

Ильмари Каримиес  
(Хельсинки, Финляндия)

## МЕТАФОРЫ СВЕТА И ТЬМЫ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЛЮТЕРА О ВЕРЕ<sup>1</sup>

Одним из основных направлений изучения наследия Мартина Лютера в Финляндии стало исследование онтологических аспектов веры в его мысли. Это особенно касается возникшей в 80-е гг. XX в. так называемой финской «школы Маннермаа»: ее представители занимались рассмотрением онтологии Лютера и были открыты для экуменического диалога.

Истоки исследований Маннермаа следует искать в богословской дискуссии, которую вели Финская Евангелическая Лютеранская и Русская Православная Церкви. В новаторском исследовании *In ipsa fide Christus adest* Маннермаа заявляет, что: 1) в основе лютеровского учения об оправдании верой лежит онтологическая или подлинно-онтическая идея единения в вере с Христом, присутствующем в вере верующего, и 2) эта идея аналогична пониманию в православии оправдания верою как обожения (*theosis*).<sup>2</sup> Последующие работы финских исследований также послужили делу экуменизма, т. е. процессу, приведшему к подписанию Совместной декларации о доктрине оправдания (*Joint Declaration on the Doctrine of Justification*).

Экуменическое значение этих идей объясняет, почему онтологическим аспектам веры и важности согласия по вопросу об оправдании верой уделяется так много внимания. Однако стоит только попытаться определить понятие веры (*faith*), не касаясь споров об оправдании верой, как на передний план выходят вопросы о таких понятиях, как «верование» (*belief*), «знание» и «опыт»:

---

<sup>1</sup> Перевод с английского — кандидата культурологии М.В. Семиколенных.

<sup>2</sup> Mannerman, Tuomo. *In ipsa fide Christus adest*. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonsäityksen leikkauspiste. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisu; 30 (1979). Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.

первоначальное значение слова «вера», по-видимому, отсылает к некоему когнитивному акту. Однако когнитивные аспекты веры в богословии Лютера, на удивление, не привлекали особого внимания финских исследователей. По этим вопросам сказано немного, и сказанное противоречиво. Так, например, в двух разных работах Маннермаа вера описывается совершенно противоположным образом: либо как тьма, в сердце которой тайно присутствует Христос,<sup>3</sup> либо как божественный свет, который делает присутствие Бога очевидным и ощутимым.<sup>4</sup> Однако объяснения требуют не только эти противоположные описания, но и сам тот факт, что они восходят к сочинениям самого Лютера.

Целью моей докторской диссертации было ответить на вопрос, каковы отношения между онтологическими и когнитивными аспектами веры в богословии Мартина Лютера. Этот вопрос неразрывно связан с представлениями Лютера о божественной природе. Полученные мною в ходе исследования результаты показывают, что в своем понимании веры Лютер сочетает августиновскую традицию божественного света с традицией негативной теологии, где Бог непостижим и сокрыт. В первом случае природа веры рассматривается, прежде всего, в связи с пониманием Космоса, Святого Писания и таинств, во втором — в связи с представлением о присутствии Христа в сердце верующего и о самой божественной природе, к которой верующий причастен благодаря своей вере.

В данной статье я рассмотрю понимание Лютером божественной природы, его представление о вере как божественном свете и непостижимой тьме и то, как связаны между собой эти образы. Я буду рассматривать проблему в следующем порядке: сначала будут рассмотрены сочинения Лютера, где о Боге говорится как о свете, затем — те, где о Нем говорится как о тьме. Наконец, я постараюсь ответить на вопрос, как следует понимать отношения между двумя этими аспектами Божества, и прийти к заключению касательно природы идеи веры у Лютера.

<sup>3</sup> E. g. Mannerman 2010, 37–38; 59–62; 82–84.

<sup>4</sup> E. g. Mannerman 1994, 57–60.

## 1. Бог как свет, и мудрость, и свет веры

Одним из главных образов, используемых Лютером для иллюстрации природы Бога, является свет. Намекая на первое послание Тимофею, он часто описывает Бога как того, кто «обитает в неприступном свете».<sup>5</sup> И хотя поначалу можно подчеркнуть именно неприступность этого света, для Лютера Бог, с другой стороны, «не только свет, но Солнце, источник и неугасимое начало света».<sup>6</sup> Так, хотя в своей божественной сущности Бог есть неприступный свет, этот свет изливается вовне. Сын, Христос, в соответствии с Никейским Символом веры есть свет от света, через которого становится известен Бог-Отец: «Ибо у тебя, Отец, как “Слово было у Бога” и “Оно было в начале у Бога”, есть Сын, источник всякой жизни: и в твоём свете через твоего Сына, который есть “Свет от Света”, мы видим твой, Отцов, свет».<sup>7</sup> С этим тесно связано представление о Боге как о Мудрости. Вслед за традиционной интерпретацией

<sup>5</sup> Ранее, в WA 55, I, 134, 9–10, ссылаясь на «*summa divinitate*» в WA 55, I, 138, 5–7, Лютер пишет: «[17, 12] *Et posuit tenebras latibulum suum* i. e. factus est incomprehensibilis [ita quod attingi non potest, “habitans lucem inaccessibilem”], vel in fide latet et videtur per tenebras intellectus [per negations]».

WA 55, I, 138, gloss 15, 13–17: «*Exprimitur enim in hiis incomprehensibilitas diuinitatis, quam vident exstatici et contemplatiui, vt apostolus Ro. XI.: “o altitudo” etc. Quia sicut Volantes nos nequimus consequi, apprehendere, Sic Deus supereminet et incomprehensibilis fit omni contemplanti et sursum spectanti in celum diuinitatis*».

WA 55, II, 138, 5–10: «[17, 12] *Latibulum Dei Est tenebre*, primo quia in fidei enygmate et caligine habitat. Secundo Quia “habitans lucem inaccessibilem”, ita quod Bl 36 nullus intellectus ad eum pertingere potest, nisi suo lumine omisso altiore leuatus fuerit. Ideo b. Dionysius docet Ingredi in tenebras anagogicas et per negationem ascendere. Quia sic est Deus absconditus et incomprehensibilis».

