

Бевзюк Н. П. — кандидат исторических наук, доцент кафедры философии и основ общегуманитарных знаний Одесского национального университета имени И. И. Мечникова.

УДК: 283/289:241.4:234.3

ГРЕХ И ИСКУПЛЕНИЕ В ПРОТЕСТАНТИЗМЕ

Статья рассматривает проблему «греха» и «искупления» в протестантской теологии. Автор статьи выявляет особенности понимания «греха» и «искупления» в протестантизме, роль и значение таких теологических понятий, как «свобода воли человека» и «предопределение» в контексте данной проблематики. Рассматривается также социальный аспект проблемы «греха» и «искупления» в системе общественных отношений и влияние этого учения на социальную природу личности.

Ключевые слова: реформация, католическая церковь, грех, искупление, миф о пещере, социум и бытие человека, свобода воли.

ГРІХ ТА СПОКУТА У ПРОТЕСТАНТИЗМІ

Стаття розглядає проблему «гріха» і «спокути» у протестантській теології. Автор статті виявляє особливості розуміння «гріха» і «спокути» в протестантизмі, роль і значення таких теологічних понять, як «свобода волі людини» і «приречення» в контексті цієї проблематики. Розглядається також соціальний аспект проблеми «гріха» і «спокути» в системі суспільних відношень і вплив цього вчення на соціальну природу особистості.

Ключові слова: реформація, католицька церква, гріх, спокута, миф про печеру, соціум і буття людини, свобода волі.

SIN AND EXPIATION IN PROTESTANT THEOLOGY

The article focuses on the problem of «sin» and «expiation» in protestant theology. The author determines the peculiarities of understanding of «sin» and «expiation» in protestantism, the role and meaning of such theological concepts as «man's free will» and «predestination» in the context of this problematics. The article also considers the social aspect of the problem of «sin» and «expiation» in the system of social relations and the influence of this teaching on the social nature of personality.

Key words: reformation, catholic church, sin, expiation, Myth of the Cave, socium and existence of man, free will.

Мир в христианском понимании как место временного пребывания человека был всегда дихотомичен. Он находится между добром и злом, между истиной и ложью. Дьявол и злые духи угрожают человеку, ангелы и добрые духи его защищают. Бытийную основу этого мира, его сущностный религиозный смысл мы вполне можем себе представить посредством «Пещерного символа» Платона, развиваемого им в начале VII главы книги «Государство» [9, с. 321–325]. Мир пребывания человека обладает особой протяженностью, которую можно было бы со всей определенностью назвать пещерообразный мир. По изображению Платона, люди — узники, прикованные в глубине пещеры спиной к свету и видящие только отображение на пещерной стене реальных фактов и людей, существующих вне пещеры. Видеть сам свет и сами вещи нельзя — тому, кто к этому не привык. Платон сам же разъясняет свой символ. Пещерное узилище — человеческая жизнь, а солнце — идея Блага. «На пределах ведения (т. е. чувственном) идея Блага едва созерцается. Но, будучи предметом созерцания, дает право умозаключать, что она во всем причина всего правого и прекрасного, в видимом родившая свет и его господина, а в мыслимом сама госпожа, дающая истину и ум, и что желающий быть мудрым в делах частных и общественных должен видеть ее» [9, с. 517]. Мир как пещера столь же отличен от фаустовского мира, его внутреннего и внешнего пространства, с его страстным порывом в глубину, как и от античного мира как совокупности телесности

