

С. С. Пименов

Лютерова теология Креста

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_94

Аннотация: Данный текст посвящен критическому рассмотрению теологии Креста Мартина Лютера. После обсуждения закономерности ее появления автор фиксирует основные интенции и идеи Лютеровой теологии Креста. Такими положениями являются: 1) действие Бога (*modus operandi Dei*) под противоположным видом, не прямое Откровение; 2) Крест Иисуса Христа – кульминационное выражение спасительного действия Бога, совершаемого под противоположным видом: Иисус Христос умирает, чтобы открыть человеку путь к спасению, к «новому рождению». Данный *modus operandi Dei* Лютер понимает как универсальный способ Божественного действия в мире, открывающий человеку путь к вере. Страдание Богочеловека на Кресте ведет Лютера к пониманию неизбежности страданий и искушений для человека на жизненном пути. Утверждение Лютером в Боге Сокрытости I и Сокрытости II является заметным отличием от схоластической доктрины, оно ведет Лютера к принятию теологии как более трагичной и одновременно более оптимистичной для человека, поскольку тем самым подчеркивается с большей решительностью Божественная Инаковость, а с другой стороны – большая близость к человеку, что понимается Лютером как возвращение к богословию блж. Августина. Особо внимательно рассмотрен вопрос об источнике зла, страданий и искушений у Лютера, а также отличие теологии Креста от схоластической теологии славы и от гуманистического богословия Эразма Роттердамского, по сути, стоящих на одних и тех же позициях.

Ключевые слова: Реформация, Мартин Лютер, Гейдельбергский диспут, Иисус Христос, теология Креста, теология славы, Сокрытость Бога, схоластика, вера, предопределение.

Об авторе: **Сергей Сергеевич Пименов**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: pimenov2001@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2508-025X>

Ссылка на статью: Пименов С. С. Лютерова теология Креста // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 94–118.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2021

Sergey S. Pimenov

Luher's Theology of the Cross

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_94

Annotation: This text is devoted to a critical examination of the theology of the Cross by Martin Luther. After discussing the necessity of its appearance, the author fixes the main intents and ideas of the Luther theology of the Cross. Such statements are: 1) the action of God (modus operandi Dei) under the opposite appearance, indirect Revelation; 2) The cross of Jesus Christ is the culminating expression of God's saving action, performed under the opposite guise: Jesus Christ dies to open the way for man to salvation, to "a new birth." This modus operandi Dei Luther understands as a universal way of divine action in the world, opening the way for man to believe. The suffering of Godman on the Cross leads Luther to understand the inevitability of suffering and temptations for man on his life's path. Luther's assertion in God of Hiddenness I and Hiddenness II is a notable difference from scholastic doctrine, leading Luther to accept theology as more tragic and at the same time more optimistic for man, since the Divine Otherness is thus emphasized with greater determination, and on the other, great closeness to man, what Luther understands as a return to the theology of Augustine. Especially carefully considered the question of the source of evil, suffering and temptations, as well as the difference between the theology of the Cross and the scholastic theology of glory and the humanistic theology of Erasmus of Rotterdam, in fact, stand in the same positions.

Keywords: Reformation, Martin Luther, Heidelberg Disputation, Jesus Christ, theology of cross, theology of glory, Hiddenness of God, scholastics, faith, predestination.

About the author: **Sergey Sergeevich Pimenov**

Candidate of Science of Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: pimenov2001@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2508-025X>

Article link: Pimenov S. S. Luher's Theology of the Cross. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 94–118.

Скандал, инициированный «Тезисами против индульгенций» (31 октября 1517 г.), разгорался медленно, но неуклонно. Очень быстро тезисы вышли за пределы Виттенберга, и уже к декабрю были перепечатаны в Нюрнберге и в университетских Лейпциге и Базеле. Реакция оппонентов, среди которых выделялся распространитель индульгенций Иоганн Тецель, покровительствуемый архиеп. Альбрехтом Бранденбургским, — также способствовала привлечению внимания к событиям в Виттенберге. Архиеп. Альбрехт, не чуждый новым веяниям, покровитель гуманизма, искусства и основатель университета во Франкфурте-на-Одере (1506), одновременно был человеком, заинтересованным в распространении Тецелем индульгенций, поскольку часть денег от них поступала в его казну. 1 декабря он отсылает запрос о тезисах Лютера в университет Майнца. Не дождавшись ответа — посылает запрос повторно. Лишь 17 декабря он получает весьма краткий и умеренный отзыв из Майнца, но к этому времени архиеп. Альбрехт уже проинформировал Папу с призывом приложить все усилия к исправлению создавшегося нетерпимого положения. Ключевым моментом в послании архиеп. Альбрехта было утверждение, что ограничение власти Папы в распоряжении индульгенциями является прямым отрицанием учения Церкви [Brecht, 1993, 206].

Со своей стороны, и Тецель проявлял активность. В зимнем семестре 1517/18 г. он был принят в штат университета Франкфурта-на-Одере, тем самым получив возможность полемизировать с Лютером на университетском уровне. 20 января 1518 г. он выступает с тезисами, подготовленными франкфуртским теологом-доминиканцем и первым ректором университета Конрадом Кохом (Вимпина), от которого трудно было ожидать каких-либо добрых слов о представителе конкурирующего университета в Виттенберге. Тезисы Лютера определялись как ошибочные и разрушающие Церковь. Сакраментальная практика в том виде, в котором она сложилась в Церкви к 1517 г., — принималась в качестве безусловного критерия истины. Покаяние Лютера как «длжащееся всю жизнь, постоянное и непрекращающееся» (Лютер, 2002, 3), — сводилось единственно к церковно-сакраментальной составляющей. Имело место не только неприятие позиции Лютера, но вообще непонимание его столь серьезной озабоченности этим вопросом.

Академический диспут неожиданно вырвался за границы университета, что совсем не ожидалось и не приветствовалось монахом-августинцем Лютером. Известия внушали опасения, в том числе, насколько правильно были восприняты мысли, изложенные в тезисах. К тому же Лютер видел недостатки в их изложении и несомненно, что «если бы он мог предвидеть [дальнейшее] развитие, то представил бы свои положения в более ясном и убедительном виде» [Brecht, 1993, 205].

Неожиданностью стало появление в городе продавца книг, который, несмотря на запрет курфюрста Фридриха Саксонского на распространение индульгенций в Виттенберге, пытался продать горожанам тезисы Тецеля в их защиту. Кончилось это захватом студентами тецелевских тезисов (около 800 экз.) и преданием их огню на базарной площади города [Brecht, 1993, 207].

Обстановка накалялась. То, что в Виттенберге на протяжении нескольких лет развивается «новая школа августинцев», было известно и находило одобрение за пределами Виттенберга. Показателен отзыв нюрнбергских гуманистов. В письме к Лютеру в ноябре 1517 г. Кристофер Шёрль восторженно приветствовал «Диспутацию против схоластической философии» (сентябрь, 1517) как призыв «восстановить теологию Христа и следовать Его закону» (WA Br, 1, 79). Деятельность Лютера была воспринята ими как соединение блж. Августина с гуманизмом и, тем самым, как продолжение «философии Христа» Эразма Роттердамского [Lohse, 2006, 37].

Позиция Лютера не вызывала возражений и у генерального викария Ордена августинцев в Германии Иоганна фон Штаупица. Неудивительно, что Штаупиц был инициатором диспута, приуроченного к ежегодному капитулу Ордена в Гейдельберге весной 1518 г., на котором Лютеру и его сподвижникам предлагалось дать развернутое обоснование позиции новой университетской школы. И внешние обстоятельства, вызванные скандалом с «95 тезисами», и состояние Церкви, и неопределенность

богословских вопросов, и логика священника, в чье попечение отданы души верующих, и научная ответственность доктора Священного Писания, и благожелательность собственного Ордена, и развитие самого Лютера — требовали принципиальной попытки и Лютера, и нескольких его друзей подобного же образа мыслей представить университетскую реформу за пределами Виттенберга, реформу, затрагивающую как теологический, так и философский факультет» [Lohse, 2006, 106].

Диспут проходил 26 апреля 1518 г. в зале факультета искусств, что давало возможность присутствовать на нем, помимо монахов-августинцев, и заинтересованным слушателям, среди которых были многие в дальнейшем активные участники реформационного движения: Мартин Буцер будет весьма важной фигурой в Страсбурге; Эрхард Шнепф — в Гессе и Вюртемберге; Мартин Фрехт — в Ульме; Теобальд Билликан — в Нюрдлингене; Иоганн Бренц — в Швабском Галле и Вюртемберге [Brecht, 1993, 216].

Лютер вполне обоснованно мог рассчитывать на благоприятный прием своих идей братьями по Ордену, поскольку открытие «внешней праведности» как Божественного дара и веры как единственного пути к спасению были созвучны монашескому духу, особенно в его августинском варианте.

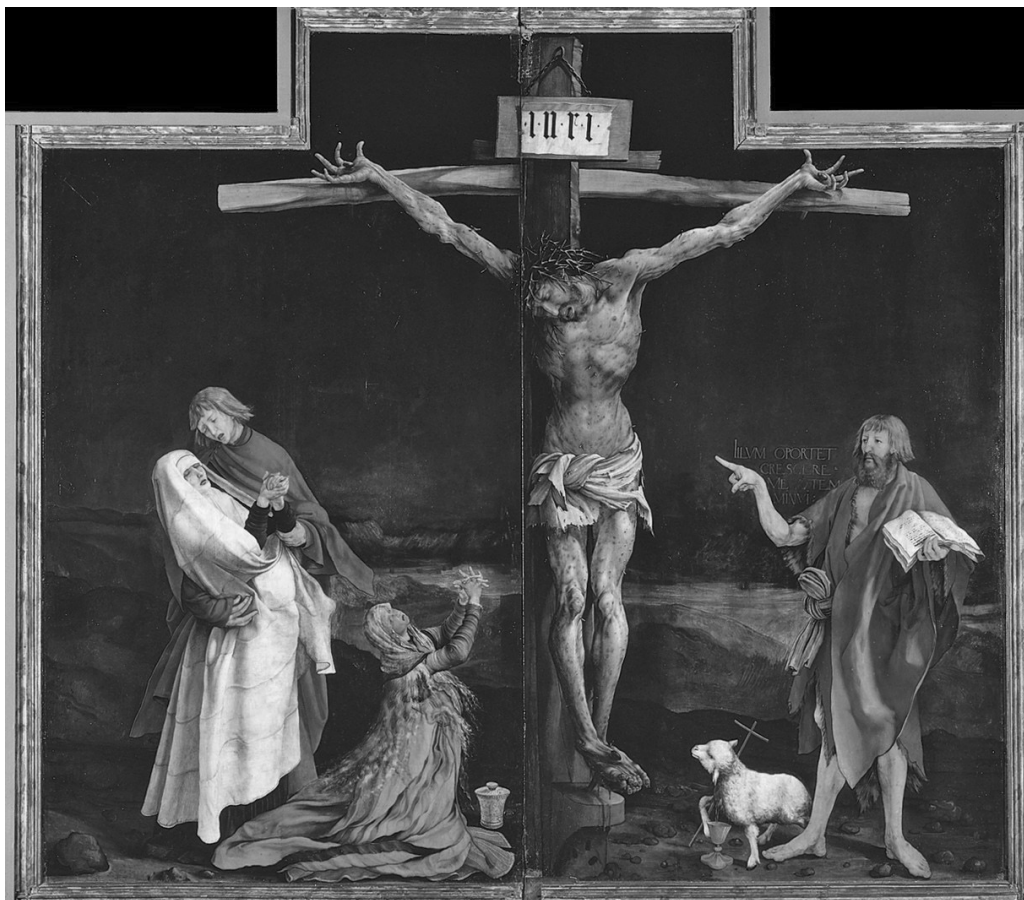
Именно во время подготовки к Гейдельбергскому диспуту в сочинениях Лютера появляется определение, с которым в дальнейшем будет ассоциироваться отличие протестантского богословия от католического, — «теология Креста». И хотя после 1521 г. в сочинениях Лютера оно больше не встречается, но все последующее богословие будет экспликацией этой новой теологии Креста.