WA 57, b53, 3–6: «*Sed in ipsum coelum ad ipsam divinitatem, quae in aliis tenebris quam illa sancta i. e. in luce inaccessa habitat ut appareat sicut optimus et fidelis sacerdos nunc vultui Dei scilicet clarissima presentia sine medio velaminis*».

<sup>6</sup> WA 55, II, 644, 394–395: «*Sed nunc Dominus non tantum lux, Sed sol, fons et indeficiens origo lucis*».

<sup>7</sup> WA 55, I, 316: «[35, 10] *Quoniam apud te patrem, sicut “verbum erat apud Deum”, Et “hoc erat in principio apud Deum” est fons filius vitae omnis: et in lumine tuo filio tuo, qui est “lumen de lumine” videbimus lumen te patrem*».

Книги Екклезиаста Лютер видит в Христе Мудрость, в которой сотворены все твари: «Кто создал небеса видимые и невидимые в разумении, т. е. “в Мудрости”, как в 103 Псалме: “Все соделал Ты премудро”, — и в 32: “Словом Господа сотворены небеса” и т. д.<sup>8</sup> Глосса 5: или Мудростью и Разумом, который есть Сын, Слово Отца, и через которого сотворены все вещи».<sup>9</sup>

Эта Мудрость, т. е. Христос, Слово Божье и свет от света, отражена в сотворенных вещах, хотя может быть воспринята только духовным человеком.<sup>10</sup> В этом смысле все твари — это «слова Божьи», причастные к божественной Мудрости.<sup>11</sup> Эта отраженная в творе-

<sup>8</sup> WA 55, I, 850: «[135, 5] *Qui fecit cellos visibiles et invisibiles in intellectu* i. e. “in sapientia”, ut psal. 103: “omnia in sapientia fecisti”<sup>5</sup>. Et 32: ‘Verbo Domini celi firmati sunt’ etc.».

<sup>9</sup> WA 55, I, 850, gloss 5, 1–2: «GLOSSA: <sup>5</sup> seu per sapientiam et intellectum, qui est filius, verbum patris, per quem omnia facta sunt».

<sup>10</sup> WA 55, II, 511, 150–512, 161: «Sic enim optimus creator omnia visibilia in sapientia creavit, vt non tantum corpori ministrant in tam innumerabilibus visibus et ministeriis, quod tamen sapientie, in qua creata sunt et que, in illis relucet, non est Bl 122 v capax, Sed etiam anime quo ad intellectum et affectum, que sapientie capax est. Vnde Psal. 31. Spiritus sanctus hortatur nos, ne efficiamur “sicut equus et mulus”, quibus non est intellectus. Nam creaturis tantum secundum corpus vti et in illis non affectum et intellectum in Deum dirigere Est ea tantum sensu percipere “sicut equus et mulus”, que non diutius vident, quam cum presentia sunt. Sic et illi obliuiscuntur operum Domini et non memorantur. Quod vt psalmus iste indicaret, Non ait: videbo, audiam aut sentiam opera tua, quod faciunt omnes insensati, Sed “memor ero et meditabor”, sic intellectualis et spiritualis homo».

<sup>11</sup> WA 55, II, 535, 33–536, 40: «Plus philosophie et sapientie est in isto versu: “Aperiam in parabolis os meum”, quam si mille metaphysicas Scripsisset Aristoteles. Quia hinc discitur, quod omnis creatura visibilis est parabola et plena mystica eruditione, secundum quod sapientia Dei disponit omnia suaviter et omnia in | sapientia facta sunt, Omnisque creatura Dei verbum Dei est: ‘Quia ipse dixit, et facta sunt. “Ergo Creaturas inspicere oportet tanquam locutiones Dei. Atque ideo ponere cor in res creatas Est in signum et non rem ponere, que est Deus solus. ‘Ex operibus enim istis Inuisibilia Dei intellecta conspiciuntur”, Ro. 1».

WA 55, II, 176–180: «Quanto enim res creata profundius agnoscitur, tanto plus mirabilium in ea videtur, scil. quomodo plena sit sapientia Dei. Vnde in eadem re multa videt spiritualis homo et mirabilem sapientiam Dei, Insensati autem Iuxta plasmum non intellexerunt opera Domini, Sed tantummodo senserunt».

нии мудрость есть та мудрость, благодаря которой должно быть известно «невидимое Бога» как в *Послании к Римлянам* (1:18–20),<sup>12</sup> но к которой люди стали слепы, когда обратились к самому творению: не постигаемому в Боге и указывающему на Бога, но отдельному от Него.<sup>13</sup> Так Мудрость стала тайной, постижимой только во Христе.<sup>14</sup>

Итак, для лютеровского понимания веры ключевой оказывается как раз эта идея Христа как божественного света и мудрости, в котором одном может быть познан Бог-Отец и постигнута его мудрость. Представление о Христе как божественном свете была центральной и для учения бл. Августина.<sup>15</sup> Однако в Средние века божественный свет Августина понимался (например, Фомой Аквинским или Николаем Лирским) как естественный свет человеческого разума

<sup>12</sup> WA 56, 11–12: «[1, 18] *Reuelatur<sup>1</sup> enim* sc. in eodem euangelio *ira dei* quod Deus sit iratus, licet adhuc differat penam *de caelo super omnem impietatem* propter auersionem a vero Deo *et iniustitiam* propter conuersionem cultus ad *Idola hominum*. precipue *Gentium eorum qui veritatem dei* i. e. verum Deum cognitum seu veram notitiam de Deo *in iniusticia* aliis sc. honorem tribuendo *detinent*: sc. non glorificando et gratias agendo et colendo Deum, vt infra quod autem veritatem Dei habuerint et sic detinuerint, probat, quia [1, 19] *quia<sup>2</sup> quod notum est dei* / i. e. notitia Dei Vel de Deo *manifestum est in illis*. i. e. manifestam habent eam de ipso in se *Deus enim illis manifestauit*. i. e. satis ostendit eis, vnde ab eis poterat cognosci, sc. vt sequitur [1, 20] *Inuisibilia enim* sc. bonitas, sapientia, Iustitia etc. *ipsius a creatura mundi* i. e. a creatione mundi *per ea quae facta sunt* / i. e. ex operibus, hoc est, cum Videant, quod sint opera, ergo et factorem necesse est esse *intellecta conspiciuntur*: non quidem per sensum, Sed per intellectum cognita *sempiterna quoque eius virtus potestas* hoc enim arguunt opera *et diuinitas* / i. e. quod sit vere Deus *ita ut sint inexcusabiles*<sup>3</sup>. tam ii, qui primo sic scienter peccauerunt, quam quos tali ignorantia suos posteros fecerunt [1, 21] *Quia<sup>1</sup> ideo sunt inexcusabiles cum cognouissent deum* / sicut iam probatum est Sed hanc cognitionem detinuerunt in iniustitia»