вещей. Система Коперника, в которой теряется Земля, видится человеческому мышлению чем-то нелепым и легкомысленным, настолько трудно и тяжело определить духовный мир человека Запада, ввиду неоднозначности его экзистенциально-бытийного пребывания в нем. Ни одна философская или религиозная система не могла пережить эту астрономию пещерного мира, в котором человек, в силу своего первородного греха, вынужден был пребывать и осуществлять замысел Бога. Для понимания бытийного сосуществования христианина каждый последователь христианства должен, по необходимости, вспомнить, что именно в этом мире образов и представлений и жил Иисус, и все апостолы жили в этом мире, и само учение строилось именно на этих представлениях, и понятно, что оно (это учение) может «Быть и Существовать», только основываясь на этих представлениях. Существование человека связано с постоянным изменением своего положения, своего бытия. «Не удивляйся, что здешние пришельцы не хотят жить по-человечески, — пишет Платон, — но душами своими возносятся вверх, чтобы обитать там; ибо это естественно, если только, по начертанному образу, справедливо» [9, с. 518].

Апокалиптика — это лишь возвышенное до величайшей трагической силы видение бытия человека как существа, способного к греху и требующего необходимых сторонних сил для своего собственного индивидуального искупления. Христианство поставило учение о «грехе» в центр богословия, чего до этого не делала ни одна религиозная или религиозно-философская система. Более близкими к христианству были мистические верования, процветавшие в греко-римском мире как раз в то время, когда распространялось евангельское учение. Как и Новый Завет, они придавали большое значение греху, запятнанности души и препятствиям к спасению, но при этом ритуальное очищение ставили выше, чем нравственный смысл людских поступков. Напротив, христианство, приняв эстафету у иудаизма, стало смотреть на грех как на противопоставление человеческой воли — воле личного Бога, выражающейся не только в действиях, но также в помыслах и чувствах. Оно создало слово «рессатор» (грешник) и «рессатрих» (грешница), которых не было в классической латыни. В новой, христианской цивилизации они постепенно приобрели колоссальную значимость. В Ветхом Завете грех Адама предстает как осознанное неподчинение человека божественному предписанию. Вследствие этого неподчинения произошел разрыв между человеком и Богом, и ответственность за этот разрыв всецело падает на людей, т. е. грех вошел в мир через человека. Отныне именно этим событием отмечена вся история Израиля, а впоследствии и всей Западной Европы. В Новом Завете греху уделено еще более пристальное внимание, чем в Ветхом Завете, понимая грех как: 1) ущерб и неудача; 2) как скверна и зараза духа; 3) как отпадение от Бога; 4) как ущерб себе и другим (возмездие за грех). В Новом Завете уже не сам поступок может быть греховным, но и даже помышление о совершении поступка уже есть грех, т. е. появляется феноменологический аспект греха, грех как потенция. Человек стал мыслить свое существование как грех, как производное от неблагодатного земного бытия, что затронуло глубинные основы человеческого существования, представленные и осмысленные как диалектика добра и зла, греха и искупления, царства греха и царство благодати. «Мы видим Адама и Христа, — пишет Карл Барт, — старый и новый мир, царствование греха и царствование благодати, которые, по-видимому, определяют друг друга и завязаны друг от друга в теснейшей диалектической связи... эта связь — действительно диалектична, т. е. она состоит в уничтожении первого звена вторым, так что ряд необратим... Все зависит от того, можем ли мы доказать, что эта победа, этот перелом без возможности возврата, эта абсолютная перемена — необходимость» [2, с. 163]. Христос пришел в мир не ради праведников, но ради грешников (Мар. 2:17). Он отпускает грехи, возмущая тем самым фарисеев. Он рассказывает притчу о милосердном отце, который каждый день выходит на дорогу, ожидая возвращения блудного сына (Лук. 15:11 и далее). Евангелист Иоанн говорит, что Христос пришел, чтобы «взять на Себя грех мира» (Иоанн. 1:29). Грех же — это отказ от света (Иоанн. 3:19–20) и любви (Мат. 7:12). Дела Сатаны и прислужников — человекоубийство, ложь (Иоанн. 8:44) и ненависть (Иоанн. 3:20), т. е. та ненависть, что приведет Сына Божия к смерти (Иоанн. 3:37). Однако эта смерть, за которой последовало воскресение, есть победа над «князем мира сего» (Иоанн. 12:31; 14:30; 16:33), ибо Христос добровольно принял распятие за наши грехи, Он ниспосылает апостолам Святого Духа, чтобы они могли «прощать грехи» (Иоанн. 20:22).

