

## АНТРОПОЛОГИЯ ПОЗДНЕГО ЛЮТЕРА: *DISPUTATIO DE HOMINE (1536)\**

Р. В. САВИНОВ

В статье анализируется развитие антропологической проблематики в теологии Мартина Лютера, а также выявляется трансформация этой темы в поздний период развития лютеровской теологии. В качестве основного источника привлекается текст тезисов Лютера, посвященных данной теме — «Рассуждение о человеке» (*Disputatio de homine*, 1536). Исходя из предположения, что антропологическая проблематика не представлена у Лютера в качестве особого учения, а включена в контекст разносторонних богословских поисков, предлагается модель реконструкции представлений Лютера о человеке на основе тех акцентов, которые он делал в разные периоды своего творчества. В частности, «ранний» Лютер (1510–1525) исходил из невозможности определить природу человека вследствие ее радикального разрушения грехом. Спасение осуществляется как изменение этой природы, «рождение свыше», освобождающее человека от «рабства миру» (что является главной темой трактата «О свободе христианина») и своеволия, превращая его в орудие исполнения недоступной пониманию воли Божьей («О рабстве воли»). Впоследствии, не отказываясь от высказанных ранее идей, «поздний» Лютер (1530-е гг.) изменяет подход к трактовке антропологических вопросов: он признает возможность познания человеческой природы, связывает историю творения и историю спасения в концепции «*tota creatura*», и через эту связь творения с Творцом приближается к трактовке проблемы предопределения (впрочем, не индивидуального, а родового). Данное обстоятельство позволяет рассматривать поздний период творчества Лютера, которым обычно пренебрегают, в качестве важного этапа в развитии его учения.

Говоря об учении Мартина Лютера и рассматривая развитие его доктрины, принято останавливаться на периоде до 1530-х гг. — времени становления реформационного учения, основных дискуссий и создания главных трудов реформатора. От публикации 95 тезисов до 1525 г., когда разразилась Крестьянская война и состоялся трагический спор с Эразмом Роттердамским о свободе воли, Лютер изображается активным религиозным и политическим деятелем. После подавления крестьянских выступлений и окончательного разрыва с гуманистическими кругами в характере Лютера происходит перелом, появляется инертность, которая в итоге разрушает его личность. Данная мысль была высказана Д. С. Мережковским в известной биографии Лютера<sup>1</sup>, о том же говорит Э. Соловьев: «Ему толь-

\* Статья подготовлена в рамках проекта «Свобода и субъективность в реформационном учении Мартина Лютера и в философии Нового времени» (грант РГНФ № 16-03-00099а).

<sup>1</sup> См.: Мережковский Д. С. Собрание сочинений. Реформаторы. Испанские мистики. М., 2002. С. 113–116.

ко пятьдесят три, но это уже “старый Лютер”. Он грузен, взгляд потух, движения и речь затруднены, а мысль тяготеет к упрощениям. Он похож на массивный, неуклюжий памятник былому Лютеру... Реформатор не выдерживал проблемного напряжения продолжающейся реформации»<sup>2</sup>.

При этом упускается из виду хотя бы факт того, что на этот «поздний» период приходится не менее половины всех оставленных Лютером трудов (тт. 30–55 Веймарского издания), включая фундаментальные исследования ветхозаветных текстов (лекционные курсы по книге Бытия и Пророкам), циклы проповедей по Евангелиям и Апостолу. Наконец, отойдя за время острых столкновений 1520-х гг. от преподавательской деятельности, Лютер вновь возвращается к практике диспутов, способствуя тем самым становлению нового лютеранского богословия и его распространению. Таким образом, это время было не менее плодотворным и значительным, чем ранний период. Нельзя сказать, что теперь Лютер открывает новые темы, однако та проблематика, что была для него ведущей, начиная с ранних лет, получает дополнительную разработку, что позволяет рассматривать данный период как особый этап развития лютеровской мысли.

В частности, по-прежнему звучат заданные еще в «Лекциях о Послании к Римлянам» (1516/1517) темы о фундаментальном значении веры для религиозной жизни человека и ее преображающем действии<sup>3</sup>, об исключительности теологии, которая обращена «к будущему состоянию [вещей]»<sup>4</sup>, о фундаментальной поврежденности природы человека, неспособной к святости<sup>5</sup>. Несколько позже, в «Лекциях о Послании к Евреям» (1517/1518), Лютер жестко сформулирует «правило» об исключительности богочеловеческой природы Христа, с одной стороны, непостижимо представленной для человека, с другой стороны, являющейся путеводной нитью в богопознании<sup>6</sup>.