WA 56, 11, gloss 3: « GLOSSA:<sup>3</sup> I. e. a principio mundi vsque ad finem semper tanta fecit et facit opera, vt si vltra sensum intellectus tantum adhibeatur, facile et manifeste Deus possit cognosci. Quod et factum fuit in principio mundi, licet paulatim proficiendo magis ac magis obscurarentur impii propter ingratitude[m] vsque ad Idolatriam, ita vt nec ipsi nec posteri eorum per eos decepti sint excusabiles, sicut et Iudeis contingit».

<sup>13</sup> WA 55, II, 822, 628–641; 824, 698–708; 825, 723–739.

<sup>14</sup> WA 56, 237, 20–28; WA 55, II, 500, 19–22.

<sup>15</sup> См., например: *Conf.* IX, 4: 8–10; *Enarr. in Ps.* IV, 8.

или интеллекта. Взгляды Лютера отличаются от этих средневековых интерпретаций учения Августина, поскольку под божественным светом он понимает свет веры, которого все люди по своей природе, — в результате грехопадения, — лишены. Только вера позволяет вернуть содружество с Господом и восстановить интеллект, понимание. Это происходит в вере, через союз с Христом, как Лютер объясняет в комментарии к десятому стиху второго псалма: «Поэтому необходимы разум и наставление, чтобы с их помощью вы могли перемениться и с презрением к видимому быть вознесенными к невидимому, размышляя не о том, что на земле, а о том, что в вышине, где Христос и т. д. Потому слово “вразумитесь” будет по-еврейски “hascilu”, что в абсолютном смысле (*absoluto statu*) означает “совершите акт понимания”, т. е. вы сами (как объясняет Иероним) или другие, т. е.: Поступите так, совершите усилие, чтобы понимать небесные вещи и мыслить о них, как говорится в пословице “Seynd vveys und vorstendig”, что сходно со словами 31 псалма: “Не будьте как конь, как лошак несмысленный”. Однако это не разум, о котором высказывают мнения философы, а сама вера, которая в вещах благоприятных и враждебных может увидеть то, что невидимо. Итак, не упоминая о том, что должно быть понято, он в абсолютном смысле говорит “вразумитесь”, т. е. сделайте так, чтобы вы понимали, устройте так, чтобы вы верили. То, что понимает вера, не имеет имени или формы (*species*). Благоприятность или враждебность существующих вещей приводит в полное замешательство любого, кто не постигает невидимое посредством веры. Это понимание (*intellectus*) происходит через веру согласно словам: “Если не уверуете, не поймете”, — и это — вступление в тот сумрак (*caliginis*), в котором исчезает все, постижимое чувствами, разумом, душой и пониманием человека. А именно вера соединяет душу с невидимым, невыразимым, безмянным, вечным, немислимым Словом Божьим, отделяя его ото всего видимого. Это — крест и Пасха Господня, в которую он проповедует это необходимое понимание».<sup>16</sup>

<sup>16</sup> AWA 2, 107, 10–108, 13: «Ideo intellectu opus est et eruditione, quibus haec transcendatis et visibilibus contemptis in invisibilia rapiamini non sapientes ea, quae super terram, sed quae sursum sunt, ubi Christus est etc <Col 3,1s>».

Отметим появление в этом фрагменте образа мистического сумрака, который, по сути своей, касается союза с Христом и знания Бога. Мы вернемся к этому позже, но сначала обсудим когнитивный аспект веры в отношении Творения. В *Истолкованиях псалмов* Лютер комментирует седьмой стих четвертого псалма: «Яви нам свет лица Твоего, Господи!» — следующим образом: «Лучше же всего звать веру светом лица Божьего, поскольку она — божественное просвещение нашего разума и своего рода луч божественности, проникнувший в сердце верующего, благодаря которому каждый из тех, кто будет спасен, наставляем и защищаем. [...] Огненный столп и столп облачный, которые вели сынов Израиля через пустыню, — его образ. Так мы без помощи человеческой и ведомые одной лишь верой идем нехоженными путями, то есть через страдания и бедствия. Но, как огненный столп шел перед сынами Израиля, так вере предстоит Бог, так что просвещение сердца словно бы исходит от лица предстоящего Бога, так что его верно и правильно называть светом лица Господа, то есть знанием о предстоящем Боге и верой в Него. И тот, кто не знает или не чувствует присутствия рядом с собою Бога, еще не верит, еще не обрел свет лица Господня».<sup>17</sup>

«Proinde verbum *intelligite* in Hebraeo sonat *hascilu*, quod absoluto statu significat: *intelligites facite*, scilicet vosmetipsos — ut Hieronymus exponit — vel alios, hoc est: sic agite, hoc contendite, ut sitis intelligentes et spiritualia ac caelestia sapiatis, quod nostra vernacula dicimus: “Seynd vveys und vorstendig”, simili sententia, quae Ps 31<,9>: “Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus”».

