

ОБЫДЕННОСТЬ САКРАЛЬНОГО: СТРУКТУРА РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА В РАННЕЙ РЕФОРМАЦИИ*

Анализируется структура религиозного опыта в период становления протестантизма: от Лютера до возникновения пиеизма. В основу описания религиозного опыта реформаторов – Лютера и Меланхтона – положена мысль о внешней инстанции, которая обеспечивает спасение человека и искупление его грехов, а противоречивость религиозного сознания понимается как конфликт между разумом и верой, который примиряется через обретение уверенности в достоверности свидетельств Евангелия. В пиеизме у И. Арндта и И. Герхарда выступают противоречия между внутренней и внешней жизнью человека, раскрывающиеся в повседневности. Развитие субъективности и осознание рефлексивного опыта выводит человека из состояния отчужденности от самого себя, формируя новое отношение к жизни и обществу.

Ключевые слова:

опыт, пиеизм, повседневность, Реформация, субъективность.

Савинов Р.В. Обыденность сакрального: структура религиозного опыта в ранней Реформации // Общество. Среда. Развитие. – 2017, № 2. – С. 8–12.

© Савинов Родион Валентинович – кандидат философских наук, старший преподаватель, Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины, Санкт-Петербург; e-mail: savrodion@yandex.ru

Реформация стала этапом преобразования и переоценки религиозной жизни, когда ее деятели предложили новое понимание Священного и форму отношения человека к Священному. Данное событие имело огромное влияние на последующее развитие европейской культуры, в которой сформировались иные, по сравнению со Средними веками, религиозные институты, а жизнь людей наполнилась новым смыслом. Исследования структур религиозного опыта в культуре раннего Нового времени является актуальной задачей, т.к. позволяет проследить эволюцию фундаментальных ценностных категорий, а также выявить формы их репрезентации в различных областях деятельности людей. Также благодаря такому ракурсу исследования можно выявить влияние этических ценностей на антропологические представления данного периода.

Действительно, в ходе Реформации человек стал пониматься иначе – не как обращенная к высшим силам личность, которая претендует на спасение через героические усилия самопреодоления и обретения новой жизни, а как существо, бессильное противостоять имперсональному добру и злу. Именно так рассматривает человека Лютер в начальный период своей деятельности (1516–1526 гг.). Человек в качестве сущего лишен цельности своей природы, поэтому в его существование внесено фундаментальное противоречие – будучи творе-

нием Божьим, которое «хорошо весьма», он в то же время находится под вечным осуждением. Данное обстоятельство не позволяет рассматривать человека как самостоятельное сущее, потому что в нем нет точки опоры для субстанциальных определений. Уже в комментариях на павлово «Послание к Римлянам» он пишет: «Идея теологов-метафизиков глупа и смехотворна, когда они обсуждают, могут ли различные склонности существовать в одном и том же субъекте, и когда они выдумывают идею о том, что дух, а именно – наш разум, сам по себе является чем-то монопольным и абсолютным, и сам по себе добр и целостен, и совершенно един, и что наша чувственность или наша плоть, с другой стороны, подобным же образом, составляет нечто единое и абсолютно целое» [3, с. 376].

Если в природе человека нет той силы, что связывала бы ее воедино, значит, сама эта природа бессильна что-либо совершить. Данная мысль найдет свое выражение в актуализации формулы Августина об «imbecillitas humanae naturae», выдвинутой им в полемике с Пелагием, и трактованной поврежденностью человеческой природы первородным грехом [см. 9, р. 36–37].

Данная мысль развивается Лютером в Гейбельбергской диспутации (1518) и, в несколько смягченном виде, в трактате «О свободе христианина» (1520). Ключевая мысль этих произведений состоит в известной формуле, данной Лютером в последнем из этих

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

сочинений: «и заповеди, и исполнение принадлежит Богу: один Он заповедует, и также один Он исполняет» [4, с. 92], равным образом, и зло является результатом той силы, что захватывает человека и направляет его деятельность к нарушению заповедей.

Полного развития данная трактовка достигает в трактате «О рабстве воли» (1525), где Лютер вводит представление о *Deus Absconditus*, неизвестном Боге, Который определяет судьбу человека независимо от заслуг и усилий того к спасению. Лютер выделяет в божественной природе своего рода «феноменальную» и «ноуменальную» стороны: «Бог свершает много такого, о чем Он не объявляет нам в своем слове, и желает много такого, о чем не желает нам объявлять в своем слове. Так, смерти грешника Он не желает как раз по слову своему, однако по своей неисповедимой воле Он ее желает. <...> Достаточно только знать, что у Бога есть некая неисповедимая воля (*voluntas imperscibilis*), однако что она такое, по какой причине и чего она хочет – до этого ни в коем случае доискиваться нельзя, об этом нельзя спрашивать и пещься, этого нельзя касаться, а можно только бояться и молиться» [2, с. 398].