В почитании Креста в Церкви не было ничего необычного. Традиционно Крест понимался в нескольких аспектах: богословском — как Божественная тайна, как принесение Божественного воздаяния за грехи человеческие, в результате которого сатана низложен, что находит свое выражение в Ансельмовой (принимаемой, с незначительными модификациями, подавляющим большинством средневековых богословов) доктрины спасения; как акт Божественной милости; в антропологическом плане — как обращение к человеку с примером истинной и богоугодной любви, как этический пример, интенсифицирующий эмоциональную активность по направлению к Богу; как провоцирующий определенный (сострадательный и монашеский) тип благочестия; Крест — как место, вводящее верующего в более глубокое отношение с человеческой стороной Христа и продуцирующее чувство человеческой вины, необходимости исповеди и участия в церковных таинствах; также Крест и как способ существования христианина в земном мире — в страданиях и мучениях.

Выражением подобного понимания было «Распятие» (1506–1515) Маттиаса Грюневальда Изенгеймского алтаря со страшно вывернутыми, беспомощными и одновременно предельно натянутыми руками Иисуса на Кресте. Перекладина Креста изогнута под огромной тяжестью изъязвленного тела. Это страшная картина даже для современного человека. Неизбывное страдание бесконечно тяжелит Пригвожденного ко Кресту — это видится глазами, обращенными на земное; но одновременно — если смотреть глазами веры, глазами христианина, — и великая радость Воскресения и нашего спасения. Две беспредельности, две бездны, одновременно присутствующие в Кресте.

И, одновременно, черты лица Христа и взирающих на Него Иоанна Предтечи и апостола Иоанна — до неразличимости сливаются воедино.

Лютер не извлечен из-под действия всех этих смыслов. «Утверждение Лютером Креста в качестве богословского критерия и основания [теологии] вырастает из — и в рамках — традиции медитации над страданиями Христа, характерной для позднесредневековой духовности» [McGrath, 2011, 208]. Он также чувствует готовность к переменам внутри Церкви, ведь даже главный, хотя и неявный противник Лютера, архиеп. Альбрехт Бранденбургский искренне покровительствует гуманистической учености, что даже Эразм посвящает ему работу «Разум истинной теологии» (1518). В том же году Буцер, молодой доминиканец, присутствовавший



Маттиас Грюневальд. «Распятие» Изенгеймского алтаря.
Источник: https://ru.wikipedia.org/wiki/Grunewald_Isenheim1.jpg

на Гейдельбергском диспуте, с восхищением напишет, что Лютер «говорит все то же, что и Эразм, только свободно и открыто» [Brecht, 1993, 216].

Если выражение «теология Креста» было новым у Лютера, то сами идеи таковыми для него не были. К этому времени уже были написаны и «Лекции по „Посланию к Римлянам“» (1515–1516) с обоснованием внешней праведности перед Богом и «Диспутация против схоластической философии» (1517) с демонстрацией глубинной червоточины богословствующей схоластики.

Предметом обсуждения Гейдельбергского диспута были не частные вопросы, а богословие как таковое, его статус и метод. Важность предмета накладывала на Лютера дополнительные требования, в Гейдельбергском диспуте мы не найдем следования тезисов в случайном порядке или недоведения до логического конца высказываемых положений (как это имеет место в «95 тезисах»). Здесь, напротив, «теологические тезисы... свидетельствуют о внимании [Лютера] к следованию одного тезиса за другим», «они тщательно разработаны и упорядочены» и представляют своего «рода набросок последующей теологической программы Лютера» [Forde, 1997, 20–21].

В Гейдельбергском диспуте богословские тезисы предшествуют философским, что свидетельствует о позиции, которую должен занять стремящийся богословствовать: от Бога — к человеку; от разума Божественного — к разуму человеческому. В небольшом Введении Лютер называет богословские тезисы «теологическими парадоксами», то есть тем, что должно быть вынесено за пределы аристотелевской логики.

Первый философский тезис гласит: «Кто без опасности для своей души желает философствовать по Аристотелю, должен сначала стать безумным во Христе» (Лютер, 2013b, 387).

Богословские тезисы делятся на четыре группы, каждая из которых построена на контрасте:

I. Тезисы 1–12 — противопоставление дел человеческих и Божественных деяний;

II. Тезисы 13–18 — о свободе человека в деле спасения: противопоставление схоластического и Лютерова понимания;

III. Тезисы 19–24 — о Кресте: противопоставление теологии Креста и теологии славы;

IV. Тезисы 25–28 — о спасении: противопоставление спасения делами спасению верой по благодати Божией.

Философские тезисы 29–40 — посвящены развенчанию схоластики в ее претензии на роль проводника в христианском богословии.

Порядок следования этих групп неслучаен. Здесь мы имеем единое спасительное действие Бога в мире, представленное как в истории павшего человечества, так и в духовной истории каждого христианина: от искушающих дел Закона — к осознанию извращенности и неспособности человеческой воли следовать за Христом — ко Иисусу Христу и Кресту — к вере как принятию внешней (благодатной) праведности в Боге. Одновременно это есть и экспозиция динамики Священного Писания: Ветхий Завет — Иисус Христос — Новый Завет. Цель Лютера, с одной стороны, — описать, как Бог действует; а с другой — каким образом человек получает доступ к этому знанию.

Именованное тезисов «богословскими парадоксами» не было необычным в христианской религиозности — достаточно вспомнить Тертуллианово «Верую, ибо абсурдно», *credo quia absurdum*. Выступая в рамках ежегодного капитула монахов-августинцев, Лютер видел свою позицию как возвращение к истокам, к церковной традиции. Во Введении он подчеркивает, что защищаемые им тезисы «выведены... из апостола Павла, избранного сосуда и орудия Христова, и также из святого Августина, наиболее достойного толкователя Апостола» (Лютер, 2013b, 384).

Монахам-августинцам хорошо были известны слова блж. Августина, возводящие его в ранг непререкаемого церковного авторитета: «Я не поверил бы в Евангелие, если бы меня к этому не подвиг авторитет Церкви» (цит. по: [Шафф, 2012, 336]). Также августинцам должна была быть близка парадоксальность их святого¹. С первых слов Лютер заявляет о позиции, с которой он будет атаковать оппонентов, — Писание и церковная традиция.

Гейдельбергские тезисы, чего не заметил Буцер, были направлены не только против богословствующей философии (схоластики), но и против богословствующего гуманизма («философии Христа», *philosophia Christi*) Эразма. Это было движением не только в направлении уже открытой им «внешней праведности», но качественным ее углублением.

Критичным моментом для Лютера было неприятие пассивной праведности в современной ему церковной традиции. Требовались веские аргументы, чтобы изменить существующую практику. И Гейдельбергская диспутация предлагает это недостающее, хотя и всегда присутствующее в церковной традиции, но недостаточно глубоко понятое свидетельство — Крест Христа.

Крест становится подтверждением — явным всем и каждому — пассивной праведности. Довольно абстрактные теоретико-теологические построения «Лекций по „Посланию к Римлянам“» обретали здесь свое уникальное и одновременно традиционное воплощение и, тем самым, удостоверение.

С Гейдельбергского диспута Лютер возвращался окрыленным.

¹ «Неизменный, Изменяющий всё, вечно Юный и вечно Старый... вечно в действии, вечно в покое, собираешь и не нуждаешься... ищешь, хотя у Тебя есть всё» (Блж. Августин, 1992, 9).

Кратко Лютерова теология Креста может быть выражена в виде двух взаимосвязанных (где из первого можно вывести второе, и наоборот) положений:

- 1) Божественное Откровение всегда является непрямым; Бог действует в мире скрыто, под противоположным видом;
- 2) Крест Иисуса Христа есть место, где Бог являет Себя в максимальной открытости человеку, и куда должно смотреть богослову.

Эти положения, взятые одновременно, являются определяющей чертой Лютерова богословия, основанного на единстве, казалось бы, несовместимых утверждений. Как и блж. Августин, он будет подчеркивать инаковость, несоизмеримость, несравнимость Бога и человека; а с другой — их предельную, невероятную близость².

В общем виде теология Креста Лютера предстает динамичной полярностью инаковости и единства под водительством инаковости, вбирающей в себя и способной давать достаточные и живые ответы на различные вопрошания без разрушения самого принципа динамического единства. Божественное не может быть обладаемо человеком, однако Христос присутствует в человеке веры — тайна, которую нам не преодолеть; при любой рационализации Божественное у Лютера всегда остается таинственным. Это динамичная теология, направления и усилия, а не обладания.

И действие Бога есть выражение этой динамичной напряженности, невыразимой обычными логическими отношениями. Бог — деятель Иной, нежели сотворенный Им человек и мир. Бог не действует в мире, если смотреть чувственным взором, по законам человеческой нравственности/справедливости, но одновременно с этим Он действует не в противоречии с любовью. Мир представляет собой иерархическое единство невидимого и видимого, духовного и физического, которые связаны Богом необъяснимым для нас способом. Это может испугать человека, с чем и столкнулся Лютер до открытия праведности Божией. Однако Лютерова теология Креста удерживает превосходящее всё позитивное основание — присутствие в человеке веры Самого Бога, Иисуса Христа.

Действие под противоположным видом означает принципиальную инаковость человеческим ожиданиям Божественного действия в мире. «Давайте признаем чудесную мудрость Божию, ведь средствами зла Он обеспечивает добро, и через грех Он достигает праведности...» (Лютер, 1996, 353).

Тезис 4 Гейдельбергского диспута гласит: «Хотя деяния Бога непривлекательны и кажутся злыми (для человека. — С. П.), они, тем не менее, на самом деле есть вечные добродетели» (Лютер, 2013b, 385).

Важной чертой новой школы в Виттенберге было утверждение Писания в качестве высшего авторитета в Церкви. Это было согласно с многолетней профессиональной деятельностью Лютера как доктора Священного Писания.

В Писании достаточно мест, свидетельствующих об этом, начиная с Ветхого Завета. Даже избранному Моисею в момент наибольшей открытости Бога было позволено увидеть лишь «заднюю Бога» — «и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо [тебе]» (Исх 33:23). «Истинно Ты Бог сокровенный [Скрытый], Бог Израилев, Спаситель» (Ис 45:15). «Лук сильных преломляется, а немощные препоясываются силою; сытые работают из хлеба, а голодные отдыхают; даже бесплодная рождает семь раз, а многочадная изнемогает. <...> Из праха подымлет Он бедного, из брения возвышает нищего, посаждая с вельможами, и престол славы дает им в наследие» (1 Цар 2:4–8).

Или истории Авраама, Иосифа, Иова, в которых благословение видится проклятием. Бог всегда остается тайной и действует противоположно человеческим ожиданиям и расчетам. «Почти всегда, когда Он обращается к нам, это происходит в таком

² «Господи, Боже мой! ужели есть во мне нечто, что может вместить Тебя?.. зачем прошу я Тебя прийти ко мне: меня бы не было, если бы Ты не был во мне» (Блж. Августин, 1992, 8).