Проблема спасения для Лютера раскрывается именно в размышлениях о судьбе человека, и антропологическая проблема остается неизменной для всех

<sup>2</sup> Соловьев Э. Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М., 1984. С. 274. В. Дильтей говорит о 1520 г.: написанные им до этого года работы «сохраняют свое значение», остальные же труды имеют лишь историческую ценность (см.: Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / М. И. Левина, пер. М.; СПб., 2015<sup>2</sup>. С. 128).

<sup>3</sup> Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам» / Н. Комаров, пер. Минск, 1996. С. 304.

<sup>4</sup> Там же. С. 398.

<sup>5</sup> Там же. С. 376.

<sup>6</sup> См.: Luthers Hebräerbrief-Vorlesung von 1517/18 / E. Vogelsang, Übers. В., 1930. S. 3. Здесь следует отметить неточность в переводе монографии Г. Шварца «Мартин Лютер. Введение в жизнь и труды» (пер. с нем. А. Ваненковой (М., 2014)). На с. 58 приводится цитата из указанного произведения Лютера (курсив наш. — Р. С.): «Только благодаря человеку Иисусу мы способны приблизиться к Богу, ибо “наша человеческая природа — это спасительная лестница, по которой мы поднимаемся к Богу, чтобы познать Его”». В действительности Лютер говорит здесь о человеческой природе Христа, а не людей вообще, что противоречило бы фундаментальным принципам его учения. Слова о «человеческой природе» являются началом периода, оканчивающегося новым указанием на «человечность Христа» (*Menschheit Christi*). Об этом говорит и конъюнктура переводчика в начале периода. Познание человечности Христа Лютер противопоставляет «всем людским и метафизическим наукам», что вполне соответствует и его критике схоластики, и развиваемой в это время христоцентрической «теологии Креста» (*theologia Crucis*).

периодов творчества реформатора. Г. Брендлер отмечает, что «мыслить безотносительно к человеку было для Лютера невозможно»<sup>7</sup>. Г. Эбелинг указывает даже, что для Лютера теология состоит в «познании Бога и человека» (*cognitio dei et hominis*), и в антропологию помещается центр тяжести самой теологии<sup>8</sup>. Справедливость данного тезиса оправдывается структурой теологического мышления Лютера: Бог явил Себя в образе человека, дал знание о Себе в Писании, обращенном к человеку, а человеческая активность непосредственно связана с сотериологией и судьбами мира. Главные противоречия между Лютером и его противниками также открылись в вопросах антропологии — свобода, вера, смысл человеческой жизни.

Вместе с тем данное положение требует существенного уточнения, в частности в вопросе о развитии антропологических взглядов Лютера и тех акцентов, что он расставлял в разное время. Фундаментальной для Лютера остается именно теологическая проблематика, главным образом учение об оправдании, которое, в силу его понимания Откровения, оказывается тесно связано с проблемой человека. Таким образом, это не богословская антропология начинается в доктрине оправдания, как полагает М. Кортес<sup>9</sup>, а, наоборот, учение об оправдании концентрируется вокруг вопроса о человеке. Теологическая антропология Лютера может быть *не извлечена* из корпуса его сочинений, а лишь *реконструирована* на основе ряда богословских утверждений. Именно поэтому ключевым становится выявление тех акцентов, что он считал решающими в своих размышлениях о человеке.

Ключевой идеей такой реконструкции обычно считают представление Лютера о целостности человека (*totus homo*). «Вместо схоластического дуализма тела и души, высшей и низшей душевных сил, Лютер ввел в богословие целостное представление»<sup>10</sup>. Мнение Б. Хегглунда, однако, вызывает затруднения, потому что лютеровское понимание человека с самого начала определяется критикой его наличного состояния. Так как человеческая природа грехопадением не просто повреждена, а разрушена, лишена цельности, человек не имеет сил к добру и обращению. Уже в комментариях на Послание к Римлянам он говорит, что идея цельности духовной и физической природы ложна, «плоть сама по себе является недостатком или раной всего человека», равно как и разум, бессильный противостоять воле к греху<sup>11</sup>, ибо, как отмечает Меланхтон, «как тиран в государстве, так и воля в человеке»<sup>12</sup>. Поэтому в дальнейшем Лютеру удастся сформулировать знаменитую дилемму, определяющую его учение о свободе христианина: человек и господин над всем, и слуга всему — положение человека радикально неопределенное, и в итоге определяется тем, какая сила — дьявольская или Божья — его захватит. Он будет говорить в трактате, посвященном данной

<sup>7</sup> Брендлер Г. Мартин Лютер: Теология и революция / М. И. Левина, пер. М.; СПб., 2000. С. 284.

