Алистер Маграт

Богословская мысль Реформации

McGrath, Alister E., "Reformation thought an introduction"
пер. Петлюченко В. В.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ
1 ВВЕДЕНИЕ
2 РЕЛИГИЯ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ
3 ГУМАНИЗМ И РЕФОРМАЦИЯ
4 СХОЛАСТИКА И РЕФОРМАЦИЯ
5 ДОКТРИНА ОПРАВДАНИЯ ВЕРОЙ
6 ДОКТРИНА ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ
7 ВОЗВРАЩЕНИЕ К ПИСАНИЮ
8 ДОКТРИНА ТАИНСТВ
9 ДОКТРИНА ЦЕРКВИ
10 ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ РЕФОРМАЦИИ
11 ВЛИЯНИЕ РЕФОРМАЦИОННОЙ МЫСЛИ НА ИСТОРИЮ

ГЛОССАРИЙ БОГОСЛОВСКИХ И ИСТОРИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ
ХРОНОЛОГИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ
ПРИМЕЧАНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Европейская Реформация является одним из интереснейших периодов всемирной истории. Это явление всегда остается в центре внимания тех, кто интересуется историей христианской Церкви и ее богословских идей. Реформация воздействовала на различные области жизни, способствовав не только пересмотру самой христианской доктрины и обновлению христианской духовности, но изменив структуры Церкви и нравственные критерии общества. Движение Реформации основывалось на ряде последовательно сформулированных идей, которые лежали в основе намеченной и в той или иной степени реализованной программы реформ.

Какими же были эти идеи? Каково их происхождение? Каким образом они были изменены или скорректированы социальными условиями рассматриваемого периода? Ища ответы на эти вопросы следует помнить об одном из серьезных препятствий на этом пути - отдаленности идей, лежащих в основе этого движения, от нашего сегодняшнего мировоззрения.

Кроме того, для правильного понимания многих вопросов, связанных с изучением указанного периода, необходимы прочные познания в христианском богословии. Без них многое становится просто непонятным. Например, непонятно почему великий лозунг реформаторов об "оправдании одной верой" и их мучительные споры о значении Евхаристии вызвали в свое время такую бурю?

Читатели должны также совладать с таким искушением, как попытка опустить идеи Реформации и рассматривать это движение как чисто социальное явление. Изучение христианского богословия всегда будет являться важной составной частью в изучении Реформации, ведь религиозные идеи играли большую роль в ее распространении и развитии. Изучение Реформации без рассмотрения ее религиозных идей может быть сравнено с изучением русской революции без разговора о марксизме.

Еще одной преградой, лежащей на пути изучающего период Европейской Реформации, является тот прогресс, который достигнут в течение последних десятилетий, в понимании как самого этого явления, так и его предпосылок, сложившихся во времена Позднего Возрождения."

Все это, по-видимому, сделает определенные части книги трудно воспринимаемыми, но все же существует острая необходимость в исследовании, которое опираясь на открытия последних десятилетий, указало бы правильное понимания Реформации.

Это является, одной из тех целей, которые ставит перед собой настоящая работа. Она рассчитана на людей, чьи познания в христианском богословии либо невелики, либо вовсе отсутствуют. В ней сделана попытка осветить идеи, оказавшиеся центральными для движения Реформации, используя открытия современных исследователей в этой области.

Настоящая книга явилась результатом многолетнего опыта преподавания истории Реформации студентам Оксфордского университета, которым автор хотел бы выразить свою глубокую признательность. Именно они помогли мне осознать, что многое из того, что часто воспринимается как должное, на самом деле требует детального объяснения. Они также помогли мне определить круг вопросов, которые представляют особую сложность и требуют тщательного рассмотрения.

Трудности в работе со студентами были одной из причин создания этой работы, и, если читатель сочтет ее полезной, то доля его благодарности должна быть отнесена именно к студентам. Автор также выражает признательность своим коллегам по факультетам богословия и истории Оксфордского университета за полезные советы, касающиеся тех трудностей, с которыми неизбежно сталкиваешься в процессе преподавания богословской мысли эпохи Реформации.

1
ВВЕДЕНИЕ

Многие студенты начинают изучение периода Реформации приблизительно с тем же чувством, с каким средневековые путешественники подходили к обширным дремучим лесам южной Германии - чувством волнения и нерешительности, опасения, как бы ожидающее впереди не оказалось чем-то непреодолимым, или местом, где, в лучшем случае, очень легко заблудиться. Они напоминают первопроходцев, исследующих новую землю, не уверенных в том, что они обнаружат, временами ощущающих свою потерянность в бескрайней пустыне, или, наоборот, приободренных неожиданно открывающимися панорамами. Подобно Данте, нуждающемуся в Вергилии, они ощущают потребность в проводнике. Для таких студентов представляется заманчивым полностью пренебречь идеями Реформации, чтобы сосредоточить свое внимание на ее социальных аспектах. Однако итогом упрощенного понимания Реформации становится неспособность понять ее сущность, как

исторического феномена, и того, почему это явление остается существенным пунктом современной дискуссии как внутри религиозного мира, так и за его пределами.

Для студента, воспитанного в духе секуляризма современной западной культуры, вполне понятную трудность представляет понимание движения, мотивированного религиозными идеями. Заманчивой представляется возможность попытаться проигнорировать эти идеи и подойти к изучению шестнадцатого века с современным мировоззрением. Однако, как и любое историческое явление, Реформация требует, чтобы ее толкователи попытались принять ее мировоззрение. Мы должны научиться с пониманием относиться к ее идеалам и представлениям о мире, чтобы понять, как они влияли на течение истории. Реформация в Швейцарии и Германии была непосредственно основана на религиозных идеях, которые требуют и заслуживают рассмотрения. Даже в Англии, где местные условия привели к тому, что политические факторы оказывали на движение большее влияние, чем религиозные идеи, имелось значительное количество таких идей, которое лежало в основе произошедших событии. Настоящая книга ставит своей целью объяснить, какими же на самом деле были религиозные идеи, лежащие в основе Реформации, и какое влияние они оказывали на своих носителей.

Целью настоящей вводной главы является рассмотрение предварительных вопросов, чтобы подготовить почву для обсуждения богословской мысли Реформации в последующих главах.

Призыв к реформам

Уже сам термин "Реформация" прямо указывает на то, что нечто (в данном случае - западно-европейское христианство) подверглось реформам. Как и другие термины, используемые историками для обозначения периодов человеческой истории - такие, как "Возрождение" или "Просвещение" - он может быть подвергнут критике. Например, в двенадцатом веке была предпринята похожая попытка реформировать Церковь в Западной Европе, однако термин "Реформация" не используется для обозначения этого раннего движения. Возможно некоторые могут предложить другие, более приемлемые термины для обозначения рассматриваемого явления, которое имело место в шестнадцатом веке. Тем не менее остается фактом, что термин "Реформация" получил всеобщее признание как соответствующее обозначение этого движения частично ввиду того, что оно было связано с признанием необходимости коренных преобразований институтов, практики и идей Западной Церкви. Таким образом, термин удачно указывает на то, что обозначаемое им явление имело как социальные, так и интеллектуальные корни.

К началу шестнадцатого века стало очевидным, что Церковь в Западной Европе вновь стала испытывать острую нужду в реформах. Казалось, что кровь перестала течь по сосудам Церкви. Ее юридическая система остро нуждалась в преобразованиях, а недееспособность и коррумпированность церковной бюрократии была общеизвестна. Нравы духовенства часто были распущенными, что приводило в смущение паству. Духовенство (даже на самом высоком уровне) часто отсутствовало в своих приходах и епархиях. В Германии, например, лишь один приход из четырнадцати имел постоянно проживающего в нем священника. Француз Антуан дю Прат, архиепископ Сенский, всего лишь один раз присутствовал на службе в своем кафедральном соборе. Его роль во время этой службы была настолько пассивной, как будто это были его собственные похороны. Назначение на высшие церковные должности производилось сомнительными средствами: внимание, в основном, уделялось политическому или финансовому положению кандидатов, а не их духовным качествам. Так, в 1451 г. герцог Амадей VIII Савойский добился назначения своего сына на высокую должность женевского епископа. А если у кого-то и вызывал сомнение тот факт, что новый епископ не был рукоположен в священники, т.к. ему было всего восемь лет, то они благоразумно молчали об этом. Папа Александр VI, представитель семейства Борджиа (знаменитого своими смертоносными пирами), добился своего избрания папой в 1492 г. несмотря на то, что у него было несколько любовниц и семеро детей, в основном благодаря тому, что он открыто перекупил папство через головы своих ближайших конкурентов.

Макиавелли объясняет свободные нравы, царившие в Италии в конце эпохи Возрождения, дурным примером, показываемым церковью и ее духовенством. Для одних призыв к реформам был призывом к административной, нравственной и юридической реформации Церкви. Следовало изжить имевшие место нарушения и безнравственность, папа должен был меньше интересоваться мирскими делами, духовенство должно было иметь должное образование, управление Церковью должно было быть упрощено и очищено от злоупотреблений. Для других, наиболее насущной проблемой была духовность Церкви. Имелась срочная, жизненно важная нужда вернуться к

свежести первооснов христианской веры. Многие оглядывались вглубь веков, завидуя простоте и духовности апостольского христианства. Нельзя ли было вернуть этот золотой век христианства, возможно, вновь осмыслив новозаветные тексты? Такой была программа реформ, являвшаяся заветной мечтой интеллектуалов половины Европы. Однако папы эпохи Возрождения, казалось, больше интересовались светскими, а не духовными вопросами, что привело к невиданному ранее уровню корыстолюбия, коррупции, безнравственности и поразительно неудачным результатам применения политики силы. Слова Гианфреско Пико делла Мирандола (которого часто путают с его дядей Джованни), произнесенные в марте 1517 г., кратко подводят итог мыслям, которые терзали многих образованных людей того времени: "Для того, чтобы одержать победу над врагами и вероотступниками, гораздо важном восстановить падшую нравственность до ее древнего добродетельного состояния, чем вводить флот в Черное море".

Были, однако, и такие, которые добавляли к этому списку еще одно требование - реформацию христианской доктрины, богословия, религиозных идей. По мнению таких мыслителей, как Лютер (Виттенберг) и Кальвин (Женева), Церковь потеряла из виду свое интеллектуальное наследие. Настала пора возрождения идеалов "золотого века" христианской Церкви. Плачевное состояние Церкви в начале шестнадцатого века было лишь симптомом более страшной болезни - отклонения от основных идей христианской веры, потери интеллектуальной подлинности, неспособности понять того, чем на самом деле являлось христианство. Нельзя было реформировать христианство, не поняв того, чем оно на самом деле должно было являться. Для этих мыслителей очевидные промахи Церкви в период позднего Возрождения были последней ступенью постепенного процесса, который продолжался в Церкви со времен богословского возрождения двенадцатого века - разложения христианской доктрины и этики. Те основные идеи, которые, по мнению Лютера и Кальвина, лежали в основе христианской веры и практики, были заслонены, если не полностью извращены рядом средневековых наслоений. По мнению этих мыслителей, настало время преобразований, направленных на то, чтобы вернуться к более "чистому и свежему" христианству, которое манило их из глубины веков. Реформаторы подхватили призыв гуманистов: "назад к источникам (ad fontes)", назад к золотому веку Церкви, чтобы вновь утвердить ее свежесть, чистоту и жизнеспособность, потерянную в период застоя и разложения.

Литература того периода, несомненно, рисует картину растущего церковного разложения и недееспособности, указывая на степень нужды в реформах, которую испытывала Церковь в период позднего средневековья. Однако, здесь следует сделать предупредительное замечание о манере толкования этих источников. Вполне возможно, что они отражают не столько ухудшение реального положения Церкви в указанный период, сколько увеличение требований, выдвигаемых к ней. Увеличение числа образованных мирян - один из наиболее значимых элементов интеллектуальной истории Европы позднего средневековья - приводило к возрастанию критики Церкви ввиду очевидного расхождения между тем, чем Церковь являлась в действительности и тем, чем она должна была являться. Растущая критика могла вполне отражать не реальное ухудшение состояния Церкви, а тот факт, что ввиду увеличения образовательных возможностей все большее количество людей были в состоянии ее критиковать.

Однако, кто же мог реформировать Церковь? К концу первого десятилетия шестнадцатого века коренной сдвиг власти был, в основном, завершен. Власть папы уменьшилась, а власть светских правительств Европы увеличилась. В 1478 г. была учреждена Испанская Инквизиция, имевшая власть над духовенством и религиозными орденами (и, в конечном итоге, над епископами), управление этой системой судов было возложено не на папу, а на испанского короля. Болонийский Конкордат (1516 г.) предоставил французскому королю право назначать высшее духовенство французской Церкви и тем самым непосредственно управлять этой Церковью и ее финансами. По всей Европе способность папы провести реформу его Церкви постепенно уменьшалась: даже если бы у пап позднего Возрождения и было желание провести реформу (имеется, впрочем, очень мало указаний на такое желание), реальная возможность сделать это ускользала от них. Это уменьшение папской власти, однако, не привело к уменьшению власти поместных или национальных Церквей, которые продолжали оказывать большое влияние на свои народы. Уменьшилась в этот период именно способность папы контролировать местную или национальную власть.

В связи с вышесказанным важно отметить то, как протестантские реформаторы вступали в союз с региональными гражданскими властями, чтобы привести в исполнение свою программу реформ. Лютер обратился к германскому дворянству, а Цвингли - к городскому совету Цюриха, указывая на взаимные выгоды от таких действий. По причинам, которые мы рассмотрим ниже (стр. 37-40), английская Реформация (в которой политические факторы были настолько важны, что богословские

вопросы рассматривались как второстепенные) не является типичной для европейского движения в целом. Реформация на континенте проходила под знаком симбиоза реформаторов и государственной (или гражданской) власти, причем каждая сторона полагала, что Реформация принесет взаимную пользу. Реформаторов особенно не заботило то, что своими теориями о роли государства и "благочестивого князя" они увеличивали власть своих светских правителей: важно было то, что эти светские правители поддерживали дело Реформации, даже если цели, которые они при этом преследовали, были не всегда достойны похвалы.

Большинство реформаторов было прагматиками, людьми, которые были готовы для продвижения дела Реформации идти на некоторые уступки светским правителям. Точно так же противники Реформации без колебаний призывали на помощь тех светских правителей, чьим интересам наилучшим образом отвечало сохранение религиозного status quo. Ни одно исследование Реформации не может пройти мимо ее политических и социальных сторон, поскольку светские власти Северной Европы видели в ней возможность отобрать власть у Церкви даже ценой принятия нового религиозного порядка. Тем не менее остается фактом, что определенные характерные религиозные идеи получили широкое распространение в западноевропейском обществе шестнадцатого века и оказывали на него достаточно сильное влияние. Этими идеями не должны пренебрегать, кто заинтересован в глубоком изучении Реформации. Автор надеется, что в настоящей работе он сможет представить эти идеи, объяснить их в существующей контексте.

Концепция Реформации

Термин "Реформация" используется в целом ряде значений, и поэтому представляется полезным определить их. Его определение может включать четыре элемента, каждый из которых будет кратко рассмотрен ниже: Лютеранство, Реформатская Церковь (часто называемая "Кальвинизм"), "радикальная Реформация" (до сих пор часто называемая "Анабаптизм"), и "Контр-Реформация", или "Католическая Реформация". В широком смысле, термин "Реформация" включает все четыре течения. Он также используется в несколько более суженном смысле, означая лишь "Протестанскую Реформацию" и исключая Католическую Реформацию. В этом смысле он относится к трем перечисленным выше протестантским движениям. В некоторых ученых трудах, однако, он используется по отношению к тому, что известно под именем "Магистрская Реформация" или "Реформация основного течения" - иными словами, к Лютеранской и Реформатской Церкви, исключая анабаптистов.

Необычный термин "Магистрская Реформация" требует небольшого пояснения. Он обращает наше внимание на то, как реформаторы основного течения были связаны со светскими властями, такими, как князья, магистраты и городские советы. В то время как радикальные реформаторы полагали, что эти власти не имеют никаких прав в Церкви, реформаторы основного течения утверждали, что Церковь является, по крайней мере в некоторой степени, подотчетной светскому правительству. Магистрат имел власть в Церкви, точно так же, как Церковь могла рассчитывать на власть магистрата в укреплении дисциплины, подавлении ереси и поддержании порядка. Термин "Магистрская Реформация" призван привлечь внимание к близкой связи между магистратурой и Церковью, которая лежала в основе реформационных программ таких мыслителей, как Мартин Лютер и Мартин Букер.

Читая книги по истории шестнадцатого века, вы столкнетесь со всеми тремя значениями термина "Реформация". Термин "Магистрская Реформация" все больше используется по отношению к первым двум значениям термина "Реформация" (т.е. Лютеранству и Реформатской Церкви), взятым вместе, а термин "Радикальная Реформация" - по отношению к третьему (т.е. Анабаптизму). Настоящая работа, прежде всего, посвящена идеям Магистрской Реформации.

Термин "протестант" также требует пояснений. Он происходит от реакции на решение рейхстага в Шпейере (февраль 1529 г.), который проголосовал за прекращение терпимости к Лютеранству в Германии. В апреле того же года шесть германских князей и четырнадцать городов протестовали против этих жестоких мер, защищая свободу совести и права религиозных меньшинств. Термин "протестант" и произошел от этого протеста. Поэтому, в строгом смысле, нельзя употреблять термин "протестант" по отношению к отдельным людям до апреля 1529г. или говорить о событиях, предшествующих этой дате, как о части "Протестантской Реформации". Термин "евангельский" часто употребляется в литературе по отношению к реформаторским фракциям в Виттенберге и других местах (например, во Франции или Швейцарии), которые действовали до этого

события. Хотя слово "протестант" часто употребляется по отношению к этому, более раннему, периоду, такое использование является, в строгом смысле, некорректным.

Лютеранская Реформация

Лютеранская Реформация особенно связана с Германией и личностью Мартина Лютера. Лютера особенно волновала доктрина оправдания, которая занимает центральное положение в его богословском наследии. Лютеранская Реформация первоначально была академическим движением, озабоченным, в первую очередь, реформированием преподавания богословия в Виттенбергском университете. Это был третьеразрядный университет, и реформы, введенные Лютером и его коллегами на богословском факультете, привлекли поначалу мало внимания. Именно действия самого Лютера - такие, как вывешивание на дверях Виттенбергского храма знаменитых 95 тезисов (31 октября 1517 г.) и Лейпцигский диспут (июнь-июль 1519 г.) - привлекли значительный к себе интерес и обратили внимание широких масс на идеи, распространяемые Лютером в Виттенберге.

