

© Бевзюк Н. П.

Бевзюк Н. П. — кандидат исторических наук, доцент кафедры философии и основ общегуманитарных знаний Одесского национального университета имени И. И. Мечникова.
УДК 283/289:291.2

МИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ РАННЕГО ПРОТЕСТАНТИЗМА

Статья посвящена проблеме мистического богословия Лютера в период раннего этапа развития протестантского богословия. Автор рассматривает мистику как специфическое проявление душевной жизни личности, носящее индивидуальный характер. На примере рассмотрения некоторых сторон в мистике Лютера виден многообразный и многоплановый процесс развития мистических учений, развившихся благодаря возникновению протестантизма.

Ключевые слова: мистика, Реформация, личность и мистика, мистическая натурфилософия, вера и рационализм.

МІСТИЧНЕ БОГОСЛОВ'Я РАНЬОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Стаття присвячена проблемі містичного богослов'я Лютера в період раннього етапу розвитку протестантського богослов'я. Автор розглядає містику як специфічний прояв душевного життя особистості, який носить індивідуальний характер. На прикладі розглядання деяких сторін в містиці Лютера простежується різноманітний і багатоплановий процес розвитку містичних вчень, які розвивались завдяки виникненню протестантизму.

Ключові слова: містика, Реформация, особистість і містика, містична натурфілософія, віра і раціоналізм.

MYSTIC THEOLOGY OF EARLY PROTESTANTISM

The article is dedicated to the problem of Luther's mystical theology in the period of the early stage of development. Author considers mysticism as a specific manifestation of a personality's spiritual life, which is having an individual character. As an example of consideration of some sides in Luther's mysticism we can see varied and multidimensional process of the development of mystical teachings, developed due to the protestantism uprise.

Keywords: mysticism, Reformation, personality and mysticism, mystical natural philosophy, faith and rationalism.

Мистика как система восприятия действительности есть специфическое проявление душевной жизни. Мистическая жизнь каждого исторического периода несет свои специфические черты, существенно отличающие тайные культы и глубинные озарения. Достаточно сравнить воззрения Экхарта, Таулера, Сузо и других немецких мистиков на пороге Нового времени, вспомнить мысли Якоба Беме — и сравнить их с другим глубоким мистическим течением на Востоке Европы, куда изменения новой души доходили с опозданием — с исихастами, последователями Григория Паламы. Немецкая мистика делает упор на углубление личной, индивидуальной религиозности, утверждая диалог Человека и Бога, Я и Ты. Эти мотивы не случайны и были поддержаны дальнейшим развитием центральноевропейской мистической жизни. Западноевропейская мистика основным принципом своего существования ставила проблему личного самосознания, делая упор на развитие индивидуальной религиозности.

Актуальность проблемы сосредоточена на изучении такого вопроса, как изменение душевной жизни крупных масс людей, целых народов и регионов, важно обращать внимание на мистическую жизнь, так как именно в таких проявлениях заметны глубинные импульсы, действующие в душах людей и народов. Поэтому особое значение приобретает рассмотрение мистического опыта в рамках различных конфессий.

Цель данного исследования — определение мистического в рамках раннего протестантизма (учение Лютера и Кальвина), а также реализация мистического опыта в онтологии верующей личности.

В связи с этим особое внимание было уделено непосредственно работам М. Лютера и Ж. Кальвина, а также выдающегося немецкого мистика Я. Беме, исследователям У. Джеймса, А. Уэйла, И. А. Ильина, П. Минина и др.

Мистикой называют не учение, не философию, а саму мистическую жизнь, мистическую практику, мистический опыт. Различают два типа мистики: мистика субъективная,