Реформация означает во всех культурах и религиозных системах одно и то же: возведение религии к чистоте ее изначальной идеи, как она выступила на свет в ходе первых великих столетий. Лютер, как и все реформаторы во всех культурах и религиозных системах, был не первым, но одним из тех, кто сумел достигнуть такого уровня религиозной экзальтации и харизмы. «Реформация — это готика, — пишет Шпенглер, — это ее завершение и ее завещание. Хорал Лютера «Ein feste Burg»

(«Господь нам крепость и оплот») не принадлежит к духовной лирике барокко. В нем еще рокочет великолепная латынь «Dies irae» (День гнева). Это мощная последняя песнь о Дьяволе Церкви воюющей: (Пусть черти наполняют мир, / Пусть нас пожрать мечтают, / Нисколько не страшимся мы: / Победа нас встречает»). И далее Шпенглер как бы резюмирует. «Как ни значительно могут отличаться меж собой реформации единичных культур, все они желают вернуть веру, сбившуюся с пути и слишком далеко отклонившуюся в мир истории («временности») — в царство природы, чистого бодрствования и чистого, вневременного и строго подчиненного каузальности пространства, из мира экономики («богатство») — в мир науки («бедность»)), из патрицианско-рыцарских кругов, к которым принадлежит также Возрождение, и гуманизм, — в духовно-аскетические, и, наконец, что столь же важно, как и невозможно, вернуть ее от политического тщеславия человека расы в рясе — в область святой, не от мира сего причинности» [10, с. 308–309].

Представления о грехе и искуплении, о зле и его источнике в эпоху Реформации оставались в основном традиционными. Лютер, Кальвин, Цвингли, как и прочие реформаторы, воспринимали «Грех» и «Искупление», «Зло» и «Добро», во многом основываясь на представлениях католического богословия в рамках средневековой философской мысли. Так же как и католические богословы, все они оставались аристотелианцами, августианцами, схоластами, продолжателями западной традиции. Только две резко различные системы взглядов — эзотерический оккультизм и возникающая материалистическая наука — бросали вызов традиционному христианскому мировоззрению, в то время как протестантские и католические разногласия не выходили за рамки старой традиции — от Аристотеля до Блаженного Августина. Изменилась только методология решения этих вопросов в его практическом пастырском понимании.