Строго говоря, Лютеранская Реформация началась лишь в 1522 г., когда Лютер возвратился в Виттенберг после насильственной изоляции в Вартбурге. В 1521 Лютер был осужден Вормским сеймом. Опасаясь за его жизнь, высокопоставленные сторонники Лютера тайно переправили его в замок, носящий имя "Вартбург", где он оставался, пока существовала реальная угроза для его безопасности. В его отсутствие Андреас Боденстайн фон Карлштадт, один из коллег Лютера по Виттенбергскому университету, начал проводить там программу реформ, однако делал это достаточно хаотично. Убежденный в том, что его присутствие необходимо для спасения дела Реформации от неумелых действий Карлштадта, Лютер покинул свое пристанище и возвратился в Виттенберг.

Начиная с этого момента программа Лютера по академической реформе превратилась в программу по реформированию Церкви и общества. Полем деятельности Лютера был уже не мир университета. Он принял на себя роль руководителя движения за религиозные, социальные и политические реформы, которое некоторым современным Лютеру наблюдателям казалось путем к новому социальному и религиозному устройству Европы. Фактически программа реформ Лютера была значительно консервативнее, чем программы его коллег по реформации, например, Цвингли. Кроме того, ее успех был гораздо меньшим, чем ожидалось. Движение оставалось привязанным к территории Германии и, за исключением Скандинавии, не получило поддержки за рубежом, на которую оно могло рассчитывать. Лютеранское понимание роли "благочестивого князя" (что обеспечивало монарху власть над Церковью), похоже, было менее привлекательным, чем ожидалось, особенно в свете республиканских чувств таких мыслителей Реформации, как Кальвин. Ярким примером этого является Англия: здесь, как и в Голландии, именно Реформатское, а не Лютеранское богословие добилось определяющего влияния.

Реформатская Церковь

Происхождение Реформатской Церкви связано с событиями, произошедшими внутри Швейцарской конфедерации. В то время как Лютеранская Реформация брала начало в академической среде, Реформатская Церковь обязана своим происхождением попыткам привести мораль и богослужение (но не обязательно доктрину) Церкви в большее соответствие с библейскими принципами. Хотя большинство ранних реформатских богословов происходило из академического окружения, их программы реформ не были академическими по своей природе. Они были направлены на преобразование конкретной Церкви в том виде, в котором она существовала в швейцарских городах, таких как Цюрих, Берн, Базель. В то время как Лютер был убежден в том, что доктрина оправдания имела центральное значение в его программе социальных и религиозных реформ, ранние реформатские мыслители проявляли относительно небольшой интерес к доктринам, за исключением одной конкретной доктрины. Их программа реформ была организационной, социальной и этической, и во многом она была похожа на требования, исходящие от гуманистического движения. Ниже мы подробно остановимся на идеях гуманизма (стр. 57-87). Пока что важно отметить, что все крупные богословы ранней Реформатской Церкви имели некоторую склонность к гуманизму - склонность, которую не разделял Лютер, настороженно относящий к гуманистическому движению.

По общему убеждению, консолидация Реформатской Церкви началась после стабилизации Цюрихской Реформации, наступившей вслед за смертью Цвингли на поле битвы (1531 г.) при его

приемнике Генрихе Булингере и завершилась после становления Женевы как основного центра и Жана Кальвина как ее лидера в 50-х годах шестнадцатого века. Постепенный переход власти внутри Реформатской Церкви (первоначально из Цюриха в Берн, а затем из Берна в Женеву) происходил в течение периода с 1520 по 1560 гг. и привел к тому, что Женева, ее политический строй (республика) и ее религиозные мыслители (первоначально Жан Кальвин, а после его смерти Теодор Беза) стали превалировать в Реформатской Церкви. Этот процесс был закреплен учреждением Женевской академии (готовящей пасторов для Реформатской Церкви).

По отношению к религиозным идеям Реформатской Церкви часто используется термин "кальвинизм". В настоящее время употребление этого термина не поощряется, т.к. становится все более очевидным, что богословие Реформатской Церкви конца шестнадцатого века является развитием идей Кальвина. Называть реформатскую богословскую мысль конца шестнадцатого и семнадцатого веков "кальвинизмом" - значит предполагать, что это по существу мысли самого Кальвина, хотя в настоящее время общепризнанно, что идеи Кальвина были в значительной степени изменены его преемниками. (Мы рассмотрим этот вопрос в связи с доктриной предопределения на стр. 162-166) Термин "Реформатская" является более предпочтительным как по отношению к Церквам (в Швейцарии, Голландии и Германии), так и в отношении религиозных мыслителей (таких, как Теодор Беза, Уильям Перкинс или Джон Оуэн), которые основывались на признанном "Наставлении в христианской вере" или церковных документах (таких, как знаменитый "Гейдельбергский катехизис"), основанных на нем.

Следует упомянуть еще об одном факторе, имеющем отношение к употреблению термина "кальвинизм", фактор. Происхождение этого термина относится к шестидесятым годам шестнадцатого века, когда происходили значительные изменения политической обстановки на территории Германии. Страна была серьезно дестабилизирована в 1540-х и начале 1550-х гг. столкновениями между лютеранами и католиками. Такие конфликты наносили вред Империи. Аугсбургский мир (сентябрь 1555 г.) решил религиозный вопрос в Германии, выделив определенные области страны лютеранам, а остальные - римо-католикам (знаменитый принцип, часто называемый "cuius regio, eius religio" ("твоя область определяет твое вероисповедание"). Не было сделано никаких оговорок о Реформатской вере, которая была объявлена "несуществующей" в Германии. Однако в феврале 1563 г. был издан "Гейдельбергский катехизис", что указывало на то, что Реформатское богословие приобрело большое влияние прежде всего в лютеранских областях Германии. Этот катехизис незамедлительно подвергся нападениям лютеран, назвавших его "кальвинистским" - иными словами, иностранным. Термин "кальвинистский" был использован германскими лютеранами, пытавшимися дискредитировать этот новый влиятельный документ и объявившему его непатриотичным. Учитывая полемические ассоциации термина, для историка желательно отказаться от него в пользу более нейтрального термина. Термин "Реформатский", несомненно, кажется нам более подходящим для этой цели.

Из трех составных частей Протестантской Реформации - лютеранской, реформатской (или кальвинистской) и анабаптистской - именно реформатская представляет особый интерес для англоязычного мира. Пуританство, которое сыграло столь значительную роль в английской истории семнадцатого века и имело столь важное значение для религиозных и политических взглядов Новой Англии, начиная с семнадцатого века и далее, является особой формой Реформатского богословия. Для того, чтобы понять религиозную и политическую историю Новой Англии или идеи таких мыслителей, как, например, Джонатан Эдвардс, необходимо разобраться, по крайней мере, с некоторыми богословскими воззрениями Пуританства, которое лежит в основе их социальных и политических позиций. Автор надеется, что настоящая работа окажется полезной в процессе этого знакомства.

Радикальная Реформация

Термин "Анабаптизм" обязан своим происхождением Цвингли (дословно он переводится "перекрещенцы" и указывает на наиболее характерный аспект практики анабаптистов - настойчивое утверждение того, что крещены могут быть лишь те, кто лично прилюдно исповедал свою веру). Анабаптизм, по-видимому возник в окрестностях Цюриха как следствие реформ, проведенных в городе в начале 1520-х годов. Это движение возникло вокруг группы людей (среди которых мы можем назвать Конрада Гребеля), которые утверждали, что Цвингли изменил своим собственным реформационным принципам. Он проповедовал одно, а практиковал другое. Хотя Цвингли открыто заявлял о своей приверженности принципу sola scriptura ("одним Писанием"), Гребель утверждал,

что он сохранил ряд практик, включая крещение младенцев, близкую связь Церкви с Магистратурой и участие христиан в войнах, которые не разрешены и не освящены Писанием. В руках таких радикальных мыслителей принцип sola scriptura приобрел крайний смысл (см. стр. 179-182): реформированные христиане стали верить лишь в то и практиковать лишь те вещи, которым явно учит Писание. Цвингли был встревожен этим, видя в этом движении дестабилизирующий фактор, угрожающий отрезать Реформатскую Церковь от ее исторических корней и преемственности с христианской традицией прошлого.

У анабаптистов имелись все основания обвинять Цвингли в компромиссе. В 1522 г. он написал работу, известную как "Apologeticus Archeteles", в которой он признает "общность вещей" подлинно христианским принципом. "Никто не называет собственность своей, - писал он. - Всеми вещами владеют сообща". Однако к 1525 г. Цвингли изменил свое мнение и пришел к мысли, что частная собственность оказывается не такой уж плохой.

Хотя анабаптизм первоначально возник в Германии и Швейцарии, впоследствии он приобрел влияние и в других странах, например, в Голландии. Движение породило относительно небольшое количество богословов (общепризнанно, что тремя наиболее значительными являются Валтасар Губмайер, Пилграм Марбек и Мено Симонс). Такое положение частично отражает тот факт, что движение не имело какой - либо существенной богословской основы. Имелись и другие причины, среди которых не последнее место занимает насильственное подавление анабаптизма светскими властями.

Внутри различных направлений этого движения можно выявить ряд общих элементов: общее недоверие к внешней власти, отрицание крещения младенцев в пользу крещения взрослых верующих, общее владение собственностью и особый акцент на пацифизме и непротивлении. Так, в 1527 г. правительства Цюриха, Берна и Галлена обвинили анабаптистов в том, что они считали, "что ни один истинный христианин не может получать доход от капитала или платить процент на одолженную сумму, что все мирские блага являются бесплатными и общими и все имеют на них право". По этой причине анабаптизм часто называют "левым крылом Реформации" (Роланд Х. Байтон) или "радикальной Реформацией" (Джордж Хастон Уильямс). По мнению Уильямса, "радикальную Реформацию" следует противопоставлять "авторитетной (магистрской) Реформации", которую он отождествлял с лютеранским и реформатским движением. Эти термины получают все большее признание среди исследователей Реформации, и читатель, вероятно, столкнется с ними при чтении более современных исследований, посвященному этому движению.

Вероятно, наиболее значительным документом, оставленным этим движением, является Шляйтхаймское Исповедание, составленное 24 февраля 1527 г. Михаилом Саттлером. Исповедание берет свое название от небольшого городка в кантоне Шаффгаузен. Его целью было выделить анабаптистов из среды других окружающих их христиан - в первую очередь, отделить от тех, кого оно называет "папистами и антипапистами" (т.е. нереформированных католиков и магистрских евангеликов). По существу, Шляйтхаймское Исповедание являлось "статьями разделения", т.е. набором верований и мнений, которые отличали анабаптистов от их оппонентов внутри и вне Реформации и представляли собой ядро их единства, несмотря на возможные разногласия по другим вопросам.

Католическая Реформация

Этот термин часто употребляется по отношению к возрождению внутри Римо-Католичества в период после открытия Трентского собора (1545 г.) В более старых научных работах это движение называется "Контр-Реформацией": как указывает сам термин, Римско-Католическая церковь разрабатывала средства для борьбы с Протестантской Реформацией, чтобы ограничить ее влияние. Однако становится все более очевидным, что частично Римско-Католическая Церковь противодействовала Реформации, реформируя себя изнутри, чтобы лишить почвы протестантскую критику. В этом смысле движение было в равной степени и реформацией РимскоКатолической Церкви, и реакцией на Протестантскую Реформацию.

Та озабоченность, которая лежала в основе Протестантской Реформации в Северной Европе, была направлена на обновление Католической Церкви, в частности в Испании и Италии. Трентский собор, наиболее значительное событие периода Католической Реформации, прояснил католическое учение по ряду спорных вопросов и провел крайне необходимые реформы, касающиеся поведения духовенства, церковной дисциплины, религиозного образования и миссионерской деятельности. Этому движению способствовала реформация многих старых религиозных орденов и учреждением

новых (например, ордена Иезуитов). Более конкретные богословские аспекты Католической Реформации будут рассмотрены в связи с ее учением о Писании и Предании, оправдании верой и таинствах.

В результате Католической Реформации многие злоупотребления, которые первоначально являлись основанием для требований реформации со стороны как гуманистов, так и протестантов были сняты. Однако на этом этапе Протестантская Реформация достигла той точки, после которой простое исправление злоупотреблений и нарушений было уже недостаточным: существенным аспектом ПротестантскоРимо-Католических споров стали уже требования реформировать доктрину, религиозную идеологию, Церковь. На этом этапе нашего исследования необходимо рассмотреть религиозные идеи, стоящие за авторитетной (магистрской) Реформацией, которые приобретали все большее значение в Протестантско-Римо-Католической полемике шестнадцатого века.

Значение книгопечатания

Недавние технологические достижения в области обработки и передачи информации революционизировали многие аспекты современной жизни. Важно осознать, что одно технологическое достижение, которому суждено было оказать огромное влияние на Западную Европу, было разработано как раз накануне Реформации. Речь идет, конечно же, о книгопечатании. Невозможно переоценить значение этого достижения для Реформации.

Хотя это изобретение было сделано за много веков до описываемых событий в Китае, первые европейские печатные документы, поддающиеся надежной датировке, вышли из-под печатного станка Иоганна Гутенберга в Майнце около 1454 г. В 1456 г. на том же станке была издана печатная латинская Библия. За ней в 1457 г. последовала т.н. "Майнцская Псалтирь", с выходом которой был установлен обычай указывать издателя, местонахождение печатной мастерской и дату публикации на титульной странице произведения. Из Германии технология книгопечатания была привезена в Италию: первые издательства были открыты в Субьяко (1464 г.) и Венеции (1476 г.). Кэкстон открыл свою печатную мастерскую в Вестминстере (Лондон, 1476). В 1495г. Альдус Манитиус Романус открыл знаменитую печатную мастерскую Альдин в Венеции. Этой мастерской принадлежит приоритет двух важных нововведений: строчных букв и наклонного шрифта "курсива" (Альдус называл этот шрифт "канцелярским").

Почему книгопечатание имело столь большое значение для Реформации?

Его важность определяется следующими основными факторами.

Во-первых, книгопечатание означало, что можно было быстро и дешево вести пропаганду Реформации. Более не нужен был трудоемкий процесс ручного переписывания рукописей. Кроме того, можно было избежать ошибок, которые возникали в процессе переписывания; после типографского набора можно было напечатать любое количество не содержащих ошибок экземпляров.

Все, кто умел читать и кто мог себе позволить платить за книги, имел доступ к сенсационным идеям, приходящим из Виттенберга и Женевы. Так, в третьем десятилетии шестнадцатого века именно грамотные и обеспеченные слои английского общества больше всех знали о лютеранстве. Лютеранские книги, запрещенные властями как развращающие, незаконно привозились в Кембридж по ганзейскому торговому пути через Антверпен и Ипсвич. Лютеру не нужно было ехать в Англию, чтобы его идеи были услышаны - они распространялись посредством печатного слова.

Этот вопрос представляет интерес в отношении социологии ранней Реформации. Как в Англии, так и во Франции, например, первые протестанты, в основном, происходили из обеспеченных сословий именно благодаря тому, что эти сословия обладали возможностью читать и платить деньги за книги (которые, ввиду их незаконного ввоза, как правило, стоили достаточно дорого). Аналогичным образом большее влияние протестантизма в Кэмбридже, чем в Оксфорде, частью отражает близость первого к континентальным портам, через которые незаконно ввозились протестантские книги.

Во-вторых, Реформация основывалась на конкретных источниках: Библии и трудах христианских богословов первых пяти веков (часто называемых "Отцами Церкви" или "патристическими писателями"). Изобретение книгопечатания оказало двойственное влияние на судьбы этих источников, имеющих большое значение для зарождения Реформации. Во-первых, стало возможным публиковать более точные издания этих произведений. Например, можно было избавиться от ошибок, допущенных при переписке. Сравнивая напечатанный текст произведения с рукописными источниками, можно было выявить наилучший вариант текста и использовать его как основу для богословских рассуждений. В конце пятнадцатого и начале шестнадцатого веков

ученые-гуманисты перерыли все библиотеки Европы в поисках патристических рукописей для редактирования и издания. Во-вторых, эти источники стали доступными как никогда ранее. К 20-м годам шестнадцатого столетия практически все имели доступ к надежному изданию Нового Завета или творений Блаженного Августина (патристического писателя, пользовавшегося особым расположением реформаторов).

Одиннадцать томов избранных трудов Блаженного Августина были изданы в Базеле братьями Амербах после редакционного процесса, который продолжался с 1490 по 1506 гг. Хотя было издано всего 200 экземпляров каждого тома, они широко использовались для знакомства с надежным текстом сочинений этого важного для реформаторов писателя. В 1516 г. Эразм Роттердамский издал первые печатный текст Нового Завета на греческом языке. Названная "Novum Instrumentum omne", эта работа содержала три основных раздела: первоначальный греческий текст Нового Завета; новый латинский перевод этого греческого текста, который исправлял неточности существовавших переводов, особенно Вульгаты (см. стр. 75-78); и, наконец, распространенный комментарий текста в виде аннотаций. Эта работа широко использовалась теми, кто сочувствовал делу Реформации.

Для реформаторов, особенно Лютера и его коллег в Виттенберге, религиозные идеи Реформации основывались на "Библии и Августине". Возникновение книгопечатания означало, что точные и надежные тексты этих источников стали широкодоступными, способствуя, таким образом, как первоначальному развитию, так и последующему распространению этих идей. Как в свое время отметил Гордон Рапп, "новые инструменты, новые тексты, какими бы "сырыми" они не были, какими бы некритичными и небрежными не были их редакторы, привели к сосредоточенному изучению Библии, результаты которого оказались поразительными и достаточно практичными. Реформаторы Виттенберга. Цюриха, Базеля, Страсбурга и Галлена знали, что они делали... Существуют свидетельства того, как в далеком Кэмбридже и Оксфорде молодые ученые страдали из-за них и, пренебрегая опасностями, искали эти инструменты библейской науки. Они положили основание религиозной, богословской Реформации. Торговец книгами Томас Геррард, а не политик Томас Кромвель, зажег свечу Николая Ридли".