<sup>8</sup> Ebeling G. Lutherstudien. Bd II. Disputatio de homine. 1. Tl. Tubingen, 1977. S. 35.

<sup>9</sup> См.: Cortez M. Christological Anthropology in Historical Perspective: Ancient and Contemporary Approaches to Theological Anthropology. Grand Rapids, 2016. Ch. 3.

<sup>10</sup> Хегглунд Б. История западного богословия. Минск, 2008. С. 252.

<sup>11</sup> Лютер. Указ. соч. С. 286, 376.

<sup>12</sup> Melancthon Ph. [Lucubratiuncula Philippi Mel.] // Corpus reformatorum. Vol. 21. Brunsvigae, 1854. P. 13.

теме, о двух природах в человеке<sup>13</sup>, но это будет скорее данью традиции, так как определение природы человека как сущего, которое занимает место в порядке творения, становится невозможным.

Данное обстоятельство оказывается решающим. Именно потому, что обесиленная человеческая природа (*imbecillitas humanae naturae*) не может стать носителем тех или иных свойств, не может выполнять функцию субъекта тех или иных определений, исходить из ее данности невозможно. Человек по своей сущности оказывается отрицанием своего собственного бытия. Поэтому Лютер говорит, что познать человека мы можем лишь через Христа, в котором человеческая сущность представлена в своей изначальной форме. Но по причине исключительности Христа, совмещающего в себе две природы, для человека оказывается закрыт путь к «подражанию Христу» (*imitatio Christi*) и реальному изменению своей сущности. Внутри человека совершается только осуждение, а спасение и обретение веры является особым актом «рождения свыше», который не во власти человека, и демонстрирует лишь его бессилие<sup>14</sup>.

Итак, актуальность бытия человека невозможно раскрыть через его «состав» в силу искаженности его сущности грехопадением, которое сделало человека неким негативом своей собственной сущности. Поэтому Лютер развивает свое учение через анализ активности человека. Самая «теология Креста» (*theologia Crucis*) отражает эту идею: ведь «теология Славы» (*theologia Gloriam*) исходит из некоторых данностей сущностного порядка или устойчивой природы человека (добрые дела суть отражение святости человека), тогда как, по мнению Лютера, «дела человеческие, совершаемые по природе», оказываются бессмысленными и несут в себе только грех<sup>15</sup>.

Тут неизбежно возникал вопрос, как соотносятся откровение, обещающее спасение всем, и предопределение избранных. Лютер попытался решить его в трактате «О рабстве воли» (1525). Отказавшись от эссенциальности в истолковании человеческой активности, Лютер оказывается перед проблемой того, что ее обуславливает.

Каждое творение является орудием Бога, потому что в нем есть «частица природы», которая служит точкой соприкосновения тварного с Творцом. Даже искаженное грехом творение подлжит власти Бога, потому что «и сатана, и нечестивый человек тоже не ничто, они наделены некой природой и волей, хотя эта природа и порочна и извращена»<sup>16</sup>. Благодаря этой точке соприкосновения Бог реализует в творении Свою волю, и в добре, и во зле. В добре «и заповеди, и исполнение принадлежат Богу: один Он заповедует, и также один Он исполняет»<sup>17</sup>. Во зле «злых Он использует как орудие, которое не может избежать натиска и

<sup>13</sup> «Homo duplici constat naturae» (*De libertate christiana* § 2).

<sup>14</sup> Ср.: Хэггдунд. Указ. соч. С. 239–240.

<sup>15</sup> *Luther M.* *Disputatio Heidelbergae habita* §2 // *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Bd. 1. Weimar, 1883. S. 353.

<sup>16</sup> *Лютер М.* О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения / Ю. М. Каган, пер., коммент. М., 1986. С. 432.

