

Реформация в культурологическом контексте

Владислав БАЧИНИН, *Санкт-Петербург, Россия*

«Богословские размышления» / Спецвыпуск «РЕФОРМАЦИЯ 500», 2015, с. 203-215. © В. Бачинин, 2015



Владислав Аркадьевич Бачинин – доктор социологических наук, профессор, автор более 700 опубликованных работ по философии культуры, истории религии, социологии литературы, в том числе более 50 книг, среди которых: “Достоевский: метафизика преступления” (2001), “Энциклопедия философии и социологии права” (2006), “Девиантология и теология: от Библии к Достоевскому” (2012), “Теология, социология, антропология литературы (Вокруг Достоевского)” (2012). Победитель конкурса философских трактатов на тему “Возможна ли нравственность, независимая от религии?” (Институтом философии РАН). Живет в Санкт-Петербурге.

Двусмысленность ренессансного эффекта

В эпоху Возрождения в сердце католического мира, где находился папский престол, стали обнаруживаться отчётливые симптомы начала процесса, который впоследствии станут называть великой христианской депрессией и который растянется на много веков, вплоть до наших времён. Растущая духовная немощь римской церкви привела к мощному всплеску неоязыческих умонастроений. Это проявлялось и в жизни, и в культуре, в том числе в наивном гедонизме Лоренцо Валлы, в витиеватых скабрёзностях Джованни Боккаччо, в откровенном, любовом имморализме Никколо Макиавелли, в мифологизированном художественном языке итальянской живописи и скульптуры.

Когда греко-римский культ обнаженного человеческого тела вторгся в изобразительное искусство, то библейская тематика оказалась в полном подчинении у него. Это была не прививка неоязыческого черенка к христианскому стволу, а нечто другое. Христианские ценности намеренно погружались в языческий культурный контекст и во многих случаях едва ли не полностью растворялись в нём. Ярким образцом подобной контекстуализации может служить «Давид» Микеланджело.

Спрашивается, зачем скульптору потребовалось явное насилие над библейским текстом, где нет ни малейшего намёка на то, что Давид вышел на поединок с Голиафом совершенно обнажённым? Ведь если

смотреть на скульптурный шедевр сквозь библейскую ценностно-нормативную призму, то абсолютной наготы изображенного юноши не найдётся ни малейшего рационального оправдания. Однако с позиций античных, греко-римских эстетических канонов та же самая нагота смотрится безупречной художественной ценностью. Таким образом, налицо явная культурно-историческая контроверза, выходящая за пределы чистой художественности.

Получается, что библейская содержательная фактура была использована скульптором в качестве всего лишь внешнего предлога для погружения зрительского сознания в ценностную среду античных, то есть сугубо языческих художественных канонов.

В секулярном сознании существует прочно утвердившаяся убежденность в том, что языческая контекстуализация христианских ценностей была будто бы не только безвредной, но чрезвычайно полезной для общего состояния искусства, живописи, скульптуры, литературы, философии. Мол, без этого симбиоза не появилось бы то великолепное плодоносящее дерево, что получило название культуры Возрождения.

Да, действительно, на первый взгляд может показаться, что всё обстоит именно так. Однако при более внимательном подходе обнаруживается, что здесь нет столь однозначных преимуществ. Даёт о себе знать некий эффект, который можно сравнить разве что с ситуацией, когда блюдо, хорошо приготовленное и красиво оформленное искусным кулинаром, выглядящее как настоящее гастрономическое чудо и потому с наслаждением поглощаемое, начинает, спустя некоторое время, отрицательно воздействовать на организм обманувшегося гурмана.

Двусмысленность ренессансного эффекта заключалась в том, что Возрождение явилось началом процесса последующего настойчивого поэтапного наступления язычества на христианство. Создав единую антихристианскую коалицию с секулярностью, оно двинулось в поход, надеясь отвоевать ранее утраченные позиции. Поначалу обе религиозные парадигмы, христианство и язычество, очутились в интеллектуально-художественном пространстве культуры XV–XVI столетий как бы на равных правах паритетных систем, «обслуживающих» друг друга: христианство предлагало сюжетно-смысловое содержание, а язычество поставляло ресурсные художественные формы. Но позднее стала обнаруживаться динамика постепенных и вместе с тем всё более настойчивых вытеснений христианских начал языческими, а также подмены первых вторыми. Всё христианское стало растворяться, таять и куда-то исчезать, а языческое, напротив, прочно утверждаться в роли услуги духовных нужд гуманитарного сознания. Языческий джин, выпущенный Ренессансом из бутылки, станет налево и направо предлагать гуманитарной мысли широкий перечень вспомогательных услуг по обоснованию уже не только художественно-эстетических, но и социоморальных девиаций. От него будет исходить апология прав «естественного человека», которая впоследствии, в XIX веке, обернётся правами на легитимную проституцию (как в древних язычес-

ких храмах), потом того же «естественного человека» на сексуальную революцию XX века, а затем и на гомосексуальную революцию XXI столетия.