Реформация усвоила множество течений поздней средневековой мысли. Основным из них был номинализм, выступив как модернистское учение XIV и XV столетий, впоследствии ставший приобретать более философское, нежели богословское значение. Основное влияние номинализма было оказано на формирование учения о свободе воли и человеческой ответственности в доктрине предопределения. Оккамизм подчеркивал полную свободу Бога и человека. С одной стороны, он утверждал полную свободу и, следовательно, всемогущество Бога, с другой — он отстаивал свободу человеческой воли. Крайние защитники свободной воли, например, Габриэль Биль (1425–1495), утверждали, что чистым нравственным устремлением и праведными трудами человек может добиться состояния благодати, что награда добывается свободным сотрудничеством моральных человеческих устремлений с божественной волей. Это утверждение вызвало гневную отповедь Лютера. В целом и католики, и протестантские реформаторы сходились на том, что заслужить благодать невозможно — это свободный дар Божий. Дебаты XVI и XVII веков в основном касались более узких и частных вопросов: например, распространяется ли благодать на всех, и если распространяется, то волен ли человек ее отвергнуть. Большинство теологов в те века склонялись к идее предопределения, на практике же и католики, и протестанты оставались «пелагианцами», проповедуя с кафедр доктрину свободы воли, — немногие решались объявить своей пастве, что спасение или проклятие каждого полностью предопределено заранее, что ставило любого верующего в неразрешимый духовный тупик. Колоссальное деяние Лютера в понимании идеи «греха» и «спасения» — это его духовное решение из данного духовного тупика. Лютер был последним великим схоластом школы Уильяма Оккама. Он полностью освободил мыслящую личность, («фаустовскую личность» по Шпенглеру). Между конечным — человеком, и бесконечным — Богом исчезает посредующая личность священника. Теперь личность в деле своего спасения самодостаточна, и она совершенно одна и опирается исключительно на саму себя, — теперь каждый человек есть священник и судья своей собственной индивидуальности, ищущей спасения. Однако народ, скорей всего в силу внутренних причин, мог лишь частично воспринять это новое богословское дуновение, но не понять его. Уничтожение видимых обязанностей, опять же в силу своей природы, народ приветствовал с большим воодушевлением. Того же, что на смену этих видимых обязанностей пришли еще более строгие, невидимые внутренние духовные обязанности, он уже не понимал. Франциск Ассизский своей католической пастве много давал и мало забирал, городские же реформаторы отобрали многое, а отдали большинству из них слишком мало. Священную каузальность таинства покаяния Лютер заменил мистическим переживанием внутреннего отпущения греха «лишь через веру». Здесь Лютер подошел очень близко к Бернару Клервосскому. Вся жизнь — покаяние, раскаяние и как от первородного греха, и от греха, приобретенного в жизни и во время жизни, и даже, если можно так сказать, приобретенного благодаря жизни. Вся жизнь есть непрерывная духовная аскеза в противоположность аскезе зримой,

во внешних делах. Оба понимали внутреннее отпущение от греха как божественное чудо. Изменяя самого себя, человек изменяет также и Бога. Однако чего никакая мистика не в состоянии заменить и изменить, так это «Ты» вовне, в свободной природе. Оба они предостерегали, что ты должен также еще и верить, что Бог тебя простил. Однако, если для Бернара Клервосского вера через силу священника поднималась до знания, то для второго она опускалась вниз — до сомнения, до отчаяния. Это маленькое, оторванное от космического и вселенского, вогнанное в единичное существование, одинокое (не только в топографическом, но и в экзистенциальном значении этого слова) «я», нуждалось в близости могучего «Ты», причем больше в той степени, чем того требовал человеческий дух и разум, по мере его ослабления и искушений. В этом принципе и состояло одно из функционально основных значений священства. Протестантизм уничтожил это посредническое звено, превратив каждого протестантского христианина в христианского воина, поставил на место действительной слабости требуемый от человека героизм. «В Крещении, — пишет Лютер, — мы стали свободными и подчиняемся только Слову Божию; почему же мы должны отдаваться в плен слов человеческих? Как говорит св. Павел: «Вам дана свобода и не будьте никогда рабами людей», то есть тех, кто управляет человеческими законами» [7, с. 72]. Так же, как и для Лютера, жизнью каждого христианина стала отчаянная и самостоятельная борьба с грехом и дьяволом. В этой борьбе всякий был одинок, каждый был предоставлен самому себе, каждый был наедине с Богом, один на один в деле своего спасения.

Человек не всегда умел видеть относительность греха. К тому же люди нередко смешивали (и продолжают это делать и до сих пор) правосудие и месть, в силу глубинной инерции оставаясь на несовершенной стадии развития со времен менталитета времен эпоса греческой трагедии, перенеся эти принципы в действительность человеческих отношений. Христианская антропология рассматривает проблему греха в контексте всего человеческого бытия как экзистенциального существования и деятельности, приходит к выводу об антиномии греха и связанных с этими антиномиями выводами об относительности греха, относительности человеческих поступков и обстоятельств в контексте богословского понимания «греха» и «искупления»:

Антиномии греха:

1. Я творю грех — и чувствую, что кто-то иной, не Я.
2. Я творю важное и нужное, но — оказывается не важное и не нужное (отсюда тоска и стеснение греха).
3. В отношении к Богу — а) Я сам творю против Бога,
б) и по воле Божией.
4. И Бог во всем действует, и не Бог.