<sup>17</sup> *Лютер М.* О свободе христианина // Лютер М. 95 тезисов / И. Фокин, сост., вступ. ст., примеч. и коммент. СПб., 2002. С. 92.

напора Его могущества»<sup>18</sup>. Отсюда проистекает тезис Лютера о «рабстве воли»: иначе человеческая активность становится необъяснима, или — того хуже — бессмысленна. Человек раскрывается в действии, и «после того, как он попал под натиск божественной власти, ему не дозволено бездельничать, и он должен хотеть, желать, поступать так, как это ему свойственно»<sup>19</sup>. Однако определение характера этой точки соприкосновения, которую Лютер в 1525 г. понимает как предопределение, выходит за рамки возможного для человека: Бог есть «незримый Бог» (*Deus Absconditus*), и это закрывает возможность дальнейших объяснений. «Достаточно только знать, что у Бога есть некая таинственная неисповедимая воля, однако что она такое, по какой причине и чего она хочет — до этого ни в коем случае доискиваться нельзя, об этом нельзя спрашивать и пещься, этого нельзя касаться, а можно только бояться и молиться»<sup>20</sup>.

Таким образом, «ранний» Лютер приходит к выводу, что сущность человека сокрыта в его предопределении и, будучи связующим элементом между творением и Творцом, составляет тайну Божьего суда над человеком. Поэтому ему остается только вера, что его активность имеет смысл и отражает волю Бога. Так же Лютер трактует и Писание, отмечая, что «Павел [в Послании к Римлянам] говорит не просто о человеке, но о делающем, чтобы совершенно ясно было, что осуждаются дела и усилия человека, какими бы они ни были, как бы они ни назывались, какой бы вид они ни принимали»<sup>21</sup>.

К проблеме человека Лютер вновь обращается в 1536 г. К дискуссии на эту тему он предложил тезисы, известные как «Рассуждение о человеке» (*Disputatio de homine*). По характеру они являются развернутым толкованием фрагмента Рим 3. 28. Кроме текста тезисов сохранились также материалы диспута с возражениями и ответами респондентов<sup>22</sup>. Это было важное для Лютера время: с одной стороны, он работает над обобщением своей теологии, которое приняло форму пространных толкований на книгу Бытия; с другой стороны, тогда же окончательно формируется новая лютеранская догматика, которая требовала прояснения множества частных вопросов<sup>23</sup>.

Таким образом, данная работа является как бы фокусом, в котором преломляются размышления Лютера предыдущих десяти лет. Несомненно, в ней находят свое отражение такие привычные темы лютеровской мысли, как противопоставление теологии и философии, отрицание автономности человеческого существования и свободы выбора, тема спасения только верой и благодатью. Но ее направленность и общий подход существенно отличаются от того, как трактовал Лютер эти вопросы ранее: отличие таково, что Н. Сленска в статье «Антропология Лютера» отмечает: «Так как Лютер основывает свою антропо-

<sup>18</sup> Лютер. О рабстве воли... С. 432.

<sup>19</sup> Там же. С. 433.

<sup>20</sup> Там же. С. 398.

<sup>21</sup> Там же. С. 523.

<sup>22</sup> Эти материалы изданы в: *Luther M. Die Disputation de Homine // Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 39. Abst. 1. Weimar, 1926. S. 175–180.* А также в 1-й части фундаментального исследования данного текста в «Lutherstudien» Г. Эбелинга (*Ebeling G. Lutherstudien. Bd II. Tl. 1. Tübingen, 1977. S. 15–30*).

<sup>23</sup> Так полагает Г. Брендлер (см.: *Брендлер. Указ. соч. С. 306*).

логию на истории спасения или на акте оправдания, его антропологические открытия не могут быть синтезированы в систематической топике “О человеке”, которая описывает сущность человека как нечто, что является основой истории спасения или биографического события оправдания»<sup>24</sup>. Однако именно в этом состоит то новое, что вошло в антропологию Лютера теперь: он обращается к проблеме сущности человека.

*Первым существенным моментом, который отличает данный текст, является утверждение, что человек может познать себя.* При этом речь не идет о христологической перспективе: Христос является уникальным индивидом, случай которого нельзя распространять на человечество в целом<sup>25</sup>.