На фоне отчетливо просматривавшейся экспансии язычества и секулярности церковная политика Рима вела к тому, что сакральное пространство, курируемое им, обретало искусственную замкнутость, так что оказалось фактически отторгнуто от трансцендентного мира Божьих откровений. Линия горизонта экзистенциальных ожиданий, очерчивавшая сферу духовной жизни, неумолимо сжималась, подобно затягивающейся петле. Возникло нечто вроде искусственной церковно-сакральной резервации, внутри которой у христианина не было возможностей ни свободно дышать, ни свободно мыслить.

Подобный морок заточения христианского духа не мог длиться бесконечно долго. Надо было прорывать блокаду безблагодатной диктатуры мертвящего церковного формализма, избавляться от избыточных нагромождений внешних сакральных форм, заслонявших Христа. Но как именно осуществить это, мало кто знал.

Свой весьма оригинальный вклад в решение этой задачи внёс младший современник Мартина Лютера, великий французский писатель Франсуа Рабле. В своём романе «Гаргантюа и Пантагрюэль» он выступил настоящим гением десакрализации, чей смех, не вредя ни человеку, ни культуре, ни морали, решительно разрывал тенёта лжесакральности. Искусственные церковные структуры, в которых присутствовал «отталкивающий аспект сакрального» (Ж. Батай), подверглись беспощадным атакам ренессансного острослова. Но, к сожалению, Рабле, увлечённый игровыми стихиями неоязычества, умудрился серьёзно навредить собственным отношениям с Богом.

Та очистительная работа, которую смех Рабле проделывал с католической лжесакральностью, была в чём-то сходна с тем, что станет делать Лютер, расчищавший пути, ведущие в трансцендентный мир Христа. Разница состояла лишь в том, что Рабле вёл наступление с позиций внешнего, плотского человека, привязанного к языческим традициям греко-римской античности, а Лютер — с позиций внутреннего, духовного человека, твёрдо стоящего на евангельских основаниях.

Можно сказать, что учение Лютера стало, в сущности, *теологией освобождения* от тех форм лжесакральности, которые обременяли христианский дух, пригибали его к земле и мешали устремляться в трансцендентный мир Божьих откровений.

Иероним Босх и его ключ к сути Реформации

Если мы желаем представить себе тот далёкий от нас социокультурный мир, в котором когда-то зародилась европейская Реформация, если нам хочется увидеть ту почву, на которой был возвращен и вскормлен Мартин Лютер, то лучшее, что можно сделать, — это обратиться к живописным образам мастеров Северного Возрождения. Достаточно нашему взгляду погрузиться в живописные пространства картин Иеронима Босха, как возникнет иллюзия

присутствия в хотя и лютеровском, но еще предреформационном мире. Ум, размышляющий над духовной природой Реформации, как бы прикаснётся к тому, что незримо, — к смыслам, ценностям и нормам, которым подчинялась жизнь человека той эпохи.

Почти сто лет тому назад, в 1919 году Йоханн Хёйзинга в предисловии к своей книге «Осень Средневековья» написал: «Отправной точкой этой работы была потребность лучше понять искусство братьев ван Эйков и их последователей, потребность постигнуть их творчество во взаимосвязи со всей жизнью эпохи»^[1]. Мысль исследователя двинулась от частного к общему и привела к появлению масштабного обзора гигантского периода в истории западной культуры. Из локального интереса к живописному феномену возник панорамный культурологический текст.

Опыт Й. Хёйзинги не отменяет возможности и противоположно направленного маршрута, когда мысль, надеющаяся постичь суть чего-то чрезвычайно крупного и важного, обращается к некоему частному собранию конкретных артефактов. И если ей сопутствует удача, она действительно усмотрит то, что искала — «небо в чашечке цветка», отражение мира в капле росы, дух эпохи в живописных образах одарённого художника. Именно поэтому часть разгадки тайны лютеровского поворота можно отыскать в творчестве Босха.

