христа так, что Христос является ... Тем, Кто присутствует, так сказать, в самой вере. Таким образом, вера – это весьма специфическая разновидность «знания», или тьма, ничего не понимающая [или не видящая] ... вера существует сама по себе, как «туман» в наших сердцах, то есть упование на то, чего мы не видим, на Христа, Который реально присутствует, особенно когда Он невидим.³⁶⁸

В понимании этого пункта во многом кроется понимание новоевропейской духовной традиции. Для Лютера мистика не связана с тайнознанием, скорее напротив – она настолько базовое, фундаментальное и необходимое условие жизни христианина, что можно говорить даже о десакрализации мистики у Лютера, что, по существу, идейно следует из учения Рейнской школы. Эти взгляды – результат мистического опыта Лютера, о чём он и свидетельствует.³⁶⁹ Совесть должна соединиться с Христом, и это единение не образное, не фигура речи, а реальное явление, *unio mystica*, причём Христос – активно действующее начало:

То, как Он присутствует, – выше нашего понимания, ибо вокруг нас – тьма ... везде, где присутствует уверенность в сердце, присутствует и Христос – в этой самой мгле и вере ... Христос формирует веру и приводит в движение её ... Он является «формой» веры.³⁷⁰

В данном контексте утверждения о принципиальных различиях в учении Лютера и представителей Рейнской школы не представляются правомочными. Скорее следует говорить о том, что Лютер переводит понятия немецких мистиков в этико-антропологическую плоскость. Мистическое единение для Лютера это не вопрос как такового бытия человека, но выход к ключевой его характеристике – а именно, постановка и решение проблемы бытия человека как существа нравственного. Действительно, Лютера мало интересовали проблемы беспримесной, чистой онтологии, он не раз называл их пустым умствованием и софистическими измышлениями. Лютеранский «антропологический поворот» открыл европейской цивилизации человека вкупе со всеми его смыслами, среди которых совесть играет ключевую роль, представляясь тем результирующим вектором, направление которого задаёт направление всему человеческому существу. Лютер подчёркивает важнейшую для него вещь – совесть несамостоятельна в выборе. Только к человеку, чья совесть подверглась правильному воздействию от слышания голоса Закона, приходит Христос:

³⁶⁸ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 154.

³⁶⁹ Там же. С. 32.

³⁷⁰ Там же. С. 155.

Он не изменяет голос Закона ... Но Он противопоставляет Себя гневу Закона.³⁷¹

Поэтому в совести неуничтожимы оба:

Ничто не соединено ближе, чем страх и упование, Закон и Евангелие, грех и благодать. Они так соединены, что каждое из них поглощено другим. Посему не может быть никакого математического объяснения данных явлений.³⁷²

Но и мрачный образ протестанта, столь характерный для сторонних представлений, не свойственен учению Лютера. Этот образ, скорее, навеян последующими течениями в лютеранстве, в частности, возникшим под влиянием кальвинизма пиетизмом. Лютер же рисует гораздо более светлыми красками. Слыша «Слово веры», совесть обновляется, и тогда,

когда благодаря Евангелию наше сердце обретает новый свет, новое суждение и новое побуждение, это также приводит к обновлению наших чувств. ... наши глаза, уши, уста и язык не только видят, слышат и говорят иначе, чем они привыкли, но и сам наш ум уже оценивает обстоятельства и воздействует на них по-иному, иначе, чем он действовал прежде.³⁷³

Всё это, как подчёркивает Лютер – проявление Святого Духа, Который и вселяет этот новый разум и новую волю.³⁷⁴ Теперь голос совести это голос благодати, определяющий положение человека в мире и, более того, его судьбу в вечности.

³⁷¹ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 375.

³⁷² Там же. С. 397.

³⁷³ Там же. С. 689.

³⁷⁴ Там же. С. 688.