месте, в такое время, таким образом и через такого человека, что нам кажется это совершенно несвойственным [непохожим, неподходящим] для Него» (Лютер, 1996, 267).

Новый Завет с еще большей решительностью свидетельствует о непрямом Божественном Откровении. Земная жизнь Иисуса Христа есть свидетельство сокрытости Божественного действия, что наиболее ярко зафиксировано в посланиях Павла: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, то будь безумным, чтобы быть мудрым» (1 Кор 3:18). «Слово о Кресте для погибающих юродство есть, для нас, спасаемых, — сила Божия» (1 Кор 1:18). «Мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, для эллинов безумие, для самих же призванных... Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор 1:23–24).

Подобные «теологические парадоксы» во множестве присутствуют в трудах небесного покровителя монашеского ордена, членом которого является Лютер, блаженного Августина. А слова «Ты, искушая, в то же время указываешь путь из искушения», «Он ушел с глаз наших, чтобы мы вернулись в сердце наше и нашли бы Его. Он ушел, и вот Он здесь» (Блж. Августин, 1992, 131; 49) вообще можно считать одними из определяющих в осознании Лютером непрямого Божественного действия.

И совсем по-августиновски звучали слова: «...Он скрыл Свою силу под видом именно немощи, Свою премудрость — под видом безумия, Свою благодать — под видом суровости, Свою праведность — под видом грехов и Свою милость — под видом гнева... <...> Он слышит нас, когда делает противоположное тому, что мы ожидаем. Мы просим о спасении, и Он, для того, чтобы спасти нас, усиливает наше проклятие, скрывая Свой ответ под видом громовых раскатов» (Лютер, 1996, 408).

Для Лютера сокрытость Божественного действия коррелирует с его монашеским состоянием — с пассивностью перед Богом и невидимостью монашеских деланий перед людьми, при высшей их значимости — перед Богом.

«Исайя также красноречиво описывает это аллегорическое действие Бога, когда говорит (Ис 28:21): «...чтобы сделать Свое дело — внешнее Свое дело; и совершить действие Свое — чуждым себе образом!»³. Как если бы он говорил: хотя Он есть Бог жизни и спасения — и в этом собственная суть Его действия — но в порядке ее достижения Он убивает и разрушает. Эти действия внешние Ему (*opus alienum*), но посредством их Он достигает исполнения Своей собственной работы (*opus proprium*). Ибо Он убивает нашу волю, чтобы Его воля могла быть установлена в нас. Он подчиняет плоть с ее похотью, чтобы дух с его желаниями могли ожить в нас» (LW, 14, 335), — последние слова можно считать обоснованием монашеского делания, представителем которого в то время был Лютер.

Лютер чрезвычайно чувствителен к пониманию Бога как действующего Субъекта. Если Бог ничем не ограничен в Своем действии и Он выбирает именно такой способ действия в мире, то для нас это должно стать объектом пристального внимания, и не столько в отношении эффекта, им произведенного, сколько как свидетельство о намерении Субъекта.

Непрямое действие есть универсальный *modus operandi* Бога в мире. Нам отказано в прямом видении Бога. Такое действие выбрано Им «по причине Его возвышенности и нашей слабости», невозможно увидеть Бога и не умереть, а также, «дабы мы не были слишком перепуганы, и чтобы нашему спасению и работе Господней в нас не создавались препятствия нашим чрезмерным страхам, что имело бы место, если бы Он исполнял Свою работу среди нас Сам или через Своих ангелов» (Лютер, 1996, 157).

С другой стороны, это способ прихода Бога в мир без разрушения творения. Творение как таковое безразлично для Господа. Показательно, что Лютер принимает Аристотелево, что знание возможно только как апостериорное.

Подобный *modus operandi Dei* фиксируется Лютером во всем. Божественное действие приходит к человеку через тварное, и в неразрывном единстве с тварным. В сокрытости

³ Синодальный перевод: «...чтобы сделать дело Свое, необычайное дело, и совершить действие Свое, чудное Свое действие» (Ис 28:21).

Благой Вести под одеждами Ветхого Завета, в Божественности Христа — под одеждой человеческой природы Иисуса, Воскресения — в событии Креста.

При определенном сходстве, представлении Лютера о сокрытости Бога более глубоко и трагично, чем схоластическое разделение на *potentia Dei absoluta/ordinata* (могущество Бога неограниченное/упорядоченное). И тем более трагично, чем учение о платоновском Едином, находящемся за пределами существующего (*ἐπέκειντα τῆς ὀυσίας*), и неизменно и благостно эмануирующем в мир, и ожидающем человеческого просветленного понимания.

«Фактически, он [Лютер] недвусмысленно отвергает неограниченное/упорядоченное разделение [могущества Бога]... Если в схоластическом учении термин „абсолютное могущество“ обозначает полный спектр возможностей Бога, для которых закон противоречия применим и которые Бог обычно не делает, но может делать и время от времени делает, то для Лютера сокрытый Бог есть постоянно действующий. <...> В то время как схоластики используют понятие абсолютного могущества Бога, чтобы защитить не-необходимость всего, что существует и случается вне Бога, Лютер подчеркивает необходимость всего, поскольку Бог творит все во всем» [Dieter, 2014, 41].

Новым является здесь место прохождения границы между сокрытым и несокрытым Бога. Лютер меняет схоластическое понимание Божественного присутствия. Он сближает и помещает Божественную сокрытость в тварный мир. У него сокрытость ближе к нам и имеет большее значение в теологических построениях, придавая им большую трагичность и непредсказуемость, поскольку она не опосредуется логическими силлогизмами. Лютеровский Бог не обещает человеку на земле спокойной и безмятежной жизни.

«Два в целом различных понимания *Deus absconditus* (Бога сокрытого. — С. П.) предстают перед нами: сокрытый Бог (схоластики. — С. П.) поверх разума против Бога, сокрытого в страданиях и слабости Креста. Первый есть результат негативной теологии Дионисия, указывающий по ту сторону возможностей разума. Последний — помещает [невидимое Божие], наоборот, в глубину мира, в страдание и крест». «В Гейдельбергском диспуте мы видим изменение условий и изменение перспективы... от невидимого *supra nos* к невидимому в видимом» [Mjaaland, 2016, 93; 92].

Это позволило Б. Лозе говорить о сокрытости как о «наиболее важном вкладе Лютера в традицию христианской доктрины Бога» [Lohse, 2006, 217].

Для доктора Священного Писания слова «Сокрытое принадлежит Господу Богу нашему, а открытое — нам и сынам нашим до века...» (Втор 29:29) изобилуют смыслом, подразумевая, что в Божественной сокрытости необходимо различать два аспекта: Сокрытость I и Сокрытость II.

Сокрытость I — Бог, явивший Себя в Откровении, но одновременно Сокрытый под противоположным видом. Это Бог, обращающийся к человеку, «для-ради» спасения грешника действующий в мире. Бог Сокрытый, но видимый глазами веры. Это тот аспект присутствия и действия Бога в мире, который, в принципе, не сокрыт от христианина и который постигаем человеческим разумом. Это действие Бога под чужим видом, не прямое действие. Когда Лютер говорит о трех способах присутствия Христа в мире: 1) исторический Иисус; 2) Священное Писание и церковные таинства; 3) христианская вера в спасающее действие Христа [Westhelle, 2014, 165; Anthony, 2010, 145, 146], — то это есть Сокрытость I, Бог Сокрытый в Откровении.

Сокрытость II — Бог в Себе, Сокрытый за Откровением. Это Сокрытость, остающаяся для человека непостижимой, которая не может быть увидена даже глазами веры.

Лютер предупреждает, что разговор о Сокрытости II можно вести только с людьми, достигшими определенной глубины в богословии, для людей неподготовленных это знание может оказаться разрушительным.

Некоторые исследователи находят проблематичность, а вернее, избыточность Сокрытости II у Лютера, как не имеющей отношения к человеческому восприятию конкретного Божественного Откровения во Иисусе Христе, однако же постоянно возвращаются к ней при обсуждении его богословия. «[Лютер] принужден

заклучить, что за милостивым Богом, явленным Крестом Христа, может быть сокрытый Бог, чьи намерения диаметрально противоположны... [Но] мы можем согласиться с Бандтом, когда он утверждает, что „в конечном анализе для Лютера нет никакой иной сокрытости, кроме сокрытой формы [Его] Откровения (Сокрытости I. — С. П.)“» [McGrath, 2011, 222].

Думается, не стоит соглашаться с А. МакГратом и Х. Бандтом. Верно, что Лютер почти не говорит о Сокрытости II, отказывается вступать в эту область, что обусловлено его пониманием теологии как слушания Слова Бога, в Котором все необходимое для спасения явлено в Откровении (Сокрытости I). Он о ней не говорит, но всегда помнит.

Если рассуждать отстраненно (то есть, по Лютеру, не богословски), то между Сокрытостями I и II действительно можно не заметить разницы, но если обсуждать этот вопрос в свете того, какое это имеет значение в спасительном действии Бога в отношении человека, и помнить, что Бог всегда Субъект, то это меняет многое, тогда человек в еще большей степени воспринимает собственное недействие, прощающую благодать и милость Христа. Богословие как действие Бога в отношении человека есть сила, меняющая человека, и в этом действии наличие ужасающей (о чем мы поговорим позже) Сокрытости II имеет важное значение. Сокрытость I в присутствии Сокрытости II предстает в более глубоком свете. Эта напряженность имеет определяющую роль во взглядах Лютера.

Если действие Бога под противоположным видом есть *modus operandi*, то конкретное его воплощение есть Крест Христов, к которому должен быть обращен взгляд человека. Бог недвусмысленно указывает *на* Крест, ведет за Собой *в* Крест, а не *за* Крест. И тем более, Бог не использует Крест в качестве батута для обретения человеком метафизических абстракций Ансельмовой доктрины искупления.

Крест — Божественное Слово к человеку, в Котором присутствует все необходимое. «Во Христе распятом вся истинная теология и знание Бога» (WA, 25, 139, 14–16). В этом нет противоречия с другими лютеранскими *sola* (*Scriptura, gratia, fide*), поскольку они взаимозаменяемы и представляют собой разные аспекты одного прихода и дела Христа⁴. Тем самым, богословие в Кресте возвращается к своему истоку — Иисусу Христу. *Solus Christus* — единственный критерий, в свете которого должна быть оценена и церковная традиция, и Папские постановления.

Крест Христов, как *modus operandi*, становится для Лютера одновременно герменевтическим и «эвристическим принципом» [Loewenich, 1976, 77], той оптикой, через которую только и можно увидеть Божественное обращение к человеку.

Понимание Лютером богословия как динамичного отношения находит здесь свое выражение. Это теология не объектов, а действующих субъектов — Бога и человека. Подобная оптика позволяет не только зафиксировать следствия Божественного Слова, но воспринять намерения, лежащие внутри произнесенного Божественного Слова. Крест есть *обращение* Бога к человеку. В лютеровской экзегетике центральное место уделяется даже не событиям (внешним), а действиям Иисуса Христа — Его *приходу* в мир; Его *согласию* (не как теоретическому согласию, мол, это научит остальных), а как экзистенциальному принятию смерти на Кресте.