«Est autem haec intelligentia, non de qua philosophi opinantur, sed fides ipsa, quae in rebus prosperis et adversis potest est ea videre, quae non videntur. Ideo non exprimens, quae intelligant, absolute dicit *intelligite*, id est, facite, ut sitis intelligentes, curate, ut sitis creduli. Non enim habent nomen nequem speciem ea, qua fides intelligit. Nam praesentium rerum prosperitas vel adversitas penitus subvertit omnem hominem, qui fide non intelligit invisibilia. Hic enim intellectus ex fide venit, iuxta illud <Is 7,9>: “Nisi credideritis, non intelligetis”, et est ingressus ille caliginis, in qua absorbetur, quicquid sensus, ratio, mens intellectusque hominis comprehendere potest. Coniungit enim fides animam cum invisibili, ineffabili, innominabili, aeterno, incogitabili verbo dei simulque separat ab omnibus visibilibus, et haec est crux et ‘phase’ domini, in quo necessarium praedicat hunc intellectum».

<sup>17</sup> AWA 2, 200, 3–201, 15: «Optime autem vocatur fides lumen vultus dei, quod sit illuminatio mentis nostrae divinitus inspirata et radius quidam divinitatis in cor

Итак, согласно Лютеру, вера — это божественный свет, озаряющий сердце и разум. Ее когнитивный аспект — знание о присутствии Бога — прямо связан с онтологическим, т. е. присутствием Бога в вере. Что касается творения, то свет веры позволяет человеку узнать божественное в вещах видимых — в особенности тех, которые имеют прямое отношение к культу, например, в слове или таинствах. В Распятом узнается Сын Божий, под терзаемой плотью видно божество, и так достигаются сладость и мир, сокрытые в Христе.<sup>18</sup> Лютер пишет: «И они объявят о делах Божьих и поймут их, то есть поймут, что через Христа [и всю его жизнь] свершилось искупление, и поймут, как дело Божье есть суд, и истина, и справедливость, но не тень и не суетность, как ниже, в сто десятом псалме и выше, в двадцать седьмом. [...] Деяния Божьи интеллигибельны, то есть постижимы только умом и верой в надежде, не в видимости [*in re*]. Ибо тот, кто следует лишь чувствам, неизбежно будет возмущен крестом Христовым и путем Его Церкви, ибо не увидит в них ничего, кроме страданий и лишений земной жизни. И так крест Христов станет камнем преткновения. Поэтому мы нуждаемся в понимании [*intellectus*], чтобы мудрость Божья не стала бы для нас глупостью».<sup>19</sup>

credentis infusus, quo dirigitur et servatur, quicumque servatur; [...] Hoc figuratum est in columna ignis et nube, quibus filii Israel regebantur et ducebantur per desertum. Sic enim sola fide ducimur per vias ignotas ac desertas omnium homilium auxilio, hoc est, passiones et tribulationes. Atque ut illic columna praesens ante faciem eorum ibat, ita hic fides praesentem deum habet, ut velut a vultu praesentis dei illuminatio cordis procedat, ita ut rectissime et propriissime lumen vultus dei, id est, agnitio et fiducia praesentis dei sit. Qui enim praesentem sibi deum non novit aut non sentit, nondum credit, nondum habet lumen vultus dei».

<sup>18</sup> AWA 2, 45, 17–18; 70, 16–23; 106, 18–108, 14; 179, 17–180, 12; WA 5, 418, 9–419, 3.

<sup>19</sup> WA 55, II, 341, 94–342, 107: «*Et annuntiabunt opus Dei et opus eius intelligent*, i. e. opus redemptionis per Christum facte [et totius vite Christi], et intelligent, quoniam opus Dei est Iudicium et veritas et euitas, Non autem vmbra et vanitas, vt Psal. infra 110. et Supra 27. Quia Iudei carnales Expectant a Domino solum opera visibilia et vmbra huius vite salutaria. Sed opera Dei sunt Spiritualia et eterne vite operatiua. Ideo non possunt ab illis intelligi, Sed ab Apostolis et fidelibus. Ideo enim opera eius dicuntur veritas. Opera enim Dei sunt intelligibilia i. e. solum intellectu



Вера даже превращает все сотворенное в знак Господа, свидетельствующий о завершении и полноте.<sup>20</sup> Так, вера становится для Лютера подлинным разумом, восстанавливающим способность понимать духовное и невидимое, скрытое в видимых вещах этого мира. Такое основанное на вере понимание соединяет верующего с Христом, который есть божественный свет и мудрость, озаряющие полное веры человеческое сердце.

## 2. Бог как непостижимое и тьма веры

Что касается непостижимости Бога, то принято считать, что Лютер использует эту восходящую к Псевдо-Дионисию идею в *Комментариях на псалмы*, но постепенно отходит от нее, отвергая мистическую образность и замещая ее в *Истолкованиях псалмов* богословием креста.<sup>21</sup> В свете этого удивительным может показаться, что некоторые из пространнейших фрагментов, где о непостижимости божественной природы говорится в терминах негативной

---

et [i. e.] fide perceptibilia in spe, non in re. Nam Qui sensum tantummodo sequitur, in cruce Christi et in Ecclesie sue directione necessario Schandalisatur, cum non nisi penas et priuationes huius vite in ea videat. Et ita fit ei crux Christi schandalum. Quare intellectu opus est, ne stultitia nobis sit sapientia Dei».

<sup>20</sup> WA 55, I, 468–469, gloss 7.

<sup>21</sup> Oberman 1967, 24–28; Zur Mühlen 1972, 51–54, 101–104, 198–205; Peters 1985, 75–76; Blaumeiser 1995, 67; Rorem 1997; Hoffman 2003, 214; McGinn 2002, 96–100; Rorem 2008; Cleve 2008. — Левенич (Loewenich, 1982, 92–95) также отмечает идею лютеровского мистицизма, ссылаясь на некоторые из приведенных цитат, но не упоминая имя Дионисия.

Стоит отметить, что, по-видимому, исследователи не сходятся во мнении по поводу интерпретации природы различий между негативной теологией и богословием креста. Англиязычные ученые (в особенности Rorem, Hoffman, McGinn) склонны полагать, что содержанием богословия креста является представление о знании Бога в распятом Христе (т. е. особое значение отводится воплощению и земной жизни Христа), немецкие исследователи (Zur Mühlen, Loewenich, Blaumeiser) обычно понимают под крестом реализацию божественной воли посредством страданий, как это происходит во время экзистенциальных мук, испытываемых христианином. И те, и другие подчеркивают, что в центре внимания богословия эпохи Реформации находятся конкретные вещи и исторические события.