Зрителя ввергает в изумление нарочито отталкивающая некрасивость персонажей босховских картин. В их пребывании за чертой эстетического благообразия есть что-то загадочное, не укладывающееся в ячейки привычных художественных стереотипов. Естественным образом возникает вопрос: для чего Босх заполнял свои живописные пространства уродливой получеловеческой биомассой? Отчего там господствуют какие-то темные силы, норовящие расправиться с мелкими человекообразными букашками? Видно, что этим букашкам плохо, что они страдают, но их стоны и вопли не слышны: холсты и краски не предназначены для передачи того звукового хаоса, который должен царить в живописной преисподней Босха.

Босховская очевидность неутешительна: зло не просто присутствует в мире, но доминирует, господствует в нём. Это мир, где нет ничего не только гармоничного и совершенного, но даже просто нормального. Это царство аномалий, девиаций, уродств, в которые облеклось зло. Оно упорно лезет из всех щелей, подобно опаре из горшка, и растекается по мировому пространству.

Одна из причин рокового неблагообразия и неблагополучия босхианского мира в том, что в нём нет духа. Он рассеялся, исчез. Осталась лишь неодухотворенная живая материя, состоящая из существ, глядя на которых невозможно сказать, что они являют собой образ и подобие Божие. Это полулюди, пережившие тяжелейшие антропологические катастрофы и изуродованные ими до неузнаваемости. Они постоянно запинаятся о собственную глупость, об обломки тех смыслов, которые оказались разбросаны по миру, после ката-

^[1] Хёйзинга Й. Осень Средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. — М.: Наука, 1988. — С. 17.

строфического вытеснения Бога из поля собственного зрения. Они запутываются в сетях самообмана и захлёбываются окружающей их ложью.

Было бы полбеды, если б человек Босха, совершенно свободный от малейших признаков духовности, оставался просто «естественным человеком», погруженным в стихию естественных отношений. Но всё гораздо мрачнее: главный персонаж картин Босха — это падший человек греха, являющийся носителем тяжелого травматического опыта, погруженный в состояние глубокой духовной депрессии и находящийся в полной власти демонических сил.

Главная творческая задача, которую пытался решить мастер, была невероятно сложна: антропология и теология греха, занимавшая его ум, требовала живописного воплощения. Это был процесс истинного познания, движущийся, как бы, в двойном русле антропологии и теологии: человекопознание было одновременно и богопознанием.

В сущности, Босху удалось одному из первых изобразить мир, о котором мечтал Ницше. Это мир, где Бог «умер», и где человек очутился в подчинении у сверхчеловеческих, демонических сил, заместивших «мёртвого» Бога.

Удивительно, но факт: к картине неблагополучного мира, изображенной Босхом, очень даже подходят те категории мироописания, которыми будет пользоваться Мартин Хайдеггер в своей книге «Бытие и время». Мы видим у Босха почти хайдеггеровское положение и состояние человека — его отчужденность, усредненность, покинутость, тревожность, деморализованность, неприкаянность. Индивид так же, как и у Хайдеггера, втиснут в бытие рядом с другими людьми, вынужден соседствовать с множеством тех, кто ему неприятен, вброшен в социобиомассу из подавленных, угнетённых своим духовным нездоровьем существ, охваченных мизантропией, страхом и злобой.

Главная черта мира Босха-Ницше-Хайдеггера — богооставленность. Место вытесненного божественного начала заняло нечто невнятное, трудноопределимое, но предельно сумрачное, гнетущее, таящее в себе нешуточные угрозы для остатков того человеческого материала, который еще циркулирует внутри обезбоженного пространства.

Босх — не мизантроп. Он — художник, склонный к глубокой экзистенциальной рефлексии. Это экзистенциалист до экзистенциализма. Он осмысливал экзистенциальные проблемы при помощи не философско-этических категорий, а визуальных форм, живописных образов. Он — не столько художник-философ, сколько художник-теолог. Он — не рационалист, а гений религиозно-эстетической интуиции, мастер-визуалист, изображающий то, что пребывает не во времени, а в вечности, не в профанном и даже не в сакральном пространстве посюсторонности, а за её пределами, в трансцендентном мире.