Крест — событие, в котором Господь открывает Себя максимальным образом, оставаясь максимально сокрытым. Только в Нем можно Его найти. Следовательно, Крест есть и критерий, которым поверяется любая теология. «*Cruх probat omnia*» («Крест испытует всё») (WA, 5, 176).

Открытие Лютером пассивной праведности и богословия как отношения воле вело к критике схоластики, которая должна быть осуждена хотя бы на основании Послания к Римлянам 1:21–25: «Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их

⁴ «[*Solus Christus*] подразумевает не только, что Христос есть единственный наш Спаситель, но и что вся теология есть единственно и только о Христе» [Preus, 2018, 102].

сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку... Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца...».

Враг, против которого Лютер направил свое богословское оружие, имел два лика. Эти два лика боролись друг против друга, что создавало иллюзию их противоположности, — это схоластика и гуманизм. Дьявол не действует открыто, но создавая неверную альтернативу, предлагая подчиниться одному из двух равно неверных решений — схоластическому или гуманистическому. При различии методов и практик, в своих основаниях они были почти неразличимы, те и другие изначально занимали неверную позицию — слушая и доверяя более человеческому разуму, чем Богу. И именование Лютером тезисов «теологическими парадоксами», то есть утверждение неприложимости рациональных критериев для оценки Божественного действия, с самого начала указывало на эту проблему.

В схоластическом богословии центральная роль принадлежит аналогии, как движению от известного (творения) к неизвестному (Богу), от философии — к богословию. В этом отношении теология Креста представляет собой «наиболее радикальную критику принципа аналогии в теологическом дискурсе из когда-либо известных» [McGrath, 2011, 159].

Если Божественная Сокрытость I подразумевает, что Божественное действие всегда невидимо, то необходимо признать, что богословие, берущее за аналог Божественного действия соотношения и действия тварного мира, является ошибочным.

Опирающееся на Аристотеля схоластическое богословие⁵: 1) пользуется неверными средствами и 2) неверно понимает статус богословия. И первое, и второе — ошибки роковые:

1) «Тезис 19. Тот человек не заслуживает называться теологом, который смотрит на невидимое Божие так, как будто бы оно может быть явно воспринимаемо в естественном (природном. — С. П.) (Рим 1:20)». «Тезис 22. Мудрость, которая видит невидимое Божие в делах, постигаемых человеком, всецело надутая, ослепленная и бесчувственная» (Лютер, 2013b, 386);

2) Свою задачу Лютер видит в том, чтобы предостеречь «против бездумных поисков Бога... путем, который они придумали сами, а не путем, которым Бог *хочет быть найден* (курсив. — С. П.)» (Лютер, 1996, 279). «Они поклоняются Богу, но не Тому Богу, каким Он является на самом деле, а тому, каким они Его сами себе представляют, тому, каким он „должен быть“ согласно их воображению» (Лютер, 1996, 176).

Аналогическое познание подразумевает активную роль человеческой стороны в деле фиксации Божественного — как со стороны выбора объекта аналогии, так и со стороны критерия оценки полученной аналогии. После открытия пассивной праведности подобный путь познания для Лютера был невозможным. В лучшем случае его результатом может быть знание тварного мира — это философия, но не богословие. Еще в «Диспутации против схоластической философии» Лютер достаточно подробно разобрал этот вопрос: «Тезис 47. Нет силлогистической формы, которая могла бы вместить Божественные понятия» (Лютер, 2013a, 80). Аналогическое познание неприложимо в богословии, поскольку уравнивает Творца с творением и в итоге — подменяет Божественное человеческим, уничтожает Бого-Словие как таковое. «Ибо наша природа и сущность такова, что мы всегда хотим быть умнее нашего Господа Бога» (Лютер, 2011b, 414). «Рассуждение, пытающееся измерить глубину Бога, само становится над Богом» [Loewenich, 1976, 30]. Истинная теология, теология Бога, а не целовека противоположна Аристотелеву учению о нравственности (как природной склонности), утверждающему, что люди стремятся к благу, а зла избегают. Теология Креста переворачивает это отношение, возвращая приоритет Богу. Нечто хорошо не потому, что оно хорошо для человека, но потому что оно угодно Богу.

⁵ «Аристотель, язычник, был настолько почитаем и прославлен, что тот, кто не превозносил его или противоречил ему, считался... за еретика» (Лютер, 2011a, 40).

Признание схоластикой богословия как «откровенного», в действительности — лишь внешняя маскировка, чудовищная подмена Бога человеком. Дьявол действует незаметно, используя «благочестивые» природные побуждения, он благовидно маскируется, при этом сущностью искажая смысл благочестивого действия, о чем схоластика даже не подозревает. «Они, до небес превознося свое мнение, судят о Боге с не большим страхом и почтением, чем сапожник судит о своей коже» (Лютер, 1996, 184). «Они требуют, чтобы Бог поступал в соответствии с человеческой справедливостью и делал то, что кажется верным им самим, в противном случае Он должен перестать быть Богом» (Лютер, 1986, 460).

И это есть величайшее нечестие — нарушение первой заповеди, заключающееся в стремлении подчинить Бога человеку.

Все сущее стремится к благу и достигает его по мере осуществления своего внутреннего стремления, утверждает Аристотель и схоластика. И это, верное для природного мира, не верно в отношении Бога.

Схоластика уводит человека от действительного пути спасения. «Тезис 3. Хотя дела человека всегда выглядят привлекательными и благими (как они понимаемы аристотелевской схоластикой. — С. П.), они... могут быть только смертными грехами» (Лютер, 2013b, 385). Лютер не против философии как таковой, но против ее неправомерного использования в Откровенном богословии: «Тезис 24. И мудрость (философия. — С. П.) сама по себе не есть зло, и закона не избежать; но без теологии Креста человек использует лучшее наихудшим способом» (Лютер, 2013b, 386). У каждой науки есть свои границы, и у философии в том числе. Своими силами человек не может превзойти границы тварного мира. Для этого необходим деятель иного мира, то есть Бог. Схоластика есть проявление «греховного благоразумия плоти» (Лютер, 1996, 388).

Распять Бог не есть продукт размышления. Крест — беда для человека, а мы, как говорит Писание, должны к нему стремиться. Способ, которым Бог открывает Себя (Крест), есть свидетельство невозможности схоластического богопознания. Крест есть вызов человеческой рациональности, он отвергает метафизическую спекуляцию как путь познания действительного Бога, «ибо премудрость Божия скрыта и неизвестна миру. Ибо „Слово стало плотью“ (Ин 1:14), и Премудрость была воплощена и, таким образом, представляет собой скрытое явление... точно также, как Христос не может быть познан иначе, как через Откровение» (Лютер, 1996, 244–245).

Плодом схоластической теологии является «теология славы», которая — не там, и не так — ищет Бога. «Не там» — в природе, а не на Кресте. «Не так» — как подчиняющая Бога человеческому разуму.

Теология славы и теология Креста противоположны. Теология славы есть природная теология, теология Креста — теология Откровения. Принципиальное отличие исходных позиций имеет место между схоластикой и Лютером. Схоластика идет от логики к теологии, теология Креста — от теологии к философии.

Лютер последователен: если для богознания достаточно схоластического, то есть природного, богословия, зачем тогда пришел Христос? — чтобы еще раз напомнить о Себе? «А если Законом оправдание, то Христос умер напрасно» (Лютер, 1997, 208). Для схоластики не существует действия Бога под противоположным видом. Она есть отвержение Откровения. Схоластике Христос — не нужен. *Свой бог* — у нее уже есть.

Лютер напоминает то, что схоластика знает теоретически, но что не принимает в расчет в своем актуальном богословствовании, а именно, что Бог — всегда Субъект теологии, и никогда не ее объект. Теология — это Слово Бога даже не к человечеству, а к конкретному человеку, Бого-Словие. Богословие не есть наше человеческое разумение и слово о Боге, но есть то, что сказал Сам Бог. Отсюда высшим критерием в богословских вопросах является Священное Писание, Слово Божие, как направленное к человеку. В Писании, а не в природе, надо искать ответы. Богословие для человека есть слушание того, что говорит Бог человеку, а не природе: «Каждое заявление в Священном Писании и каждое деяние Божие имеет цель — изменить наше мнение

(наше состояние ума)» (Лютер, 1996, 239). И Бог ожидает от человека ответа. Не-ответственность Богу есть грех.

Лютер отмечает, что теология славы подразумевает даже не Божественную славу, разлитую в природе, не восхищение грандиозностью, согласованностью и могуществом Божественного творения, но в действительности есть восхваление и прославление самого человека — такого умного и хорошего, своими силами решившего отдать Богу должное. Отличие и в следующем: если для теологии Креста человек есть грешник, делатель зла, то для теологии славы он — «святой», почти Адам до грехопадения... правда, немного рассеянный.

«Тезис 21. Теология славы называет зло благом и благо злом. Теология Креста называет вещи тем, что они есть на самом деле» (Лютер, 2013b, 386).

Теология Креста возвращает человека к себе настоящему, носящему в себе последствия первородного греха. Открывает, что значит быть человеком и его действительное положение перед Богом. «[Крест] это место, где человеческие существа могут видеть, что Божественное существование, Божественное отношение, даже Божественная сущность представляет собой и чем на самом деле является человечность...» [Kolb, 2002, 449].

Теология славы ничего этого знать не хочет. «Ибо теология славы стремится к управляемому Богу, Который обеспечивает поддержку человеческому существу, которое стремится руководить жизнью на свой собственный манер, лишь с небольшой Божественной помощью... Теолог славы заключает Бога в свой собственный образ и в картину человеческого мира в соответствии с собственными желаниями» [Kolb, 2002, 448].

Теология славы думает о Боге Иисусе Христе только как о человеке. В этом аспекте схоластика смыкается с гуманизмом Эразма. «Твои мысли о Боге слишком человеческие»⁶, — постоянно повторяемая Лютером мысль в отповеди Эразмовой «Диатрибе о свободе воли».

Отрицание аналогии как способа богопознания означало переворачивание схоластического теологического метода, возвращение к истокам, к Писанию, к Богу не только как «однажды подействовавшему», но как постоянно *действующему*, никогда не становящемуся пассивным⁷. А изменению *modus operandi* богослова должно предшествовать изменение самого богослова.

Теология Креста есть то же, что и внешняя праведность. Единственный критерий на пути к Богу — Крест Христа. Критерий скандальный, но только его принятием обретается праведность. Величие Креста не видно язычникам, как не видна им и внешняя праведность; в то время как фарисейская праведность, «добрые дела» — бросаются в глаза, требуя себе поклонения.

Как благодать и внешняя праведность, так и Крест приходит к человеку извне. Как не желает человек внешней праведности, так и природный человек стремится избежать креста. «И это названо мудростью Бога, поскольку она противоположна мудрости человеческих существ, осуждающей то, что мы выбираем, и выбирающей то, что мы проклинаяем. И эта мудрость явлена нам Крестом Христа» (WA, 3, 463, 15–18).

Рассчитывать на самостоятельное спасение есть верх безумия, ибо «Тезис 13. Свободная воля после грехопадения существует только в названии, и когда она делает то, на что сама способна, она совершает смертный грех» (Лютер, 2013b, 385), и «Тезис 16. Человек, который верит, что он может приобрести благодать, делая то, на что он сам способен, добавляет грех ко греху, так что становится вдвойне виновным» (Лютер, 2013b, 386).