индивидуалистическая, мистика «переживаний», ее можно назвать неформальной или внецерковной. И мистика объективная, соборная, мистика предметная — церковная. Особенностью немецкой мистики было ее многоуровневое и многоплановое проявление, она вобрала в себя учение христианства, умозрительные философские учения, герметические и алхимические учения. Из подобных чувств затем выросла Реформация, вполне развитое явление Нового времени. Мистика антропологична. «Только в мистической и оккультной философии, — пишет Н. Бердяев, — которой философы официальные и общеобязательные все еще не хотят знать, раскрывалось истинное учение о человеке как микрокосмосе, посвящался человек в тайну о самом себе. В мистике освобождается человек от подавленности природным миром» [3, с. 298–299]. Фундаментом мистического чувства было чувство вины перед Творцом мира, метафора суда и преодоление несовершенства человеческого существования. Христианство мистиками осмысливалось иначе, чем ортодоксальными христианскими богословами. Для преобладающего ряда ортодоксальных богословов Иисус Христос воспринимался как правитель и Высший Судья. Распятие трактовалось как победа в битве со Злом; результатом и закреплением этой победы будет Судный День, когда Иисус будет судить своих врагов. Мы видим несколько аспектов, в которых Христос предстает перед душами людей: Иисус-человек, в котором все больше подчеркивается страдающее человеческое начало, и Иисус-судья, главное в котором — победоносность и неумолимость Судьи на Страшном Суде. Обе эти концепции существуют и сегодня, они вызваны теми влияниями, которые появились в связи с индивидуализацией человека. Только развившаяся к Новому времени свободная личность, отделенный и атомарный индивидуум может поверить в такие образы Христа. Романское влияние, прежде всего в государственно-правовой сфере, было настолько сильным, что вся европейская культура оказалась проникнутой этим формально-правовым влиянием. Понятие права проникло глубоко в души, оказавшись связанным с представлениями, с которыми оно не должно быть связано и которые оказывали губительное влияние. Так, правовые понятия видоизменили христианскую религию, она стала «религией вины», центральным ее образом стал суд, главным героем — судья; «юридическая» сторона христианской религии была мощно усилена. «Судебное мышление» совершало свою экспансию и за пределами социального, вообще земного мира. Творца изображали в виде Судьи, восседающего во главе трибунала, на небеса переносится образ судебной палаты. Человеческая жизнь мыслится как подготовка к завершающему ее судебному процессу. Для мистиков, стоящих на христианской основе, христианство представлялось как «христианская мистерия» [2, с. 173]. Странники алхимических и герметических учений, а несколько позднее и масонство соединили в себе христианство с различными рациональными философскими системами и мистериальной магией.

Самая сильная сторона большей части оккультных учений — это учение о космичности человека. Только мистики хорошо понимали, что все происходящее в человеке имеет мировое значение и отражается на космосе. Знали они, что душевные стихии человека — космичны, что в человеке можно открыть все наслоения мира, весь его состав. Мистика всегда была глубоко противоположна и всегда об этом заявляла тому психологизму, который видит в человеке замкнутое индивидуальное существо, дробную часть мира. Человек — не дробная часть мира, не осколок его, а целая малая вселенная, включающая в себя все качества вселенной большой. Психология мистиков всегда космическая. Например, гнев для нее — не только стихия человеческой души, но и стихия космоса. Субъект виден в объекте и объект в субъекте. Неумирающая истина состояла в той уверенности, что на судьбе человека и на человеке отражены все наслоения космоса, все сферы неба, что человек по природе космичен. В обычном христианском сознании истина о человеке-микрокосмосе задавлена чувством греха и падения человека. В официальном христианском сознании антропология все еще остается ветхозаветной. Каббала учит о Небесном Адаме. «Человек, — говорится в книге Зогар, — есть разом и итог, и высшая точка творения. Поэтому он сотворен в седьмой день. Как только появился человек, все было закончено, и мир высший и мир низший, потому что все заключено в человеке, он соединяет все формы. Он не только образ мира, универсальное существо, он также и образ Бога, взятого в совокупности его бесконечных атрибутов» [10, с. 310–311]. Для мистиков природа — живая, одухотворенная. Практически все мистики были пантеистами, но более высокого «статуса».

Одним из проявлений того, что произошло с душой человека, было отношение к сверхиндивидуальным интеллектуальным влияниям, к тем интеллектуальным сферам, которые не являются плодом деятельности индивидуального человека. Помимо религиозных причин широкого мистицизма, есть и философские причины. Надличные духовные сферы закрылись, больше они не