Важность книгопечатания для распространения идей Реформации невозможно переоценить. Каталоги личных библиотек семей французской буржуазии указывают на их большой интерес к религиозным проблемам, французский Новый Завет Лефевре, напечатанный в 1523 г. и адресованный "a tous les chrestiens et chreatienes", а также его Французская Псалтирь 1524 года широко читались по всей Франции и даже бесплатно распространялись в реформационной епархии. Экземпляры этих работ, а также новозаветные комментарии Эразма, Меланхтона и самого Лефевре часто встречались на полках личных библиотек буржуазии в конце 1520-х годов. Если эти книги были прочтены их владельцами (а имеются все основания для того, чтобы так думать), то это в значительной мере способствовало движению за реформы.

Можно привести пример, иллюстрирующий важность книгопечатания для пропаганды идей Реформации за рубежом. Поворотный момент Французской Реформации отмечен публикацией в 1541 году франкоязычного издания "Наставлений в христианской вере" Кальвина. Последовательно изложенные и тщательно аргументированные радикальные реформационные доктрины стали доступны во Франции на языке, который лучше всего мог быть понят.

Однако вскоре произошло следующее: 1 июля 1542 г. парижский парламент издал распоряжение, согласно которому все книги, содержащие еретические доктрины, особенно "Наставления" Кальвина, должны были быть сданы властям в течение трех дней. Обыски книжных лавок стали важным элементом официальной попытки подавить растущее "еретическое" движение. В следующем году богословский факультет Парижского университета, которому король Франции поручил поддержание религиозной ортодоксальности, составил список книг, состоящий из шестидесяти названий, которые должны были быть немедленно запрещены. Из тридцати шести текстов, которые можно с некоторой степенью вероятности определить и датировать, двадцать три были напечатаны в Женеве.

Таким образом, "Наставления" Кальвина рассматривались как один из значимых элементов женевской атаки на Французскую Церковь, выраженных в печатном слове. 23 июня 1545 года был опубликован расширенный список запрещенных книг. Из 121 французского названия книг почти половина была издана в Женеве. Реакция парижских книготорговцев не заставила себя долго ждать: они протестовали, утверждая, что запрет продавать подобные книги разорит их. Очевидно, что существовал большой спрос на книги, названные богословским факультетом опасными. Это является дальнейшим свидетельством значения грамотных богатых мирян в деле распространения идей Кальвинистской Реформации. Действительно, друг Кальвина, книготорговец Лоран де Норманди,

обнаружил, что контрабандная торговля книгами приносит такой доход, что он эмигрировал в Женеву, чтобы заняться изданием таких книг, а не просто их продажей.

Однако это не означает, что Реформация полностью зависела от технического изобретения! Имеющиеся свидетельства указывают на то, что изобретение книгопечатания способствовало изменению всего интеллектуального климата во времена, когда города, благодаря деятельности конкретных религиозных проповедников, стали, в основном, поддерживать дело Реформации. Следует помнить, что церковные проповеди имели большое влияние на общественность, бывшую в основной своей массе безграмотной - и неудивительно, что большую часть издаваемого типографиями материала составляли собрания проповедей.

Социальный контекст Реформации

Североевропейская Реформация базировались, в основном, в городах. В Германии население более пятидесяти из шестидесяти пяти "имперских городов" положительно отнеслось к Реформации, причем население лишь пяти городов предпочло полностью игнорировать ее идеи. В Швейцарии Реформация возникла в городской среде (Цюрих) и распространилась посредством публичных дебатов в такие конфедерационные города, как Берн и Базель, и другие центры - такие, как Женева и Галлен, связанные с этими городами договорными обязательствами. Французская Реформация также началась, в основном, как городское движение с корнями в таких крупных городах, как Лион, Орлеан, Париж, Пуатье и Руан.

Становится все более ясным, что успех или неудача Реформации в этих городах частично зависели от политических и социальных факторов. К концу пятнадцатого - началу шестнадцатого веков городские советы имперских городов добились существенной автономии. В итоге каждый город, похоже, рассматривал себя как миниатюрное государство, в котором городской совет исполнял роль правительства, а остальное население было подданными.

Увеличение размеров и значимости городов Германии является одним из наиболее значительных событий истории конца четырнадцатого и пятнадцатого веков. Длительный продовольственный кризис, связанный с опустошениями, принесенными Черной Смертью, привел к аграрному кризису. В период с 1450 по 1520 цены на зерно катастрофически упали, что привело к запустению сельских районов и переселению сельскохозяйственных рабочих в города Закрытие новому городскому пролетариату доступа в торговые гильдии и городские советы привело к его растущему недовольству.

Таким образом, начало шестнадцатого века стало свидетелем растущего социального волнения во многих городах, вызванного требованиями более представительного правительства. Во многих случаях Реформация стала связываться с этими требованиями социальных перемен, так что идеи о необходимости религиозных и социальных перемен шли рука об руку. Не следует думать, что религиозные заботы поглощали все другие мысли - они лишь являлись их сосредоточением. Экономические, социальные и политические факторы помогают объяснить, почему Реформация завершилась успехом, например, в Нюрнберге и Страсбурге, однако потерпела неудачу в Эрфурте.

Был выдвинут ряд теорий для объяснения привлекательности Реформации для этих городов. Берндт Мюллер утверждал, что городское чувство сообщества было нарушено в пятнадцатом веке растущей социальной напряженностью в городах и усиливающейся тенденцией опираться на внешние политические органы, такие как имперское правительство или папская курия. По его мнению, приняв Лютеранскую Реформацию, такие города смогли восстановить чувство общинного единства, включая понятие о единой религиозной общине, связывающей обитателей совместной религиозной жизнью. Мюллер обратил внимание на социальное приложение доктрины Лютера о священстве всех верующих (см. стр. 249-252), которая разрушила некоторые традиционные разграничения в городском обществе и способствовала возрождению чувства общинного единства.

Другое объяснение было предложено Томасом Брейди. Оно большей частью основано на его анализе истории города Страсбурга. Брейди утверждает, что решение Страсбурга принять протестантизм явилось результатом классовой борьбы. Коалиция патрициев и купцов пришла к выводу, что их социальное господство можно было сохранить присоединением к Реформации. Городская олигархия ввела Реформацию как тонкое средство сохранения своих экономических интересов, которым угрожало растущее народное движение. Брейди предполагает, что аналогичная ситуация сложилась и во многих других городах.

Третье объяснение сосредотачивается на доктрине оправдания верой (эта идея будет подробно рассмотрена в гл. 5). В исследовании, опубликованном в 1975 г., Стивен Озмент утверждал, что народное влечение к протестантизму объясняется его доктриной оправдания верой, которая предлагала избавление от психологического давления позднесредневековой искупительной системы и связанной с ней "полупелагианской" доктрины оправдания. Поскольку психологическое бремя было наиболее тяжелым и очевидным в городских сообществах, то именно в них Протестантизм нашел широкую поддержку. Озмент утверждал, что Мюллер преувеличил различия между Лютером и богословами юго-запада. Ранние реформаторы разделяли общую мысль, которую можно было свести к освобождению отдельного верующего от бремени, налагаемой на него позднесредневековой религией. Какими бы ни были их различия, магистерские реформаторы, такие, как Букер, Цвингли и Лютер, разделяли общую озабоченность провозглашением доктрины оправдания верой через благодать, опровергая, таким образом, богословскую необходимость и уменьшая народную популярность индульгенций, чистилища, почитания святых и т.д. Эта теория имеет особую важность для настоящей работы, поскольку показывает роль идей в зарождении социального движения за реформы и перемены: требования социальных перемен были, если прав Озмент, следствием, а не причиной возникновения новых религиозных идей.

Каждая из этих теорий имеет свое значение, а вместе они являются важным стимулом к более подробным исследованиям развития городского протестантизма на первом этапе Реформации. В равной степени каждая из них имеет свои слабые стороны, которые можно отыскать в любой амбициозной глобальной теории. В случае с Женевой, например, социальная напряженность, которая впоследствии привела к союзу с протестантским городом Берном и принятию Цвинглианской Реформации, возникла не из классовых различий, а из разделения внутри одного общественного класса по вопросу о поддержке Савойи или Швейцарской Конфедерации. Просавойские Маммелюки и пробернские Игеноты происходили из одной социальной группы, характеризующейся общими экономическими, семейными и социальными интересами. Аналогичным образом предположение Озмента о всеобщем интересе к доктрине оправдания находит мало поддержки в случае с городами Швейцарской Конфедерации или городами, связанными с ней - например, Цюрихе, Галлене и Женеве - и игнорирует явные сомнения в доктрине со стороны многих швейцарских реформаторов.

Тем не менее, из изучения происхождения и развития Реформации в крупных североевропейских городах, таких, как Аугсбург, Базель, Берн, Колмар, Констанция, Эрфурт, франфурт, Женева, Гамбург, Любек, Меммингеи, Ульм и Цюрих, можно вывести некоторые общие черты. Поэтому представляется полезным рассмотреть этот вопрос.

Во-первых, Реформация в этих городах представляется реакцией на народные движения за перемены. Нюрнберг является редким примером города, в котором городской совет ввел Реформацию без предшествующих народных протестов и требований. Неудовлетворенность среди городского населения начала шестнадцатого века была не обязательно религиозной по природе; на волнения того времени, несомненно, оказывали влияние социальные, экономические и политические факторы. Городские советы, как правило, реагировали на народное недовольство, часто направляя его в нужное им русло. Это подспудное манипулирование было очевидным способом регулирования потенциально опасного народного движения и контроля над ним. Одно из наиболее значительных наблюдений, которые можно сделать относительно городской Реформации, заключается в том, что существующие городские режимы часто оставались относительно неизмененными после введения новых религиозных идей и практик. Это указывает на то, что городские советы были в состоянии реагировать на народное недовольство без радикальных перемен в существующем общественном строе.

Во-вторых, успех Реформации в городе зависел от ряда исторических обстоятельств. Принятие Реформации могло вызвать разрушительные перемены в системе политических союзов, поскольку военные, политические и коммерческие договоры с территориями и городами, которые предпочли остаться католическими, обычно в результате этого разрывались. Торговые связи города, на которых основывалось его экономическое существование, могли быть фатальным образом изменены. Так, успех Реформации в городе Галене частично обязан тому, что льняное производство города не было существенно затронуто решением принять Реформацию. Точно так же город (например, Эрфурт), находящийся вблизи католического города (Майнц) и лютеранской территории (Саксония) мог оказаться втянутым в военное столкновение с одной из заинтересованных сторон, с возможными катастрофическими последствиями для независимости города. Кроме того, решение ввести Реформацию могло вызвать серьезный внутренний раскол и сделать город уязвимым извне. Это

была одна из причин решения городского совета Эрфурта о прекращении реформационных мероприятий в 1520-х годах.

В-третьих, романтическое, идеализированное представление о реформаторе, прибывающем в город проповедовать Евангелие и немедленно склоняющем жителей к принятию Реформации должно быть оставлено как нереалистичное. В течение всего процесса Реформации, от первоначального решения начать процесс реформ до последующих решений о природе и темпе реформирования, последнее слово всегда оставалось именно за городским советом. Цвинглианская Реформация в Цюрихе продвигалась значительно более медленно, чем ему бы хотелось, из-за осторожного подхода городского совета в критические моменты процесса. Свобода действий Букера в Страсбурге была точно так же ограничена. Как предстояло обнаружить Кальвину, городские советы вполне могли изгнать реформатора из своих пределов, если он действовал в разрез с их официально объявленной политикой или решениями.

На практике взаимоотношения городского совета и реформатора были, в целом симбиозом. Реформатор, представляя последовательное видение Христианского Евангелия и его применения в религиозных, социальных и политических структурах и практиках города, был в состоянии предотвратить перерастание потенциально революционной ситуации в хаос. Постоянная угроза возврата к католицизму или подрывная деятельность радикальных анабаптистских движений делала необходимость в реформаторе неизбежной. Кто-то должен был осуществлять религиозное управление движением, которое иначе могло переродиться в хаос с серьезными и неприемлемыми последствиями для существующих в городе структур власти и лиц, которые их контролировали. Со своей стороны, реформатор был подневолен, его свобода действий ограничивалась политическими хозяевами, пекущимися о своей власти, а реформационная программа, как правило, выходила за рамки, начертанные реформатором, и включала консолидацию экономического и политического влияния властей. Таким образом, отношения между реформатором и городским советом были тонкими и легко разрывались, причем реальная власть постоянно находилась в руках последних.

В случае Женевы между городскими реформаторами (первоначально Гильомом Фарелем и Кальвином, а затем одним Кальвином) и городским советом сложились очень деликатные отношения. Осознавая и оберегая свою добытую в трудной борьбе власть и свободу, городской совет не был настроен менять тиранию католического епископа на тиранию реформатора. В 1536 г. Женева только что добился независимости от Савойи и отстоял ее, несмотря на попытки Берна колонизировать город. Женева не была намерена принимать чей бы то ни было диктат, не подкрепленный сильным экономическим или военным давлением. В результате этого на действия Кальвина были наложены строгие ограничения. Выдворение Кальвина из Женевы в 1538 году доказывает, что политическая власть твердо оставалась в руках городского совета. Мнение о том, что Кальвин был "диктатором Женевы", полностью лишено исторических оснований. Тем не менее, городской совет оказался не в силах в отсутствие Кальвина справиться с ухудшающейся религиозной ситуацией. Замечательным проявлением социального прагматизма и религиозного реализма явилось то, что городской совет вернул своего реформатора и позволил ему продолжить свою деятельность по реформированию Женевы. Женева нуждалась в Кальвине точно так же, как Кальвин нуждался в Женеве.

Здесь следует указать на существенное расхождение между лютеранской и реформатской мыслью. Лютер происходил из небольшого саксонского городка, находящегося под пятой местного князя, в то время как великие Реформатские мыслители Цвингли и Букер происходили из великих свободных городов Цюриха и Страсбурга. Для последних Реформация включала отождествление понятий "гражданин" и "христианин", с большим акцентом на политическом аспекте жизни, которое отсутствует в концепции Лютера. Так, Цвингли особое ударение делает на необходимости реформирования и искупления общины, в то время как Лютер сосредотачивался на необходимости реформирования и искупления отдельного человека. Своей доктриной "двух царств" Лютер разъединил религиозные идеи и светскую жизнь, тогда как Цвингли настаивал на их взаимной интеграции. Поэтому большое значение имеет то, что Реформатская Церковь добилась большого влияния в городах южной Германии и Швейцарии, более развитым социально, культурно и экономически, чем северные города, которым суждено было стать оплотами лютеранства.

Социальный контекст Реформации является сам по себе увлекательным предметом, однако в данной связи он приводится ввиду своего очевидного влияния на, по крайней мере, некоторые религиозные идеи реформаторов. Например, имеются все основания предполагать, что многие идеи Цвингли (особенно его мысли о социальных функциях таинств) были напрямую определены

политическими, экономическими и социальными обстоятельствами в Цюрихе. Точно так же идеи Кальвина о структурах Христианской Церкви отражают учреждения, уже существовавшие в Женеве до его прибытия в город. В настоящей работе мы рассмотрим этот вопрос с различным точек зрения.

Религиозные идеи реформаторов

На данном этапе представляется целесообразным представить религиозные идеи реформаторов. Эти идеи будут рассматриваться на протяжении всей работы, и настоящий раздел призван служить лишь предварительным обзором. Как контурная карта, очерчивающая территории для того, чтобы позднее на них можно было наметить географические подробности, настоящий раздел имеет своей целью дать читателю представление об идеях, с которыми он столкнется при чтении данной книги.

Фундаментальной верой, двигавшей авторитетными (магистерскими) реформаторами, было то, что христианство можно было наилучшим образом реформировать и обновить, возвратившись к верованиям и практике ранней Церкви. Первые пять веков, часто называемые "патристическим периодом", рассматривались как "золотой век христианства". Мысли многих реформаторов шестнадцатого века сводились к латинскому лозунгу "Christianismus renascenc" ("Возрождение христианства"). Как могло осуществиться это возрождение? Реформаторы указывали на жизненную силу христианства в апостольский период, засвидетельствованную в Новом Завете, и утверждали, что возможно и необходимо воссоздать дух и форму этого значимого периода в истории христианской церкви. Нужно было вернуться к Новому Завету и его первым толкователям, чтобы научиться у них. Это были основополагающие документы христианского мира, первоисточник христианской веры и практики.

Основываясь на великой традиции ветхозаветных пророков, реформаторы бросили вызов религиозным лидерам своего времени. Последние были виновны в терпимости, добавлениям и искажениям христианской веры - добавлениям и искажениям, которые отражали интересы церковных казначеев и народных суеверий. Доктрины чистилища и индульгенции были выделены как субхристианские культы, эксплуатирующие надежды и страхи простых людей. Настало время избавиться от таких добавлений и искажений посредством последовательного обращения к верованиям и практике ранней Церкви, которые рассматривались как образцы. Их достижение должно было стать целью чистки, в которой так нуждалась Церковь.

Этот акцент на раннем христианстве как норме или точке отсчета представлений шестнадцатого века о "Christianismus renascens" позволяет нам понять, почему реформаторы уделяли такое большое внимание Новому Завету и ранним христианским писателям, обычно известным как "Отцы Церкви" или "патристические писатели". Именно в этих писаниях можно было найти схему реформации и обновления Церкви. Здесь можно было найти первоначальные идеалы христианства. Таким образом, издание первого греческого Нового Завета и первого сборника трудов Августина (которого большинство реформаторов считало основным патриотическим писателем) были краеугольными камнями программы реформ шестнадцатого века и были широко распространены во всей Европе. Для Мартина Лютера программа реформ могла быть обобщена простой формулой: "Библия и С в. Августин".

Возникновение гуманизма Возрождения рассматривается многими как промыслительное, ибо огромные успехи, достигнутые еврейскими и греческими исследованиями в области классических текстов в Западной Европе, проложили путь непосредственному знакомству с текстом Писания, заменившего ненадежный латинский перевод - Вульгату. Новая текстуальная и филологическая техника, освоенная гуманистами, рассматривалась как ключ к новозаветному миру и, следовательно, подлинному христианству. Во втором десятилетии шестнадцатого века многие верили, что настает заря новой эры, в которой голос подлинного христианства, так долго неслышимый, будет вновь услышан.