Осуждение и смерть Ветхого Завета, с одной стороны, и жизнь и Воскресение Завета Нового — с другой, имеют единство во Кресте Иисуса Христа. Невозможность

⁶ «Сравнения твои и притчи очень хороши и замечательны, однако когда ты касаешься дел священных, то рассуждаешь чересчур уж по-ребячески... А ведь то, что совершает Бог, — это... дело... Божественное, выходящее за пределы человеческого разума» (Лютер, 1986, 321).

⁷ В этом отношении страдание Бога на Кресте — не пассивно, а предельно активно, оно *творит* новую жизнь.

для Иисуса Христа миновать Крест означает невозможность для человека стать удобным Богу, находя опору в себе. Крест приходит ко Христу не по желанию Иисуса. Только приходящее извне — противное поврежденной человеческой природе — способно изменить человека. Вера, как и Крест/крест, приходят к человеку извне.

«Тезис 18. Действительно, человек должен всецело отчаяться в своих собственных возможностях, прежде чем он будет приурочен к принятию милости Христовой» (Лютер, 2013b, 386). Природный человек должен умереть, чтобы родиться христианином. Крест есть событие, в котором «смерть и дар [жизни] совпадают» [Westhelle, 2014, 165], которое должно быть понято как универсальное, динамичное отношение, Божественное действие, постоянно обретающее, убывающее и возрождающее верующих.

Принимая смерть на Кресте, Христос становится *pro nobis*, для нас. Крест есть кульминация в обращении Бога к нам и одновременно место, в котором в единстве со страданием плоти Христовой на Кресте мы соединяемся со Христом. Крест — место личной встречи Бога и человека. «Крест есть место, где Бог говорит нашим языком» [Kolb, 2002, 448].

Крест дает приоритет тому, что испытано, прожито, а не тому, что зафиксировано и понято. Бог открывает себя не *над* существующим, а *в* глубине существующего, «в рождении в яслях, в Голгофских страданиях, в богооставленности на Кресте» [Kolb, 2005, 36].

Лютера больше интересует «теолог Креста», нежели «теология Креста» как таковая [Vercauysse, 1976, 537]. Лютер настаивает, что для теологии важнейшим является интенциональность, направленность, стремление, доверие, а не умение классифицировать и строить логические выводы. Позиция теолога хотя и невидима, как невидима и внешняя праведность, является определяющей.

Крест есть вызов человеческому спокойствию и рациональности. Это есть событие, по отношению к которому человек (теолог) должен определиться, что ведет к принятию в душу двух моментов: с одной стороны, «ты должен [крепко] взять это в голову и не сомневаться, что ты есть один из связывающих Христа, ибо твои грехи определенно поспособствовали этому... Когда ты видишь гвозди, пронзающие руки Христа, ты можешь быть уверен, что это твоих рук дело, когда ты рассматриваешь терновый венец, то можешь быть уверен, что это твои дьявольские помыслы» (LW, 42, 9); с другой стороны, верующий человек есть распинаемый на кресте. Распинающий и распинаемый — одновременно.

Постановка Креста в центр богословия и понимание его в единстве с Воскресением ведет к важным следствиям. Это дает основания Н. Энтони утверждать, что Лютера теология Креста:

1) подчеркнута христологична, как основанная и являющаяся следствием «радикальной интерпретации *communicatio idiomatum*», взаимообщения свойств [Anthony, 2010, 54];

2) есть решительная артикуляция «полного „искупления-в-мире-и-с-миром“ (*within-redemption*)» [Anthony, 2010, 56].

Принятие Креста как места предельного Богооткровения имеет множество теологических следствий. Если страдания Христа на Кресте реальны (а это так), то это означает решительное принятие и оправдание этой земной действительности Богом, что подрывает взгляд на спасение как на стремление и уход в иной, лучший, надземный мир. Реальность страданий Христа есть свидетельство радикального принятия тварного мира; *communicatio idiomatum*, не уход, не бегство от мира, а спасение «с-миром-и-в-мире». Тварное не отрицает, а подчеркивается в своей Божественной значимости. Крест утверждает Воскресение *в* этот мир и *для* этого мира.

Теолог Креста экзистенциально «выстрадывает», что мир есть *творение*, следовательно, не Сам Бог; но одновременно, что мир есть творение именно *Бога*. Теология Креста и осуждает, и возвышает человека — таков парадокс Креста, таков парадокс Иисуса Христа.

Это есть принятие мира, но не ему подчинение. Будучи в мире, теолог Креста обращается ко Христу, а не к Его дарам, в то время, как «ветхий человек... <...> получает удовольствие от даров Божиих и „использует Бога“» (Лютер, 1996, 346), а посему «они не получают награды, Бог не их Спаситель» [Kadaï, 1999, 187].

Творение и Крест для Лютера суть Божественные действия одного порядка. Крест — действие в высшей степени творческое. Как «творение из ничего» есть Божественное «Да будет!», так и Крест — есть то же самое «Да будет!», из ничего творящее веру. Это есть Божественное действие, расширяющее возможности и способности человека, делая его открытым вере. И в данном случае аналогия вполне уместна, Крест есть «приложение к персональному существованию теологии творения из ничего» [Vercruyssen, 2005, 78].

Двойственная природа Креста как следствия *modus operandi Dei* проявляется во всех частях Лютерового теологии, в частности, когда Лютер понимает христианина как *simul iustus et peccator*, грешника и праведного одновременно, как греховного «фактически» и праведного «в уповании» (Лютер, 1996, 285, 287). Эта напряженность, делящая всю жизнь и разрешаемая лишь в эсхатологическом измерении, есть та же, что и напряженность, имеющаяся между Творцом и творением, Спасителем и спасаемым.

Итак, все люди грешат — даже святые. В чем же разница между первыми и вторыми? И есть ли она? Есть, и огромная: «Ибо праведные совершают те же самые дела, что и неправедные, но с другим состоянием сердца» (Лютер, 1996, 283).

Непризнание Римом собственной греховности равносильно для Лютера полному отвержению веры и, следовательно, Христа⁸.

Крест в центр теологии ставит веру. «Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр 11:1).

Сокрытость Спасителя на Кресте коррелирует с невидимостью веры и является определяющим фактором, рождающим и конституирующим ее, делает веру возможной, но не неизбежной. «Для того, чтобы осталось место вере, необходимо, чтобы то, во что должно верить, было сокрыто» (LW, 33, 62). Бог оборачивает к Себе человека, оставляя его субъектом, а не превращая его в предмет, подобный камню или дереву.

Вера всегда сокрыта, как сокрыт Бог в Кресте. По Лютеру, вера есть «реальное присутствие Христа» (Лютер, 1997, 154) в верующем, которое также всегда остается сокрытым. Она непостижимо выходит за границы тварного мира, она есть парадоксальное необладающее обладание. Как невозможно увидеть Иисуса Христа во всей Его полноте, так и веру нельзя увидеть физическими глазами. Она перенаправляет внимание от очевидности к вещам невидимым, будущим. И это не бегство от мира, а шаг вглубь его, к невидимой, но действительной его первопречине, к ее цели, «ибо истинное бытие вещи не может быть в их существовании, но в их цели» (WA, 56, 371; LW, 25, 360).

Крест свидетельствует о том, что «Бог замыслил жизнь, центром которой является доверие Ему» [Kolb, 2002, 450]. И в этом цель мира.

Теология Креста, если ее рассматривать со стороны Божественной, является *modus operandi Dei* в мире. А как выражается теология Креста, если смотреть на нее с человеческой стороны?

А со стороны человеческой, в свете теологии Креста жизнь есть страдание. «Слово Христа есть Слово спасения и мира, Слово жизни и благодати, и поскольку оно действует не в плоти, но в духе, оно необходимо должно пресечь и изгнать [само] спасение, покой, жизнь и благодать плоти. Когда оно совершает это, то становится для плоти тверже и беспощаднее, чем металл» (LW, 14, 335).

В действиях Бога нет ничего вынужденного и случайного. Страдание есть Божественное «Да будет!», Божественный дар. «Бог позволяет им [избранным]

⁸ «Потому что если вы не верите хотя бы одному слову, вы не живете более в Слове Божием. Ибо весь Христос, целиком и полностью... будучи отвергаем в одном слове, Он отвергается полностью, ибо Он находится в каждом слове» (Лютер, 1996, 262).

⁹ Цель как одна из четырех необходимых причин существования вещи — важнейшее положение философии Аристотеля.

подвернуться ужасным огорчениям и преследованиям дьявола, мира или плоти, преследованиям, которые *Он Сам воздвигает против них* (курсив. — С. П.)» (Лютер, 1996, 433). Как Божественное действие, страдание преизобилует смыслом. Оно может быть рассмотрено с трех сторон, характерных для Лютеровой теологии на всех уровнях:

- 1) с человеческой — как пассивное принятие, претерпевание (негация, осуждение);
- 2) с Божественной — активное действие (внутренняя, невидимая, позитивность);
- 3) с эсхатологической — совместное действие Бога и человека (духовная, оживляющая, направляющая сторона).

Страдание является всегда присутствующим в человеческой жизни; однако для христианина его смысл значительно шире обычного понимания. Оно дано нам, чтобы мы «помнили, что наше жительство — не в мире сем, но что здесь мы лишь странники и пришельцы» (Лютер, 2011а, 185).

Страдания принуждают человека увидеть свое действительное положение — как внешнее, так и внутреннее. «Испытание происходит для того, чтобы каждый человек мог видеть состояние собственного рассудка, то есть чтобы каждый мог познать себя, а именно — действительно ли он любит Бога ради Бога...» (Лютер, 1996, 322).

Страдания дают возможность осознать себя в свете действительных, а не выдуманных критериев. «Человек без крестов и скорбей не способен истинно помышлять о Боге» (Лютер, 2011а, 228). «Невзгоды и несчастья принуждают и сохраняют нас внутри христианства. Кресты и невзгоды... необходимы для нас как сама жизнь, и даже более необходимы и полезны, чем все владения и слава этого мира» (WA, 31, 1, 95, 10; LW, 14, 60).

Страдания оборачивают человека к Богу. И это единственный путь становления теологом: «необходимо, чтобы несчастье пристально взгляделось в лицо [человека], как это имеет место в смерти и последнем исходе» (LW, 14, 141). «Тезис 20. Тот заслуживает называться теологом, кто видимое и явленное Бога постигает через страдание и Крест» (Лютер, 2013b, 386).

Страдание, будучи Божественным даром, изобилует позитивным смыслом. Помимо осуждения, оно парадоксальным образом включает в себя свою противоположность — возможность соединения со Христом. Крест Христов провозглашает, что в самом страдании должен быть увиден Бог. Бог должен быть увиден в страдании не как пассивный, но как присутствующий, причиняющий. «...Наказания, кресты, смерть есть самое драгоценное сокровище и наиболее святые реликвии, освященные и благословенные Господом... не только тем, что они касались Его наисвятейшей плоти, но как избранные Его наисвятейшей *Божественной волей* (курсив. — С. П.)» (WA, 1, 613, 25–28).

За страданием, искушением и смертью следует воскресение, то есть победа над дьяволом, осуществляемая единственным путем — человек должен «прилепиться» ко Иисусу Христу. Бог и человек едины в страдании, но Бог во Иисусе Христе не только страдает, но преодолевает смерть, а вместе с Ним — преодолевает ее и верующий. Это великое сокровище и утешение. «...кто размышляет над Божественными страданиями день, час, даже четверть часа, поступает лучше, чем тот, кто постится целый год, ежедневно молится и вычитывает псалмы, да лучше, чем [даже] слушает сотню месс» (WA, 2, 138, 35; LW, 42, 11).