Учитывая всё это, начинаешь понимать, что хоррор-эстетика Босха — это в некотором роде ключ к пониманию сути европейской Реформации, а Реформация, в свою очередь, служит ключом к постижению глубинных смыслов творчества Босха. Масса именно этих людей, которых запечатлел Босх, будет броше-

на Провидением в плавильный тигель Реформации. В нём она будет переплавлена, очищена и возрождена для новой жизни, свободной от власти демонов.

То, что переживают персонажи Босха, — это, по сути, глубокий кризис того типа католической сакральности, в который облеклось христианство. Ну а те переживания, которые испытывает персонаж философских штудий Мартина Хайдеггера, — это свидетельства ещё одного масштабного кризиса, выразившегося в брутальном натиске секуляризма на христианство. Оба духовных катаклизма сходны по своей сути. И депрессивные реакции человеческих существ на них тоже сходны.

Если духовный кризис времён Босха разрешился Реформацией, то современный духовный кризис тоже, рано или поздно, найдёт для себя соответствующие формы разрешения. Какими они будут, мы не знаем. Но похоже, что исторический цикл, начатый Реформацией и заряженный её духом, подходит к своему завершению. И то, что на его исходе возникла фигура Хайдеггера, как некогда на излёте предреформационной эпохи появился Босх, трудно отнести к исторической случайности.

Ответы на большинство из тех вопросов, которые рождались в мире Босха, нашёл Мартин Лютер. Благодаря Реформации они зазвучали на весь мир. Каким образом будут озвучены ответы на вопросы, поставленные Мартином Хайдеггером, покажет время.

Христианство – не закупоренная система смыслов

С Лютером существенно замедлилась ренессансная, а по сути неоязыческая дехристианизация западного мира. Процесс вытеснения теоцентризма антропоцентризмом встретил неожиданное препятствие. Оказалось, что в Европе существуют силы, не поддерживающие подобное вытеснение, а также не желающие, чтобы христианство было замещено неоязычеством и секулярностью, и готовые вести духовную войну по защите христианской веры от нападков враждебных сил.

Сегодня, спустя пять столетий, отчетливо видно, что Реформация явилась не просто масштабной попыткой торможения процесса дехристианизации Европы, но и мощным процессом несомненного укрепления позиций библейско-христианского интеллектуализма в западном сознании. Благодаря Реформации миллионы европейцев, отшатнувшиеся от католической церкви в пору её духовной стагнации и готовые стать атеистами, всё же не стали ими. Реформация явилась для них историческими воротами, ведущими к очистительному освобождению от обветшавших форм внешней сакральности. Они увидели в протестантизме духовное убежище, не требующее от них ни тяжелейшей внутренней ломки экзистенциальных структур, ни расставания со своей христианской идентичностью.

Мысль Лютера, остававшаяся в русле фундаментальных библейских принципов, сумела выйти на такое стратегическое направление, где у неё появилась возможность заняться решительным очищением системы кровоснабже-

ния всего церковного организма. Накопившиеся внутри этой системы инородные образования, в которых был избыток сакрального, но недоставало должного внимания к трансцендентному, тормозили кровоток, подрывали духовное здоровье церкви. Христианскому миру Европы требовались катарсис и метанойя. И их время пришло.

Именно в одновременном осуществлении христианского катарсиса и христианской метанойи состояла суть лютеровского духовного поворота. В его стратегиях не наблюдалось ни малейших признаков какой бы то ни было девиантности. При уходе от многих внешних форм католической сакральности, не было ухода от главного — от базовых библейских смыслов и христианских заповедей. Движение Реформации продолжало опираться на них. И в этом заключалась его сила, которую не могли не почувствовать и не осознать народы Европы, в которых пробудилась жажда чистоты веры и потребность в том, чтобы повседневная духовная и социальная жизнь соответствовала тем нормам, которые предлагало Священное Писание.

Лютер убедительнейшим образом показал, что христианство, при всей непоколебимой прочности его базовых догматов, не является герметически закупоренной системой смыслов. Таковой его пытался сделать Рим, принявший немало усилий по его детрансцендированию, по его адаптации к профанному миру властолюбивых и сребролюбивых земных кесарей, по его подгонке к интересам и нуждам церковных иерархов, не уступавших кесарям накалом своих земных страстей. Для этого был запущен механизм искусственной сакрализации множества вторичных церковно-институциональных форм. В результате из них образовался густой частокол лжесакральных конструкций, внутри которого римская иерархия оказалась заперта как в добровольной резервации, отгородившаяся и от Христа, и от своей паствы. Фактически это был невероятно опасный путь — путь изоляции от Духа Божьего и одновременно путь святотатственной, преступной дискриминации этого Духа.