Несмотря на кажущуюся простоту программы реформ, она сопровождалась огромными трудностями, которые будут исследованы в ходе работы. Цель Реформации была поставлена, и готовились средства, с помощью которых ее можно было бы достичь. Сейчас для того, чтобы понять фон этой исторической драмы, мы должны будем окунуться в бурный поток мысли начала шестнадцатого века.

Однако не все части Европы находились под одинаковым влиянием новых религиозных идей, зародившихся в горниле Реформации В некоторых случаях именно социальные и церковные последствия этих идей, а не сами идеи, оказались катализаторами изменений. Германия, например,

находилась под прямым воздействием религиозных идей; в Англии, где Реформация принимала политическую окраску, их влияние чувствовалось значительно меньше. Как можем мы понять эти движения? Каково их значение? В попытке понять различные функции религиозных идей в этих двух контекстах мы более подробно рассмотрим ситуацию в Германии и Англии.

Социальная роль религиозных идей: Германия и Англия

Английская Реформация шестнадцатого века при Генрихе VIII имеет мало общего со своим германским аналогом. Историк Ф. У. Поуик отмечал, что "единственное, что можно сказать о Реформации в Англии, это то, что она была государственным актом", и что "Реформация в Англии была парламентской сделкой". В обобщении Поуика достаточно истины, чтобы увидеть основное различие между Германской и Английской Реформациями.

В 1530-х годах в Германии происходила длительная борьба между евангелическими и католическими писателями и церковными деятелями за влияние в оспариваемых регионах. В Англии Генрих VIII просто объявил, что в его государстве будет существовать лишь одна национальная Церковь. Поэтому реформированная Церковь Англии не испытывала необходимость в самоутверждении в связи с другой Христианской Церковью в регионе. Путь, по которому первоначально происходила Английская Реформация, не требовал какого-либо доктринального самоопределения. После Реформации социальная роль Церкви Англии оставалась точно такой же, как и до нее. Это не говорит о том, что во время Реформации в Англии не было богословских споров; просто они не были определяющими.

Лютеранская Церковь в Германии должна была определять и отстаивать свое существование и границы на уровне религиозных идей, потому что она откололась от средневековой Католической Церкви, Церкви, которая продолжала существовать вокруг лютеранских регионов, заставляя Лютеранство оправдывать свое существование, отстаивать свои идеи. В 1560-х и 1570-х годах обстановка в Германии еще более усложнилась после того, как Кальвинизм предпринял широкомасштабное проникновение в ранее лютеранские районы. Три крупных христианских вероисповедания - Лютеранство, Кальвинизм и Римо-Католичество - стали сосуществовать на одной и той же территории. Все три испытывали нужду в самоутверждении. Лютеране должны были объяснить, чем они отличались, с одной стороны, от кальвинистов, а с другой - от римо-католиков. Доктрина оказалась наиболее надежным способом определения и объяснения этих различий: "мы верим в это, а они верят в то". Период с 1559 по 1622 г., характеризуемый новым акцентированием необходимости чистоты доктрины, обычно называется "периодом ортодоксальности".

Лютеранство и кальвинизм были во многих отношениях похожи. Оба утверждали, что являются евангелическими, т.е. основывающимися на самом Евангелии, а не на человеческих преданиях и традициях. Оба отрицали более или менее одни и те же аспекты средневекового католицизма. Однако, несмотря на эту очевидную схожесть, лютеранство и кальвинизм должны быть различаемы. Германская политика требовала нахождения какого-либо простого способа определения лютеранства и кальвинизма. Доктрина оказалась самым надежным способом различения этих, во многом очень схожих, движений. По большинству пунктов доктрины между лютеранами и кальвинистами существовало согласие. Однако по одному вопросу - доктрине предопределения - их мнения коренным образом расходились. Ударение, которое ставили кальвинисты на доктрине предопределения в период 1559 - 1622 гг., частично отражает тот факт, что она отличала их от их лютеранских коллег.

Никлас Луман, вероятно, наиболее значительный из современных социологов, обращавшихся к вопросу о социальной функции христианской доктрины, подчеркивает, что доктрина возникает частично в ответ на угрозу религиозной самобытности группы, столкнувшейся с другими религиозными системами. По мнению Лумана, доктрина является самовыражением религиозного сообщества, посредством которого оно поддерживает свою самобытность и регулирует свои отношения с другими подобными сообществами. Лютеранство, сохраняющее свою характерную самобытность на германских территориях перед лицом кальвинистского и римокатолического противодействия, является хорошей иллюстрацией этого принципа. Становится также ясным, почему возникающая реформированная Церковь Англии не нуждалась в защите своей самобытности от внутренней оппозиции: по Акту о Единообразии такой оппозиции просто не существовало.

Таким образом, генрианская Церковь Англии считала себя достаточно хорошо определенной как социальная единица и не нуждалась в каком-либо другом определении на доктринальном уровне Ситуация оставалась во многом аналогичной и при Елизавете I. Согласно "Елизаветинскому

Уложению" (1559 г.) в Англии могла существовать лишь одна Христианская Церковь – Церковь Англии, которая сохраняла религиозную монополию дореформационной церкви, но признавала королевскую, а не папскую власть. Фраза "Церковь Англии", как она юридически определена в "Законах Англии" Халсбури, рассматривается как преемница той Церкви, которая возникла в Англии в 597-686 годах. Римо-Католичество, Лютеранство и Кальвинизм - три Христианские Церкви, которые боролись за влияние в континентальной Европе - не допускались в Англию. Социальные волнения, сделавшие религиозные идеи столь важными в германском контексте, не были достаточно сильны в период Английской Реформации. Поэтому для Церкви Англии не существовало особых причин обращать внимание на доктринальные вопросы. Елизавета позаботилась о том, чтобы у нее не было соперницы в Англии. Одним из назначений доктрины является разделение, а Церкви Англии не было от кого отделяться. Англия была изолирована от факторов, которые делали доктрину столь важной в континентальной Европе в период Реформации и непосредственно после него.

Действительно, необходимость обеспечить то, чтобы все английские христиане (сочувствующие как Реформации, так Римо-Католичеству) чувствовали себя относительно свободно в Церкви Англии, привела к замалчиванию доктрины: акцент на доктрине мог привести к разделениям внутри новой Церкви и, следовательно, к внутренней слабости государства. Поскольку Елизавета пыталась обеспечить безопасность Англии в опасном мире конца шестнадцатого века, она никак не хотела, чтобы Англии была разорвана на части доктринальными различиями. Разделенная Английская Церковь привела бы к разделенной Англии, а разделенная Англия стала бы слабой и уязвимой Англией.

Таким образом, социальный контекст Реформации в значительной мере определял степень, в которой религиозные идеи влияли на события. В Германии эти идеи приобрели огромную важность; в Англии - значительно меньшую. Лишь после возникновения пуританства в конце шестнадцатого века религиозные идеи стали играть значительную роль в Англии.

И все же Германия является более надежным, чем Англия, примером для понимания огромного влияния, которым пользовались религиозные идеи во Франции, Голландии, Северной Италии и Швейцарии. Отрезанная от континентальной Европы Ла-Маншем и Северным морем, Англия находилась в нетипичной изоляции от влияния религиозных идей, которые витали над Европой, вызывая иногда даже религиозные войны. У изучающего Английскую Реформацию может сложиться впечатление, что религиозные идеи играли в то время второстепенную роль, однако в других местах обстановка была совсем другой. Англия не является подходящим примером для понимания роли и влияния религиозных идей в то время.

Рассмотрев предварительные вопросы, мы можем вплотную приступить к изучению Реформации. Лучше всего начать с рассмотрения мира позднесредневековой религии, к которому мы сейчас и обращаемся.

Для дальнейшего чтения:

Полезные обзоры Реформации см.:

John Bossy, (Джон Босси) "Christianity in the West 1400-1700" (Христианство на Западе, 1400-1700 гг.) (Oxfoid/New York, 1987).

Euan Cameron (Ёан Камерон), "The Reformation" (Реформация) (Oxford, 1991).

Owen Chadwick, (Оуен Чадвик) "Pelican History of the Church" (История церкви издательства Пеликан), Vol. 3: "The Reformation" (Реформация) (London, 1972).

A. G. Dickens and John M. Tonkin (А. Г. Дикенс и Джон М. Тонкин), "The Reformation in Historical Perspective" (Реформация в исторической перспективе) (Cambridge, Mass., 1985)

Steven Ozment, (Стивен Озмент) "The Age of Reform 1250-1550" (Век реформ 1250-1550 гг.) (New Haven, 1973).

По поводу социального контекста Реформации, см.:

Hans Baron, (Ганс Барон) "Religion and Politics in the German Imperial Cities during the Reformation", (Религия и политика в германских имперских городах во время Реформации) "English Historical Review 52" (1937), pp. 405-27; 614-33.

Basil Hall, (Бэйзил Холл) "The Reformation City" (Город Реформации), "Bulletin of the John Rylands Library 54" (1971), pp. 103-48.

Bemdt Moeller, (Берндт Мюллер) "Imperial cities and the Reformation: Three Essays" (Имперские города и Реформация: Три очерка) (Philadelphia, 1972).

Steven Ozment, (Стивен Озмент) "The Reformation in the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth Century Germany and Switzerland" (Реформация в городах: Воззвание протестантизма к Германии и Швейцарии шестнадцатого века "(New Haven/London, 1975).

По поводу значения книгопечатания см.:

M. U. Chrisman, (М. У. Крисман) "Lay Culture, Learned Culture: Books and Social Change in Strasbourg, 1480-1599" (Мирская культура, ученая культура книги и социальные перемены в Страсбурге, 1480 - 1599 гг.) (New Haven/London, 1982).

Elizabeth L. Eisenatein, (Элизабет Л. Айзенстайн) "The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modem Europe" (Печатный станок как фактор перемен: Связь и преобразования в Европе в начале нового времени) (2 vols: New York, 1979).

Превосходное собрание иллюстрацией шестнадцатого века, связанных с Реформацией см:

Pierre Chaunu (Пьер Чауну), "The Reformation" (Реформация)

2
РЕЛИГИЯ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Историческим фоном Реформации является период позднего средневековья. В недавних исследованиях все больше подчеркивается необходимость рассмотрения Реформации в ее позднесредневековом контексте и соединении воедино результатов изучения позднего средневековья, Возрождения и Реформации. Разделение этих областей - например, тот факт, что каждая из них имела свои кафедры, журналы, ученые общества - в значительной степени тормозит процесс синтеза и консолидации, столь необходимый для правильного понимания идей Реформации. В двух последующих главах мы рассмотрим с некоторыми подробностями две наиболее важные интеллектуальные силы позднего средневековья: гуманизм и схоластическое богословие. Настоящая глава рассматривает некоторые предварительные вопросы религии позднего средневековья.

Развитие народной религии

Более старые исследования исторического фона Реформации склонялись к тому, чтобы изображать позднее средневековье периодом упадка религии. Частично это отражало некритический подход этих исследований к литературе пятнадцатого века, критиковавшей Церковь. Современные исследования, используя более надежные критерии, указывают как раз на обратное. Между 1450 и 1520 гг. в Германии наблюдался значительный рост народного благочестия. На это особенно ясно указывает Бернд Мюллер в своей статье "Благочестие в Германии ок. 1500 г. "[1]

Мюллер основывается на целом ряде исследований, которые показали, что практически все возможные объективные критерии указывают на поразительный рост народного благочестия в Германии накануне Реформации. Между 1450 и 1490 гг. количество месс, заказанных австрийской аристократией, постоянно увеличивалось, достигнув своего пика в 1490 - 1517 гг. Возникла мода на образование религиозных братств для заказа обедень за своих умерших членов. Такие братства существовали, в основном, за счет вкладов бедноты, обеспечивая служение месс за своих вкладчиков после их смерти. Само их существование было связано с рядом верований, касающихся смерти и вечности - идеями о чистилище и заступничестве святых. В одном лишь Гамбурге накануне Реформации существовало 99 таких братств, большинство из которых было учреждено после 1450 г. Во второй половине пятнадцатого века процветали программы строительства церквей, а также паломничества и мода на сбор разнообразных реликвий. Пятнадцатый век называют "периодом расцвета мистической литературы" (Хейко А. Оберман), отражая тем самым растущий интерес народа к религии. Именно этот народный интерес к религии вызвал критику официальной Церкви в тех вопросах, в которых она, как признавалось, не справлялась со своими обязанностями. Эта критика, рассматриваемая более старыми исследованиями как признак религиозного упадка, на самом деле указывала на религиозный подъем. Интересно отметить, что этот рост благочестия, в основном, связан с мирянами: духовенство тех дней проявляло мало, если вообще проявляло, признаки духовного обновления. Возникли предпосылки для зарождения антиклерикализма; духовенство рассматривалось в качестве эксплуататоров нового интереса к религии, не вносящих в него какого-либо своего вклада.

Возникновение антиклерикализма

Важной частью немецкой религии пятнадцатого века были явления антипапизма и антиклерикализма. [2] Одним из факторов, внесших свой вклад в возникновение антиклерикализма, была плохая подготовка рядового духовенства. В эпоху Возрождения в Италии приходские священники практически без образования были обычным явлением. Они учились, лишь наблюдая, помогая и подражая своим старшим (но не обязательно более мудрым) коллегам. Епархиальные проверки регулярно выявляли священников, которые были либо неграмотны, либо никогда не пользовались своими требниками. Низкий уровень приходского духовенства отражает их низкий общественный статус: в начале шестнадцатого века доход миланских капелланов был ниже, чем у неквалифицированных работников. Чтобы свести концы с концами, многие занимались продажей лошадей и скота. В этот же период в сельских районах Франции низшее духовенство имело практически тот же социальный статус, что и бродяги. Если не считать освобождения от налогов, преследования в гражданских судах и обязательной воинской повинности, то их едва ли можно было отличить от других бродяг или нищих того периода.

Духовенство освобождалось от большинства налогов. Это освобождение было источником широкого народного недовольства, особенно во времена экономических трудностей. Во французской епархии Меэ, ставшей в период с 1521 по 1546 гг. центром реформационных действий, духовенство было освобождено от всех видов налога, включая расходы на расквартирование войск. Это провоцировало недовольство местного населения. В епархии Руан имел место гневный протест населения против огромных доходов Церкви от продажи зерна в период голода 1520-х годов. Иммунитет духовенства от преследования в гражданских судах еще больше изолировал духовенство от народа. [3]

Во Франции продовольственный кризис 1520-х годов сыграл большую роль в консолидации антиклерикальных настроений. В своей признанной работе, посвященной Лангедоку, Ле Рой Ладури указал, что 1520-е годы стали свидетелями процесса расширения и возрождения страны, которым характеризовались первые два поколения после Столетней войны. С тех пор стал развиваться кризис, принимающий формы чумы, голода и переселения сельского бедноты в города в поиске пропитания и работы. Аналогичная картина наблюдалась во всей Франции к северу от Луары. Этот продовольственный кризис сконцентрировал внимание народа на огромном социальном расстоянии, разделяющем рабочий класс и Церковь.

Во Франции в период позднего Ренессанса подавляющее большинство епископов происходили из знати, что можно показать на примере практически всех епархий. [4] В Меэ высшие эшелоны духовенства происходили из городских патрициев, как высшее духовенства по всей Бриэ. Аналогичную картину можно было наблюдать в Руане и родном городе Иоанна Кальвина Нойоне, где семья де Генгестов монополизировала церковные дела, осуществляя покровительство и выдвигая из своей среды большинство епископов в течение более четверти века. В провинции Лангедок высшее духовенство назначалось, как правило, извне, часто по королевской протекции. Редко проживая в своих епархиях, это духовенство рассматривало свои духовные и мирские обязанности исключительно как источник получения доходов, которые могли быть полезны при осуществлении политических амбиций в других местах. Знатное происхождение и статус епископата и старшего духовенства отделяло их от ремесленников и крестьян и оберегало их от экономического и продовольственного кризиса 1520-х годов. Именно эта растущая напряженность в отношениях между высшим духовенством, проживающим, в основном, в городах, и сельским населением - составляет исторический фон происхождения Реформации во Франции.

Новый акцент на образовании, поставленный в гуманистических кругах по всей Западной Европе в 1510-е и 1520-е годы, привел к рассмотрению церковных учреждений как реакционных, враждебно настроенных к новой учености, которым угрожает их прогресс и акцент на личном приобретении веры. В 1520-х года начала появляться литература, утверждающая, что духовенство имеет материальный интерес в сохранении старых порядков, которые его мало к чему обязывали как учителей и духовных руководителей. Рабле не был одинок в разоблачении и осмеянии монашеских злоупотреблений. Не был одинок и Эразм, критикующий сухость схоластики и несостоятельность духовенства.

В период позднего Возрождения антипапские чувства усилились, особенно в Германии. Враждебное отношение к папству часто связывалось с мнением, что оно находится под властью итальянцев. Сильнее всего оно проявлялось у образованных и правящих классов, которых

возмущало его вмешательство в местные церковные и политические вопросы; враждебность же к духовенству сильнее проявлялось у простых людей, особенно в городах, которых возмущали их привилегии (например освобождение от налогов) и роль угнетателей, которую играло духовенство в качестве владельцев земель германских крестьян. Исследования этой традиции антиклерикальных и антипапских настроений указывают не то, что можно было бы назвать "литературой недовольства Церковью". [5] Папские и клерикальные злоупотребления, которые в 1520 г перечислил Лютер в своем знаменитом реформационном трактате "Обращение к германскому дворянству", аналогичны спискам имевшим хождение в пятнадцатом веке. Похоже, Лютер следовал давно установившейся традиции обвинений против Церкви, чтобы получить поддержку своей программы реформ.

В народном сознании такие люди, как Лютер и Ульрих фон Гуттен, представлялись народными освободителями от угнетающей Церкви. Кроме того, существуют свидетельства в пользу того, что германский национализм, подогреваемый антипапскими и антиитальянскими чувствами, достиг своего апогея в 1507 - 1521 гг. Развилась народная мифология, которая рассматривала Германию, как нацию, избранную Богом для осуществления Своих замыслов. Хотя в 1530-60 гг. такие легенды систематически опровергались гуманистами, похоже, многие считали Германскую Реформацию, возглавляемую Лютером, богодухновенной и находящейся под Божественным водительством. Этот феномен, конечно, не ограничивался одной Германием; движению лоллардов в Англии, похоже, были присущи те же признаки.