Страдания есть камертон для проверки духовного состояния в движении верующего к Богу. «Покуда мы творим добрые дела и не встречаем в результате этого противостояния, ненависти, проблем и ущерба, до тех пор мы имеем все основания беспокоиться, что наши дела не угодны Богу... если наши дела немедленно подвергаются нападкам, то мы можем быть твердо уверены, что они весьма угодны Богу — то есть верить, что они исходят от Самого Бога, ибо то, что от Бога, должно быть распято в миру...» (Лютер, 1996, 194). «Терпеть скорбь и тесноту означает восставать, возрастать и укрепляться» (Лютер, 2011а, 68).

Жить под крестом — образ жизни христианина. «Кто не берет креста своего и следует за Мною, тот недостоин Меня» (Мф 10:38). *Cruх probat omnia*. «Всякий, кто

не желает испытывать страданий, никогда не должен думать, что является христианином. Скорее он неверный, враг Христа» (Лютер, 1996, 319).

Более того, человек не только не должен уклоняться от страданий¹⁰, поскольку их присутствие есть «не плохой признак, но, напротив, очень хороший, если нам кажется, что все оборачивается не так, как мы просим, а совершенно наоборот. Точно так же, как если все оборачивается именно так, как мы просим, — это отнюдь не является добрым признаком» (Лютер, 1996, 402).

Лютер подчеркивает чрезвычайно дифференцированное, а не «единым скопом всех страдающих» отношение Бога к человеку. «Страдания углубляют характеры людей. Если человек является плотским, слабым, слепым [духовно], злым, раздражительным, невежественным и т. д., то с приходом скорбей он становится еще более плотским, еще более слабым, более слепым, злым, раздражительным, невежественным и т. д. И, с другой стороны, если он духовен, отважен, мудр, благ, кроток и смирен, то он становится еще более духовным, еще более отважным, мудрым, благим, кротким и смиренным» (Лютер, 1996, 318).

Для людей малодуховных, согласных на плененность дьяволом, страдание непереносимо, поскольку при разрушении внешнего человека оказывается, что внешний-то и был единственным в человеке.

Страдание переводит внимание с интереса теоретического на интерес практический, экзистенциальный. Крест учит молитве, пассивной праведности. Молитва не есть прошение о Божественных дарах человеку, а признание своего положения как безнадежного без Божественной помощи; она есть обращение и упование на Бога, а не на Его дары. Молитва есть подчинение, «служение» и «воздаяние славы» Господу (Лютер, 2011b, 304).

Таким образом, отношение к страданиям является критерием глубины веры в человеке: «Низшая ступень — это когда страдания переносятся с трудом, с мыслью о том, что лучше было бы иметь избавление от скорбей. Вторая, средняя ступень — когда страдания переносятся человеком с радостью и добровольно, но он не стремится к ним. Третья ступень — когда человек стремится к страданиям, ищет их, как сокровища, и переносит их» (Лютер, 1996, 321).

Христианская жизнь есть страдания, глубина которых возрастает на пути движения к Богу, но при этом для Лютера неприемлемо самовольное¹¹ — «от себя» — наложение на себя страданий. Бог не желает самоизбранного и самоосвященного страдания, которое представляется Лютеру *üßrig*, беззаконием, уходом от внутренней веры к внешнему ее проявлению, примером которой со временем для него стала внешне благочестивая «монашеская» жизнь, подвергающая себя искусственному страданию с целью больше угодить Господу. Самовольное страдание есть попытка подмены веры, которая единственно спасает, — внешними делами. Такими «передразниванием»¹², подменой Божественного своим при внешней незаметности искажения, занимается дьявол. «Лицемеры с удивительным безумием наказывают себя многочисленными бременами и весьма усердно пытаются изменить свои дела. Вместо того чтобы сначала с истинным смирением искать благодати, которая изменила бы их» (Лютер, 1996, 357–358). «Ибо те люди, которые выбирают [дела] по собственной инициативе, не могут удержаться от восхваления себя» (Лютер, 1996, 373).

В Комментарий на псалом 32:8 (1519–1521) Лютер весьма выразительно пишет: «Так Авраам вышел из родной земли и не знал, что его ждет (Быт 12:1). Он преклонился к Моему знанию и оставил свое собственное знание... Заметь, что это есть путь

¹⁰ Отсюда вполне закономерный вывод Лютера, присутствующий уже в «Диспутации против схоластической философии»: «Тезис 41. Фактически вся „Этика“ Аристотеля — это самый злостный враг благодати», «Тезис 43. Ошибка говорить, что „без Аристотеля не станешь теологом“» (Лютер, 2013а, 380).

¹¹ «Никто не должен самовольно возлагать на себя крест или намеренно подвергать себя скорби, как делают это паписты» (Лютер, 2011а, 227).

¹² «Дьявола мы называем обезьяной Бога» (Лютер, 2011а, 45).

Креста. Ты не в состоянии найти его, но Я [Господь] должен вести тебя как слепца... не ты, не человек, не творение, но Я, Моим Духом и Словом, научу тебя пути, которым ты обязан идти. Ты должен не следовать ни делу, которое сам выбрал, ни страданию, которое ты придумал, но тому, что приходит к тебе против твоего выбора, мыслей и желаний» (WA, 18, 489, 15; LW, 14, 152).

Самовольное наложение на себя невынужденных страданий, с христианской точки зрения, является даже более опасным, чем стремление их избежать. Это есть род искушения. У Лютера это имело глубоко личностное основание, свидетельствуя чему предостаточно. Они для Лютера были личным опытом на протяжении всей жизни, которые «он воспринимал как своего рода [Божественное] призвание» [Loewenich, 1976, 135]. Показательно, что Лютер переводит Мф 27:46 как «Mein Gott, mein Gott. Warum hast du mich verlassen?» — заменяя греческое ἵνα (для чего, зачем?) на более трагичное и растерянное «warum» (почему?) — «Боже мой! Почему Ты меня оставил?»

Если смотреть на теологию Креста с человеческой стороны, то искушение является одним из ее центральных понятий. В искушении действие Бога под противоположным видом достигает своего кульминационного выражения. Именно об искушении говорит Лютер, когда утверждает, что только опыт рождает теолога.

Искушение, tentation, Anfechtung, для Лютера есть состояние, обусловленное отличием человека от Творца. «Лютер не рассматривает Anfechtung (искушение) как сугубо субъективное состояние отдельного человека. Оно состоит из двух элементов: объективной атаки духовных сил на верующих и субъективных страха и сомнения, восстающих в верующих, как следствия этих нападков» [McGrath, 2011, 225].

Искушения, как и страдания, есть жизненный путь каждого христианина. В этом отношении показательно понимание Лютером процесса возрастания христианина. Принятый в схоластике триединый процесс lectio — oratio — contemplatio (чтение — молитва — созерцание) преобразуется им в соответствии с теологией Креста.

У Лютера этот путь принимает следующий вид: oratio — meditatio — tentatio.

«Бог признается тогда, когда человеческие существа взывают к Нему в молитве (oratio), соединяются посредством Его Слова, как записанном в Священном Писании (meditatio), и полагаются на Его истинность, несмотря на противодействующий [этому] опыт (tentatio)» [Lupke, 2014, 144–145]. В Предисловии к Виттенбергскому изданию своих трудов на немецком языке в 1539 г. Лютер объясняет: «Третье есть tentatio, Anfechtung. Это пробный камень, который учит тебя не только знать и понимать, но также испытывать и ощущать, как правильно, как истинно, как сладостно, как привлекательно, как могущественно, как утешительно Божественное Слово — Мудрость превыше всякой мудрости» (WA, 50, 659, 3-660, 16; LW, 34, 287).

Показательно, что в объяснении подобного порядка Лютер опирается на блж. Августина и псалмы Давида¹³.

Это представляло собой серьезную переработку схоластического понимания по нескольким моментам. Если внимание средневековых авторов в первую очередь было направлено на «практику *размышления* (курсив. — С.П.)» [Карпов, 2015, 136], то для Лютера определяющим является вера — как начало, середина и конец действительного богословия.

Если теоретический момент имел в виду видимое (пусть даже видимое умственным взором), то есть сотворенное, то Лютер переориентирует взгляд на невидимое мира, на Божественное. Однако это не уход от мира, но, наоборот, более глубокое его утверждение, поскольку третий шаг (искушение) есть состояние в высшей степени экзистенциальное, мирностное.

Вместе с этим подвергалась изменению и первоначальная позиция христианина, в которой в большей степени подчеркивался пассивный момент первого шага: lectio/meditation в схоластике на oratio у Лютера.

¹³ См. (WA, 50, 657–661, LW, 34, 283–288).

Различие между схоластическим и Лютеровым подходом можно представить в виде таблицы:

	1-й шаг	2-й шаг	3-й шаг	Определяющая человеческая способность	Итог
Схоластическое богословие	Lectio чтение (вкл. meditatio, размышление)	oratio, молитва	contemplatio, созерцание	Мышление + любовь	theologia gloriae homo spiritus totaliter («всцело духовный»)
Лютер	oratio молитва (пассивная позиция)	meditation размышление (вкл. lectio, чтение)	tentatio, Anfechtung, искушение, испытание	вера	theologia Crucis simul iustus et peccator (святой и грешник одновременно)

«В этой перспективе благочестие возможно только посредством веры; оно не есть прогрессивное освящение, но скорее постоянно новое начинание — „достижение есть всегда вопрос нового начинания“ (WA, 56, 486; LW, 25, 478) — посредством милости Бога» [Lindberg, 2014, 416].

Искушение есть действие Бога, всегда возвращающее человека к действительному началу — к отношению Бога и человека. Жизнь христианина предстает как всегда длящегося усилие. Первый тезис Диспута против индульгенций: «Иисус Христос, говоря, покайтесь, хотел, чтобы вся земная жизнь верующего в Него была постоянным и непрекращающимся покаянием» (Лютер, 2002, 3). Католическое представление о святости как состоянии онтологическом, как невозмутимой божественной автаркии уже здесь на земле, находилось в контрарном отношении к позиции Лютера.

Искушения формируют теолога. Позицию верующего можно уподобить равносному состоянию между искушением и Богом, поэтому элиминирование или ослабление одной из них ведет к меньшей актуализации ее противоположной стороны. Чем ближе к Богу, тем больше искушений. Наихудшим духовным состоянием христианина является положение, когда искушения отсутствуют, поскольку:

1) наличие искушений свидетельствует о присутствии Бога в душе человека; искушения есть своего рода лекарство¹⁴, способствующее духовному возрастанию христианина. Искушения есть *opus alienum Dei*, внешнее Его действие, ведущее к исполнению *opus proprium Dei*, действительно исполняемого Им дела: «Ибо как только Божественное Слово укореняется и прорастает в тебе, дьявол будет мучить тебя, и превратится для тебя в настоящего доктора, и его нападками будешь научен искать и любить Божественное Слово... я глубоко признателен моим папистам, что своей дьявольской яростью они напали, притесняли и мучали меня так много. Это все равно что сказать, что они из меня чудесным образом сделали хорошего теолога, каковым я бы не смог стать другим путем» (WA, 50, 660, 8–14; LW, 34, 287);

2) отсутствие искушений свидетельствует о том, что дьявол ослабил свою хватку, поскольку считает, что данный человек уже в его сетях. Чем страшнее страдания и искушения, с тем большей решительностью поставлен вопрос о Боге — и тем ближе искушаемому человеку Сам Бог.