Однако полностью переформатировать, закупорить и законсервировать систему христианского учения Риму не удалось, поскольку в этом учении оказалось слишком много такого, что было не от мира сего, а от мира Божьего. Заземлённая профанность не смогла поглотить высшую трансцендентность, не подвластную корыстной прагматике сынов мира сего.

Лютер увидел свою задачу в том, чтобы этот отнюдь не Божий частокол лжесакральности был разрушен, чтобы с засильем профанности над трансцендентностью было покончено, чтобы Дух Божий занял достойное место в церковной жизни, в богослужебной практике.

Духовная война профессора Лютера

Духовной войны такого масштаба, как Реформация, не было внутри христианского мира ни до Лютера, ни после него. Это гигантское сражение охватило практически всю Европу.

Духовная война, чтобы быть успешной, победоносной, должна иметь высокий смысл. И задача человека состоит в том, чтобы, вступая в такую войну, во-первых, видеть этот смысл, сознавать всю его значимость и масштабность и, во-вторых, уповать на помощь Господа, осуществлять каждый шаг в тесном взаимодействии с Ним и в полном послушании Его воле. Тогда христианский воин не беззащитен и имеет все шансы на победу. «Господь будет побороть за вас, а вы будьте спокойны» (Исх. 14:14). То есть Бог в таких случаях фактически говорит: «Это Моя война». И если человек твёрдо верит, что его война — это одновременно и война Господа, то он непобедим.

Лютеру очень хотелось, чтобы его духовная война была не «против», а «за» — за кристальную чистоту христианского учения, за очищение человеческих представлений о трансцендентном от лжесакральных наслоений, за право каждого христианина читать Библию на родном языке, за право мирянина толковать текст Священного Писания и проповедовать Слово Божье, за независимость церковных общин от государства, за их право на самоуправление и за многое другое. Но поскольку у этих инициатив были влиятельные и многочисленные противники, то война «за» превратилась еще и в войну «против». Пришлось сражаться против таких сил, как:

- власть папского Рима и церковной бюрократии;
- диктатура церковной лжесакральности с её избыточностью внешних обрядовых стереотипов, не способствовавших укреплению личной веры;
- неоязыческие (ренессансные) умонастроения с их экспансионистским духом;
- атеизм, набиравший силу в просвещённой среде европейских интеллектуалов;
- распространённое бытовое безверие масс;
- разнородные демонические структуры.

Многовекторная духовная война требовала незаурядных бойцовских качеств, отменной интеллектуальной вооруженности и больших духовных ресурсов. Лютер всем этим располагал и был великолепно подготовлен для предстоящих битв. Эразм Роттердамский не случайно сравнивал его с Геркулесом, посланным очистить авгиевы конюшни римской церкви. Фундаментальное теологическое образование, немалый опыт проповедника, профессиональные навыки университетского преподавателя, огненный темперамент опытного диспутанта — всё это делало его могучим христианским воином. У него имелась также необходимая *полнота понимания* всей сложности и опасности той церковно-политической ситуации, в которой он находился. И к этому следует добавить главный козырь Лютера — его глубокую и непоколебимую убежденность в том, что верующий в Христа не должен отступать ни при каких обстоятельствах, даже если его вера в Спасителя останется в нем одном.

Реформация как переоткрытие христианства

То, что пришло с Лютером в европейское сознание, может быть названо *метанойей*, то есть существенным поворотом в христианском мышлении. Возникла по-своему уникальная и чрезвычайно продуктивная ситуация, когда разум стал настраиваться на новую волну, а мысль начала выдвигаться на новые смысловые рубежи, где её ожидали и серьёзные испытания, и важные открытия.

Греческое слово *метанойя* в чём-то перекликается с русским словом *переосмысление*. А к последнему примыкают сходные по смыслу слова-сателлиты — «переосознание», «перепрочтение», «переоткрытие» и др. Ими тоже пользуются современные ученые, в том числе гуманитарии. Слова эти не режут русский слух своей умеренной новизной. При желании некоторые из них вполне можно использовать как мягкие версии, побочные вариации слова «деконструкция». В любом случае они могут помещаться в его концептуальном поле и смысловом кильватере.