Таким образом, согласно фундаментальным интуициям Лютера, главная проблема человека состоит в том, что у него нет уверенности в действенности своей религиозности, что влечет к сомнению в силе церкви и возможности спасения вообще. Именно эти переживания ложатся в основу религиозного опыта Лютера: они оказались зафиксированы уже в «95 тезисах», в первых же пунктах [4, с. 3–7].

Учение о спасении верой должно было дать надежду на оправданность усилий человека по исполнению своего религиозного долга, ибо без этого деятельность оказывалась парализована и невозможна. Вера является тем основанием, на котором происходит преодоление неопределенности положения человека между добром и злом, в вере человек может совершить единственный выбор, который ему доступен – выбор в пользу Евангелия, которое становится источником тех принципов, которым затем должен следовать человек.

То, что у Лютера было непосредственным переживанием и находило выражение в его проповедях и полемических выступлениях против Эразма и католических теологов, приобрело внятную форму анализа религиозного переживания у Меланхтона, развившего интуиции Лютера в стройную догматическую систему. В то же время, он оказывается весьма близок к Лютеру в вопросе о трактовке религиозного опы-

та, ярче выявляя специфику отношения к этому вопросу в начале Реформации.

Лютер признавал, что для человека возможно естественное познание Бога в рамках признания Его как первоначала, а также как той инстанции, которая дает удовлетворение надежды. Вместе с тем, Лютер признавал такое познание ограниченным и субъективным, отражающим лишь те представления о Боге, которые создает себе сам человек [5, с. 45–53]. Аналогичным образом признает эти возможности и Меланхтон, более того, он полагает, что заповеди Декалога вполне отвечают возможностям разума и, будучи сообщены в единстве в откровении, представлены в разнообразном виде в мудрости язычников. Проблема, согласно Меланхтону, состоит в том, что естественный разум не дает уверенности в справедливости этих законов и их действенности. Еще большее затруднение встречает разум в вопросе об осуществлении добра в жизни человека и общества. «Ибо оттого, что наказания отсрочены и зло одолевает добро, а добро – зло, человеческий разум пребывает в неуверенности касательно Божьего провидения, то есть самого первого закона относительно того, действительно ли Бог благословляет добрых и наказывает нечестивых. Подобным образом, всем людям по природе свойственно сомневаться, что их молитвы услышаны» [6, с. 303]. Таким образом, «*imbecillitas humanae naturae*» Меланхтон трактует не как моральное бессилие, а именно как неспособность утвердиться в вере. Это обстоятельство начинает разрушать человека, поскольку его гнетет тяжесть грехов и сознание собственного несовершенства.

В результате сомнений человек впадает в отчаяние, поскольку не видит выхода из ситуации осуждения. Говоря об этом, Меланхтон упрекает тех, кто отрицает значение этого внутреннего конфликта: «Они [критики учения об оправдании верой] не понимают, что такое борьба совести со страхом и сомнениями, когда человек беспокоится об отпущении своих грехов; и они не ведают о том трепете, который происходит при истинном покаянии» [6, с. 437]. Те же, кто осознал этот конфликт, обнаружил невозможность остановиться на тех ответах, что дает внутреннее чувство, но «устрашенные сердца ищут утешения за пределами самих себя» [6, с. 437].

Тут, полагает Меланхтон, и происходит событие, определяющее будущее человека – извне, по благодати, приходит вера. «Хотя, как мы уже сказали выше, Бог отпускает грехи и одновременно дает Святого Духа, Который начинает все новое внутри нас, все же испуганный разум сначала жаж-

дет отпущения грехов и примирения. Он тревожится по этому поводу; он борется, движимый истинным страхом. Он не приводит никаких аргументов касательно того, какие силы вливаются в него; даже если все это и сопровождается примирением, нам все же никогда не следует делать вывод о том, что наша пригодность или чистота является поводом для отпущения наших грехов. Именно поэтому мы должны делать сильный упор на термин “даром” [6, с. 374].