Изначально Лютер берет традиционное определение человека: «(1) Философия — мудрость человеческая — определяет человека как животное разумное, чувствующее, телесное... (3) Но следует понимать, что данное определение касается человека смертного и живущего этой жизнью. (4) И верно, что разум есть смысл всех вещей и глава, будучи лучшим из всего в этой жизни, и как бы чем-то божественным... (6) Это позволяет сказать, что должно быть сущностное различие, которое конституирует разницу между человеком, с одной стороны, и животными и всем остальным — с другой»<sup>26</sup>.

Хотя Лютер здесь и ссылается на фрагмент Быт 1. 28<sup>27</sup>, но изначально подчеркивает, что данное определение ограничено пониманием человека в его повседневной данности: в ней действительно обнаруживается, что деятельность человека отличает его от всех других существ и сущих — человек создал науки (кроме теологии<sup>28</sup>), благодаря разуму он может управлять своей жизнью и стремиться к лучшему. Таким образом, аргументом, который применяет философия, является апелляция к несомненным результатам развития человеческой культуры. Приняв это утверждение, Лютер задается следующим вопросом — что философия говорит о природе человека и как она определяет смысл его бытия.

Философия раскрывает сущность той или иной вещи через рассмотрение причин — формальной, материальной, действующей и целевой. Апеллируя к этой технике определения, Лютер дезавуирует философию как бесплодное знание о человеке. «(12) Мы способны видеть лишь силу его материальной причины. (13) Но философия не дает познания ни действующей причины [бытия человека], ни целевой. (14) Поскольку целевая причина [с точки зрения философии] не иная, как покой жизни сей, а понятие действующей причины не дает познания бытия Бога-Творца. (15) О формальной же причине, которой считает-

<sup>24</sup> *Slenczka N.* Luther's Anthropology // *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* / R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, eds. Oxford, 2014. P. 219.

<sup>25</sup> *Luther M.* Die Disputation de Iustificacione // *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Bd. 39. Abst. 1. Weimar, 1926. S. 93.

<sup>26</sup> *Luther.* Die Disputation de Homine... S. 175; *Ebeling.* Op. cit. S. 15–16. В скобках указан номер тезиса.

<sup>27</sup> См.: тезис 7: «И Священное Писание делает [человека] господином над землей, птицами, рыбами и скотами, говоря: “Владычествуйте” и т. д.» (*Ibid.*).

<sup>28</sup> См.: тезис 5: «[Разум является] тем, что изобретает и управляет всеми свободными искусстваами, медициной и правом, всей мудростью, силами, способностями, и славой человека в сей жизни» (*Ibid.*).

ся душа, нет ничего определенного, и между философами нет никакого согласия [об этом]»<sup>29</sup>.

То есть удовлетворительного знания о сущности человека философия дать не может. Лютер формулирует этот вывод следующим образом: «(11) Если сравнить философию или самый разум с теологией, окажется, что мы ничего не знаем о человеке»<sup>30</sup>. Этому определению Лютер противопоставляет дефиницию, в которой «(20) теология определяет всего человека из полноты и совершенства своей мудрости. (21) Так: человек есть творение Божие, составлен из тела и вдохнутой [в него] души, от начала по образу Божию созданный без греха, чтобы множиться и управлять вещами, никогда не умирая. (22) Но после грехопадения Адам стал объектом власти дьявола, греха и смерти, непреодолимого и вечного зла для своих сил. (23) И только через Сына Божия [Иисуса] Христа — если верить в Него — [люди] освобождены и вечной жизнью одарены»<sup>31</sup>.

Говорить о сущности человека, значит, становится возможным именно в рамках теологии: она дает познание его собственной сущности, определяющей его бытие. Благодаря этому теперь становится возможным говорить о «цельном человеке» (*totus homo*) — единство сущности человека отражает цельность божественного замысла в творении и спасении. Для описания данной дефиниции Лютер вводит понятие «человек богословский» (*Homo Theologicus*) (тезис 28) — человек, определенный через язык богословия: «...то же с теми, кто следует за мнением Аристотеля (ничего не знавшего богословском человеке), что разум склоняется к лучшему»<sup>32</sup>. Таким образом, за привычным лютеровским ходом противопоставления теологии и философии (схоластики), а также традиционной богословской формулой проявляется новое содержание, которое он ранее не решался ввести или трактовал (как мы видели выше) безотносительно вопроса о природе человека.