Необходимо сделать еще одно замечание относительно роста народной религии в период позднего средневековья. Частично народная религия представляла собой попытку преобразовать абстрактные идеи богословов в нечто более осязаемое - например, общественные обычаи. Крещение, бракосочетание и смерть были окружены народными верованиями, которые хотя и основывались на книгах богословов, часто имели с ними мало общего. Популярная религия обычно концентрировалась на делах сельской общины, отражая их ритм жизни и сезонные работы. Сельскохозяйственные нужды такой общины - такие, как заготовка сена и сбор урожая, - плотно переплелись в народных религиозных обрядах. Так, во французской епархии Меэ возникли религиозные обряды для лечения животных, детских болезней, чумы, потери зрения и даже для обеспечения молодым женщинам хороших мужей.

Вероятно, наиболее важным элементом позднесредневековой народной религии была группа верований и обрядов, касающихся смерти, в которых священник играл незаменимую роль. Расходы, связанные с этим культом мертвых, были значительными, на что указывает возникновение религиозных братств с целью обеспечения своих умерших членов надлежащими обрядами. Как было показано выше (стр. 44), во времена экономических трудностей антиклерикальные чувства были неизбежны, поскольку казалось, что духовенство наживается на стремлении живых бедняков позаботиться об умерших. Центральное место здесь занимала концепция чистилища, живо изображенная Данте во второй книге его "Божественной комедии", которая выражала мысль о том, что умершие должны пройти определенное наказание и очищение оставшихся на них грехов перед тем, как они будут допущены на небеса. Чистилище представлялось своего рода промежуточным пунктом для умерших, ожидающих окончательного суда. Эта мысль особенно очаровывала людей, на что указывает рост торговли индульгенциями, которые предлагали ускоренное прохождение чистилища или вообще освобождение от него.

В Германии распространение индульгенций рассматривалось Лютером как морально возмутительная и богословски сомнительная эксплуатация естественных чувств простых людей к своим умершим родственникам. Его 95 тезисов (31 октября 1517 г.) являлись прямой критикой тех, кто утверждал, что душа умершего может быть мгновенно освобождена из чистилища после уплаты определенной суммы денег уполномоченному церковному торговцу. Для немцев к чувству боли добавлялось еще и чувство оскорбления тем, что их деньги в конце концов оказывались в Италии, где использовались для финансирования папских излишеств. Лютера особенно возмущала рекламная кампания Иоанна Тецеля:

"Как только монета зазвенит на дне кружки, душа выпрыгнет из чистилища! "

Лютеровская доктрина оправдания одной верой убрала нужду в чистилище и индульгенциях; умершие могли покоиться с миром, благодаря их вере, которая оправдывает их перед Богом, а не благодаря уплате денег Церкви. В 1515 г. во Франции также началась кампания по продаже индульгенций, начатая Львом X и Франциском I для финансирования крестового похода. Однако в 1518 г. парижский богословский факультет выступил с протестом против некоторых суеверных идей, которые породила эта кампания. Он осудил как "ложное и постыдное" учение о том, что "кто бы ни вложил в крестовый поход один тестон или стоимость одной души в чистилище, тот

немедленно освобождает эту душу, и она беспрепятственно попадает в рай". Однако, несмотря на то, что академические богословы считали эти верования сомнительными, они оставались очень привлекательными для простых людей. Начало вырабатываться "неофициальное" богословие, в основном не связанное с утвержденными богословскими книгами, однако глубоко коренящееся в надеждах и страхах общества в целом.

По мере того, как разрыв между народной верой и богословием увеличивался, возможность реформы становилась все более проблематичной. Реформирование народных верований путем приведения их в соответствие с "официальным" богословием предполагало понимание того, что же все-таки было богословием - а, как мы увидим в последующих разделах, усиление доктринального плюрализма и путаницы сводило на нет эту возможность. В конце концов, реформаторы разрубили этот Гордеев узел осуждением как народных верований и обрядов, так и богословия, на котором они в конечном счете, хоть и слабо, но базировались, и предприняли массовую образовательную программу. Однако проблемы, стоящие перед теми, кто в конце средних веков хотел реформировать народные верования, очень четко проявились в относительной неудаче массовых программ периода Реформации: народную религию и народные суеверия практически невозможно было искоренить.

Возникновение доктринального плюрализма

Одним из наиболее значительных аспектов средневековой религиозной мысли является возникновение "богословских школ". Точно так, как двадцатый век стал свидетелем возникновения "фрейдистской" и "адлерианской" школ в психоанализе и "Бартианской" школы в богословии, средние века увидели зарождение целого ряда достаточно хорошо определенных школ богословской мысли. Следует кратко упомянуть две таких школы: томистскую школу, основывающуюся на сочинениях Фомы Аквинского, и скотистскую школу, основывающуюся на совершенно других идеях, присутствующих в сочинениях Джона Дунс Скота. Средние века были периодом расширения университетов и школ в Европе. Неизбежным следствием такого расширения было интеллектуальное многообразие. Другими словами, чем больше академий, тем больше оказывается мнений. К началу шестнадцатого века "внутри западноевропейской Церкви возникло девять таких школ. [6]

Каждая из этих богословских школ имела отличное от остальных понимание основных вопросов. Например, доктрина оправдания (к которой мы еще вернемся в гл. 5) заставила школы разделиться по ряду важных вопросов, таких, как: "что должен делать отдельный человек, чтобы быть оправданным? ". Аналогичное разделение существовало по целому ряду вопросов, имевших прямое значение как для личной веры, так и для церковной политики. Но какая же из этих школ была права? Какая из них более соответствовала учению Церкви? Пользуясь специальным термином, что было просто "богословским мнением", а что "вселенской догмой"? Была жизненно необходима разработка какого-то способа оценки надежности новых доктрин. По причинам, на которых мы вкратце остановимся, попытки такой оценки предприняты не были. Папство не желало определять и, очевидно, не было в состоянии утвердить "истинную доктрину". Результат был неизбежен: путаница. Частное мнение и официальная политика оказались смешанными. Никто точно не знал, каковым было учение Церкви по определенным вопросам. Поскольку одним из таких вопросов была доктрина оправдания, неудивительно, что она оказалась в центре внимания одного из основных течений Реформации, связанного с именем Мартина Лютера.

Практический результат доктринальной расплывчатости можно легко проиллюстрировать. В качестве примера можно привести эпизод, произошедший в Италии в период позднего Возрождения. В течение первого десятилетия шестнадцатого века группа молодых аристократов регулярно собиралась, чтобы обсудить религиозные вопросы. Члены этой группы разделяли одну озабоченность: как достичь спасения своей души. Что им нужно было для этого сделать? Похоже, этот прямо поставленный вопрос не получил ясного ответа со стороны церковных властей. В группе возник кризис, который достиг своей кульминации в 1510 году. Группа разделилась на две части. Одна часть, убежденная, что спасения можно достичь лишь отречением от мира и самоограничением, вступила в местный монастырь, чтобы заслужить себе спасение вдали от влияния падшего мира. Другая часть предпочла оставаться в миру. Они полагали, что можно достичь спасения, даже оставаясь в миру. Однако никто из них не был уверен в официальной позиции Церкви по этому важному вопросу - вопросу, к которому позже обратился Лютер в своей доктрине оправдания верой.

Путаница в связи с официальным учением Церкви об оправдании внесла немалый вклад в происхождение лютеровской программы в Германии. Наиболее поздний приговор авторитетного церковного органа в связи с этим догматом был произнесен в 418 г., и его путанные и устаревшие утверждения мало в чем проясняли позицию Церкви по этому вопросу в 1518 г., т.е. спустя одиннадцать веков. Лютеру казалось, что Церковь его времени впала в пелагианство (см. стр. 96) - неприемлемое понимание того, как человек входит в общение с Богом. Церковь, полагал Лютер, учила, что люди могли снискать благоволения Божьего за счет личных достижений и своего статуса. Таким образом, отрицалась сама идея благодати. Лютер вполне мог ошибаться, однако в современной ему Церкви было столько путаницы, что никто не смог просветить его по поводу официальной позиции Церкви по этому вопросу. Даже в папском анклаве, Авиньоне, преобладала анархия идей. "Каждый имеет свое мнение", - писал Бонифаций Амербах, который еще более усилил хаос 1520-х годов, распространяя в папском оплоте идеи "выдающегося доктора Мартина".

Можно говорить о целом спектре доктрин, существовавшем во времена позднего средневековья. Писателям двадцатого века легко оглянуться назад и указать на потенциальную опасность идей, разработанных первыми реформаторами, однако в то время эти идеи привлекали мало внимания со стороны официальных защитников ортодоксальности. Границы между тем, что было ортодоксальным, а что - нет, были столь безнадежно размыты, что практически невозможно было рассматривать таких лиц, как Лютер, в качестве еретиков. К тому времени, когда этот шаг все же должен был быть сделан, Реформация уже получила такой импульс, что оказалось чрезвычайно трудным остановить ее. Почва для будущей религиозной конфронтации была подготовлена доктринальным плюрализмом поздней средневековой Церкви.

Кризис власти

Явлением периода позднего средневековья, которое имеет ключевое значение для изучения Реформации, является углубляющийся кризис авторитета церковного руководства, который стал очевидным начиная с четырнадцатого века. К кому следовало обращаться за авторитетным суждением относительно определенной доктрины? Кто был в состоянии недвусмысленно заявить, что "позицией Католической Церкви по данному вопросу является то-то и тото"? Для периода, ставшего свидетелем невероятного разрастания богословского спора, было важно, чтобы кто-нибудь зафиксировал, что же является богословскими размышлениями, а что - вселенской, доктриной? Внутри Церкви существовало широкое признание того, что размышления на богословскую тему были приемлемы - в конце концов, нужно же было академикам как-то проводить свободное время, а Церковь была настолько уверена в истинности своего учения, что позволяла подвергнуть его тщательному исследованию. Было также очевидным, что нужен какой-то способ подкрепления ортодоксальности (предполагалось, конечно, что термин "ортодоксальность" мог быть определен, что со временем становилось все более и более сомнительным). Папству нужны были средства, чтобы заставить тех, кто придерживался неортодоксальных взглядов оставить их, или, в крайнем случае, перестать их проповедовать.

Сочетание двух крупных явлений в поздней средневековой Церкви сделало определение и подкрепление ортодоксальности в конце пятнадцатого и начале шестнадцатого века практически невозможными. Во-первых, после Великой Схизмы (1378-1417 гг.) авторитет папы был поставлен под сомнение. Великая Схизма привела к разделению западного христианского мира после смерти Григория XI. Итальянская фракция возглавлялась Урбаном VI, а французская - Клементом VII. Такое положение продолжалось до 1417 г., когда Констанцский собор избрал папой Мартина V. В течение короткого периода (ок. 1409 г.) было три претендента на папский престол.

Чрезвычайную важность приобрел вопрос: "как можно разрешить спор о том, кто же является настоящим папой? ". Было широко принято мнение, что окончательным судьей всех доктринальных споров внутри Церкви является папа - однако какой из них мог решить этот спор? В конце концов, было решено созвать собор с полномочиями разрешить этот вопрос. Констанцский собор был созван, чтобы избрать одного из трех кандидатов (Григория XII, Бенедикта XIII и Иоанна XXIII). Собор удачно решил вопрос, отклонив всех трех претендентов и избрав своего собственного кандидата (Мартина V). Казалось, был установлен важный принцип: соборы имеют власть над папой. Однако Мартин V думал иначе.

Таким образом, была подготовлена почва для возникновения двух соперничающих теорий власти в Церкви: теория, согласно которой верховный доктринальный авторитет принадлежал Вселенскому Собору ("концилиаризм"), и теория, утверждавшая, что он принадлежал лично папе

("куриализм"). По мере того, как в пятнадцатом веке увеличивалось осознание необходимости реформирования Церкви, концилиаристическая партия утверждала, что единственной надеждой был созыв вселенского реформационного собора. Мартин Лютер отразил эту позицию в своем "Воззвании к германскому дворянству", написанном в 1520 г., где он утверждал, что германские князья имеют право созвать такой собор. Неудача движения концилиаристов общепризнанно считается основной причиной Реформации по двум причинам. Во-первых, оно подавало надежду на возможность реформирования Церкви изнутри, а когда эти надежды были рассеяны, многие стали искать средства для навязывания реформ Церкви извне, возможно, через обращение к светским властям. Во-вторых, она поставила под сомнение доктринальный авторитет папы, внося, таким образом, свой вклад в богословское смешение периода позднего средневековья. Неясным оставалось, кто же имеет окончательный доктринальный авторитет: многие богословы разрабатывали свои мнения, не задавая слишком много вопросов относительно их достоверности.

Вторым важным фактором является усиление власти светских правителей Европы, которые стали придавать все меньше значения папским проблемам. Более того, папы, похоже, не хотели даже использовать уже имеющиеся каналы для подкрепления доктринальной ортодоксальности. Например, епархиальный и региональный синоды Германии имели власть подавлять ересь. Однако, когда потребовалось их созвать в начале шестнадцатого века, это сделано не было. Когда, при наличии политической воли, Реформацию можно было еще насильно подавить, внимание многих европейских правителей было вначале приковано к франко-итальянской войне, а затем к столкновению между Габсбургами и Валуа.

И все же способность пап использовать светских правителей для осуществления своей воли уменьшалась. Как показывает обстановка во Франции, национализм стал важным фактором в процессе уменьшения папской власти к северу от Альп. Драматическая победа Франциска I над объединенными папско-швейцарскими силами при Мариняно в сентябре 1515 года утвердила его как силу, с которой нужно было считаться в итальянских делах, и усилило его власть над французской Церковью. Последовавший за этим Болонийский конкордат (1516 г.) предоставил Франциску I право назначать все высшее духовенство французской Церкви, что ослабило прямой папский контроль над этой Церковью. Осознавая необходимость отстаивания ортодоксальности в своих владениях, Франциск возложил ответственность за это на богословский факультет Парижского университета, который впоследствии стал известен как "Сорбонна". Постепенное движение Франциска к абсолютизму, хотя и временно прерванное его поражением при Павии (1525 г.) и последовавшим за этим пленением в Мадриде, приводило к уменьшению папского влияния на государственные и церковные дела во Франции.

В результате этого реформационные движения во Франции рассматривались как вопросы, касающиеся Франциска I, а не папы. Если бы папа захотел вмешаться в дела французской Церкви, ему пришлось бы преодолевать ряд дипломатических и юридических препятствий. Только что победив папу на поле битвы, Франциск проявлял мало интереса к защите папских интересов во Франции, когда они не совпадали с интересами французской монархии.

Еще одним примером суровых ограничений, накладываемых на папскую власть светскими правителями является, попытка Генриха VIII дать развод Екатерине Арагонской. В тот момент, когда Генрих подал папе прошение о разводе (которое при обычных обстоятельствах было бы без труда удовлетворено), папа оказался под огромным давлением со стороны императора Карла V, который был родственником Екатерины Арагонской. Поскольку Карл недавно захватил Рим и сохранял в регионе большое количество войск папа столкнулся с выбором: обидеть ли короля (который не имел и вряд ли мог иметь войска где-либо вблизи Рима) или императора (который имел такие войска и был готов их использовать). Результат был неизбежен. Генрих VIII не получил разрешение на развод.

Таким образом, в поздней средневековой Церкви назрел двойственный кризис власти. Наблюдалось явное смешение по поводу природы, местонахождения и способа осуществления богословского авторитета, а, с другой стороны, имело место либо нежелание, либо неспособность использовать политическую власть, необходимую для подавления новых идей Реформации. Среди всего этого церковного смешения и бессилия Реформация развивалась ускоренными темпами, пока ее подавление на местном уровне перестало быть возможным.

Движение лоллардов

Реформация не появилась из ничего: по всей Европе она возникала и развивалась на уже существовавшем фундаменте. В настоящее время все большее признание получает тот факт, что английская Реформация строилась на лоллардистских основаниях. Поэтому рассмотрение движения лоллардов включено в анализ позднесредневековой религии как пример того, что элементы народной религии вносили свой вклад в возникновение и развитие местной Реформации.

Недавние исследования выявили всю сложность движения лоллардов, делая обобщения об их основных верованиях значительно более рискованными, чем это было раньше. Например, хотя некоторые лолларды отрицали идею чистилища, большинство, похоже, вполне мирилось с его существованием. Серьезная оппозиция этой концепции в Англии получила импульс только после казни Джона Фрита из-за этого вопроса в 1533 году. Однако основные верования, которые были распространены в движении, можно представить следующим образом. Итак, лолларды, в целом, верили, что:

1. Библия должна быть доступна на родном языке.
2. Поклонение образам неприемлемо.
3. Практика паломничеств является достаточно сомнительной.
4. Каждый мирянин является священником.
5. Папа пользуется излишней властью.
6. Присутствие Христа в Евхаристии является чисто духовным (в противоположность средневековой доктрине пресуществления; см. стр. 197).

В некотором смысле, этот список верований мало чем отличается от положений литературы недовольства. И все же он указывает на некоторые мнения, преобладающие в лоллардистских кругах, которые вызвали повышенную восприимчивость к лютеранским идеям, появившимся в Англии в 1520-х годах. Лютеранские доктрины перекликались с их мнениями. Например, доктрина Лютера о "всеобщем священстве" была созвучна лоллардистской неприязни к священникам и их верованию, что все миряне имели право называться священниками. Точно так же, лютеранская доктрина об оправдании верой, как казалось по крайней мере лоллардам, предполагала, что в процессе спасения уже не нужны папы, священники и официальная Церковь, к которым они испытывали такое отвращение. Каждый человек мог заключить мир с Богом, не вмешивая в это дело отвратительную церковную иерархию.