Итак, рождение религиозного чувства из сомнений Меланхтон описывает как действие силы, внешней по отношению к воле и разуму человека – вполне в духе Лютера он говорит, что это Сам Бог совершает в человеке обращение, создавая в нем новые чувства и новое сознание. Притом эти процессы проходят для человека незаметно, и даже чужды тем стремлениям, которыми человек охвачен: он стремится усовершенствоваться и очиститься от греха, испытывая страх от сознания своего недостойнства, тогда как благодать уже действует в нем «даром», т.е. помимо сознательных усилий человека, осуществляя в нем волю Божию, исполнение которой человек считает для себя невозможной.

Однако на этом борьба не прекращается. Напротив, вера оказывается причиной новых сомнений: познав действие Бога в себе, человек начинает бояться Его гнева, бояться того, что вера получена им не в оправдание, а в осуждение, выявляя то, насколько человек далек от Бога. Обратим внимание на важный текст, который показывает, в чем состоит трактовка Меланхтоном веры и оправдания: «Как вы утешитесь, если ваш рассудок реально опустошен беспокойством и страхом Божьей ярости? Не должны ли вы, пребывая в этом ужасе, прибежать ко Христу-Посреднику и говорить самим себе: “Я воистину верую, что прощен ради этой Жертвы!” <...> Веруйте, что ваша молитва угодна Богу и принята ради этого Первосвященника, Который ходатайствует за вас. Веровать в это означает, несомненно, упование, которое воскрешает и утешает рассудок» [6, с. 445–446].

Таким образом, человек утешается именно свидетельствами о Христе, которые даны в Писании, и повествуют о Его миссии как искупителя и посредника, объединяющего Бога и человека. Именно поэтому Меланхтон отмечает, что «вера включает в себя как упование на милость Божию, так и знание исторических событий» [6, с. 439], поскольку достоверность внешнего исторического фона миссии Христа гарантирует для разума достоверность внутреннего содержания Евангелия, его аутентичность.

Итак, Бог и человек, с точки зрения Лютера и Меланхтона, несопоставимы в существном порядке, поэтому спасение человека как обожение (Григорий Назианзин: «Бог стал человеком, дабы человек стал богом») оказывается исключено. Исключена оказывается и возможность, которая развивалась средневековым благочестием в опыте *Imitatio Christi* (Фома Кемпийский: «Человек носит в себе Утешителя своего»), поскольку Иисус и человек слишком инаковы, чтобы соотноситься друг с другом (и хотя Христос принял человеческую природу, Он остался особым, «этим» человеком, так что на род человеческий Его пример не распространяется). Спасение есть внешнее отношение человека к Богу, в котором Бог как сила, превышающая возможности человека, овладевает им и совершает Свою волю, проявляя себя в напряженных моментах борьбы и возвышенного религиозного опыта. Лютер в 1530-х гг. (в «Лекциях о книге Бытия») приходит к выводу, что через эту силу человечество вовлечено в процесс становления творения независимо от того, что происходит внутри человеческого рода, и предопределение осуществилось бы и в том случае, если бы не было грехопадения.

Примечательно, что данное понимание религиозного опыта уже через 50 лет после того, как со сцены сошли зачинатели Реформации, начинает радикально меняться, и в пиетизме приобретает новые, несвойственные исходному реформационному смыслу черты. В частности, это связано с развитием такого движения как пиетизм, прежде всего, в его ранних формах, представленных в творчестве И. Арндта и И. Герхарда. Исследователи отмечают, что «это была совершенно новая богословская позиция, основанная на новом понимании реальности и содержащая в себе семя современной точки зрения» [7, с. 362].

Внутреннее отношение И. Арндта (1555–1621) к Лютеру довольно сложно, хотя он признает авторитет реформатора и значимость его богословия [11]. Гораздо более значительно то переосмысление, которому подвергается у Арндта религиозный опыт. Благодаря его главной книге «Об истинном христианстве» (1606–1616) это понимание оказало огромное влияние на религиозность XVII в., проявляя себя в пиетизме Шпенера, теософии Беме и философии Лейбница.

Оправдание верой расценивается Арндтом как акт божественного вмешательства в жизнь грешного человечества. При этом искупление трактуется Арндтом как забвение Богом грехов человечества: то, что осуждает человека в глазах Бога, становится ничтожным и предается забвению

[1, с. 165]. Подобно Меланхтону, Арндт раскрывает динамику религиозной жизни с обращения. Но вера приходит не извне, а понимается человеком как акт раскрытия внутреннего основания своего бытия (тут уже слышатся бемевские обертоны: «im innersten grunde und wesen der seelen» [1, с. 718; 8, с. 607]), когда душа забывает мир в божественном мраке, не оставляющем ничего от внешнего, растворяется в своем существе, соединенном с Богом.