Вторым существенным моментом является *утверждение Лютера, что сущность человека имеет темпоральный характер и познается из перспективы будущего, связанного с длительностью времени мира*.

В тексте диспута он говорит, что «(35) человеческая жизнь — это чистая материя [в руках] Бога по отношению к форме своей будущей жизни. (36) Так и все творение (*tota creatura*), ныне подлежащее суете, для Бога является материей для формы своей будущей славы. (37) И как созданы в начале в форме полноты после шести дней [творения] земля и небо, то есть самая материя. (38) Так и человек в этой жизни [направляется] к своей будущей форме, когда осуществит преобразенный и совершенный образ Божий»<sup>33</sup>.

Эти тезисы имеют непосредственную связь с теми идеями, что Лютер развивал, комментируя книгу Бытия (1535). В толковании Быт 1. 26 он указывает, что «мы были сотворены для лучшей жизни в будущем... даже если бы наша природа

<sup>29</sup> *Luther*. Die Disputation de Homine... S. 175–176; *Ebeling*. Op. cit. S. 17–18.

<sup>30</sup> *Luther*. Die Disputation de Homine... S. 175; *Ebeling*. Op. cit. S. 17.

<sup>31</sup> *Luther*. Die Disputation de Homine... S. 176; *Ebeling*. Op. cit. S. 19–20.

<sup>32</sup> «Item qui Aristotelem (*nihil de homine theologico scientem*) inducunt, quod ratio deprecetur ad optima» (*Luther*. Die Disputation de Homine... S. 177; *Ebeling*. Op. cit. S. 21).

<sup>33</sup> *Luther*. Die Disputation de Homine... S. 177; *Ebeling*. Op. cit. S. 23.

осталась неповрежденной... В predeterminedенное время... эти физические дела подошли бы к концу, и Адам вместе с потомками был бы перенесен в вечную и духовную жизнь»<sup>34</sup>. Однако в трактовке «*De homine*» является новый аспект: *totus homo*, определенный как сущность, рассматривается в перспективе *tota creatura*, всецелой истории творения, которая разворачивается как система замысла Божия<sup>35</sup>. Кроме того, именно в единстве сущностных определений, описывающих мир и человека, становится возможным поставить вопрос, который в 1525 г. Лютер признал страшной и недоступной человеку тайной — действие предопределения.

*Tota creatura* показывает, что Бог в акте творения формирует реальность для осуществления Своей воли. Но самая эта воля осуществляется в творении через определенную последовательность. Как имели место дни творения мира, в которых мир стал проявлением божественного совершенства, так же и человек был введен в физический космос как его часть для последующего осуществления в мире духовном. Творение, таким образом, не завершилось историей Шестоднева — акт этот продолжается, и продолжался бы и без грехопадения, потому что в нем заключено сущностное предопределение человека, целевая причина его природы<sup>36</sup>.

Не менее показательным и использование Лютером дезавуированной им философской терминологии: признание сущности человека как определенного субстрата качеств ставит вопрос о различениях, которые описываются понятиями материи и формы. Благодаря этому проявляется третья существенная мысль, выраженная Лютером в тезисах диспута: *единство человеческой природы отражает единство его личности* (вопреки мнению Н. Сленски, что «верующий “знает себя” как иную личность, и вера есть не что иное, как это знание себя иной личностью»<sup>37</sup>). Именно утверждение о разрушении сути человека и бессилии его природы вызвало к жизни учение Лютера о «рождении свыше» как переходе личности в радикально иное состояние, благодаря которому для человека и оказывается возможным действовать угодным Богу образом (в конце концов, будучи орудием, осуществляющим Его волю).

Теперь акцент сдвигается на действие оправдания, охватывающее «всего человека». Доказательством этого служит экзегеза Рим 3. 28. «(32) Павел в 3 гл. Посл. к Римл.: “мы признаём, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона”, и так дает краткое определение человека: человек оправдывается верой. (33) Еще говорится об оправдании грешника и несправедного, но спасе-

<sup>34</sup> Лютер М. Лекции о книге Бытия / В. Володин, пер. // Собрание сочинений. 2009. Т. 1. С. 26. URL: <http://www.lhf.ru/> (дата обращения: 14. 03. 2017).