Движения, похожие на лоллардистское, существовали во многих частях Европы, готовя почву, в которой могли прорасти и пустить корни идеи Реформации. Лолларды не выработали ничего, напоминающего сложные доктрины священства всех верующих или оправдания одной верой. В лучшем случае они вырабатывали мнения или общие взгляды, которые подвергали современную им Церковь суровой критике. Однако лютеранские идеи, когда они дошли до лоллардов, были наполнены для них глубоким смыслом. Они перекликались с их мнениями, поддерживали их доводы, добавляли интеллектуальную утонченность их энтузиазму и давали новое богословское обоснование их критике английской Церкви.

Таковым является краткий обзор явлений, происходивших в позднесредневековой Церкви. Нестабильность увеличивалась. Всем было ясно, что какая-то встряска неизбежна. В конце концов, как мы знаем, она приняла форму Реформации. Значительным дополнительным элементом в этом процессе дестабилизации существовавших средневековых верований и практики являлся гуманизм Возрождения. Новые методы гуманизма вскоре поставили под вопрос многие аспекты средневековой доктрины. К этому явлению мы и обратимся в следующей главе.

Для дальнейшего чтения:

Отличный обзор недавно изданной литературы по религии позднего средневековья, см.:

F. Oakley (Ф. Оукли), "Religious and Ecclesiastical Life on the Eve of the Reformation" (Религиозная и церковная жизнь накануне Реформации), in "Reformation Europe: A Guide to Research", ed. Steven Ozment (St. Louis, Mo., 1982), pp. 5-32.

По поводу антиклерикализма, см.:

H. J. Cohn (Х. Дж. Кон), "Anti-clericalism in the German Peasants' War 1525" (Антиклерикализм в Крестьянской войне 1525 года в Германии), in "Past and Present 83" (1979), pp. 3-31.

По поводу важности доктринального разнообразия в период позднего средневековья, см.:

Alister E. McGrath (Алистер Е. МакГрат), "The Intellectual Origins of the European Reformation" (Интеллектуальные истоки европейской Реформации) (Oxfoid 1987) pp. 9-31.

Jaroslav Pelikan (Ярослав Пеликан), "The Christian Tradition". Vol. 4: "Reformation of Church and Dogma (1300-l700) ("Христианская традиция", т. 4: Реформация Церкви и Догматов (1300-1700) (Chicago/London, 1984), pp. 10-22.

По поводу Движения лоллардов. см.

M. Aston (M. Астин), "Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval Religion" (Лолларды и реформаторы: образы и книжность в позднесредневековой религии)(London, 1984).

J-F. Davis (Дж.-Ф. Дейвис), Lollardy and the Reformation in England" (Движение лоллардов и Реформация в Англии), ARG 73 (1982), pp. 217-37.

A. Hudson (A. Гудзон), "The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History" (Ранняя Реформация: Виклиффитские тексты и история лоллардов).

3
ГУМАНИЗМ И РЕФОРМАЦИЯ

Из многих источников, внесших свои идеи в течение Реформации, резко выделяется гуманизм Возрождения. Хотя Реформация началась в городах Германии и Швейцарии, имеются все основания полагать, что она могла быть неизбежным следствием процессов, происходящих в Италии в четырнадцатом веке по мере того, как движение, известное нам как "Итальянское Возрождение", набирало силу. Настоящая глава представляет собой обзор методов и идей гуманизма Возрождения, позволяющий понять их значение для Реформации.

Когда термин "гуманизм" используется ученым двадцатого века, под ним понимается антирелигиозная философия, утверждающая достоинство человечества без каких-либо указаний на Бога. Термин "гуманизм" приобрел очень сильный светский, или даже атеистический, оттенок. Однако, как мы вскоре увидим, слово "гуманист" имело в шестнадцатом веке совершенно другое значение. Гуманисты четырнадцатого, пятнадцатого и шестнадцатого веков были чрезвычайно религиозны и озабочены не отменой, а реформированием Христианской Церкви. От читателя поэтому требуется отбросить современное понимание термина "гуманизм" и подойти к этому явлению с современных ему позиций позднего Возрождения.

Концепция "Ренессанса"

Хотя французский термин "Ренессанс" в настоящее время повсеместно используется для обозначения литературного и художественного возрождения в XIV-XV вв. в Италии, писатели того периода были склонны называть это движение другими терминами: "восстановление", "возрождение", "пробуждение", "повторный расцвет". [1] (Под "Италией" в данном случае подразумевается географическая, а не политическая реалия). Предвкушая это явление, Паоло Гиовио в 1546 г. назвал четырнадцатый век "счастливым веком, в котором чувствовалось возрождение (renatae) латинского письма". Некоторые историки, среди которых выделяется Яков Буркхардт, утверждают, что Ренессанс дал жизнь новой эре. Именно в этот период, по словам Буркхардта, человеческие существа впервые стали осознавать себя индивидуальностями. Общинное сознание средневековья уступило дорогу индивидуальному сознанию Ренессанса. Флоренция стала новыми Афинами, интеллектуальной столицей смелого молодого мира, в которой река Арно разделяла старый и новый миры. [2]

Предложенное Буркхардтом определение Ренессанса в чисто индивидуалистических терминах во многом спорно в виду мощных свидетельств в пользу коллективных ценностей гуманизма Итальянского Возрождения. Например, коллективный подход к городской жизни (что видно на примере гражданского гуманизма Флоренции), к политике (например, parte Guelfa), к коммерции (например, шерстяная гильдия) и семейной жизни. Однако в одном Буркхардт бесспорно прав: в Итальянском Возрождении возникло нечто новое и захватывающее, очаровавшее многие поколения мыслителей.

До сих пор не вполне понятно, почему Италия вообще, или Флоренция в частности, стали колыбелью этого блистательного нового движения в истории идей. Был выявлен ряд факторов, которые, по мнению историков, имеют некоторое отношение к данному вопросу.

1. Италия насыщена видимыми и осязаемыми напоминаниями о величии древности. Руины древних римских зданий и памятников разбросаны по всей ее земле. Как указывал Роберто Вайсе в своей работе "Открытие классической древности в эпоху Возрождения", эти руины представляли собой живую связь с прошлым. В эпоху Ренессанса они возбуждали интерес к цивилизации древнего Рима и выступали своего рода жизненными стимулами для мыслителей, призывая их возродить жизненность классической римской культуры во времена, считавшиеся в культурном отношении сухими и бесплодными.

2. Схоластическое богословие - основная интеллектуальная сила средневековья - никогда не имела особого влияния в Италии. Хотя многие итальянцы достигли славы в области богословия (например, Фома Аквинский или Григорий Риминийский), они трудились в северной Европе. Таким образом, в Италии четырнадцатого века имелся интеллектуальный вакуум. Всякий же вакуум стремится к заполнению - гуманизм Возрождения заполнил собой этот конкретный просвет.

3. Социальная стабильность Флоренции зависела от сохранения ее республиканского правления. Поэтому обращение к изучению Римской Республики, включая ее литературу и культуру, как образца для Флоренции, было вполне естественным.

4. Экономическое процветание Флоренции создало досуг и, следовательно, нужду в литературе и искусстве. Покровительство культуре и искусствам рассматривалось как должное использование избыточного богатства. [3]

5. С началом крушения Византии начался исход грекоговорящих интеллектуалов на Запад. Италия оказалась в удобной близости от Константинополя, что привело к тому, что многие беженцы обосновались в ее городах. Возрождение греческого искусства было, таким образом, неизбежно, а вместе с ним возродился интерес к греческой классике.

Концепция "Гуманизма"

Термин "гуманизм" является изобретением девятнадцатого века. Немецкое слово Humanismus было впервые использовано в 1808 г. по отношению к форме образования, в которой делался акцент на греческой и латинской классике. В литературе это слово впервые встречается в работах Самуила Колериджа Тейлора (1812 г.), где оно использовалось для обозначения христологического взгляда - веры в то, что Иисус Христос имел исключительно человеческую природу.

Важно понять, что термин "гуманизм" не использовался во время самого Ренессанса, хотя итальянское слово umanista встречается достаточно часто. Это слово означало университетского преподавателя studia humanitatis - "гуманитарных наук" или "свободных искусств", таких, как поэзия, грамматика и риторика. [4] (Английское слово "humanist" впервые появилось в 1589 г. и обозначало литературоведа, особенно занимающегося латинскими исследованиями.) То, что слово "гуманизм" возникло так поздно, наводит на мысль, что авторы эпохи Ренессанса сами не признавали существования общего взгляда или мировоззрения, известного под этим именем. Современные читатели склонны предполагать, что "гуманисты" были людьми, которые принимали общие верования, мнения и ценности, известные как "гуманизм", точно так же, как марксисты являются людьми, принимающими марксизм. Однако имеется мало исторических оснований для такого предположения. Как мы увидим, оказывается невероятно сложно определить, какими же были эти общие верования, мнения и ценности.

Настоящий раздел затрагивает, в основном, проблему определения гуманизма. Этот термин до сих пор широко используется в исследованиях Ренессанса и Реформации зачастую достаточно расплывчато. Что же имеется в виду под словом "гуманизм"? В недавнем прошлом преобладали два основных направления в понимании этого движения. Согласно первому, гуманизм рассматривался как движение, посвященное классическим наукам и филологии. Согласно второму, гуманизм был новой философией Возрождения. Как будет видно в дальнейшем, обе интерпретации гуманизма имеют серьезные недостатки.

Классические науки и филология

Не вызывает сомнений, что эпоха Возрождения стала свидетелем подъема классических наук. Греческая и латинская классика широко изучалась на языке оригинала. Хотя некоторые ранние исследования наводили на мысль о том, что гуманизм возник вне университетского контекста, имеющиеся в настоящее время свидетельства неопровержимо указывают на близкую связь между гуманизмом и университетами северной Италии. Поэтому может показаться, что гуманизм был, в

основном, ученым движением, посвященным изучению классического периода. Такой взгляд, однако, оставляет в стороне вопрос о том, почему гуманисты с самого начала захотели изучать классику. Имеющиеся свидетельства неопровержимо указывают на то, что такие исследования были не самоцелью, а лишь средством к достижению цели. Этой целью было способствование письменному и устному красноречию. [4] Другими словами, гуманисты изучали классику как вдохновляющий пример письменного красноречия, достойный подражания. Классическая ученость и филологические знания были лишь инструментами по разработке ресурсов древности. Как это часто указывалось, труды гуманистов, посвященные устному и письменному красноречию, намного превосходят те, которые посвящены классическим наукам или филологии.

Новая философия эпохи Возрождения

По мнению некоторых недавних исследователей гуманизма, это движение вобрало в себя новую философию Возрождения, которая возникла как реакция на схоластику. Поэтому утверждалось, что Ренессанс был веком платонизма, в то время как схоластика была периодом аристотелианства. Другие утверждали, что Ренессанс был антирелигиозным явлением, предвещавшим эпоху Просвещения в восемнадцатом веке. Ганс Барон утверждает, что гуманизм был, в основном, республиканским движением, которое изучало Цицерона, чтобы извлечь пользу из его политических идей. [6]

Это довольно претенциозное толкование гуманизма столкнулось с двумя большими трудностями. Во-первых, гуманисты представляются заинтересованными, в первую очередь, развитием красноречия. Хотя нельзя сказать, что гуманисты не внесли своего вклада в философию, они, в основном, были литераторами. Так, в сравнении с трудами гуманистов, посвященными "красноречивым изысканиям", лишь очень немногочисленные их работы посвящены философии, да и те являются несколько дилетантскими. Теория Барона об использовании гуманистами работ Цицерона представляется не совсем состоятельной в связи с тем, что, согласно наблюдениям, большинство гуманистов читали Цицерона ради его стиля, а не политических идей. [7]

Во-вторых, тщательное изучение трудов гуманистов помогло выявить тот факт, что "гуманизм" являлся поразительно неоднородным. Например, многие гуманистические писатели действительно предпочитали платонизм, но были и такие, кому больше нравилось аристотелианство. Стойкая живучесть аристотелианства (например, в падуанском университете) в течение всей эпохи Ренессанса является серьезным препятствием для тех, кто считает гуманизм философски однородным. Некоторые итальянские гуманисты, действительно, казались антирелигиозными, но другие проявляли себя глубоко верующими людьми. Некоторые гуманисты были, действительно, республиканцами, но другие проявляли иные политические настроения. Недавние исследования привлекли внимание к менее привлекательной стороне гуманизмаодержимости некоторых гуманистов магией и суевериями, которую трудно соотнести с традиционным взглядом на это движение. Короче говоря, становится все более ясно, что в гуманизме отсутствовала какая-либо последовательная философия. Движение не определялось какой-либо определенной философской или политической идеей. Многим кажется, что термин "гуманизм" следует убрать из исторического словаря, потому что он не имеет какого-либо значимого содержания. Называя писателя "гуманистом", мы не передаем какой-либо существенной информации о его философских, политических или религиозных взглядах.

Фактически стало ясно, что итальянский гуманизм столь многолик, что практически любое обобщение, касающееся его "характерных идей", влечет за собой искажение сущности этого явления. По этой причине взгляд на гуманизм, сформулированный Ролом Оскаром Кристеллером, имеет решающее значение. Взгляд Кристеллера на гуманизм получил широкое признание среди североамериканских и европейских ученых и до сих пор не был опровергнут.

Взгляд Кристеллера на гуманизм

Кристеллер рассматривает гуманизм как культурное и образовательное движение, озабоченное, в первую очередь, развитием красноречия в различных его проявлениях. Его отношение к нравам, философии и политике имеет второстепенное значение. Быть гуманистом означало проявлять интерес, в первую очередь, к красноречию, а к другим вопросам - лишь в той мере, в какой они затрагиваются им. Гуманизм был, по существу, культурной программой, делавшей основное ударение на красноречии, которая обращалась к классической древности как образцу этого

красноречия. В искусстве и архитектуре, как и в устной и письменной речи, древность рассматривалась как культурный источник, из которого черпала свои силы эпоха Возрождения. Петрарка называл Цицерона своим отцом, а Вергилия - братом. Архитекторы пятнадцатого века упорно игнорировали готический стиль Северной Европы, чтобы возвратиться к классическим стилям древности. Цицерон изучался как оратор, а не как политический и нравоучительный писатель.

Короче говоря, гуманизм интересовался тем, как получить и выразить идеи, а не тем, в чем заключалась сущность этих идей. Гуманист мог быть платоником или аристотелианцем, но в любом случае рассматриваемые им идеи заимствовались из древности. Гуманист мог быть и скептиком, и верующим, но в обоих случаях он отстаивал свои взгляды с позиций древности. Привлекательность взгляда Кристеллера на гуманизм заключается в том, что он отлично объясняет замечательное разнообразие эпохи Ренессанса. В то время, как Барон называет центральным один набор идей, а Буркхардт - другой, Кристеллер указывает на то, что центральное место занимал способ генерации и обработки идей. Разнообразие идей, являющееся характерным для гуманизма Возрождения, было основано на общем согласии относительно того, как выводить и выражать эти идеи.

В ходе работы станет очевидным, что любое обсуждение отношений между гуманизмом и Реформацией полностью зависит от применяемого определения гуманизма. Определение Кристеллера позволяет произвести наиболее точную из возможных в настоящее время оценок отношений между этими двумя движениями.

Ad fontes - Назад к источникам

Литературная и культурная программа гуманизма может быть сведена к лозунгу "Ad fontes - Назад к первоначальным источникам". Средневековое запустение оставляется в стороне, чтобы возродить интеллектуальную и художественную славу классического периода. "Фильтр" средневековых комментариев - как по юридическим текстам, так и по Библии - снимается, чтобы напрямую познакомиться с первоначальными текстами. Применительно к христианству этот лозунг означал непосредственное возвращение к основополагающим документам христианства - патриотическим писателям и, в первую очередь, к Библии.

Этот лозунг, однако, не только указывает на источники, которыми следовало воспользоваться для возрождения цивилизации. Он указывает также на отношение, которого следовало придерживаться по отношению к этим источникам. Следует помнить, что эпоха Ренессанса была периодом открытий - как географических, так и научных. Открытие Америки, произошедшее в конце этого периода, дало толчок воображению, равно как и новое проникновение в законы функционирования человеческого тела и природного мира. Точно так же классические источники читались с целью открыть заново отраженный в них опыт. В своей "Энеиде" Вергилий описал открытие новых и чужих земель, и поэтому читатели эпохи Возрождения подходили к Виргилию с чувством ожидания, поскольку они также находились в процессе открытия terrae incognitae. Гален также прочитывался в новом свете: он описывал процесс получения знаний по физиологии поколению, которое повторяло этот опыт в свое собственное время. Так же обстояло дело и с Писанием. Новый Завет описывал встречи верующих с воскресшим Христом - и читатели конца эпохи Возрождения подходили к тексту Писания с ожиданием того, что они также смогут встретить воскресшего Христа, хотя возможность такой встречи, похоже, отрицалась современной им Церковью.

Этот вопрос часто обходится вниманием, однако он является ключом к пониманию отношения гуманистов к древним текстам. Для гуманистов классические тексты передавали опыт последующим поколениям - опыт, который можно было вновь получить при правильном обращении с текстом. Таким образом, новые филологические и литературные методы, разработанные мыслителями Ренессанса, рассматривались как пути к постижению жизненности классического периода. Для христианской Церкви это открывало новую, волнующую и захватывающую возможностьвозрождение опыта первых христиан, описанного в Новом Завете, и перенесение его в значительно более поздний период истории. Этот фактор, вероятно, больше, чем любой другой, помогает объяснить то уважение, которое испытывали к гуманистам реформационные круги по всей Европе. Многим казалось, что, изучая Писание, можно было заменить ту бесплодную форму христианства, которая ассоциировалась со средними веками, новой жизненной и динамичной формой. "Ad fontes" был не просто лозунгом - это была линия жизни для тех, кого приводило в отчаяние состояние средневековой Церкви. Апостольский век, этот золотой век Церкви, мог вновь стать реальностью.

Некоторым современным читателям, может быть, будет трудно разделить эти чувства волнения и предвкушения. Однако для того, чтобы войти в европейский мир идей, предшествовавших Реформации, мы должны попытаться постичь что чувство ожидания. Многим группам людей и отдельным лицам по всей Европе казалось, что заря нового дня в истории Церкви, в который воскресший Христос восстановит Церковь, вскоре должна была взойти. Многим, как и Лютеру, казалось, что Бог Своим промыслом дал Церкви ключ (в виде новых текстуальных и филологических инструментов гуманистов), посредством которого новозаветный опыт Христа сможет быть открыт для всеобщего доступа.