видны из сферы культуры, и человек обращается к тому, что его окружает. Такой характер философия приобрела с начала Нового времени, непосредственно с эпохи Возрождения, этот характер различим уже у первых итальянских неоплатоников. Философия и религиозные течения Нового времени безосновны по сравнению с философией Античности или Средних веков, но та же безосновность может восприниматься как проявление нового уровня свободы личности. Мышление личности обрело в Новое время полную свободу и может критически противостоять миру, опираясь на свое самосознание. В Новое время «в себе свершилось примирение самосознания с наличным миром, — пишет Гегель, — человек стал доверять самому себе, своему мышлению и чувственной природе вне и внутри него... Теперь наступила пора, когда должна была выступить лютерова реформация, ссылаясь на здравый человеческий смысл, признающий не авторитеты отцов церкви и Аристотеля, а исключительно лишь одушевляющий, дающий блаженство собственный, внутренний дух, дух, противопоставляющий себя делам» [4, с. 272] Тезис о личном, и в этом смысле субъективном характере философии Нового времени — есть факт, указывающий на изменение структуры души, и имеет своим принципом «наличный для себя дух» [4, с. 273]. Новая философия является личной философией. Предшествующая эпоха дискурсивных рассуждений, развитых в схоластике, отталкивалась не от личных мнений, а от общих мыслей, и потому опиралась на священные тексты — Библию. Такое философствование теснейшим образом связано с богословием, экзегетикой, и это его неотъемлемая, родовая черта. Такой характер философствования и образования присущ всему греко-латинскому периоду, от античности до конца Средних веков. Так, значение Гомера в греческой культуре и образовании вполне сопоставимо со значением Библии в христианской культуре Европы. Поэмы Гомера были основными текстами, которые учили в начальной школе, и ими же завершалось развитие культуры в философии Платона. Платоновская философия значительно свободнее обходилась с поэмами Гомера, но это разница в степени. Действительная граница проходит по линии, разделяющей схоластику и новоевропейскую философию, когда философ перестал опираться на священные тексты, став строить мир самостоятельно, что со временем привело к тому, что общих мыслей не стало, как нет для настоящей философии «священного текста». «Всякая религия, — пишет Минин, — поскольку она цель человеческой жизни, полагает в тесном общении с Божеством; и это общение понимает, как глубоко-интимное переживание, содержит в себе мистический момент. Христианство не составляет в этом исключения. Напротив, некоторые стороны его учения особенно благоприятствуют зарождению среди его последователей мистики. Его учение о душе, как образе Божия, о сокровенном возрождении людей силою Духа Святого, его призыв к богосыновству и к единению с Богом ...его эсхатологический идеал, все это образует почву, на которой весьма рано произросла и весьма скоро достигла пышного расцвета христианская мистика» [8, с. 339].

Лютер есть закономерное явление индивидуализации христианской мистики наряду с другими, которые католическая или православная церковь причислила к лику святых. Во всякой религиозной и наиболее деятельной и страстной натуре, известных всей истории христианства, предчувствие спасения человека, его души непосредственно связано с постоянством жизненных установок и с твердой уверенностью, что они всем обязаны действию объективной духовной силы и что их собственная индивидуальная значимость не играет ни какой-либо роли в их судьбе. Всепроникающее ощущение радостной убежденности и уверенности, служащей разрядкой судорожному состоянию, вызванной осознанным ощущением своей греховности, приходит как бы совершенно неожиданно, как инсайт, и исключает тем самым всякую возможность объяснить этот невероятный дар божественной милости какими-либо практическими делами или заслугами перед человеком, глубиной своей индивидуальной веры или побуждениями и стремлениями. В период расцвета религиозного гения Лютера, в период написания им трактата «О свободе христианина», им также овладевала непоколебимая вера в «тайное решение» Бога как в абсолютный, единственный и необъяснимый источник своего религиозного избранничества. В работе «О рабстве воли» Лютер пишет: «Ведь хотя наше дело таково, что учитель внешний не может его разрешить, и, кроме того, кто насаждает и поливает снаружи, тому также требуется и Дух Божий, который один только дает побеги и живой живое научит изнутри» [7, с. 292]. Сама идея избранничества основывалась на мысли апостола Павла: «В нем мы и сделали наследниками, быв предназначены к тому по определению Совершающего все по изволению воли Своей» (Ефес. 1.11.). Лютер не отказался от этой идеи и позже, однако она не только не стала центром его учения, но все больше отступала на задний план, по мере того как Лютер в качестве ответственного за дела церкви политика неизбежно становился все более реалистичным по своим политическим взглядам. Меланхтон совершенно сознательно не включил это «опасное и темное» учение в Аугсбургское исповедание, а для лютеранства было