<sup>35</sup> Намечена эта мысль была еще в период «Лекций по “Посланию к Римлянам”», но тогда для нее не нашлось удачного способа прояснения (см.: Лютер. Лекции по «Посланию к Римлянам»... С. 480).

<sup>36</sup> Непосредственное действие этого процесса Лютер не считал возможным постичь: «Так же, как тот, кто засыпает, не знает, что с ним происходит, и внезапно просыпается уже утром, так и мы внезапно воскреснем в Последний день, не зная, что происходило с нами в момент смерти и после нее» (цит. по: Шварц Г. Мартин Лютер. Введение в жизнь и труды. М., 2014. С. 65).

<sup>37</sup> Slenczka. Op. cit. P. 221.

нии по благодати, тем самым признавая осуждение перед Богом. (33) Человек здесь рассматривается неопределенно, то есть, в общем, чтобы указать, что весь мир, или все, кто зовутся людьми, грешны... (39) Пока же человек во грехе, и в это время [он] или оправдывается, или еще больше бесчестится»<sup>38</sup>.

Подобно творению, человек продолжает развиваться и изменяться в рамках заданного Промыслом направления деятельности. Активность человека здесь, однако, не исключительно пассивная (как говорилось в трактате «О рабстве воли»), но в рамках своего сущностного предназначения человек движется, управляемый волей Бога, к осуществлению этого замысла. Точкой соприкосновения тварного и нетварного остается сущность, рассматриваемая не в перспективе «подобия бытия» (*analogia entis*), а двух действующих лиц — Бога и человека, обладающих собственной определенностью. Поэтому имеет место непрерывность истории спасения — как персональной, так и родовой, в которой отражается процесс становления сущности человека.

Это позволяет преодолеть «внешнее конституирование природы человека, представляющее ключевой концепт лютеровской теологии»<sup>39</sup>. От этого раннего утверждения, определяющего его учение в период 1510–1520-х гг., Лютер переходит в середине 1530-х гг. к иной трактовке человека и его положения в отношении мира и Бога:

- 1) оказывается возможным рассматривать человека в позитивном смысле присутствия в нем сущности, являющейся точкой сопряжения творения и Творца;
- 2) человек рассматривается как часть тварного мира, он вовлечен в продолжающийся процесс творения (*tota creatura*);
- 3) процесс творения является отражением замысла Бога о человеке, благодаря чему открывается направленность предопределения человека, которое может быть описано языком теологии (*homo theologicus*);
- 4) оправдание затрагивает всего человека (*totus homo*), по своей сущности вовлеченного в осуществление этого предопределения.

*Ключевые слова:* Лютер, Реформация, антропология, теология, сущность, природа, догматика, спасение, *totus homo*, *tota creatura*, *homo theologicus*.

### Список литературы

- Брендлер Г.* Мартин Лютер: Теология и революция / М. И. Левина, пер. М.; СПб., 2000.
- Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / М. И. Левина, пер. М.; СПб., 2015<sup>2</sup>.
- Лютер М.* Лекции о книге Бытия / В. Володин, пер. // Собрание сочинений. 2009. Т. 1. URL: <http://www.lhf.ru/> (дата обращения: 14. 03. 2017).
- Лютер М.* Лекции по «Посланию к Римлянам» / Н. Комаров, пер. Минск, 1996.
- Лютер М.* О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения / Ю. М. Каган, пер., коммент. М., 1986.
- Лютер М.* 95 тезисов / И. Фокин, сост., вступ. ст., примеч. и коммент. СПб., 2002.

<sup>38</sup> *Luther*. Die Disputation de Homine... S. 176–177; *Ebeling*. Op. cit. S. 22–24.

<sup>39</sup> *Slenczka*. Op. cit. P. 222.