Североевропейский гуманизм

Здесь необходимо сделать паузу для прояснения одного важного момента. Влияние на Реформацию оказал, в первую очередь, европейский, а не итальянский гуманизм. Поэтому мы должны рассмотреть форму, которую приняло это североевропейское движение.

Североевропейское восприятие итальянского Ренессанса

Становится все более ясным, что североевропейский гуманизм находился под решающим влиянием итальянского гуманизма на каждой стадии своего развития. Даже если в Западной Европе и существовали самобытные гуманистические движения, возникшие независимо от итальянского (что вызывает большие сомнения), свидетельства недвусмысленно указывают на то, что эти движения впоследствии также оказались под решающим влиянием итальянского гуманизма. Это не означает, что северные гуманисты просто переняли итальянские идеалы в их совокупности. Эти идеалы были усвоены и приспособлены к северной ситуации. Так, гражданский гуманизм, ассоциируемый, например, с Флоренцией, не получил распространения в Северной Европе, за исключением всего нескольких германских и швейцарских городов.

Были определены три основные канала распространения методов и идеалов итальянского Возрождения в Северной Европе:

1. Посредством посещения Италии североевропейскими учеными, возможно, с целью обучения в итальянских университетах или в составе дипломатических миссий. По возвращении на родину они привозили с собой дух Ренессанса. Отличным примером этого является Кристоф Шеурль, который после изучения права в Болонье вернулся во вновь основанный Виттенбергский университет с докторской степенью по юриспруденции и любовью к изящной словесности. Эта любовь вскоре проявилась в крупных реформах учебной программы в Виттенберге, которая, вероятно, сыграла определенную роль в привлечении сюда Лютера.
2. Посредством переписки с итальянскими гуманистами. Гуманизм проявлял большую заботу о развитии письменного красноречия, и написание писем рассматривалось как средство воплощения и распространения идеалов Возрождения. Сфера переписки итальянских гуманистов была достаточно широка, простираясь почти на всю Северную Европу.
3. Посредством печатных книг, происходящих из таких источников, как Алдинская типография в Венеции. Эти произведения часто перепечатывались в североевропейских печатных мастерских, особенно в Базеле (Швейцария). Итальянские гуманисты часто посвящали свои работы североевропейским покровителям, обеспечивая, таким образом, должное внимание к ним. Университетская библиотека Виттенберга была известна своим большим собранием гуманистических работ, многие из которых были посвящены Фридриху Мудрому.

Идеалы североевропейского гуманизма

Хотя внутри североевропейского гуманизма имелись свои течения, можно выделить три общие основные темы. Во-первых, мы находим ту же заботу о bonae litterae, письменном и устном красноречии на манер классического периода - что и в итальянской Реформации. Во-вторых, мы находим религиозную программу, направленную на возрождение христианской Церкви. Латинский лозунг "Christianismus renascens" (Возрождение христианства) заключает в себе цели этой программы и указывает на ее связь с "возрождением" письма, которое ассоциируется с Ренессансом. Хотя Буркхардт, несомненно, прав, отмечая, что Возрождение привело к новому акценту на субъективном сознании отдельного человека, североевропейские гуманисты добавили к нему еще и признание необходимости реформирования общин (как Церкви, так и государства), к

которым эти отдельные люди принадлежат. Здесь следует упомянуть о том, что акцент, который делался Ренессансом на субъективном сознании отдельного человека, в частности, связан с доктриной оправдания верой, к которой мы обратимся в гл. 5. В-третьих, в начале шестнадцатого века некоторые течения западноевропейского гуманизма были чрезвычайно пацифистичны, что, в основном, являлось реакцией на трагедию франко-итальянской войны. Стремление к международному миру и взаимопониманию было поддержано большинством гуманистов того времени, особенно в Швейцарии, которая оказалась вовлеченной в разрушительную франко-итальянскую войну. Неприятие политического маневрирования папства было важным элементом фона швейцарской реформации.

Восточношвейцарский гуманизм

Вероятно ввиду своего географического положения, восточная Швейцария оказалась особенно восприимчивой к идеям итальянского Ренессанса. Венский Университет привлекал большое количество студентов из этого региона. Дворцовый переворот, совершенный на факультете изящных искусств в большой степени благодаря влиянию Конрада Целтиса, привел к тому, что в конце пятнадцатого века Вена стала центром гуманистической учености, привлекая таких людей, как великий гуманистический писатель Иоаким фон Ватт, известный под именем Вадиан. Вадиан, заслужив в Вене всевозможные академические почести, вернулся в свой родной город Галлен, став в 1529 г. его ведущим гражданином (бургомистром). В 1510-х годах Базельский Университет добился аналогичной репутации и стал центром гуманистической группы (известной как "братство"), которая собралась вокруг таких людей, как Фома Виттенбах.

Восточношвейцарский гуманизм достаточно хорошо изучен, и его основной характер вполне понятен. Для его ведущих представителей, таких, как Вадиан, Ксилотект, Беан Ренан, Глареан и Миконий, христианство было образом жизни, а не набором доктрин. Они полагали, что реформа действительно нужна, но реформа, связанная, в первую очередь, с нравственностью Церкви и личным нравственным обновлением верующих. Они не видели необходимости в реформе церковной доктрины.

Нравственный облик швейцарского гуманизма был сильно моралистическим. Писание рассматривалось как кодекс, предписывающий правильное нравственное поведение христиан, а не как повествование об обещаниях Божиих. Это оказало влияние на ряд вопросов, особенно связанных с доктриной оправдания (см. стр. 140-143). Во-первых, вопросы, вызвавшие интерес Лютера к этой доктрине, отсутствовали в швейцарских кругах, для которых оправдание не представляло интереса. Во-вторых, по мере увеличения интереса к этой доктрине в Германии, в 1520-х годах в швейцарских гуманистических кругах возникла определенная степень волнения по поводу лютеровской доктрины оправдания. Швейцарским гуманистам казалось, что разрабатываемые Лютером идеи представляли собой коренную угрозу нравственности, и, следовательно, нравственному облику их движения.

Эти наблюдения имеют значение в связи с Ульрихом Цвингли, который получил образование в университетах Вены (1498-1502 гг.) и Базеля (1502-1506 гг.) Цвинглиевская программа реформ в Цюрихе, начатая в 1519 г., несет на себе печать швейцарского гуманистического гуманизма. "Доктор благодати" Блаженный Августин не играл особой роли в учении Цвингли до 1520-х годов (и даже здесь его влияние связывается, в первую очередь, с учением Цвингли о таинствах). Впоследствии Цвингли порвал с морализмом швейцарского гуманизма (вероятно, около 1523 г., но не позднее 1525г.), однако до этого момента его программа реформ была основана на моралисти ческом образовательном взгляде, который был так характерен для швейцарских гуманистических братств того периода.

Французский юридический гуманизм

В начале шестнадцатого века во Франции изучение права находилось в процессе коренной ревизии. Абсолютистская французская монархия при Франциске I с ее все увеличивающейся тенденцией к административной централизации считала юридическую реформу важной для модернизации Франции. Для ускорения процесса юридической реформы, которая должна была привести к формулировке законодательства, действующего на всей территории Франции, она покровительствовала группе ученых университетов Бурже и Орлеана, которая изучала теоретические аспекты общих кодексов, основанных на универсальных принципах Пионером среди этих ученых

был Жильом Будэ, который высказывался за прямое возвращение к римскому праву, которое было одновременно красноречивым и экономичным, как средству удовлетворения новых законодательных нужд Франции. В отличие от итальянского обычая (mos italicus) прочтения классических юридических текстов в свете аннотаций и комментариев средневековых юристов, таких, как Бартолис и Аккурсий, французы выработали процедуру (mos gallicus) прямого обращения к классическим юридическим источникам на языке оригинала.

Прямым результатом гуманистической программы возвращения к истокам явилась заметная нетерпимость к аннотациям и комментариям. Они все более рассматривались не как инструменты, полезные при изучении, а как препятствия на пути знакомства с оригинальными текстами. Толкования классических римских юридических текстов такими авторами, как Бартолис и Аккурсий, стали считаться недостоверными. Они напоминали искажающие фильтры, находящиеся между читателем и первоисточником. По мере того, как гуманистическая наука становилась все более уверенной в своих утверждениях, надежность Аккурсия и других комментаторов все более ставилась под сомнение. Великий испанский ученый Антонио Небрийа опубликовал подробный отчет об ошибках, которые он обнаружил в комментариях Аккурсия, а Рабелиас презрительно писал о "глупых мнениях Аккурсия". Таким образом были надежно заложены основы французского юридического гуманизма.

Следует отметить важность этого движения для Реформации. Одним из студентов в Бурже и Орлеане во время расцвета французского юридического гуманизма был Иоанн Кальвин, который, вероятно, прибыл в Орлеан в 1528 г. Изучая гражданское право в Бурже и Орлеане, Кальвин непосредственно знаком со значительной частью гуманистического движения. Это знакомство превратило Кальвина в квалифицированного юриста: когда впоследствии он был призван на помощь при составлении "законов и указов" Женевы, он смог черпать примеры законов о собственности и юридических процедур из своих знаний о Corpus juris civilis. Однако у французского юридического гуманизма Кальвин научился не только этому.

Литературное наследие Буде указывает на его убеждение не только в том, что классическое наследие, включая его юридические учреждения и кодексы, представляет собой большую ценность для современности, но и что изучение древности является надлежащей подготовкой к восприятию Евангелия Иисуса Христа. Кальвин предпринял аналогичный подход в великом издании "Наставлений в христианской вере" 1559 г., позволяя Цицерону вести читателя от естественной религии древности к возвышенному Евангелию Иисуса Христа.

Происхождение методов Кальвина, который был, вероятно, величайшим библейским комментатором и проповедником своего времени, можно проследить по изучению им права в передовой атмосфере Орлеана и Бурже. Имеются все основания, чтобы утверждать, что Кальвин научился у Буде необходимости быть компетентным филологом, подходить непосредственно к тексту первоисточника, толковать его в лингвистическом и историческом контекстах и применять его в современном окружении. Именно это отношение лежит в основе кальвиновского изложения Писания, и особенно его проповедей, в которых он пытается соединить Писание и тех, к кому оно обращено. Французский юридический гуманизм дал Кальвину как стимул, так и инструменты для использования документов прошлого в обстановке реалий Женевы 1550-х годов.

Английский гуманизм

Можно утверждать, что в основе английской Реформации лежат три крупных религиозных и интеллектуальных элемента: лоллардистское движение (см. стр. 54-56), лютеранство и гуманизм. Каждый из этих трех элементов считался главным различными исследователями Реформации. Так, Гордон Рупп высказывался в пользу решающего влияния лютеранства, Дж. К. Мак-Кониха - в пользу гуманизма, а Дональд Смитон - в пользу лоллардистского движения. Каким бы ни был исход этого спора, совершенно очевидно, что каждый из этих трех элементов оказал определенное влияние на зарождения движения за религиозные и богословские перемены а Англии в 1520-х и 1530-х годах. Здесь нас интересует форма гуманизма, которая оказалась столь влиятельной в этом споре.

Вероятно, самым важным английским центром гуманизма в начале шестнадцатого века был Кембриджский Университет, хотя не следует недооценивать значение Лондона и Оксфорда. Кембридж бы родиной ранней английской Реформации, которая сосредотачивалась вокруг "кружка Белой лошади" (названного по имени ныне несуществующей таверны, расположенной около Квинс Колледж) группы людей, таких, как Роберт Барнес, которые встречались для изучения и обсуждения последних сочинений Лютера в начале 1520-х годов. Неудивительно, что таверна стала называться

"маленькой Германией", точно так как район Кинг Стрит, который когда-то был местом встреч членов кембриджской коммунистической партии, стал в 1930-х годах известен как "маленькая Москва".

Со времен публикации работы Фредрика Сибома "Оксфордские реформаторы" (1867 г.) название расцвета гуманизма в Кембридже и других местах "новым учением" стало частью традиции английской интеллектуальной истории. Однако современные источники наводят на мысль, что эта фраза использовалась в 1530-х годах по отношению к идеям раннего протестантизма. Так, в письме Хью Латимера к Уильяму Хубердину (1531 г.) говорится о "новом учении", которое стало доступным английской Церкви благодаря деятельности протестантских реформаторов.

Английский гуманизм был во всех своих проявлениях иностранным заимствованием. Роберто Вайсе убедительно показал, что происхождение английского гуманизма можно проследить в Италии пятнадцатого века. В 1430 г. Англию посетил Поджио Брацциолини, за которым последовал ряд итальянских мыслителей Ренессанса. В конце пятнадцатого и начале шестнадцатого веков Кембриджский Университет приглашал читать лекции итальянцев, среди которых можно указать Гайо Ауберино, Стефано Суригоне и Лоренцо Траверсагни. Эту традицию можно объяснить не нехваткой английских преподавателей, а признанным превосходством их итальянских коллег. Траверсагни, францисканский монах из Савароны, читал лекции по риторике, которые получили широкий отклик и вскоре появились в печати.

Этот процесс был односторонним. Известные английские ученые совершали путешествия в Италию для непосредственного знакомства с духом Ренессанса. Среди ученых, посетивших Италию, можно назвать Джона Гунторпа и Уильяма Селлинга. Их итальянские путешествия первой половины пятнадцатого века проложили дорогу другим ученым, посетившим Италию в шестнадцатом веке. Впитав дух итальянского гуманизма, они неизбежно принимались за его распространение после возвращения на родину.

Следует сказать и об одном приглашении на место преподавателя в кембриджский университет, которое сыграло в истории особую роль. В 1511 г. известный голландский гуманистический писатель был приглашен в университет на кафедру богословия, незадолго до этого учрежденную леди Маргарет Бюфорт и являвшуюся центром реформистских настроений в начале шестнадцатого века. Этого писателя звали Эразм.

Эразм Роттердамский

Одна фигура возвышается над североевропейскими гуманистами, и не только благодаря его влиянию на германскую и швейцарскую реформации - Эразм Роттердамский. Хотя непосредственное влияние Эразма на Лютера и Кальвина было меньшим, чем можно было ожидать, многие другие реформаторы (такие как Цвингли и Букер) находились под глубоким его влиянием. Поэтому представляется необходимым подробно остановиться на его значительном вкладе в мысль Реформации.

Однако прежде необходимо сделать одно замечание. Эразм часто представляется пишущими о нем мыслителем наилучшим образом отражающим североевропейский гуманизм. Хотя в поддержку такого предположения можно привести многие факты, следует признать наличие определенных споров по некоторым вопросам внутри североевропейского гуманизма. Два из них представляют особый интерес: вопрос о национальных языках и вопрос о национальных границах. Что касается языка, Эразм считал себя "гражданином мира", а цицероновскую латынь - языком мира. Национальные языки представлялись ему препятствием на пути к космополитической Европе, объединенной латинским языком. Другие гуманисты, особенно в Германии и Швейцарии, считали, что развитие национальных языков следовало поощрять как средство укрепления национального самосознания. С точки зрения Эразма, национализм угрожал образу космополитической Европы и служил лишь поддержанию таких устаревших концепций, как "чувство национального самосознания" и связанных с ними идей, например, о национальных границах. Другие гуманисты, напротив, считали себя борцами за утверждение национального самосознания. В то время как Эразм предпочитал сосредотачиваться на отбрасывании националистических идей и ценностей, швейцарские гуманисты Глареан, Миконий, Ксилотект рассматривали себя исполняющими священный долг по защите швейцарского национального самосознания и культуры литературными средствами. Эти споры между "космополитическим" и "националистическим" гуманизмом, между отменой и консолидацией национального самосознания указывают как на

разнообразие позиций внутри гуманизма, так и на то, что Эразма нельзя считать представителем всего гуманизма, как это" делают некоторые ученые.

Наиболее влиятельным гуманистическим произведением, распространенным в Европе в первые десятилетия шестнадцатого века, была работа Эразма "Enchiridion Militis Christiani" ("Руководство христианского солдата"). [9] Хотя эта работа была впервые опубликована в 1503 г., а затем переиздана в 1509 г., реальное ее влияние начинается после ее третьего переиздания в 1515 г. С этого момента она стала вызывать такое преклонение, что в последующие шесть лет выдержала 23 переиздания. Она была обращена к образованным мирянам, которых Эразм считал истинным сокровищем Церкви. Ее поразительная популярность после 1515 г. позволяет предположить, что она привела к коренному изменению мирского самовосприятия, и нельзя не упомянуть, что реформационные волнения в Цюрихе и Виттенберге начались вскоре после того, как "Руководство" стало своеобразным бестселлером. Успех Эразма показал также важность книгопечатания как средства распространения новых радикальных идей - ни Цвингли, ни Лютер не прошли мимо этого момента, когда настала их очередь проповедовать такие идеи.

"Руководство" выдвигало привлекательный тезис о том, что современную Церковь можно реформировать коллективным возвращением к Писанию и творениям Отцов Церкви. Регулярное чтение Писания объявлялось ключом к новому благочестию мирян, на основании которого можно было обновить и реформировать Церковь. Эразм воспринимал свое произведение как руководство к пониманию Писания для мирян и снабдил его простым, но ученым изложением "философии Христа". Эта "философия" является, на самом деле, формой нравоучения, а не академической философией: Новый Завет учит знанию о добре и зле, чтобы его читатели могли отвергнуть последнее и возлюбить первое. Новый Завет является lex Christi (законом Христа), к соблюдению которого призываются христиане. Христос является примером, которому христиане должны подражать. И все же Эразм не воспринимает христианство всего лишь как внешнее соблюдение нравственных правил. Его типично гуманистический акцент на внутренней религии приводит его к предположению, что чтение Писания преображает читателя, давая ему новый стимул возлюбить Бога и ближнего.