Грех обусловлен самим существованием Закона. Закон определяет существование греха как его антитезис, а искупление вполне может быть представлено как синтез, как некая диалектика измененного в человеке. Закон существует только для того, кто живет плотью и неправедными (неверными) помыслами.

Во все времена деятели церкви, протестантской и католической, «почитали себя орудиями Божьего мщения, слугами Всемогущего Господа — скорее завистливого, нежели милосердного. Широко распространенная мысль, что Бог начинает карать грешников (как поодиночке, так и неопределенным множеством) еще при их жизни, также не нова. Она часто встречается в Ветхом Завете, хотя история Иова ей и противоречит, поскольку в данном случае страдал праведник» [5, с. 412]. В католической церкви, благодаря бурной богословской деятельности Фомы Аквинского, был определен список грехов, имеющий следующий вид: тщеславие, зависть, гнев, сребролюбие, печаль, чревоугодие и разврат. Аквинат привязывает эти семь обширных категорий греха к целям, преследуемым грешниками. Это «либо желание того, что является благом, но на самом деле таковым не является, либо бегство от того, что выглядит или мыслится как зло, но на самом деле таковым не является» [11, с. 459–460]. Святой Фома размышлял также и о наказании, полагающемся за грех: «Все, что восстает против порядка вещей, должно ожидать неминуемого подавления, исходящего от самого порядка и совершаемого тем, кто является его главою. [Однако] природа человеческая подчинена, во-первых, рассудку, во-вторых — тем, кто обладает внешней властью над духовным и временным, и в-третьих — тому, кто правит мирозданием. [Грех нарушает каждый из этих порядков.] Отсюда тройное наказание, которое навлекает на себя согрешающий: одно настигает его в нем самом — это угрызения совести; другое приходит от людей и третье — от Бога» [11, с. 470]. Согласно этой концепции кара не есть исправление совершенного греха, для этого существует покаяние, но его уравнивание. Наказание восстанавливает порядок, пошатнувшийся под воздействием

беспорядка. Наказание потенциально в своей потенции, уничтожает хаос и могущие возникнуть в результате существования его последствия. Божественная справедливость полагает возмездие необходимым. Для грешника оно является тем же, что воздаяние за заслуги — для человека добродетельного. Понимание греха и наказания Фомы Аквинского совпадает с Августином Блаженным, хотя Фома выражает свою мысль более сдержанно, чем Августин, написавший следующее: «Дабы красота вселенной не была запятнана, надо, чтобы позор греха никогда не оставался без красоты возмездия» [1, с. 154]. Позднее именно эта формулировка легла в основу деятельности Инквизиции и сочинения «Молот ведьм». Таким образом, грешник оказывается в долгу у Бога, а всякое прегрешение неизбежно влечет за собой кару. Но может ли наказание не соответствовать тяжести поступка? Этот вопрос, на протяжении столетий возникавший снова и снова, привел к делению греха на две большие категории: на смертные грехи и простительные прегрешения.