непоколебимым догматом, что спасение может быть утеряно и вновь обретено покаянием, смирением и непоколебимой верой в слово Божье и таинства. Совершенно иначе протекал этот процесс у Кальвина, в ходе его полемики по догматическим вопросам для него заметно усиливалось значение веры в предопределение. Лютер и Кальвин имели двойное представление о Боге как о милосердном, данном в откровении Нового завета, и Боге-отце Ветхого Завета, распоряжающемся по своему произволу. У Лютера взял верх Бог Нового завета, ибо Лютер все более отвергал метафизическую рефлексию, считая ее бесполезной и опасной; у Кальвина идея трансцендентности божества обретает власть над жизнью. Правда, при дальнейшей тенденции кальвинизма к популяризации эта идея не могла сохранить свое первоначальное значение, однако не Бог-отец Нового завета, а Иегова Ветхого завета вытеснил трансцендентного Бога. Сам по себе воспринятый кальвинистами ветхозаветный рационализм был, по существу, традиционалистским и отличался не только от высокого религиозного пафоса пророков и многих псалмов, но и от тех разделов Библии, которые уже в средние века служили отправным пунктом для развития специфически эмоционально окрашенной религиозности.

Центром учения Лютера стала идея «последнего прибежища» в период великой религиозной борьбы, которую стремились завершить синоды в Дордрехте и Вестминстере. У Кальвина идея «последнего прибежища» не пережита, как у Лютера, а продумана, поэтому значение этой идеи усиливается вместе с усилением логической последовательности его концепции, направившей его помыслы на служение только Богу, а не человеку. Необходимо понять и осмыслить основной постулат: Бог существует для людей, а люди для Бога; все деяния человека (для Кальвина также является непреложной истиной, что для вечного блаженства предназначены лишь немногие) имеют смысл только как средство самоутверждения божественного величия. Прилагать масштабы земной «справедливости» к суверенным решениям Всевышнего бессмысленно и к тому же это оскорбляет Его величие. Ибо Он, и только Он один, свободен, то есть не подвластен закону, и решения Его лишь постольку могут быть поняты и даже просто известны нам, поскольку Он сочтет за благо сообщить их нам. Нам даны лишь эти фрагменты вечной истины, ее неопределенная часть, все остальное и, в частности, смысл нашей индивидуальной судьбы, покрыто таинственным мраком, проникнуть в который нам не дозволено. Если бы отвергнутые Богом стали жаловаться на не заслуженную ими кару, они уподобились бы животным, недовольным тем, что они не родились людьми. Ибо всякая тварь отделена от Бога непреодолимой пропастью и обречена им на вечную смерть, разве только Он решит иначе во славу величия Своего.

Доктрина протестантской мистики такова: часть людей предопределена к блаженству, остальные же прокляты навек. Это неизменяемое догматическое условие протестантизма. Полагать, что заслуги или проступки людей оказывают влияние на их судьбы, было бы равносильно тому, что абсолютно свободные, от века существующие решения Бога мы сочли бы возможным подчинить человеческому влиянию — предположение совершенно немыслимое. Доступный пониманию людей «Небесный отец» Нового завета, радующийся обращению грешника, а сам грешник радуется и веселится своему предполагаемому оправданию и спасению, вытеснен далекой от человеческого понимания трансцендентной сущностью, от века предопределившей судьбу каждого человека в соответствии со своими непостижимыми для людей целеположениями и решениями, простирающей свою власть над всем мирозданием вплоть до мельчайшей частицы космоса. Поскольку решения Бога изначальны и не подвержены изменению, божественное милосердие в такой же степени не может быть утеряно теми, кому оно дано, в какой оно недостижимо для тех, кто его лишен. Это учение должно было иметь для поколений, покорившихся его грандиозной последовательности, прежде всего один результат: ощущение неслышанного дотоле внутреннего одиночества отдельного индивида. В решающей для человека эпохи Реформации жизненной проблеме — вечном блаженстве — он был обречен на одиночество в своем пути навстречу предначертанной ему судьбе. Лютер определил это как духовное празднотание: «простодушные люди совращаются к ложным мечтаниям и неразумению заповедей Бога, — пишет он. — Дело в том, что они полагают, будто такое странствование представляет собой весьма доброе дело, а это неверно. Оно — очень ничтожное доброе дело, а при многократных повторениях — злое соблазнительное дело, так как Бог не заповедал его» [6, с. 51]. Духовно празднотатающийся человек есть абсурд духовного развития, его тупик. Никто не может ему помочь. Ни проповедник — ибо только избранный способен духовно понять слово Божье. Ни таинства — ибо они установлены Богом для умножения силы его и потому незыблемые таинства не являются средством к спасению, и субъективно они — лишь последнее прибежище веры. Ни церковь, хотя требование «Вне церкви нет спасения» действительно в том конкретном и определяющем смысле, что стоящий вне истинной и благодатной церкви не может