В искушении дьявол, нападая на человека, уводит его от цели, от Бога. Но тем самым в искушении признается присутствие и Самого Бога. Лютер хорошо читал блж. Августина и Писание. «Я ведь еще не в присподней, хотя Ты и там. И „если

¹⁴ Об этом Штаупиц говорил Лютеру: «Ты не знаешь, Мартин, как полезны и необходимы для тебя эти *Anfechtung*; ибо Бог не без причины испытывает тебя таким образом: Ты увидишь, что Он использует тебя как Своего слугу для великих дел» (из письма Лютера своему другу Жерому Веллеру в 1530 г. (WA BR, 5, 519)).

я сойду в ад, Ты там (Пс 138:8)» (Блж. Августин, 1992, 8–9). Если принять, что Бог никогда не пассивен, никогда не объект, а всегда Субъект, то ад — это место Его активного действия, на первый взгляд, творящего злое для человека.

Лютер высказывает страшное и неподъемное. Он утверждает, что в искушении Сам Бог нападает на человека, а дьявол лишь Его инструмент. «Хотя Бог использует дьявола, чтобы распинать и терзать нас, однако дьявол этого не сможет, если Бог таким способом не *пожелает наказать* (курсив. — С. П.) грех» (WA, 40, 3, 519, 13). «...такова воля Божия, чтобы человек был одолеваем грехом. Но это также является проявлением Его доброй воли, ибо Он заповедует, чтобы человек был одолеваем именно тем, что Бог ненавидит более всего» (Лютер, 1996, 177).

В Писании присутствуют случаи прямого искушения Богом человека. Испытанию подвергается не отношение человека к сотворенному миру, но само отношение «Бог — человек». Мы искушаемся Словом Бога, Священным Писанием, когда дьявол предлагает нам взглянуть на Писание интеллектуалистски, а не верующе.

Лютер неоднократно возвращается к ситуации Авраама, когда Божественное повеление о жертве впрямую противоречит обетованию Бога, что Авраам станет физическим отцом многочисленных народов. «Ибо Писание прямо утверждает, что Авраам действительно был искушен Самим Богом — не женщиной, не золотом-серебром, не [даже] жизнью — но противоречием Священного Писания. Здесь Бог очевидно противоречит Самому Себе; ибо, как согласовать эти утверждения: „Ибо в Исааке наречется тебе семья“ (Быт 21:12) и „Возьми своего сына и принеси его в жертву“? Он не говорит, что какой-то разбойник придет и незаметно похитит его сына, ибо в этом случае Авраам продолжал бы иметь надежду на его жизнь и возвращение» (WA, 43, 201.25; LW, 4, 92).

Божественный *modus operandi* как действие под противоположным видом неминуемо ведет к появлению искушений в жизни христианина. И если помнить о Боге как о Господе, о чем свидетельствует Писание, то столь же необходимо принять как верное следующее: «Бог желает зла или грехов. Также верно и другое утверждение: Бог знает значение зла или грехов» (Лютер, 1996, 179). «Это искушение не может быть приведено к приемлемому разрешению, столь велико и грандиозно оно, чтобы быть понятым нами. Ибо здесь имеется противоречие, в котором Бог противоречит Самому Себе. Для плоти невозможно понять его; поскольку неминуемо придется заключить, либо что Бог лжет — и это ведет к богохульству; либо что Бог ненавидит меня — и это ведет к [полной] безысходности» (WA, 43, 202; LW, 4, 93).

Или история «непорочного, справедливого, богобоязненного и удаляющегося от зла Иова», необъяснимая с точки зрения человеческой справедливости и рациональности. Именно Бог обращает внимание сатаны на Иова, результатом чего становятся мучения «благочестивого» Иова (Иов 1:6; 8).

Здесь нет платонического понимания зла как отсутствия добра, служившего для целей теодицеи на протяжении многих веков. Когда монах-августинец Лютер слышит обращенный Богом через Своего святого вопрос к себе: «Если виновник этому дьявол, то откуда сам дьявол? Если же и сам он, по извращенной воле своей, из доброго ангела превратился в дьявола, то откуда в нем эта злая воля, сделавшая его дьяволом, когда он, ангел совершенный, создан был благим Создателем?» (Блж. Августин, 1992, 85), — то он не пытается согласовать теодицею с рационалистическим ее уровнем.

В искушении «вера борется с самопротиворечивостью Бога» (Loewenich, 1976, 136). Это противоречие между Самим Богом (Сокрытость II) и его Откровением (Сокрытость I) для нас необъяснимо. Единственным ответом на него является вера: «Да будет воля Твоя!»

«Он [человек] должен с усердием благодарить Бога за почтение, оказанное Богом этим посещением, которого многие тысячи людей остаются лишенными. Не будет ни хорошим, ни полезным для человека знать, какие великие благословения лежат сокрытыми под такими искушениями. Некоторые возжелали исследовать это и тем

самым принесли себе много вреда. Поэтому нам следует с готовностью подчиниться руке Божией в этом и во всех страданиях. Не будь обеспокоен, поскольку такое искушение для человека есть самый лучший знак Божественной благодати и любви» (WA, 7, 785, 15; LW, 42, 183–184).

Писание несет в себе множество «искусительных» моментов¹⁵, рожденных напряженностью между Сокрытостью I и Сокрытостью II. Суть искушения в забывании человеком в Боге Его не-обращенной-к-нам глубины, то есть Сокрытости II. В ее неявленности присутствует опасность, подстерегающая христианина.

Искушением, перед которым не смог устоять Эразм, — и иллюстрацией этого падения для Лютера является «Диатриба о свободе воли» — вопрос о свободе воли в деле спасения. Эразм стоял перед дилеммой: либо человек спасается делами, зависимыми от человека, либо — двойное предопределение и, следовательно, от человека ничего не зависит. Стремление представить отношение Бога к миру и человеку в виде прозрачного силлогизма взяло верх у Эразма. У Лютера верх взяло стремление утвердить Бога как Бога, а человека как сотворенного человека. Бог не должен быть скован, ограничен нашими представлениями о Нем. «Диатриба сама себя обманывает, потому что не делает различия между Богом названным (Сокрытость I. — С. П.) и Богом сокрытым (Сокрытость II. — С. П.), то есть между Словом Божиим и Самим Богом. Бог совершает много такого, о чем Он не объявляет нам в Своем Слове, и желает много такого, о чем не желает нам объявлять в Своем Слове» (Лютер, 1986, 398).

Божественная Сокрытость II — уровень в Боге, судить о котором мы не имеем абсолютно никакой возможности. Христианский Бог-в-Себе должен оставаться сокрытым. Схоластика же не позволяет Богу быть Богом.

Для Эразма не существует Божественной Сокрытости II. Именно в этом была суть полемики, развернувшейся между ним и Лютером. Для Лютера отвержение Сокрытости II равносильно отрицанию Бога как Творца мира, Его свободной воли, Его Инаковости творению — то есть было возвращением к античному пантеизму. Если теология славы и «философии Христа» исходят из предположения, что Крест есть нечто прозрачное для человеческого понимания, что можно понять последнее Божественное «почему», то для Лютера это не предмет теоретического рассуждения: «[Человек] всегда будет спрашивать — почему Бог желает того, чего Он желает, и делает то, что Он делает — и такой человек никогда не найдет ответа на свои вопросы. И это вполне закономерно. Потому что это безумная мудрость ставит себя над Богом и судит о Его воле, как о чем-то нижестоящем и подчиняемом, хотя на самом деле судить об этом может [только] Он... <...> „А ты кто, человек, что спорить с Богом?“ (Рим 9:20)» (Лютер, 1996, 414).

Показательно, что первоначально, в период «Рабства воли», Лютер отчетливо говорит о двойном предопределении ко спасению¹⁶. Но уже тогда Лютер предупреждает, что данный вопрос можно обсуждать лишь с людьми, способными вместить ответ. В дальнейшем он будет пастырски уходить от ответа, предупреждая о неподсудности нам Бога. «Они бросаются в бездну предопределения с головой, пытаются исследовать ее с самого начала, и впадают в тщетные беспокойства по поводу того, каково их предопределение. И они неизбежно приходят к краху — либо впад в отчаяние, либо от неопределенности» (Лютер, 2019, 414).

Лютер отказывается вступать на территорию Сокрытости II (двойное предопределение, предызбрание ко спасению): «О том, однако, как все это происходит, Писание не говорит, дабы ты уразумел, что этого знать не следует». «Мы не смеем

¹⁵ Начиная с Быт 1:1: «В начале», «сотворил», «из ничего», искушения «древом познания добра и зла» и продолжая молитвой Господней: «И не *введи* (курсив. — С. П.) нас во искушение» (Мф 9:13).

¹⁶ «...нечестивцев ждут преисподняя и суд Божий... Благочестивых ждет Царство Небесное, если они и не ищут его и не помышляют о нем, оно уготовано им Отцом их не только прежде того, как они сами явились на свет, но еще до творения мира» (Лютер, 1986, 410); см. также (Лютер, 1986, 454) и (Лютер, 1996, 428).

доискиваться до смысла Божественного желания. Надо просто молиться, воздавать Ему славу, ибо один только Он праведен, мудр и справедлив ко всякому» (Лютер, 1986, 301; 328).

Неужели Лютер уходит от ответа на этот искушающий вопрос? Да и есть ли у него на него ответ? — Есть, и ответ на него — сама вера. Вера как доверие Богу, Который «никогда не лжет», Который пришел в мир «ради нашего спасения».

Б. Джерриш отмечает проблемы, имеющиеся с Сокрытостью II:

1) трудность ее согласования с Сокрытостью I (этот вопрос уже обсуждался в начале статьи);

2) знание о ней обретается не от Иисуса Христа;

3) с большей остротой подчеркивается проблема двойного предопределения [Gerrish, 1973, 268].

Начнем с последнего, как многое объясняющего. Создается впечатление, пишет Джерриш, что Лютер «не ощущает боли, страдания и обеспокоенности по поводу предопределения» [Gerrish, 1973, 277]. Думается, это верное наблюдение и одновременно проливающее свет. Нужно задать вопросом, почему Лютер «не ощущает» этой обеспокоенности? Ведь до открытия внешней праведности эта обеспокоенность, чему есть множество ярчайших свидетельств, была для Лютера всеохватной и неподъемной. Да потому, что вера, как ее понимает Лютер, есть наивысшее из возможных отношение к Богу, в котором переплавляются все остальные отношения и вопросы как вторичные по отношению к ней. В вере человек стоит нагим перед Божественной Сокрытостью II — не пытаюсь ни скрыться, ни увильнуть, ни оправдаться перед ней. Для человека веры проблемы двойного предопределения не существует.