Христос трижды указывал на то, что между грехом и несчастьем нет непременно причинно-следственной связи: перед исцелением слепорожденного (Иоанн. 9:1-4), на примере тех, на кого обрушилась Силоамская башня, и галилеян, умерщвленных по приказу Пилата (Лук. 13:2-6). Однако, эти напоминания Христа так и остались неостребованными теологами. Человеку, находившемуся во власти противоречивых ощущений, как раз и были адресованы обвинительные речи деятелей церкви вне зависимости от конфессиональной принадлежности. Этот теологический дискурс, возникший в монашеской среде в качестве внутреннего пользования, т. е. только для нее, со временем выходит за пределы монашеской, а впоследствии и церковной среды, распространяясь в светской среде, понимающей саму идею греха и искупления несколько в иных аспектах, тем самым с неослабевающей силой подчеркивая идею греха. Монастырская мораль впитала в себя греческую, нежели иудейскую, и, скорее неоплатоническую, нежели христианскую концепцию, где плоть принижалась, а дух превозносился, следствием чего и стало презрение к миру. Евангелизация широких слоев населения превращалась не в евангельскую проповедь любви к ближнему, не о спасении через любовь и добродетель, т. е. не реализации учения Христа в его евангельском первоначальном виде, а в пропаганду аскезы. Жизнь христианина должна была строиться по монастырской модели. Именно как раз под влиянием монахов складывался стиль преподавания и повседневный быт в семинариях, возникший в ходе Контрреформации. Протестантизм, напротив, отрицал и спасительную силу человеческих дел, и монастыри, и безбрачие священников, лишь по одной причине — протестантизм видел переизбыток греха как в миру, так и за пределами его. «Ибо наша природа, — неустанно повторяет Кальвин, — не просто осквернена и лишена добра, но она настолько скоро на всяческое зло, что не может пребывать в покое. Человек сам по себе есть не что иное, как сама похоть». [8, с. 247]. С мрачной и трагичной безнадежностью он признавал огромность зла и неспособность человека противостоять ему в одиночку. Начиная с эпохи Возрождения, европейцу приходилось выбирать между одержимостью грехом и чопорным поведением праведника. Причем из этих двух явлений не было ясно, что хуже. Если в первом случае это был грех и его можно было бы искупить, то во втором — уже лицемерие, что также является грехом. Внутри протестантизма аскеза и мелочное соблюдение обрядности не помешали формированию культурной утонченности, общей для западной культуры. Ведь и августинианский гуманизм и новообретенный стоицизм, и обе религиозные формы — католицизм и протестантизм, как и их литературное выражение, поощряли высокомерное и презрительное отношение к телесности.

Отличительная особенность понимания греха в протестантизме, в его эсхатологической перспективе и идеи предопределения, связана непосредственно с личностью Лютера. С момента появления Лютера и его последователей, и на протяжении последующих полутора веков в контексте интерпретации греха появились обещания скорого конца света, став наиболее настойчивыми именно благодаря активной деятельности протестантских пасторов, в первую очередь в Германии и Англии. С другой стороны, учение протестантизма о рабстве и свободе воли, став основой религиозных убеждений всех кальвинистов, несло в себе серьезный заряд тревоги каждого протестантского христианина, задававшего вопрос и выражающего свои сомнения или уверенность в своей избранности. В эпоху Лютера и вплоть до XVII века протестантский мир жил в атмосфере осажденного города, в атмосфере, сделавшей возможным возвращение уже ушедших в прошлое опасений и ожиданий, доводя до высшей точки дискурс, в котором слиты воедино страхи, угрозы и надежды. В Германии XVI века это особенно проявилось в речах и деяниях Томаса Мюнцера (между 1520 и 1525 годами) и Иоанна Лейденского в 1534–1535 годах. Находясь под воздействием идеи миллениаризма, считая себя новыми пророками, будучи убеждены, что в христианстве их времени