Указанные понятия могут оказаться весьма полезными в разговоре о Реформации. Их ценность в том, что они позволяют достаточно верно обозначить суть того, что проделали Лютер и его сподвижники с христианством. Если говорить коротко, то они *перепрочитали* Новый Завет и *переоткрыли* Благую Весть для себя, своих современников и потомков.

Лютер не переиначивал учение Христа, не изменял его смысловых пропорций и ценностно-нормативных параметров, не привносил в него никакой отсебятины. Он именно переоткрыл его вначале для себя лично, а затем и для других. Деконструированию подверглось не христианское учение, а *отношение* человека к Христу, к Благой Вести, к Слову Божьему. В результате Европа, которая как будто только и ждала этого момента, начала, подобно змее, сбрасывать старую религиозную кожу и облекаться в обновлённые формы. И это имело для неё колоссальные духовные, культурные, социальные, политические и даже экономические последствия.

Лютер одним из первых в Европе XVI века понял, какую угрозу несет для её духовного здоровья расширяющееся атеистическое движение. Он не считал, что атеизм в его разнообразных, мягких и жестких проявлениях есть нечто мелкое и хилое. Фигура одарённого интеллектуала Эразма Роттердамского служила ему свидетельством того, что уже в те времена это было весьма влиятельное течение мысли и культуры. Апологеты атеизма являлись не интеллектуальными гномиками, а серьёзными, опасными противниками, ведущими дерзкое наступление на мир библейско-христианских смыслов, ценностей и норм.

Лютер понимал, что христианство в опасности, что недруги не просто обложили его со всех сторон, но стремятся проникнуть внутрь христианского мира, не брезгуя никакими средствами. Они даже готовы рядиться в одежды христиан, говорить на языке христиан, но при этом вкладывать в свои слова отнюдь не христианские смыслы. В результате подрывается доверие к истин-

ным евангельским ценностям, разрушаются мосты, соединяющие церковное сознание с библейскими истинами.

В интеллектуалах, подобных Эразму, проступало какое-то демоническое лукавство. Они в своих текстах выстраивали различные хитроумные комбинации, действовавшие подобно капканам, улавливавшим не слишком опытных читателей. Доверчивый ум, не замечающий коварства, уводился из-под власти Божьего Слова далеко в сторону. При этом, писал Лютер, их гладкое и двусмысленное, хамелеонское красноречие, изощренное с виду, но, по сути, легковесное и пустое, прятало внутри себя убогое духовное содержимое, как будто в золотых и серебряных сосудах они держали мусор и навоз. Спорить с ними — напрасный труд, всё равно, что «пахать берег, бросать семена в песок или же лить воду в дырявую бочку»^[2].

Если поставить рядом двух образованных людей, атеиста и верующего, то между ними проступят заметные различия. Лютер с присущей ему ясностью суждений и отчетливостью оценок демонстрирует характерные качества образованного атеиста:

- Он отказывается слушать Евангелие, выказывая тем самым особый род безумства. Для неверующего оно, вместе со всей христианской «религией», — всего лишь случайное явление, возникшее в результате стечения ряда обстоятельств. А самые «пустоголовые» представители этого типа заявляют даже о том, что появление христианства было «предопределено» положением звезд.
- Он стыдится Евангелия, не приемлет его всем своим существом, категорически не желает провозглашать его окружающим и даже демонстрирует готовность выступать против него, бороться с ним.
- Он всем своим практическим поведением, конкретными действиями и поступками сознательно, а часто и намеренно идёт наперекор Евангелию.
- Он признаёт только те удовольствия, ищет только тех наслаждений, которые можно получить через собственную плоть из профанной реальности, из того окружающего мира, который лежит во зле.
- Ему не доступно понимание сути тех радостей и удовольствий, которые нисходят от трансцендентного мира, от Духа Божьего. Он совершенно не способен по достоинству оценить их.

Резюмирующее суждение Лютера относительно этого типа, предпочитающего существовать в стороне от Истины и довольствоваться крохами светской лжемудрости, безжалостно категорично: «...Он ненавидит свет и любит тьму. По этой причине он не позволяет, чтобы целительная истина проповедовалась ему»^[3]. На нём лежит печать той особой близорукой глупости, которой отмечены все без исключения образованные люди, пренебрегающие Сло-

^[2] Мартин Лютер. Избранные произведения. — СПб.: Фонд Лютеранского Наследия, 1997. — С. 178-179.