Вопрос второй — о христологичности¹⁷ Сокрытости II. Судя по всему, для Лютера этот вопрос не возникал. Богословие — как Слово Бога, обращенное к человеку, не имеет своим предметом описание конкретного механизма, к примеру, присутствия Христа в таинствах или рационального объяснения последних «почему?». Богословие — это Благая весть ко спасению. Бог из множества возможностей выбрал самосвидетельствование о Себе через смерть Иисуса Христа на Кресте ради нас, Бог определил и определяет Себя как Любящий. Все необходимое нам открыто. Как невозможен рациональный переход от творения к Творцу по принципу аналогии, так же невозможен и переход от Божественной Сокрытости I, явленной нам в Евангелии, к Божественной Сокрытости II. Мы, тем более, не можем даже предугадывать о смыслах Сокрытости II. Мы обязаны сохранить тайну как действительную тайну и почтение как действительное почтение. «Почему одних людей Закон затрагивает, а других нет, почему одни принимают, а другие презирают явленную им благодать... Эту волю не надо стараться узнать, ей надо благоговейно поклоняться как наиболее чтимой тайне Божественного величия, скрытой в Нем самом, а для нас запретной и гораздо более грозной, чем бесконечное множество Кирикийских пещер... рассуждения о Боге или об Его воле, названной нам, явленной, данной нам, почитаемой, должно отличаться от рассуждения о Боге неназванном, неявленном, не данном нам, непочитаемом. Поэтому коль скоро Бог скрывает Себя и не желает, чтобы мы Его знали, то, значит, не наше это дело» (Лютер, 1986, 396–397). Здесь определяющие слова: «желание Бога».

А что же наше дело? — Вера, которая есть «реальное присутствие» Христа (Лютер, 1997, 154) в человеке. Все, что сверх, — нас не должно касаться. «Но поскольку Он облачен в Свое Слово и явлен нам в нем, с ним обращается к нам, то мы с Ним имеем дело...» (Лютер, 1986, 397). Господь *захотел* открыть Себя именно в такой форме. Мы должны следовать за Словом, Иисусом Христом, Который «верен и не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор 10:13).

¹⁷ Частью данного вопроса является замечание МакГрата: «Хотя Лютер настаивал, что объектом веры всегда является Слово Бога, около 1525 года он, возможно опрометчиво, доказывал, что Бог (Сокрытость II. — С.П.) мог не сказать [Своего] последнего слова во Христе (Сокрытость I. — С.П.)» [McGrath, 2011, 226].

Преодоление искушений возможно только верой. Она — дар Бога конкретному человеку. «Тезис 26. Закон говорит: „Делай это“, и это никогда не может быть сделано. Благодать говорит: „Верь в это“, и все уже сделано» (Лютер, 2013b, 386).

Взгляд Лютера трагичен и суров. Теология, если она настоящая, не подстраивается под человека в ущерб Божественному величию, но должна принять все выводы, о которых свидетельствует Писание. Лютер во всей глубине запечатлел в душе слова блж. Августина из первой главы первой книги «Исповеди»: «Ибо Ты создал нас для Себя» (Блж. Августин, 1992, 8). Как не без остроумия замечает Х. Кадай, «Здесь нет вопроса о требовании „прав“, потому что в глазах Бога человек не имеет никаких прав» [Kadai, 1999, 189].

Человек стоит между искушением и верой, между миром видимым и невидимым. Принимать Бога как Истинного — даже как зло, до уничтожения самого себя перед Божественным Ликом — есть, по Лютеру, высшая степень близости Бога и человека. Не потому доброе, что таково оно по природе, а потому что Господь захотел считать его таковым.

Теология Креста как осуждающая, убивающая греховного человека предстает под видом зла, разрушения, беспокойства. Крест, как и Закон, несет разрушение устоявшегося порядка. Первоначально Бог приходит под видом первородного греха, «появляется перед нами под маской дьявола» (WA, 44, 429, 24; LW, 7, 175). — Страшно!

Бог Ветхого Завета — страшный Бог. Бог Нового Завета — это тот же страшный Бог Завета Ветхого. Забвение этого ведет к неверию и жизненному поражению — не в земной жизни, а в вечности. Вера есть самоопределение — что истинно существует? — мир или Вечный Бог. Для Лютера вопрос стоит именно так.

В теологии Креста нет упрощенной античной, или философской, теодицеи. Причина зла должна быть увидена в Самом Боге. Теология славы заканчивается «слезливой сентиментальностью», в то время как «Крест делает поверхностный оптимизм невозможным» [Forde, 1997, 16–17]. Теолог славы не принимает всерьез зло в мире. Теология Креста есть теология искушений и страдания. И путь христианина — есть этот путь. Но признание Бога источником искушения и зла не является последним, и определяющим положение человека, словом. Важнее — цель: «то, ради чего» Крест Христов. Цель обладает предельным достоинством¹⁸. «Это не значит, что теология Креста благословляет страдание. Нисколько! Напротив, страдающий, направляемый страданием, приходит к исполнению, *revelatio sub contrario specie*, наших истинных нужд. На этом пути он... проходит через опыт истинной молитвы, истинного креста, истинной веры, истинной человечности» [Wengert, 2019, 320].

Лютерова теология Креста есть не рационализация отношения между Богом и человеком, а указание направления, куда должна смотреть теология, чтобы избежать — самое важное — потери Субъекта теологии. Это есть «открытая теология», для человека всегда незаконченная, рискованная, искусительная, сохраняющая и нападающая одновременно. Это теология, Субъект которой явил Себя, но остался сокрытым и таинственным.

Теология Креста была «рождена в ситуации конфликта (с католицизмом. — С. П.), и должна быть понята на этом основании» [Lohse, 2006, 39]. С одной стороны, это вело к решительному размежеванию с противными подходами, что имело следствием упрощенное понимание позиции своих оппонентов и радикализацию собственных взглядов и решений; с другой стороны — и при рассмотрении теологии Креста это является определяющим как духовная позиция, из которой рождается данная теология, — столкнувшись с ситуацией исхождения из одного истока (Иисус Христос, Церковь), видя недостатки и стремясь сохранить истинное основание без принятия его искажения, Лютер стремится идти по пути критики существующих порядков в Церкви — без разрушения самой Церкви; сталкиваясь с внешними искажениями,

¹⁸ Истинная суть вещи не может быть в ее существовании: «апостолы устремляют наше внимание прочь от рассуждений о наличествующем, о сущности и акциденций вещей, и направляют нас к их будущему состоянию» (WA 56, 371; LW 25, 360).

он разделяет веру и Церковь на видимые и невидимые, выводя Церковь из-под возможности ее сущностного отрицания. Лютерова теология Креста есть выражение стремления обезопасить Церковь, христианскую веру и верующего от вводящих в ужас и беспомощность одномоментного соединения греха и святости, неверия и веры, имеющих место в исторической Церкви. Лютер преодолевает это противоречие принятием одномоментности греха и святости не просто как «случившейся», но как напрямую санкционированной Богом вследствие избранного Им действия в мире под противоположным видом. Бог с еще большей силой утверждается в Своем высочайшем достоинстве. А человек — возвращается к спасительному:

«Sola Deo gloria!»

Источники и литература

Источники

1. Блж. Августин (1992) — *Августин А. Исповедь // Августин А. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий.* М., 1992. С. 8–223.
2. Лютер (1986) — *Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения.* М., 1986. С. 290–545.
3. Лютер (1996) — *Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам».* Duncanville; Минск, 1996.
4. Лютер (1997) — *Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам».* Duncanville; Минск, 1997.
5. Лютер (2002) — *Лютер М. 95 тезисов // 95 тезисов.* СПб., 2002. С. 3–16.
6. Лютер (2011а) — *Лютер М. Застольные беседы.* Заокский, 2011.
7. Лютер (2011b) — *Лютер М. Домашняя постилла.* СПб., 2011.
8. Лютер (2013а) — *Лютер М. Диспутация против схоластической философии (1517) // Verbum. Вып. 15: Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры.* СПб., 2013. С. 379–385.
9. Лютер (2013b) — *Лютер М. Гейдельбергские диспутации // Verbum. Вып. 15: Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры.* СПб., 2013. С. 386–420.
10. Лютер (2019) — *Лютер М. Слово и таинства. Собрание сочинений.* Т. 35 (I). Michigan, 2019.
11. LW — *Luther M. Luther's Works: in 55 vols.* Philadelphia; St. Louis, 1955–1986.
12. WA — *Luther M. Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe: in 65+ vols.* Weimar, 1883–.
13. WA BR — *Luther M. Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe: Briefwechsel: in 18 vols.* Weimar, 1930–1985.

Литература

14. Карпов (2015) — *Карпов К. Lectio divina, meditatio, oratio, contemplatio как базовые категории средневековой духовности // Философия религии: альманах 2014–2015 / Отв. ред. В. К. Шохин.* М., 2015. С. 124–139.
15. Шафф (2012) — *Шафф Ф. История христианской Церкви. Т. VIII: Современное христианство. Реформация в Швейцарии.* СПб., 2012.
16. Anthony (2010) — *Anthony N. Cross Narratives: Martin Luther's Theology and the Location of Redemption.* Eugene, 2010.
17. Brecht (1993) — *Brecht M. Martin Luther: His Road to Reformation, 1483–1521.* Minneapolis, 1993.
18. Dieter (2014) — *Dieter T. Luther as Medieval Theologian: His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism // The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology / Ed. by R. Kolb, I. Dingel, L. Batka.* Oxford, 2014. P. 31–48.

19. Forde (1997) — *Forde G.* On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518. Michigan; Cambridge, 1997.
20. Gerrish (1973) — *Gerrish B.* "To the Unknown God": Luther and Calvin on the Hiddenness of God // *The Journal of Religion*. 1973. Vol. 53 (3). P. 263–292.
21. Kadai (1999) — *Kadai H.* Luther's Theology of the Cross // *Concordia Theological Quarterly*. 1999. Vol. 63. No. 3. P. 169–204.
22. Kolb (2002) — *Kolb R.* Luther on the Theology of the Cross // *Lutheran Quarterly*. 2002. Vol. XVI. P. 443–466.
23. Kolb (2005) — *Kolb R.* Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method: From Martin Luther to the Formula of Concordia. Michigan; Cambridge, 2005.
24. Lindberg (2014) — *Lindberg C.* Piety, Prayer and Worship in Luther's View of Daily Life // *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* / Ed. by R. Kolb, I. Dingel, L. Batka. Oxford, 2014. P. 414–426.
25. Lohse (2006) — *Lohse B.* Martin Luther's Theology: It's Historical and Systematic Development. Minneapolis, 2006.
26. McGrath (2011) — *McGrath A.* Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough. 2nd ed. Chichester, 2011.
27. Mjaaland (2016) — *Mjaaland M.* The Hidden God: Luther, Philosophy and Political Theology. Indiana University Press, 2016.
28. Preus (2018) — *Preus A.* Theology of the Cross and the Lutheran Confessions // *Concordia Theological Quarterly*. 2018. Vol. 82. No. 1–2. P. 83–104.
29. Vercruyse (1976) — *Vercruyse J.* Luther's Theology of the Cross at the Time of Heidelberg Disputation // *Gregorianum*. 1976. Vol. 57. No. 3. P. 523–548.
30. Vercruyse (2005) — *Vercruyse J.* Luther's Theology of the Cross and its Ecclesiological and Ecumenical Implications // *Luther Digest: An Annual Abrigment of Luther Studies* 13. 2005. P. 78–80.
31. Loewenich (1976) — *von Loewenich W.* Luther's Theology of the Cross. Minneapolis, 1976.
32. Lupke (2014) — *von Lupke J.* Luther's Use of Language // *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* / Ed. by R. Kolb, I. Dingel, L. Batka. Oxford, 2014. P. 31–48.
33. Wengert (2019) — *Wengert T.* "Peace, Peace ... Cross, Cross": Reflections on How Martin Luther Relates the Theology of the Cross to Suffering // *Lutheran Quarterly*. 2019. Vol. 33. No. 3. P. 304–323.
34. Westhelle (2014) — *Westhelle V.* Luther's *Theologia Crucis* // *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* / Ed. by R. Kolb, I. Dingel, L. Batka. Oxford, 2014. P. 156–167.