«угри во множестве предаются блуду со змеями», они оба, с разницей в десять лет, стремились установить на земле царство Божие, могущее положить конец всяческой развращенности, всяческому принуждению и всяческим разногласиям. Понимая, сколь велика их задача в ниспровержении всех политических и общественных традиций, в их сознании возникло убеждение, что избранные должны прибегнуть к насилию. Следуя Второзаконию (13:6), они провозглашали, что враги не имеют право на жизнь и буквально воспринимали стих из Евангелия от Луки: «Врагов же моих тех, которые не хотели, чтобы я царствовал над ними, приведите сюда и избежите предо мною» (19:27). Несовпадение средств и целей стало источником фанатизма и жестокости. Они не сомневаются в действенной помощи Бога, свергающего сильных мира сего с тронов и при этом возвышающего обездоленных. Такие экстремистские идеологические течения позволяют наблюдать, как в лаборатории, функционирование эсхатологического дискурса, изгоняющего или скрывающего страх при помощи агрессивности и искупающего тьму настоящего светом будущего. Подобный эсхатологический дискурс позволяет понять многочисленные протестантские проповеди, в которых верующим объявлялось о скором конце света: ужасная перспектива для грешников, волнующие горизонты для избранных. Большинство из этих проповедей не предвещали никакого Царства Божия на земле. Они обращались непосредственно к угрозе Страшного Суда. За этим страхом стоял страх, обусловленный мрачным взглядом на настоящее. Основным составляющим моментом идеологии протестантизма была мысль гуманистов, сочетавшая в себе хвалу возрождению культуры и искусства с убеждением, что все идет хуже и хуже и что конец света уже не далеко, т. к. все погрязло в грехе. Это утверждение верно по отношению к большей части представителей Реформации. Лютер, Мелактон, географ Карион и многие лютеранские проповедники как в XVI веке, так и позже утверждали, что наступает конец истории и близок Судный день. Лютер и его немецкие последователи были подвержены двум страхам, неотделимым друг от друга. С одной стороны, ужас от состояния дел в современном им христианском мире, и на этом основании делался вывод, что умножение грехов не могло привести ни к чему, кроме окончательной катастрофы и окончательной расплате. С другой стороны, они отдавали себе отчет в хрупкости своего положения церковных реформаторов в контексте той эпохи, в которой они осуществляли свою деятельность, т. к. чувствовали себя окруженными многочисленными врагами. Они считали, что виновник обеих этих опасностей Сатана, и он выигрывает игру, продвигая свои шахматные пешки по земной шахматной доске с целью захватить как можно больше душ перед концом времен. В это время в протестантской литературе значительное место занимали темы дьявола, князя мира, колдовства, богохульства, неисчислимые описания пороков своего времени, чудовищные события, угрожающие предзнаменования, что объясняется только в связи с предсказаниями конца света, с убеждением, что Антихрист уже здесь, и с убежденностью, что история рода человеческого приближается к своему завершению. Поэтому нужно пробудить грешников, заставив их увидеть признаки грядущей расплаты, теперь уже близкой. Однако эти ужасные тенденции в протестантской литературе имели и утешительную сторону: для праведников скоро наступит конец их печалей и тревог. Когда наступление Сатаны так жестко, нет места сомнениям: «великое наказание неотвратимо», и именно Германия «будет примером Божьего гнева над всей землей» [3, с. 175]. Так пророчествует Иоганн Бренц в своих проповедях между 1537–1552 годами. Весь лютеранский дискурс XVI века это трагическая оратория предсказания света. Проповедник Гигас, проповедуя в 1582 году, уверяет, что настало последнее тысячелетие, и что оно завершится, «потому что, как сказал Христос — сама истина, — время укоротилось... Последний — огненный — потоп не может быть слишком отдален от страданий нового Адама — Иисуса Христа... Доктор Лютер, вне всякого сомнения, третий и последний Илия» [4, с. 34].

Безграничное всемогущество Бога и, как следствие его, предопределение всего бытия человека есть фундаментальное положение Лютера. В 1525 г. им было написано сочинение «О рабстве воли» в опровержение книги Эразма Роттердамского «О свободе воли». И в этом произведении, и в своем Катехизисе, и во всех остальных произведениях Лютер утверждает доктрину предопределения, считая любое иное решение вопроса нелогичным и почти святотатственным ограничением верховной воли Творца. «Не зная Бога, пишет Лютер, — я не смогу ни чтить Его, ни славить, ни благодарить Его, ни служить Ему, потому что я не ведаю, насколько я обязан самому себе, а насколько Богу». И далее: «Итак мы должны полностью всецело отрицать свободу воли и приписывать все только Богу» [6, с. 306]. «Неужели вы не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?» (Рим. 6.3). «Знак крещения говорит о смерти тем, кто может его понять, — утверждает Барт. — Крещение означает погружение, исчезновение в чуждом элементе, покрытие очистительным потопом. Выходящий из этой воды — не тот, кто вступил в нее.