теологии, находятся именно в *Истолкованиях псалмов*. Именно в этом сочинении, при объяснении понятия «наивысшая божественность» (*summae divinitatis*), Лютер дает одну из наиболее глубоких трактовок проблемы непостижимости божественной природы. Контекстом этого рассмотрения является обсуждение страданий Христа (Пс. 3:5). Лютер интерпретирует этот стих псалма как воззвание Христа к Отцу посреди страстей: «Он говорит “со святой горы Своей”. Я вижу, что слово “гора” можно понять по-разному. Одни считают, это означает, что Христос получает помощь от Самого Себя, другие — что от высшего божества, третьи — от [еще] других вещей. Я считаю, что речь идет о горе наивысшей божественности, поскольку — как я представляю — ты можешь видеть, что у этой горы нет названия. Ибо во втором псалме “над Сионом, святою горою Моею” ясно, что кто-то поставленный над кем-то — царь. Поэтому гора должна иметь имя, ибо он не может править ею, если она неизвестна. Но здесь то место, с которого взывающий управляет и слышим, не может быть названо и не имеет имени или формы. [...] Мне кажется, что это учит всех нас во время бедствий надеяться на божественную помощь свыше, помощь, способ, время и характер оказания которой должны быть нам неведомы, чтобы оставить место для веры и надежды, зависящих от того, что невидимо, неслышимо и не вступило в сердце человека. Так взгляд веры обращается ввысь ко внутренней тьме и облаку над горой, но ничего не видит, а лишь слабеет, глядя вверх и ожидая помощи. Вера обращена ввысь и ожидает оттуда спасителя, но не знает, что это за высота и грядущая помощь. Даже если Христос знал все, он все же был искушаем как бы ради нас, так что даже для него из-за его человечности эта гора была в час страданий в некотором отношении неведомой и непостижимой. Это имеется в виду в двадцать втором псалме в словах: “Но ты живешь среди славословий”, — то есть в самом скрытом месте и недостижимой тайне. Поскольку Бог невыразим, непостижим и недоступен, то таковы его воля и помощь, в особенности когда ты всеми оставлен. [...] Поэтому если вера, проверенная бедствиями, не дала этого знания на опыте, никакими словами нельзя сказать, что это за “святая гора Божья”. То

же самое касается и слов “Он слышит меня со святой горы Своей”, то есть, говоря попросту: Он слышит меня невыразимым и непостижимым образом, который я никогда не в силах буду себе представить. Я знаю, что мой голос был слышен в вышине, но не знаю, как Он овладел мною с высоты и вознес меня (как сказано), но я не знаю, что это за высота, это наивысшее, эта гора”. [...] Это и означает слово святое: это то, что выше всякого выражения, отдаленное и тайное, определенно то, что не может быть достигну чувствами или разумом; тот, кто взят туда, — взят к невидимому Богу, очищен, отделен и совершенным образом освящен. Поистине тяжело и непереносимо для человеческой природы, если Дух Господень не переносится над этими водами и не возжигает тьму этой бездны, чтобы стал свет». <sup>22</sup>

<sup>22</sup> AWA 2, 139, 7–140, 26: «*De monte sancto suo* inquit. Hunc montem varie intelligi video. Aliis ipse Christus de seipso exauditus intelligitur, aliis de summa divinitate. Placet mihi mons summae divinitatis, modo id — quantum somnio — observes monti huic non esse nomen. Nam Ps. 2<,6> “Montem sanctum Zion” dixit, super quem tamquam inferiorem constitutus esset rex. Ideo nominandus erat illic mons, ut quem regere non posset, nisi nosset. Hic vero, a quo regitur et de quo exauditur, innominabilis est, nec speciem nec nomen habens. Quo mihi videor erudiri nos omnes in tempore tentationis auxilium divinum sperare quidem debere desursum, sed modum, tempus et genus auxilii nobis esse incognitum, ut fidei et spei locus sit, quae nituntur in ea, quae nec videntur nec audiuntur nec in cor hominis ascendunt <1Cor 2,9>. Atque ita oculus fidei in tenebras interiores et caliginem montis suspicit, nihilque videt, nisi quod attenuatur suspiciens in excelso exspectansque, unde veniat auxilium ei. In sublime videt et de sublimi exspectat adiutorem; sed quale sit hoc sublime, et quale auditorium futurum, ignorat. Etsi enim Christus omnia sciebat, tamen tentatus est in similitudine in omnia pro nobis <Hebr 4,15>, ut et ipse hunc montem quammodo iuxta humanitatem habuerit ignotum et incomprehensibilem pro hora passionis, quod et alio Ps. 21<,4> significat dicens: “Tu autem in sancto habitas”, id est, in abscondito et inaccessio secreto. Sicut enim / deus est ineffabilis, incomprehensibilis, inaccessibilis, ita euis voluntas et auxilium praesertim in tempore derelictionis.

Ideo nisi fides hic expertum reddat et tentatio probatum, nullis verbis tradi potest, quid sit *mons iste sanctus dei*. Idem ergo est, ac si diceret: *Exaudivit me de monte sancto suo*, quod vulgo dicitur: Exaudivit me ineffabili incomprehensibilique modo, quam nunquam cogitassem. Desursum scio me exauditus, sed quo modo,