- Мережковский Д. С.* Собрание сочинений. Реформаторы. Испанские мистики. М., 2002.
- Соловьев Э.* Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М., 1984.
- Хэгглюнд Б.* История западного богословия. Минск, 2008.
- Шварц Г.* Мартин Лютер. Введение в жизнь и труды. М., 2014.
- Cortez M.* Christological Anthropology in Historical Perspective: Ancient and Contemporary Approaches to Theological Anthropology. Grand Rapids, 2016.
- Ebeling G.* Lutherstudien. Bd II. Tl. 1. Tübingen, 1977.
- Luther M.* Die Disputation de Iustificatione // Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 39. Abst. 1. Weimar, 1926. S. 78–126.
- Luther M.* Disputatio Heidelbergae habita // Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 1. Weimar, 1883. S. 351–374.
- Luther M.* Die Disputation de Homine // Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1926. Bd. 39. Abst. 1 S. 175–180.
- Luthers Hebräerbrief-Vorlesung von 1517/18 / E. Vogelsang, Übers. B., 1930.
- Melanchton Ph.* [Lucubratiuncula Philippi Mel.] // Corpus reformatorum. Vol. 21. Brunsvigae, 1854. P. 12–48.
- Slenczka N.* Luther's Anthropology // The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology / R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, eds. Oxford, 2014. P. 212–232.

*St. Tikhon's University Review.*  
Series I: Theology, Philosophy,  
Religious studies.  
2017. Vol. 72. P. 48–58

*Savinov Rodion,*  
Candidate of Science in Philosophy  
Saint-Petersburg State Academy of Veterinary Medicine  
5 Chernigovskaia ul., St. Petersburg 196084, Russian Federation  
savrodion@yandex.ru

## LATE LUTHER'S ANTHROPOLOGY: *DISPUTATIO DE HOMINE* (1536)

R. SAVINOV

This article analyses the development of anthropological problems in Martin Luther's theology, revealing the transformation of this topic in its later period. The main source of the study is Luther's treatise *Disputatio de homine* (1536). Since anthropological problems are not represented as a special part in Luther's doctrine but are included in the context of multifaceted theological quests, we propose a model for reconstructing Luther's ideas concerning the human nature on the basis of various accents that he made in different periods of his life. In particular, the "early" Luther (1510–1525) asserts the impossibility to determine the nature of man because its radical destruction by sin. Salvation is carried out as a change of this sinful nature, "birth from above", liberating man from "slavery to the world" (main theme of the treatise *On Christian Freedom*), and changes the willfulness into an instrument of understanding the will of God (*The Bondage of the Will*). Later on, the "late" Luther (the 1530s) changes the approach to interpreting anthropological problems without abandoning the his ideas expressed earlier: he acknowledges the possibility of comprehending human nature, connects the history of creation and the history of salvation in the concept of *tota creatura*, and through this connection between creation and the Creator he approaches

the interpretation of the problem of predestination (individual, rather than generic). This circumstance allows us to consider the late period of Luther's life, which usually overlooked, as an important stage in the development of his doctrine.

*Keywords:* Luther, Reformation, anthropology, theology, essence, nature, dogmatics, salvation, totus homo, tota creatura, homo theologicus.

### References

- Brendler G., *Martin Lyuter: Teologiya i revolyutsiya*, Moscow, 2000.
- Cortez M., *Christological Anthropology in Historical Perspective: Ancient and Contemporary Approaches to Theological Anthropology*, Grand Rapids, 2016.
- Dil'tei V., *Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniya i Reformatsii*, Moscow, 2015.
- Ebeling G., *Lutherstudien, Bd II, Disputatio de homine*, Tübingen, 1, 1977.
- Khegglund B., *Istoriya zapadnogo bogosloviya*, S. 1., 2008.
- Luther M. Dr., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 39, 1, 1926.
- Lyuter M., "O rabstve voli", in: *Erazm Rotterdamskii. Filosofskie proizvedeniya*, Moscow, 1986.
- Lyuter M., *Leksii po «Poslaniyu k Rimlyanam»*, Minsk, 1996.
- Lyuter M., *95 tezisov*, Saints-Petersburg, 2002.
- Lyuter M., *Sobranie sochinenii. T. 1. Leksii o knige Bytiya*, available at: <http://www.lhf.ru/> (14.03.2017)
- Merezhkovskii D. S., *Sobranie sochinenii. Reformatory. Ispanskie mistiki*, Moscow, 2002.
- Shvarts G., *Martin Lyuter. Vvedenie v zhizn' i Trudy*, Moscow, 2014.
- Slenczka N., "Luther's Anthropology", in: Kolb R., Dingel I., Batka L., eds. *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford, 2014, 212–232.
- Solov'ev E., *Nepobezhdennyi eretik. Martin Lyuter i ego vremya*, Moscow, 1984.
- Vogelsang E. (Übers.), *Luthers Hebräerbrief-Vorlesung von 1517/18*, Berlin; Leipzig, 1930.