принадлежать к числу избранных Божьих; тем не менее, и отвергнутые Богом принадлежат к видимой церкви. Более того, они должны принадлежать к ней и подчиняться ее дисциплинарному воздействию, но не для того, чтобы обрести блаженство, это невозможно, а для того, чтобы и они должны были бы выполнять заветы Всевышнего, приумножая славу Его. Ни Бог, наконец, — ибо Христос умер лишь для спасения избранных, «хотя и говорят, что Бог послал Сына Своего для того, чтобы искупить грехи рода человеческого, но не такова была его цель: он хотел спасти от гибели лишь немногих. ...И я говорю вам, что Бог умер лишь для спасения избранных» [5, с. 385]. Во всех этих случаях предполагается, что Бог мог и не прибегать к этому средству, и более того, он и не обязан к этому. И только их (избранных) грехи Бог решил искупить смертью Христа. Это абсолютное устранение веры в спасение души с помощью церкви и таинств было той решающей идеей, которая отличала мистику кальвинизма от католичества. В этом находит свое завершение великий историко-религиозный процесс расколдовывания, десакарализации мира. Начало этого процесса связано со временем древнеиудейских пророков и который в сочетании с эллинским научным мышлением уничтожил все магические средства спасения, объявив их неверием и кощунством.

Высшим религиозным переживанием лютеранского благочестия является «мистическое единение» с Богом. Проблема уверенности в индивидуальном спасении одинаково ставилась как Лютером, так и католическими мистиками, но решение в этих двух случаях было прямо противоположным. Сохранение мистических и магических элементов в лютеровском учении о причащении объясняется мотивом единения с Богом. Свобода мистика состоит не только в отречении от мира, но и в необходимости упорядочения мыслей, связанных с деятельностью, ибо «только таким путем (посредством мистического единения с Богом, предшествующего ночному сну), — пишет Таулер, — облагораживается разум и укрепляется мышление, и человек тем сильнее проникается на весь грядущий день мирным и благочестивым настроением, чем теснее было его единение с Богом: тогда упорядочены будут все дела его. Поэтому если человек, таким образом, уберег себя (подготовился к делам своим) и укрепился в добродетели, то, обратившись к действительности, он творит лишь добрые и благочестивые дела» [9, с. 318]. Мистическое созерцание и рациональная концепция мистического призвания связаны друг с другом. Обратное возможно в том случае, если религиозность принимает характер истерии.

Как показывает уже само это определение, речь идет о чувстве субстанциальной близости верующего к Богу, о реальном проникновении Бога в душу верующего, об ощущении, которое качественно близко созерцанию немецких мистиков, или стремлением к успокоенности в Боге и глубокой духовностью своей внутренней настроенности. В истории философии мистически окрашенная религиозность сама по себе не только вполне сочетается с эмпирической сферой, с ярко выраженным реалистическим мироощущением, но и является часто вследствие отказа ее от диалектических доктрин его прямой опорой. Точно так же мистика может опосредованно способствовать утверждению рационального жизненного поведения. В ее отношении к миру всегда отсутствует положительная оценка внешней, мирской деятельности. В лютеранстве же «мистическое единение» сочеталось с глубоким ощущением греховности и сознанием себя недостойным милости Божьей, что должно служить предпосылкой ежедневного непрестанного раскаяния, направленного на утверждение и сохранение в душе верующего лютеранина смирения и наивного религиозного простодушия, необходимых для прощения грехов. Реальное проникновение Бога в человеческую душу полностью исключалось его абсолютной трансцендентностью по отношению ко всему сотворенному: «конечное неспособно воспринять бесконечное». Общение Бога с его избранныком может осуществляться и осознаваться лишь посредством действия Бога, через осознание того, что его (человека) деятельность проистекает из веры, данной им по милости Божьей. В этом обнаруживаются столь глубокие различия в ощущении своей избранности, что они вообще могут лечь в основу классификации практической религиозности как таковой: мистически настроенный виртуоз религиозной веры может удостоверить в своем избранничестве, ощущая себя либо сосудом божественной воли и власти, либо ее орудием. В первом случае его религиозная жизнь тяготеет к мистическо-эмоциональной культуре, во втором — к аскетической деятельности, больше проявляемой в социуме или в религиозной общине. Первому типу близок Лютер, ко второму принадлежит Кальвин. Верующий реформат также хотел приобрести вечное блаженство «только верой». Однако, с точки зрения Кальвина, чувства и настроения, как бы они ни были возвышенны, обманчивы. В этой предпосылке кальвинизм соприкасается с официальным догматическим католицизмом. Но для католиков из этого следовала обязательность таинства покаяния, а для реформатов — испытание своей избранности посредством практической деятельности в миру.