В этом фрагменте Лютер предлагает концепцию объяснения причин непостижимости природы Бога, определенно сближаясь с традицией негативной теологии. В тексте не только наблюдается тематическое родство со знаменитым трактатом Псевдо-Дионисия *О мистическом богословии*, но и используются сходные выражения. Во-первых, общими являются образы горы, облака и тьмы, в которой сокрыт Бог. Хотя в тексте Лютера не описывается путь, по которому можно взойти на гору (поскольку это возможно лишь когда сам Бог возносит туда верующего посредством веры),<sup>23</sup> он говорит о глазах веры, обращенных «на вершину горы» и ожидающих помощи свыше. Затем, глядя на вершину, человек не видит ничего и слабеет (*nisi quod attenuantur suspiciens in excelso*). Дионисий в своем трактате говорит о «наивысших местах, где пребывает Бог» и о восхождении на эту гору как о «нисхождении» и «умолкании» перед полной тишиной.<sup>24</sup> Согласно Лютеру, в момент страдания человек ничего не видит и не знает, какова будет помощь (*quale sit hoc sublime, et quale auditorium futurum, ignorat*). Способ, которым она даруется, ее характер и время обретения неизвестны (*incognitum*). Дионисий говорит об окружающем Бога сумраке неведения (*caligo ignorantiae*), в который следует вступить, чтобы достичь Бога.<sup>25</sup> А там, где, по мнению Дионисия, эмпирическое знание Бога обретается в мистическом союзе, для Лютера обрести помощь тоже означает быть захваченным (*raptus*) и соединенным (*accessus*) с самим Богом.

---

ignoro. Eripuit me de alto et de summo accepit me (ut alibi dicit), sed non cognosco, quid sit hoc altum, hoc summum, hic mons. [...]

Hoc est, quod vocabulum illud *sancto* indicat, quod, ut supra dictum est, separatum et secretum significat planeque id, quod attingi nec sensu nec mente potest; in quod qui rapitur, in deum invisibilem rapitur ac perfectissime purificatur, separatur, sanctificatur. Verum dura haec res humanae naturae et intolerabilis, nisi spiritus domini feratur super haec aquas et tenebras huius abyssi foveat, donec lux fiat <Gen 1,2s>».

<sup>23</sup> Ср.: WA 55, I, 138, gloss 15 17–18; WA 55, II, 804, 144–805, 153; AWA 2, 27–30.

<sup>24</sup> Myst. theol. I, 5–6; III, 2.

<sup>25</sup> Myst. theol. I, 6 (оригинал написан по-гречески, но для сравнения я использовал перевод трактата на латынь. — *Примеч. авт.*).

Человек, которым овладел Бог, будет знать и чувствовать, что ему оказывается помощь, но не поймет и не сможет объяснить, что это за помощь и что такое божественная природа (*Scio me axauditum, sed quo modo, ignoro*); он не знает, что есть божественная высота (*non cognosco... quid sit hoc altum*). В свою очередь, Дионисий говорит о том, чтобы знать, не зная (*nihil cognoscit super mentem cognoscens*).<sup>26</sup>

Также следует отметить термины и понятия, используемые Лютером в разговоре о божестве. Согласно Лютеру, гора, о которой идет речь в псалме, должна быть символом высочайшей божественности как раз потому, что у нее нет имени. В соответствии с этим Лютер пишет, что божественная природа не может быть названа и не имеет формы (*innominabilis, nec speciem nec nomen habens*). Для Лютера Бог — выше любого выражения (*supra dictum*), Он невыразим, непостижим и недоступен. Его невозможно достичь ни чувствами, ни разумом (*attingi nec sensu nec mente potest*). Человеческая глупость перед лицом бедствий заключается, по мысли Лютера, как раз в том, что человек желает дать этой горе название, человеческой мыслью лишить ее святости и не ждать божественной помощи. Поступая так, человек свидетельствует, что у него нет веры и доверия к Богу и что он следует за Богом только до тех пор, пока это согласно с велением разума.<sup>27</sup> Размышления Лютера о невозможности дать божественной природе имя напоминают о трактате Дионисия *О божественных именах*: сочинении, с которым он тоже был знаком.<sup>28</sup> Однако следует не забывать, что для Лютера божественная

<sup>26</sup> Myst. theol. I, 6.

<sup>27</sup> AWA 2, 140, 27–32: «Proinde tota stultitia est in hac re, quod homo non sustinet consilium dei, sed adiuvari petit modo et tempore a se electo et sibi placito, quo ex innominabili monte nominatum sibi facit et sanctum dei montem suae cogitationis tactu prophanat, quantum in eo est. Hic est sicut equus et mulus, qui eo usque dominum sustinet, quousque sentit aut capit, ultra captum suum non sequitur, quia fide non vivit, sed ratione sua».

<sup>28</sup> AWA 2, 340, 3–6: «Et quid, si totum huc Dionysium de divinis nominibus advehamus? Et eundem rursus de mystical theologia, donec nullum nomen deo relinquamus? Siquidem qui cogitatu incomprehensibilis est, quo nomine effabilis esse queat?»

сущность как раз не имеет имени: Бог как Троица, и божественные ипостаси могут быть названы по имени.<sup>29</sup>

Более того, приведенный фрагмент не является единственным случаем, а существует в более широком контексте лютеровской теологии креста, в которой возникают темы, поднимаемые Дионисием. Чтобы проиллюстрировать это, мы можем вернуться к цитате из комментария ко второму псалму, где идет речь о даруемом верой понимании и где Лютер говорит об объекте веры: «То, что понимает вера, не имеет имени или формы (*species*). Благоприятность или враждебность существующих вещей приводит в полное замешательство любого, кто не постигает невидимое посредством веры. Это понимание (*intellectus*) происходит через веру согласно словам: “Если не уверуете, не поймете”, — и это — вступление в тот сумрак (*caliginis*), в котором исчезает все, постижимое чувствами, разумом, душою и пониманием человека. А именно вера соединяет душу с невидимым, невыразимым, безымянным, вечным, немислимим Словом Божьим, отделяя его ото всего видимого. Это — крест и Пасха Господня, в которую он проповедует это необходимое понимание».<sup>30</sup>

Описанный Дионисием союз с Богом в сумраке неведомого, предпосылкой которого является отстранение от всего чувственно воспринимаемого и умопостигаемого, кажется своего рода «фоном» для этого текста. Представление об облаке, за пелену которого не могут проникнуть ни чувства, ни разум, очень живо напоминает о сходном образе в трактате *О мистическом богословии*, и кажется

<sup>29</sup> См., например, рассуждение Лютера о трактате *О божественных именах* (AWA 2, 333–345).