^[3] Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам». — СПб.: Фонд Лютеранского Наследия, 1996. — С. 166.

вом. Они душевны, но не духовны. Жизни духа в них нет. Игры их рассудка так и остаются легковесной словесной эквилибристикой в гулкой, безосновной пустоте несущественного. Они сами, своими же усилиями изолировали собственную душу и свой ум от духа, отсекали свою экзистенцию от трансценденции и в результате остались наедине с собой, собственной плотью и всем тем невзрачным учёным хламом, который успели насобирать.

В их духовной немощи, в неспособности постичь то, что доступно даже детям и людям, не достигшим высот образованности, заключается тот конфуз, которым Бог посрамляет лжемудрецов. Преисполненные самомнения, они терпят тяжелейшие жизненные поражения, постоянно получая либо прямые доказательства, либо косвенные подтверждения экзистенциального фиаско, перечеркивающего всю их ученость.

Не имея духа, не умея судить духовно, способные лишь к «плотским помышлениям» (Рим. 8:7), они столбенеют перед Благой Вестью, а придя в себя, начинают считать её каким-то безумием. Хотя на самом деле всё обстоит с точностью до наоборот: «Называя себя мудрыми, обезумели...» (Рим. 1:22).

Примечательно, что впоследствии, несколько столетий спустя после Реформации, тема безумия получила весьма характерное продолжение. Новые поколения модернистских лжемудрецов стали предпринимать попытки обратить минусы в плюсы, надеясь извлечь хотя бы какую-то пользу из того отрицательного состояния, которое апостол Павел назвал безумием. Они, как бы в пику и Павлу, и Лютеру, взялись всерьёз за изучение этого феномена. В результате стали появляться теоретические конструкции, настаивающие на том, что безумие — это отнюдь не девиация, и будто в нём есть некий скрытый «гнозис», тайный эзотерический смысл, способный пролить свет на многие загадки человеческой природы.

Герменевтика безумия развернётся во всю ширь в XX столетии и достигнет таких смысловых рубежей, где сумасшествие будет трактоваться как разновидность разумности, как одно из преимуществ человека, которое он прежде недооценивал. Появятся доказательства того, что безумные образы, мысли, идеи имеют право на существование, а попытки препятствовать их распространению следует рассматривать как репрессивные практики, ограничивающие права и свободы личности. Мол, человек имеет полное право на безумие, а заодно и на те проступки и преступления, которые ему сопутствуют. И потому опыт безумия должен присутствовать в культуре на равных с опытом разумения и т. д. и т. п.

Одним словом, атеистическое сознание достигнет своей цели: то, что в глазах Павла и Лютера выглядело опасным отклонением, превратится едва ли не в норму, или, во всяком случае, во вполне легитимную социальную и интеллектуальную практику. Образованный атеист получит возможность открыто, во всеуслышание отождествлять собственную лжемудрость с приятно декорированным, причесанным и напомаженным безумием.

Лютер писал:

«Никому проповедь Евангелия не кажется столь безумной, как философам и людям, обладающим властью, потому что это полностью противоречит их мироощущению»^[4]. И ещё: «...Надменные люди, считающие, что они сами по себе являются истинными, праведными, мудрыми, сильными и невинными... говорят против Бога... Они желают учредить собственную истинность, праведность, мудрость, добродетельность и невинность, отказываясь от того, чтобы на них смотрели как на лжецов, неправедных, безумных, слабых грешников. Таким образом, либо Бог, либо они должны быть лжецами, неправедными, немощными и т. п. Это похоже на случай с доктором... пытающимся исцелить своего пациента, отрицающего тот факт, что он болен, называющего доктора безумцем и даже еще более больным, чем он сам, за то, что тот собирается лечить здорового человека. И, так как тот человек сопротивляется, доктор не может осуществить своего намерения, используя свое умение и лекарства. Ибо он мог бы сделать это только в том случае, если бы больной человек признал факт своей болезни и позволил ему лечить себя, сказав: «Конечно, я болен для того, чтобы ты мог быть прославлен – то есть, чтобы ты был здоровым человеком, о котором говорят как о том, кто исцелил меня». Таким образом, эти нечестивые, невежественные люди, хотя они «больны» [духовно] пред Богом, кажутся, сами себе более здоровыми»^[5].