Однако, человек сталкивается в этом процессе с затруднениями иного уровня: примечательно, что от определенного интеллектуализма, присущего Меланхтону и Лютеру, Арндт отходит за счет усиления эмоционального аспекта природы человека. Против человека борется не его разум, а мир, который соблазняет личность и пытается овладеть ею, напомнить ее нутро.

«Кто хочет войти в вечную скинию Божию к вечной жизни, тот должен воздерживаться от сладострастия мира сего, от похоти плоти и от всего того, чем плоть побеждает дух, дабы плоть не превозмогла дух и не одолела его», ибо в этом состоянии «мысли и чувства человека не просвещаются вечным светом, он одолевается вином сего мира и отходит в вечную тьму» [1, с. 164]. Эта трактовка гораздо ближе как к традиционным христианским размышлениям о благочестии, так и к ранней кальвинистской трактовке аскезы как воздержания в миру от влияния мирской суеты. Арндт, говоря об источниках своих представлений, ссылается на И. Таулера [1, с. 695].

Это противопоставление внутреннего человека и человека внешнего реализуется в рефлексивной трактовке сущности человека как его субъективности. Если для Лютера разделение на внутреннего и внешнего человека совершалось «*cum Deo*», с точки зрения того, какая сила владела человеком и направляла его на жизненный путь, Арндт мыслит это разделение как сферу внешнего и внутреннего опыта, тем самым иначе выстраивая оценку тех сил, что влияют на человека. Если Лютер не мыслил для человека возможность остаться наедине с собой – человеком управляет или Бог, или дьявол, – то для Арндта возможность изоляции человека от Бога является реальной возможностью, перед которой всегда стоит христианин.

Поэтому первая данность, с которой сталкивается человек, является особенность его бытия. Эта особенность раскрывается во внутренней жизни человека, потому что именно здесь происходит раскрытие того, что составляет существо человека. Равным образом, именно во внут-

реннем пространстве совершается встреча человека и Бога, ибо «лучшее и высочайшее сокровище наше – Царство Божие – не есть благо внешнее, но внутреннее, которое мы всегда носим в себе, которое сокрыто от мира сего и от дьявола и которого никто и ничто не может отнять от нас» [1, с. 690]. От представления о поврежденности человеческой природы и радикальной недостаточности ее существования, характерного для лютеровского учения, Арндт приходит к представлению о человеке как обиталище божием, воспринимающем божественную силу в ее полноте и совершенстве («Когда Христос становится твоим, то и все Божие – твое» [1, с. 697]).

Препятствует человеку на этом пути гордыня, которая заставляет человека замыкаться в себе: отступив от мира, человек попадает в ловушку своеволия, пытаясь идти «особым путем» в поиске благ и счастья. Здесь, отмечает Арндт, мир является не противником человека, а ареной испытания его веры, потому что в своем поиске счастья человек сталкивается с превратностями судьбы. С другой стороны, достижение счастья и успеха в жизни может означать, что человеку расставлены дьявольские силки: «Ибо дьявол и ныне искушает всех людей тем, что потакает и льстит их природе. Как обольстил он Еву (см.: Быт 3:4), так и тебя каждодневно обольщает он благами мира сего, славою, славою и честью, обращением с людьми и проч. <...> Дьявол постоянно сопровождает человека, он неотступно следит, к чему человек имеет склонность, вовне и внутри, что он любит, от чего страдает, и, учитывая все сие, искушает его и так впечатлевается в его сердце, что человек уже не может слышать, что говорит в нем Бог через Святого Своего Духа» [1, с. 749].

Так от анализа экстраординарных духовных состояний Арндт переходит к вопросу о повседневности, в которой действуют силы добра и зла. Стремление обустроить свою жизнь приводит человека к забвению себя самого, поэтому Арндт противопоставляет этой тенденции практику каждодневного внутреннего углубления в себя, организующуюся вокруг молитвы. «Не должен ли истинный христианин хотя бы один раз в день напитывать себя небесною духовною пищею, которая есть Сам Бог», «если же тебе препятствует входить в свое сердце твое служение и должность, то старайся всегда, во дни и в ночи, все же выбирать время и место, когда ты мог бы хоть как-то углубиться в самого себя» [1, с. 741, 704; ср. с. 761]. Освящение повседневности связывается Арндтом с культивацией

в человеке такого качества как смирение, «когда он всецело принимает от Бога все, что Его воле угодно сотворить с ним» [1, с. 747; ср. с. 755]. Предавая себя в руки Бога, человек освобождается от попечения мирского и отказывается от своеволия, тем самым освобождая свою внутреннюю жизнь от давления извне [1, с. 765–768].