<sup>30</sup> AWA 2, 107, 23–108, 5: «Non enim habent nomen nequem speciem ea, qua fides intelligit. Nam praesentium rerum prosperitas vel adversitas penitus subvertit omnem hominem, qui fide non intelligit invisibilia. Hic enim intellectus ex fide venit, iuxta illud <Is 7,9>: “Nisi credideris, non intelligetis”, et est ingressus ille caliginis, in qua absorbetur, quicquid sensus, ratio, mens intellectusque hominis comprehendere potest. Coniungit enim fides animam cum invisibili, ineffabili, inominabili, aeterno, incogitabili verbo dei simulque separat ab omnibus visibilibus, et haec est crux et «phase» domini, in quo necessarium praedicat hunc intellectum».

очевидным, что существует определенная преемственность между двумя рассматриваемыми текстами. Это получает дальнейшее подтверждение уже в *Комментариях на псалмы*, где Лютер дает понять, что ему известно об идеях Дионисия и что здесь, как и в *Истолкованиях псалмов*, он использует образ облака (или сумрака) так же, как и Дионисий.<sup>31</sup> Однако, с точки зрения Лютера, человека отделяет от видимых и постижимых вещей и соединяет с Богом вера, а не созерцание. Лютер называет этот совершаемый в вере переход от видимого к невидимому «Крестом Господним». Темы союза с Богом, света веры и облака непостижимости соединяются в лютеровском определении веры. В комментарии к шестому и седьмому стихам четвертого псалма он дает следующее объяснение идее света лица Господа: «Иероним переводит: “Многие говорят: ‘кто покажет нам благо?’ Яви нам свет лица Твоего, Господи!” То же самое он говорит в молитве. В самом деле, Он [Бог] явит нам свет, когда осветит нас этим светом. И как раз вера и есть свет над всем нашим пониманием. Поэтому это “освящение” есть не что другое, как пролитие на нас света веры, который сам по себе является наивысшим и благодаря которому мы просвещены. Потому его можно назвать запечатанным (*signatum*), поскольку для нас он недостижим и непостижим, но нас он постигает, захватывает и делает своими служителями».<sup>32</sup>

<sup>31</sup> См., например: WA 55, II, 343, 22–344, 21. Далее см.: WA 5, 503, 4–34, где Лютер дает понять, что знаком с образом сумрака у Дионисия, но в то же время не согласен с тем, что его использование уместно в комментарии к обсуждаемому стиху. Лютер интерпретирует облако как знак тайных деяний божьих, «замаскированных» противоположностями, но также и как символ человеческой неспособности понять действия Бога — и в этом отношении предлагаемое Лютером истолкование не так уж далеко от исходной идеи Дионисия.

<sup>32</sup> AWA 2, 202, 21–203, 2: «Hieronymys: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bonum? Leva super nos lumen vultus dei, domine* [PsH]. Idem per modum petitionis dicit. Levat vero lumen super nos, dum nos lumine eo levat. Est enim fides lux supra omnem captum nostrum. Quare hoc “levare” est aliud nihil quam lumen fidei, quod seipso altissimum est, super nos effundere, quo ipsi elevemur. Unde et signatum dici potest, quia clausum et incomprehensibile nobis comprehendens autem nos et in obsequium sui captivans».

Поэтому, как мы уже отмечали ранее, для Лютера свет веры есть «луч божественности», в котором присутствует и озаряет нас Сам Бог.<sup>33</sup> Свет веры дарует верующему уверенность в присутствии и помощи Бога.<sup>34</sup> Именно он «озаряет» нас, вознося к божественной природе, соединяя с Богом. Но, хотя в этом свете и ощущается присутствие Бога, он в то же самое время остается непостижимым и запечатанным (*sealed*).

Итак, свет веры выполняет у Лютера двойную функцию: с одной стороны, человек озаряется этим светом и обретает благодаря ему разум веры (*intellect of faith*), позволяющий ему постичь природу реальности и понять недоступную взгляду суть богословских знаков (например, таинств или божественности, скрывающейся за человечностью Христа). Но, с другой стороны, в то же самое время свет веры дарует своего рода эмпирическое знание о Боге. Будучи по природе своей именно божественным (а не естественным) светом, он остается непостижимым и запечатанным; верующий уверен в благости и помощи Бога, но остается неспособным понять или объяснить природу божественного присутствия. Свет веры, скорее, «захватывает» и «овладевает» верующим, делая его своим слугой. Лютер описывает эту двойственную природу веры, которая оказывается и светом, и тьмой, с помощью следующего парадокса: «Ибо то, что в святая святых не было света, означает, что Бог должен присутствовать в своей Церкви через веру в Христа в сердцах, веру, которая не постигает и непостижима, не видит и невидима, но, тем не менее, видит все. Это — сильнейшее доказательство вещей существующих, но невидимых. Как Ковчег Завета находился в святая святых, но не был видим, поскольку был окружен скинией, в центре которой в святая святых находился сам престол Божий, как сказано в сорок пятом псалме: “Бог посреди его”, — так что это святое жилище не поколеблется, как свидетельствует это и подоб-

<sup>33</sup> AWA 2, 200, 3–202, 6. — В выражении Лютера «*radius quidam divinitatis*» может присутствовать намек на «*divinarum tenebrarum radium*» Дионисия, но это до конца не ясно, поскольку Лютер не использует в данном контексте слово «тьма».

<sup>34</sup> AWA 2, 201, 8–21; WA 5, 506, 12–25.