Один умер, другой родился. Тому, который умер, крещенный более не идентичен, ибо крещение — это свидетельство смерти Христа, в котором восторжествовало беспощадное, радикальное притязание Бога на человека. Крещенный во имя Христа вовлечен в это событие, исчез и потерян в этой смерти, поглощен и покрыт этим притязанием Божьим. Тем самым он полностью заблокирован от дерзости и иллюзии человеческого богоподобия; ибо что может остаться от этого богоподобия перед лицом Креста?» [2, с. 168–169]. Итогом учения о «грехе» и «искуплении» в эпоху Реформации является доктрина, согласно которой человек не может достичь спасения собственными силами, он может быть во власти Бога — или во власти Сатаны, которому Бог отдает нечестивых. Спасаются те, кого Бог избирает, а остальные — добыча Дьявола. Христос умер не за всех, за избранных. Положив в основу своего богословского мышления доктрину предопределения, Лютер пришел к парадоксальным выводам. Если в мире все предопределено, зачем тогда нужны таинства, проповеди, да и само воплощение? «Ваше крещение, — пишет Лютер, — это не что иное, как удушение благодатью или благодатное утешение, через которое грех тонет в вас, чтобы вы оставались под благодатью, а не погибли из-за греха под гневом Божьим. Ибо если ты принимаешь крещение, то ты отдаешь себя благодатному утоплению и милостивому умерщвлению твоим Богом, говоря: утопи и души меня, Господи: ибо я желаю отныне с Сыном Твоим умереть для греха» [2, с. 170]. Проблема собственного оправдания перед лицом Бога, трудности в осуществлении этого оправдания так и остались неразрешимыми, но при этом не возникла ни малейшая мысль, ограничивающая волю Бога в деле спасения человека, исходя из Своего понимания, т. е. понимания Бога. Лютер этого допустить не мог. За исключением Кальвина, ни один христианский богослов ни до Лютера, ни после него так непоколебимо не отстаивал божественное всемогущество как единственное условие в деле спасения каждого христианина.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ:

1. Августин Блаженный. О свободе воли. Избранное. Библиотека отцов и учителей церкви / Августин Блаженный. — М.: Издательство Спасо-Преображенского монастыря, 1997. Часть III. — 227 с.
2. Барт К. Послание к Римлянам / Барт К.; [пер. с нем.] — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. — 580 с.
3. Бренц И. О смягчении князей по отношению к мятежным крестьянам // Вестник Удмуртского университета. — 2008. — Вып. 2. — С. 166–176.
4. Гигас И. Проповеди / И. Гигас. — М.: Феникс, 2005. — 452 с.
5. Делюмо Ж. Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.) / Делюмо Ж.; [пер. с фр.]. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. — С. 412–752.
6. Лютер М. О рабстве воли / Эразм Роттердамский. Философские произведения. — М.: Наука, 1986. — С. 290–545.
7. Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации / Мартин Лютер. 95 тезисов. — СПб.: Роза мира, 2002. — С.17–86.
8. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере / Кальвин Ж. — М.: Издательство Российского Государственного Гуманитарного университета, 1997. — Т. I. Кн. II. — 582 с.
9. Платон. Государство / Платон. Собрание сочинений в 3-х томах. — М.: Мысль, 1971. —Т. 3. — Ч.1. — 686 с.
10. Шпенглер О. Закат Европы. В 2-х томах. — Т. 2. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторические перспективы / Шпенглер О. — М.: Мысль, 1998. — 606 с.
11. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. — Киев: Ника-Центр, 2008. — Том II. Часть 1. — 536 с.