Другим деятелем раннего пиетизма, оказавшим влияние на формирование этого течения, стал Иоганн Герхард (1582–1637). Признанию господства греха в природе человека Герхард противопоставляет освобождение о греховности ради Христа: все это совершается в повседневности, в которой человек не может обрести милости перед Богом (*lapsus quotidianus*) [10, р. 401–402]. Человека окружают разные силы, которые требуют его внимания, его участия – все в мире обращено к человеку, так что он непрерывно поставлен перед выбором [10, р. 403]. Благогодать действует во все дни жизни человека, освобождая его от греха и изменяя природу человека – моральную и физическую [10, р. 445–446]. Это позволяет преодолевать искушения и укрепляет человека [10, р. 454]. Все это позволяет человеку держаться в пучине жизни и ее постоянных возмущениях, сохраняя ясность взгляда и чувства [10, р. 497].

Подведем итоги. В результате сопоставления ряда ключевых источников эпохи ранней Реформации, описывающих структуры и содержание религиозного опыта, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, Реформация началась с радикальной переоценки возможностей человека и его положения в моральном универсуме – М. Лютер в критике схоластической теологии и католического вероучения отрицал

именно «пелагианскую» идею самодостаточности человеческой воли в ее направленности к Богу, оставляя за ней смысл лишь орудия в руках имперсональных моральных сил, влекущих человека к добру или злу.

Во-вторых, Лютер делал особый акцент на вере как свидетельстве оправдания человека перед Богом, но при обобщении лютеровского учения, произведенного в догматических сочинениях Ф. Меланхтона, сформировалось представление о недостаточности сил человека для усвоения веры – религиозный опыт веры сталкивается с критикой разума, что порождает неразрешимый внутренний конфликт: возвышенный религиозный опыт, к которому апеллируют Лютер и Меланхтон, совершается вне сферы возможностей человека, через непосредственное участие Бога;

В-третьих, развитие лютеранства в течение XVI–XVII вв. приводит к формированию иного, отличного от ортодоксального, представления о содержании и динамике религиозной жизни в раннем пиетизме И. Арндта и И. Герхардта: опыт веры воспринимается не как рубеж человеческих возможностей, за которым уже нет ничего человеческого, а как охватывающий и наполняющий существование человека смысл, причем ведущую роль начинает играть обыденность, в которой человек раскрывает свой внутренний мир – Священное из сферы возвышенного религиозного опыта переносится в структуры повседневности, становясь мерилом ценностных ориентаций личности. Оставалось совсем недолго до того момента, как у Я. Беме была объединена человеческая и божественная природа в единстве субъективного переживания реальности.

Список литературы:

- [1] Арндт И. Об истинном христианстве / Пер. под ред. игумена Петра (Мещеринова). – СПб.: Эксмо, 2016. – 1008 с.
- [2] Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения / Пер. и комм. Ю.М. Каган. – М.: Мысль, 1986. – С. 290–545.
- [3] Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам» / Пер. Н. Комарова. – Duncanvill-Мн.: Фонд «Лютеранское наследие», 1996. – 585 с.
- [4] Лютер М. 95 тезисов / Сост., вступ. ст., прим. и комм. И. Фокина. – СПб.: Роза мира, 2002. – 720 с.
- [5] Шварц Г. Мартин Лютер. Введение в жизнь и труды / Пер. с нем. А. Ваненковой. – М.: ББИ, 2014. – xii + 244 с.
- [6] Хемниц М. Ключевые вопросы богословия / Пер. В. и А. Байдак. – Т. 2. – Б.м.: Фонд «Лютеранское наследие», 2003. – 1072 с.
- [7] Хэгглунд Б. История западного богословия / Пер. О. Розенберг. – Б.м.: Фонд «Лютеранское наследие», 2008. – 468 с.
- [8] Arndt J. Sechs Bücher vom wahren Christentum. – Zullichau, 1750. – 1136 s.
- [9] Beatrice P. Fr. Transmission of Sin: Augustine and the Pre-Augustinian Sources / Trans. A. Kamesar. – N.Y.: Oxford University Press, 2013. – xii + 299 p.
- [10] Gerhard J. Meditationes Sacrae, Ad Veram Pietatem Excitantam, & interioris hominis profectum promovendum accomodatae: Item Exercitium Pietatis quotidianum quadri-partitum. – Lipsiae, 1707. – 529 + 57 p.
- [11] Lindberg C. Martin Luther in Pietism / Oxford Encyclopedia of Martin Luther. – Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-378?rsk=wlid2Fs&result=14> (14.02.2017)