ные пророчества. Бог правит нами не поверхностно, устами и словами, но в праведности, и не поколеблется не те, кто верует устами и словами, но те, кто верит сердцем: они спасены, и среди них находится Бог. Сильны получающие помощь от лица Господня (то есть от Его присутствия), как сказано в сорок пятом псалме: “Господь поможет ему” присутствием своим, — то есть в присутствии праведности, и божественности, и лица Господня». <sup>35</sup>

### 3. Выводы

Я уверен, что, хотя некоторые стороны выдвинутой Лютером концепции веры пришлось оставить нерассмотренными из-за формата статьи, уже указанный краткий очерк показывает, что его представления о вере совместили две разные традиции: августинское учение о божественном свете и идею божественной непостижимости, заимствованную из традиции мистической, негативной теологии Псевдо-Дионисия. Поэтому я считаю, что лютеровская концепция веры может оказаться очень важной для сближения церквей, особенно с точки зрения участия в экуменическом движении традиции Восточного Православия, в которой важную роль играет концепция мистического и негативного богословия. Лютер определенно использует в своей концепции веры центральные темы мистической традиции: прежде всего для описания союза

---

<sup>35</sup> WA 5, 506, 12–25: «Quod enim in sancto sanctorum nullum fuit lumen, significabat, inhabitante Ecclesiam suam deo per Christum fidem esse in cordibus eorum, quae nec comprehendit nec comprehenditur nec videt nec videtur et tamen omnia videt. Est enim argumentum rerum valde quidem praesentium, sed nequam apparentium. Sicut Arca foederis erat praesentissime in sancto sanctorum, non tamen apparebat, ita tabernaculum eius fuit in circuitu eius, quia in medio sancti sanctorum ipse sedebat, quo significatum est, ut [Ps. 46, 6.] ps. 45. dicit, Deum esse in medio Ecclesiae suae, ideo non posse eam commoveri, quam et similes prophetias ex ea figura hauserunt. Non enim deus in nobis regnat superficietenus, lingua et verbo, sed in virtute, nec sunt [Röm. 10, 9.] stabiles, qui in lingua et verbo in eum credunt, sed “qui corde credunt, iusti sunt”, in quorum medio ipse habitat. Hi sunt fortes et adiuvantur in [Ps. 46, 6.] omnibus vultu dei (idest praesentia dei), ut ps. 45. “Adiuvabit eam deus vultu suo”, seu mane diluculo, idest praesenti valde numine et ipso vultu».

с Христом и когнитивной природы веры в отношении божества. Однако полагаем, что Лютер использует тему божественной непостижимости в особенности для того, чтобы оградить от посягательств идею божественного всемогущества и единой воли (*monergeia*); разум ни одного человека не может подняться над божественной природой, чтобы понять спасительные деяния Божества или поставить ему условия. Человек, скорее, должен молиться и ожидать чудесных деяний Божьих, и следовать божественному наставлению веры. В этом отношении понимание Лютером божественной непостижимости связано также с центральными темами богословия эпохи Реформации: «одною благодатью» и «одною верой».

### Источники

Augustine

Conf. Augustinus Hipponensis: S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Confessionum Libri Tredecim. Patrologia Latina 32, 0657–0864.

Enarr. in Ps. Augustinus Hipponensis: Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Enarrationes In Psalmos. Patrologia Latina 36, 0067–1027.

Luther, Martin

AWA 2 Operationes in Psalmos 1519–1521. Teil II. Psalm 1 bis 10 (Vulgata). Herausgegeben und bearbeitet von Georg Hammer und Manfred Biersack. Archiv zur Weimarer Ausgabe Band 2. Köln, Wien: Böhlau Verlag, 1981.

WA D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 1. Band. Weimar, 1883.

Pseudo-Dionysius Areopagita

Myst. theol. Mystical Theology: The Glosses by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste on De Mystica Theologia. Edition, Translation and Introduction by James McEvoy. Paris — Leuven — Dudley, MA: Peeters. Dallas medieval texts and translations 3.

### Литература

Blaumeiser, Hubertus

1995 Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519–1521). — Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Band LX. Paderborn: Bonifatius.

Cleve, Fredric

- 2008 Martin Luther and Dionysios the Areopagite. — Grapta Poikila II. Saints and Heroes / Ed. by Leena Pietilä-Castrén and Vesa Vahtikari. Helsinki: Ekenäs Tryckeri. Papers and monographs of the Finnish institute at Athens vol. XIV. 91–109.
- Hoffman, Bengt R.  
2003 Theology of the Heart. The Role of Mysticism in the Theology of Martin Luther. Minneapolis, MA: Kirk House Publishers.
- Loewenich, Walther von  
1982 Luthers Theologia crucis. 6. unveränderte Auflage. Bielefeld: Luther-Verlag.
- Mannermaa, Tuomo  
1979 In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja; 30. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.
- 1989 Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung zum ökumenischen Dialog. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luther-tums, 8. Hannover: Lutherisches Verlagshaus.
- 1994 Hat Luther eine trinitarische Ontologie? — Luther und die trinitarische Tradition. Ökumenische und philosophische Perspektiven / Ed. by Joachim Heubach. 43–60. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg; 23. Erlangen: Martin, Luther, Verlag.
- 2005 Christ present in faith. Luther's view of justification. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- 2010 Two kinds of love. Martin Luther's religious world. 1st Fortress Press ed. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- McGinn, Bernard  
2002 Vere tu es Deus absconditus: the hidden God in Luther and some mystics. — Silence and the Word. Negative theology and incarnation / Ed. by Oliver Davies and Denys Turner. Cambridge: Cambridge University Press. 94–114.
- Oberman, Heiko A.  
1967 Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik. — The Church, Mysticism, Sanctification and the Natural in Luther's Thought / Ed. by Ivar Asheim. Philadelphia: Fortress press. 20–59.
- Peters, Albrecht  
1985 Verborgener Gott — Dreieiniger Gott. Beobachtungen und Überlegungen zum Gottesverständnis Martin Luthers. — Martin Luther. «Reformator und Vater im Glauben». Referate aus der Vortragsreihe des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Hrsg. von Peter Manns. VIEG 18. 74–105.
- Roem, Paul  
1997 Martin Luther's Christocentric Critique of Pseudo-Dionysian Spirituality. — Lutheran Quarterly vol X / Number 3. 291–307.

2008 Negative Theologies and the Cross. — Harvard Theological Review 101:3–4.  
451–464.

Zur Mühlen, Karl-Heinz

1972 Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Skolastik. Beiträge zur  
Historischen Theologie 46. Tübingen.