И эти слова полностью сохраняют свою обличительную силу на все последующие времена, вплоть до нынешнего дня.

Интеллектуалы и мудрость

Лютер не слишком жаловал философов, поскольку был убежден, что те из них, кто не имеет искренней и глубокой веры в Спасителя, обладают всего лишь плотской мудростью, то есть лжемудростью, питаемой, как мы сегодня сказали бы, не божественной трансценденцией, а заземленной профанностью. В своих лекциях, посвященных разбору Послания к Римлянам апостола Павла, он утверждал, что именно эта лжемудрость проявляется у философов в виде многих заблуждений относительно качества и значимости собственных знаний. Почти всем им свойственно чрезмерное самомнение. Накопив знания, оставшиеся по разным причинам недоступными для многих простых людей, они носятся с ними, убажывая и превознося себя как неких избранников, мудрых и праведных. Оппоненты, решающиеся возражать им, появляются не часто. Немногим удаётся охладить самоуверенность лжемудрецов.

Истинная же мудрость не произрастает в человеке сама собой, не приобретает одними лишь личными усилиями. Она даётся ему только в том случае, когда в этом приобретении участвует призванный на помощь Христос, направляющий, оберегающий от ошибок, страхующий от промахов, дающий силы противостоять враждебным наскокам и натискам. В подобных случаях

^[4] Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам». – СПб.: Фонд Лютеранского Наследия, 1996. – С. 170.

^[5] Там же. – С. 220.

Бог как бы делится богатством собственной беспредельной мудрости и духовной стойкости с человеком. В результате даже самая малая частица этого дара свыше оказывается гигантским, необозримым, ни с чем не сравнимым сокровищем. Такое богатство словно переливается в сосуд человеческого разумения и преображает всю духовную и интеллектуальную жизнь личности.

Здесь следует добавить, что со времён Лютера в философском мире изменения к лучшему так и не произошли. Большая часть философов-атеистов даже не подозревают о существовании трансцендентного источника философской мудрости. Они любят рассуждать не о трансцендентном, а о трансцендентальном как о чём-то экзотическом, и демонстрировать при этом свою эрудицию. А сами при этом напоминают описанного Венедиктом Ерофеевым пассажира электрички маршрута «Москва – Петушки», который, пропустив очередной стаканчик, каждый раз с наслаждением резюмировал: «Трансцендентально!» Что же касается трансцендентного, то философские рассуждения о нём – большая редкость среди секулярных интеллектуалов XX–XXI столетий. Оттого, вероятно, их амбиции столь непропорциональны их мудрости.

Неверующие интеллектуалы нередко склонны утверждать, будто в Библии имеются запутанные места. Лютер категорически возражает им:

«Конечно же, многое скрыто от многих, но причина этого не в темноте Писания, а в слепоте и неразумии тех, кто не озабочен тем, чтобы разглядеть яснейшую истину. Как говорит Павел об иудеях во Втором Послании к коринфянам, в главе четвертой: “Покрывало остается на сердце их”. И снова: “Если же закрыто благовествование наше, то закрыто для тех, которые погибают, у которых Бог века сего ослепил сердца”. Столь же безрассудно стал бы винить солнце и темноту дня тот, кто занавесил себе глаза и пошел бы от света во тьму и спрятался. Поэтому пусть уймутся жалкие людишки и перестанут по нечестивой своей испорченности перелагать темноту и неясность своего сердца на яснейшее Писание Божье!»^[6]

Эти люди, говорит Лютер, о чем бы они ни рассуждали, невнимательно читают сложные места Библии и крайне произвольно их толкуют. Именно так произошло с Эразмом Роттердамским в его рассуждениях о свободе воли, который в итоге не только не внес ясности в этот вопрос, но еще больше затемнил и запутал его.

Особенности позиции Эразма, усмотренные Лютером, характерны для неверующих знатоков Библии всех времён. Если их сердца слепы, если они не верят в существование Троица Божья, в то, что человек есть Божье творение, то даже если они выучат наизусть всю Библию, всё равно они в ней многого не поймут, и будут рассуждать о темноте Писания. Для верующего же, в отличие от атеиста, в Библии нет ничего темного. Для него Слово Божье есть светильник, сияющий в темноте и дающий ответы на все важнейшие вопросы человеческого существования.

^[6] Мартин Лютер. Избранные произведения. – СПб.: Фонд Лютеранского Наследия, 1997. – С. 185.