Религиозная вера должна найти себе подтверждение в объективных действиях — религиозных и социальных. Тогда она может служить прочной основой человеческого существования. Она должна быть «деятельной верой», а призвание к спасению — «действенным призыванием». Установить факт своего избранничества можно, сравнивая свое душевное состояние с тем, которое, по свидетельству Библии, характеризовало избранных, например, патриархов Ветхого завета. Только избранник Божий действительно является святым по действительности своего призвания, лишь он способен посредством возрождения и проистекающего из него освящения приумножить славу Господню подлинными, а не мнимыми добрыми делами. По мере осознания того, что его поведение, по своим основным чертам и постоянной направленности возведенное в принцип послушания, основывается на заключенной в нем силе, приумножающей славу Божью, что его поведение не только угодно Богу, но и порождено волей Его, он обретает то высшее благо, к которому стремится данная форма религиозности — уверенность в своем спасении. В такой же степени добрые дела необходимы, как знак избранничества. Они служат средством не для завоевания блаженства, а для того, чтобы побороть страх перед тем, что ждет человека после смерти. Добродетель становится вынужденной необходимостью, это борьба со своей обреченностью. Обреченный не может не покориться своей судьбе. В этом смысле благодаря становлению возможно не только противоречие между возможным и заданным в жизни человека, но возможно само невозможно-необходимое, заранее предуготовленное в судьбе человека, как основа спасения человека. Эти возможные необходимости непосредственно необходимы для спасения души, то есть как «обладание благодатью». Это означает, что Бог помогает тому, кто сам себе помогает: «Если ты не предопределен к спасению, сделай так, чтобы ты стал предопределен к нему», — сказал еще Блаженный Августин [1, с. 251]. Кальвинист сам «создает» свое спасение, точнее — уверенность в спасении. Однако, оно не может быть обретено, как того требует католическое учение о святости: постепенное и неуклонно накопление отдельных достойных деяний, сопровождаемых молитвой и постом, послушанием и аскезой. Уверенность в спасении является следствием систематического духовного и самосознательного контроля своего Я, который постоянно ставит верующего перед альтернативой: избран или отвергнут?

В католической церкви «расколдовывание» мира — устранение магии как средства спасения — не было проведено с такой последовательностью. Католику, а в известной степени эта возможность предоставлялась и лютеранину (т. к. Лютер не хотел, да и не мог, искоренять или искоренять этот остаток сакраментальной магии), предоставлялся шанс обрести благодать, сообщаемую таинствами его церкви, постоянно преодолевая несовершенство человеческой природы. Священник был магом, что характерно для всех религиозных систем, совершавшим чудо евхаристического преосуществления, в руках которого была «власть ключей» к Царству Небесному. К нему мог обратиться верующий, преисполненный чувством раскаяния и готовности к покаянию. Священник даровал умиротворение, надежду на спасение, уверенность в прощении от греха и снимал то невероятное напряжение, которое было неизбежным и ничем не смягчаемым уделом кальвиниста. Кальвинист принципиально не мог знать этого милосердного человеческого утешения и не мог, подобно лютеранину, осмеливаться питать надежду, что в минуты слабости и легкомыслия будут уравновешены последующей концентрацией доброй воли. Кальвинистский Бог требовал от своих избранных не отдельных «добрых дел», а святости, возведенной в строгую систему подчинения и ответственности. Преисполненный раскаяния грешник располагает твердыми и конкретными правилами, которых он строго придерживается и в соответствии с которыми он строит свой социальный быт и свое видение веры. Он живет разумно, бдительно и осторожно, соблюдает закон, — это может быть достигнуто лишь посредством полного перерождения духовной сущности человека в результате избрания его к спасению. Подлинное раскаяние всегда находит свое отражение в религиозном поведении обращенного. Различие между добрыми делами в «моральном и этическом» значении и духовными делами заключается именно в том, что последние являются следствием возрожденной, духовной и социальной, жизни. Что в этих действиях обнаруживается то постоянное преуспевание, которое может быть даровано лишь как следствие сверхъестественным воздействием божественной благодати на любого убежденного верующего. Понимание святости, как преобразование всего человека в целом, благодаря нисхождению на него божественной благодати, принадлежит к тому кругу идей, которые являются общим достоянием протестантизма и католицизма, т. е. всей христианской догматики, в том числе и православия. Здесь не могло быть и речи ни о характерном для догматики католицизма, столь свойственном природе человека чередовании греха, раскаяния, покаяния, отпущения одних грехов и совершения новых; ни о гармонизации или о сбалансировании всей жизни с помощью отдельных наказаний и епитимий, или посредством находящихся в

распоряжении церкви средств сообщения или преосуществления благодати. Практическая этика кальвинизма устраняла отсутствие плана и системы в повседневной жизни верующего и создавала последовательный метод всего жизненного поведения. В теологии Лютера мы находим свободу от рабского следования букве Закона как божественную привилегию верующего. Реформатам Закон представляется идеальной религиозно-мистической и этической нормой, лютеранина же Закон подавляет как недостижимая норма. В лютеровском катехизисе Закон Бога всегда предшествует Евангелию, преследуя единственную цель — пробудить должное смирение, в реформатских катехизисах Закон всегда следует за Евангелием.

Из вышесказанного можно сделать вывод: в отличие от ученого, мистик не исследует тайну бытия. Он ее переживает. Она не является частью его разума, она есть всеобщность его существования. Мистическое есть явленный и проявленный атрибут Бога, могущий быть доступным для человека. Опыт Лютера есть опыт человека, для которого вера в Иисуса Христа стала абсолютным радикальным постулатом его жизни, его существования. В результате этого Лютер обрек себя самого на испытания Благим Христом как абсолютное бытие, в которого он верил безоговорочно, а в ценностной шкале это знание приобрело настойчивое вживание в идею этого Благого Бытия. Лютер, как и всякий мистик, чувствовал христианскую истину сердцем, и не мог ее понять интеллектуально. Мистическое богословие Лютера как система мистического чувствования христианской веры может преподавать важные уроки в понимании сути религиозного опыта как проблемы существования человека.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Августин Блаженный. О граде Божием / Августин Блаженный. — М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. — 395 с.
2. Бёме Я. Ключ // Герметическая космогония. [перевод с англ. Г. А. Бутзов]. — СПб.: Азбука, 2001. — С. 173–247.
3. Бердяев Н. Смысл творчества / Бердяев Н. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — 608 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Т. 3 // Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. В 3-х т. Т. 3. [пер. с нем. Б. Столпнера]. — СПб.: Наука, 2001. — 518 с.
5. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. 2. Кн. III. // Кальвин. Ж. Наставление в христианской вере. В 2-х т., Т. 2 [перевод с фр. А. Д. Бакулов]. — М.: Российский Гуманитарный Государственный Университет, 1998. — 480 с.
6. Лютер М. К христианскому дворянству / Лютер М. 95 тезисов. — СПб.: Роза мира, 2002. — С. 17–87.
7. Лютер М. О рабстве и свободе воли / Эразм Роттердамский. Философские произведения. [перевод с нем. Ю. М. Каган]. — М.: Наука, 1986. — С. 290–593.
8. Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. — Киев: Путь к истине, 1991. — С. 337–391.
9. Таулер И. О христианском познании // Мистика и церковь. Сборник статей. В 2-х томах. [пер. с нем. А. С. Володин]. Т. 1. — М.: Центрполиграф, 1996. — С. 310–356.
10. Уэйт А. Э. Каббала / Уэйт А. Э. Каббала; [пер. с англ. А. И. Жигалов]. — М.: Центрполиграф, 2010. — 703 с.