Ряд вопросов представляют особую важность. Во-первых, Эразм считает, что будущая жизненность христианства будет основываться на мирянах, а не на духовенстве. Духовенство рассматривается в качестве учителей, в чьи обязанности входит поднятие мирян до своего собственного уровня понимания. В книге Эразма нет места каким-либо суевериям, которые бы давали духовенству постоянное превосходство над мирянами. Во-вторых, сильный акцент, который Эразм делает на "внутреннюю религию", приводит его к пониманию христианства, не зависящего от Церкви, - ее обрядов, священников и институтов. Зачем исповедоваться в своих грехах другому человеку, говорит Эразм, лишь потому, что он священник, когда можно исповедаться Самому Богу? Религия - это дело сердца и ума каждого отдельного человека, это внутреннее состояние. Эразм подчеркнуто избегает упоминания таинств. Аналогичным образом, он отрицает взгляд на "религиозную жизнь" (другими словами - монашество) как на высшее проявление христианской жизни: мирянин, который читает Писание, так же верен своему призванию, как и любой монах.

Революционный характер "Руководства" заключается в дерзком предположении о том, что признание христианского призвания мирян является - ключом к возрождению Церкви. Клерикальный и церковный авторитет отвергается. Писание должно быть доступно всем, чтобы все могли вернуться к истокам и утолить свою жажду из источника чистой и живой воды христианской веры, а не пить из мутных и застоявшихся прудов религии позднего средневековья.

Эразм, однако, осознавал, что на предлагаемом им пути имеются серьезные препятствия, и предложил ряд способов их преодоления. Во-первых, Новый Завет нужно было изучать на языке оригинала, а не в неточном переводе Вульгаты. Это требовало двух инструментов, которых в то время не существовало: соответствующей филологической компетентности для работы с греческим текстом и прямого доступа к самому тексту.

Первый инструмент был найден, когда Эразм обнаружил заметки Лоренцо Валлы о греческом тексте Нового Завета, сделанные в пятнадцатом веке. Эти заметки хранились в архиве местного монастыря и были найдены и опубликованы Эразмом в 1505 г. Второй инструмент был найден после издания Эразмом первого печатного Нового Завета на греческом языке, Novum Instrumentum omne, который сошел с печатных станков Фробена в Базеле в 1516 г. Хотя более совершенная версия того же текста была сдана в набор в Алкале (Испания) двумя годами раньше, издание этой версии (т.н. Комплутенсаинской Полиглоты) задержалось до 1520 г. Текст Эразма не был таким надежным, каким он должен был бы быть: Эразм пользовался всего лишь четырьмя

рукописями большей части Нового Завета и лишь одной рукописью заключительной КнигиОткровения. Так случилось, что в этой рукописи отсутствовали пять стихов, которые Эразм вынужден был перевести на греческий с латыни. Тем не менее, это издание было значимой литературной вехой. Богословы впервые получили возможность сравнить оригинал греческого текста с более поздним латинским переводом Вульгаты.

Основываясь на работе Лоренцо Валлы, Эразм показал, что ряд мест перевода Вульгаты является неоправданным. Так как ряд средневековых церковных обрядов и верований основывался на этих текстах, утверждения Эразма с ужасом были восприняты многими консервативными католиками (которые хотели сохранить эти обряды и верования) и с восторгом - реформаторами (которые хотели отменить их). Несколько примеров укажут на значение библейских исследований Эразма.

Христианская Церковь всегда придавала особое значение определенным обрядам или формам богослужения, известным как таинства (см. стр. 196-229). Два таких таинства признавались ранней Церковью как "Господние" (другими словами, восходящие к Самому Христу). Ими являлись Крещение и таинство, которое в настоящее время известно под рядом названий: "Месса", "Вечеря Господя", "Преломление хлеба", "Евхаристия". В своем изложении притчи о добром самарянине (Лк. 10: 35) великий патристический богослов Августин утверждал, что две серебряные монеты, которые самарянин дал содержателю гостиницы, являются аллегорией двух таинств Евангелия, данного Христом Своей Церкви.

Однако к концу двенадцатого века их число было увеличено до семи. Развитие и консолидация системы таинств Церкви были одним из важнейших аспектов средневекового богословия, частично обязанным своим существованием крупной работе средневекового богословия - труду Петра Ломбарда "Четыре книги предложений". Семью признанными Церковью таинствами теперь были евхаристия, крещение, покаяние, конфирмация, брак, священство и соборование.

Многим казалось, что новый перевод Нового Завета, сделанный Эразмом, ставил всю эту систему таинств под сомнение. Известный английский ученый Томас Линакр, который оставил медицинскую практику, чтобы стать священником, сказал следующие слова после первого прочтения Евангелия в греческом оригинале: "Либо это не Евангелие, либо мы не христиане". Представляется полезным рассмотреть некоторые вопросы, которые вызвали у Линакра такое утверждение.

Средневековое богословие оправдывало включение брака в число таинств на основании новозаветного текста в переводе Вульгаты, в котором говорилось о нем как о "таинстве" (Еф. 5. 31-32). Эразм, следуя за Валлой, указал, что греческое слово (musterion), переведенное как "таинство", на самом деле означало лишь "тайна". Не было, следовательно, никаких указаний на то, что брак является "таинством". Таким образом, одно из классических текстуальных доказательств, использованных средневековыми богословами для оправдания включения брака в число таинств, оказалось практически бесполезным.

Аналогичным образом Вульгата переводила начальные слова служения Иисуса (Мф. 4. 17) как "Делайте покаяние; ибо приблизилось Царство Небесное". Эразм, вновь основываясь на трудах Баллы, указал, что греческий текст следовало перевести: "Покайтесь; ибо приблизилось Царство Небесное". Другими словами, Эразм настаивал, что там, где Вульгата, казалось, указывала на таинство покаяния, имелось в виду внутреннее психологическое состояние раскаяния. Вновь важное подтверждение системы таинств Церкви было поставлено под вопрос.

Еще одна область богословия, в которой средневековые богословы далеко ушли от умеренных взглядов ранней Церкви, касалась Марии, Матери Иисуса. Многие богословы позднего средневековья рассматривали Марию как своеобразный резервуар благодати, из которого можно черпать по мере необходимости. Частично этот взгляд основывался на средневековом представлении о благодати как своего роде субстанции - это взгляд был оставлен во времена Реформации. Он также основывался на латинском переводе слов, обращенных Гавриилом к Марии (Лк. 1. 28). Согласно Вульгате, Гавриил приветствовал Марию как "полную благодати (gratia plena)", что наводило на мысль о емкости, наполненной жидкостью (благодатью). Однако, как указывали Эразм и Балла, греческий текст означал "Благодатная", т.е. "пользующаяся благорасположением". Вновь библейские исследования гуманистов, казалось, противоречили важным богословским построениям средневековья.

Таким образом, имела место общая потеря доверия к надежности Вульгаты - официального латинского перевода Библии. [10] Писание и Вульгата уже не могли рассматриваться как одно и то же. Для реформаторов, однако, эти исследования были ни чем иным, как провидением. Как мы уже видели, реформаторы стремились вернуться к обрядам и верованиям ранней Церкви [11] - и если новый перевод Нового Завета, сделанный Эразмом, помогал отвергнуть средневековые добавления к

этим обрядам и верованиям, то тем лучше. Библейские исследования гуманистов поэтому рассматривались как союзник в борьбе за возвращение к апостольской простоте ранней Церкви. Многое из сложной сети религиозных идей и обычаев позднего Средневековья можно было отбросить в сторону как искажения (или добавления) к ранней и более простой форме христианства.

Программа реформ Эразма требовала также свободного доступа к творениям Отцов Церкви. Это требовало выпуска надежных изданий трудов таких богословов, как Амвросий, Августин и Иероним (любимый патриотический писатель Эразма). Эразму принадлежит также большая редакционная заслуга издания целого ряда патристических творений, которые были своеобразным чудом того времени. Хотя издание творений Августина, сделанное Эразмом, не может сравниться с одиннадцатитомным изданием Амербаха, выпущенным в 1506 г., его редакция трудов Иеронима широко известна как интеллектуальное чудо света.

Не следует думать, что средневековые богословы игнорировали взгляды таких патриотических писателей, как Августин. Они относились к таким писаниям с глубоким почтением. Однако, они не имели доступа к полным и точным изданиям. Так, средневековые писатели обычно цитировали очень короткие отрывки, называемые "предложениями". Эти предложения, как правило, употреблялись вне контекста. Поскольку полные версии работ, из которых брались цитаты, существовали в виде нескольких рукописей, запертых в монастырских библиотеках, было практически невозможно проверить, правильно ли излагалась точка зрения данного Отца. Особенно много непонимания, вызванного вырыванием цитат из контекста, существовало относительно взглядов Августина. Выпуск печатных изданий этих работ позволял изучать "предложения" в их контексте, что позволяло достичь в понимании Отцов Церкви глубин, недоступных более ранним средневековым писателям.

Кроме того, большое количество находящихся в обращении работ, приписываемых Августину, на самом деле были написаны другими лицами. Эти "псевдо-августинианские" произведения часто проповедовали взгляды, противоположные взглядам самого Августина, что легко запутывало читателей. [12] Развитие текстуальнокритических методов гуманистической науки привело к выявлению этих "псевдо-августинианских" произведений и исключению их из канонических изданий творений Августина. Таким образом, отбрасывание поддельных патристических трудов открывало путь к более надежному толкованию трудов Отцов Церкви. Научная техника выявления поддельных писаний была разработана в пятнадцатом веке Лоренцо Валлой и использована для доказательства поддельности знаменитого "Дара Константина" (документа, который был, якобы, составлен императором Константином, и представлял привилегии Западной Церкви).

Таким образом, издания творения отцов Церкви, подготовленные гуманистическими учеными, такими, как Эразм и братья Амербах, сделали богословие отцов Церкви доступным в более полной и надежной форме, чем когда-либо ранее. В результате стало возможным выявить существенные расхождения между взглядами этих писателей и позднесредневековых богословов. По мнению Лютера, необходимо было реформировать идеи средневековой Церкви, возвратившись к подлинным учениям Августина, особенно по доктрине благодати. Новые издания патриотических писателей "подлили масла" в огонь требований по реформированию Церкви.

Гуманизм и Реформация. Анализ

Какое влияние имел гуманизм на Реформацию? Для того, чтобы дать надежный ответ на этот вечный вопрос, необходимо провести четкое различие между двумя течениями в Реформации: Реформацией Лютера в Виттенберге и Реформацией Ульриха Цвингли в Цюрихе. Эти два течения имели различный характер, хотя обобщения, делаемые некоторыми учеными о "Реформации", склонны смешивать их. Лежащее в основе некоторых работ о Реформации, утверждение о том, что она была интеллектуально и культурно однородным явлением, является ошибочным. Как мы подчеркивали выше, хотя Виттенбергская и Швейцарская реформации (которые, в конечном итоге привели к возникновению Лютеранской и Реформатской Церквей), в основном, обращались к одним и тем же источникам (Писанию и Отцам Церкви) как основанию для своих реформационных программ, они использовали различные методы и, соответственно, получили различные результаты. Одним из наиболее поразительных различий между этими течениями Реформации является их отношение к гуманизму. Вначале мы рассмотрим их в отдельности, а затем обратимся к некоторым более общим вопросам.

Гуманизм и швейцарская Реформация

Происхождение швейцарской Реформации можно отнести к возникновению гуманистических групп (обычно известных как "братства") в университетах Вены и Базеля в начале 1500 гг. [13] Швейцарские студенты, которые в пятнадцатом веке предпочитали учиться в университетах, известных своими связями со схоластическим богословием, теперь отдавали предпочтение университетам с гуманистической направленностью. Швейцария географически близко расположена к Италии, и к началу шестнадцатого века она, похоже, превратилась в своеобразный трамплин по распространению идей Ренессанса в Северную Европу. Многие из ведущих печатных мастерских Европы - например, Фросшауера в Цюрихе, Фробена и Кратандера в Базеле - были швейцарскими. Во времена, когда национальной целостности Швейцарии угрожала франко-итальянская война, многих швейцарских гуманистов вдохновляла идея создания литературного и культурного образа Швейцарии.

Интеллектуальную жизнь Швейцарии начала шестнадцатого века формировали отдельные группы интеллектуалов, базирующихся в швейцарских университетских городах, которые начали вырабатывать взгляд на Christianismus renascenc. Поворотным моментом этого движение было назначение члена одного из гуманистических братств, Ульриха Цвингли, проповедником в Цюрихе в январе 1519 г. Используя свое положение, Цвингли выступил инициатором программы реформ, основанной на широких гуманистических принципах, особенно на представлении о совместном обновлении Церкви и общества на основе Писания и творений Отцов Церкви.

Ранее Цвингли обучался в университетах Вены (1498-1502) и Базеля (1502 - 1506), известных своей гуманистической направленностью, и его ранние работы отражают конкретные заботы швейцарского гуманизма. Цвингли встречался с Эразмом, когда тот был в Базеле в 1516 г., и, познакомившись с его Греческим Новым Заветом, изданным печатной мастерской Фробена, оказался под глубоким влиянием его идей и методов. Ниже приводятся пункты, по которым ощущается влияние Эразма на Цвингли:

1. ***Религия рассматривается как нечто духовное и внутреннее;*** внешние вопросы не имеют существенного значения. Первичным назначением религии является внушение верующему определенного набора внутренних убеждений, таких, как смирение и покорность Богу. И хотя Цвингли мог утверждать, что всякая программа реформ, достойная этого имени, не могла не распространяться и на внешние вопросы (такие как природа богослужения и способ управления Церковью), основной акцент он всегда ставил на необходимости внутреннего обновления.

2. ***Существенное внимание уделяется морально-нравственному перерождению и реформе.*** Многим ученым ранняя швейцарская Реформация представляется, в первую очередь, моральной реформацией, с акцентом на необходимость перерождения как отдельного человека, так и всего общества.

3. ***Значение Иисуса Христа для христиан***, в первую очередь, заключается в нравственном примере. Эразм выработал идею о христианской вере как imitatio Christi (подражании Христу), и Цвингли последовал за ним в этом вопросе.

4. ***Определенные произведения ранних Отцов Церкви выделяются как имеющие особое значение***. Как Эразм, так и Цвингли особенно ценили Иеронима и Оригена. Хотя позднее Цвингли стал осознавать важность Августина, этот процесс начинается с 1520-х гг. Своим происхождением программа реформ Цвингли, похоже, ничем не обязана Августину.

5. ***Реформы касаются, в первую очередь, жизни и нравов Церкви, а не ее доктрин.*** Для большинства гуманистов "философия" описывала процесс жизни, а не была набором философских доктрин (см., напр., концепцию Эразма о "философии Христа", которая, по существу, является кодексом жизни). Первоначально Цвингли, похоже, не рассматривал возможность реформирования доктрин Церкви, а лишь ее жизни. Таким образом, первые реформационные шаги Цвингли касались практики цюрихской Церкви - порядка проведения служб или манеры убранства церквей.

6. ***Реформация рассматривается как педагогический или образовательный процесс.*** Это, по существу, естественный процесс, основанный на взглядах, содержащихся в Новом Завете и у ранних Отцов Церкви. Лишь в начале 1520-х гг. Цвингли порывает с этой идеей и рассматривает Реформацию как Божественное действие, пересиливающее человеческие слабости.

Подводя итоги, нужно отметить, что в швейцарской Реформации доминировал гуманизм, который был единственной существенной интеллектуальной силой в регионе в тот период. Ранняя программа реформ Цвингли была глубоко гуманистична, основываясь как на типичных взглядах швейцарского гуманизма, так и на взглядах Эразма. Влияние гуманизма на швейцарскую Реформацию является

решающим. Это делает ее отличие от виттенбергской Реформации, к которой мы сейчас обращаемся, все более очевидным.

Гуманизм и виттенбергская Реформация

Хотя к началу 1500-х гг. гуманизм был достаточно важной интеллектуальной силой в Германии, его влияние на Мартина Лютера представляется ограниченным. [14] Лютер был академическим богословом, чей мир определялся мыслительными рядами схоластического богословия. После тщательного прочтения творений Августина, Лютер убедился, что та форма схоластического богословия, с которой он был знаком, была неверна. Она не отдавала должного милости Божией и наводила на мысль, что человек мог "заработать" свое спасение. Задача Лютера заключалась в том, чтобы опровергнуть это богословие. В то время, как Цвингли полагал, что нужно реформировать церковную нравственность, Лютер считал, что именно богословие нуждалось в реформах. Таким образом, реформационное богословие Лютера помещается в академический контекст (Виттенбергский университет) и направляется на академическую цель (богословие "номинализма", или via modema, на котором мы подробно остановимся в следующей главе). Кроме того, спор Лютера со схоластическим богословием касался доктрины оправдания, которая не находит отражения в швейцарской Реформации.

Равным образом интерес Лютера к доктрине как таковой не находит отражения ни в гуманизме, ни в ранней швейцарской Реформации. Как было указано выше, гуманизм рассматривал Реформацию как касающуюся жизни и нравов Церкви, а не ее доктрины. Действительно, многие гуманисты, похоже, рассматривали интерес к доктрине как признак одержимости схоластическим богословием. В случае Лютера, однако, мы видим намерение исследовать учение Церкви с целью приведения его в соответствие с Писанием. Правда, поздняя швейцарская Реформация - особенно под руководством Буллингера и Кальвина проявит гораздо больший интерес к вопросам доктрины. Однако, на этой ранней стадии, под руководством Цвингли доктрина игнорировалась.

В своей борьбе со схоластикой Лютер основывался на Писании и творениях Отцов Церкви, в первую очередь, - Блаженного Августина. При этом он пользовался новыми изданиями Греческого Нового Завета и творений Августина, подготовленными гуманистическими редакторами. Лютер считал, что само Провидение послало эти новые источники для поддержки его программы реформ. Его знание древнееврейского языка, его издания сочинений Августина, его греческий текст Нового Завета были обеспечены трудами гуманистических редакторов и педагогов. Во многом богословская программа, выработанная Лютером и Карлстадтом в Виттенберге, может показаться гуманистической. Лютер и гуманисты были противниками схоластики (хотя, как мы увидим ниже, причины для этого были различны).

Действительно, впечатление, что Лютер сочувственно относился к гуманизму, основывалась, в основном, на результатах Лейпцигского диспута, состоявшегося в 1519 г., в ходе которого Лютер вел спор со своим католическим оппонентом Иоанном Экком. Многое из того, что сказал Лютер в ходе дискуссии, казалось, отражало идеи гуманистов. И неудивительно, что в гуманистических кругах стали циркулировать рассказы об этом ранее неизвестном человеке, который публично с таким жаром отстаивал идеалы гуманизма. Лейпцигский диспут мог бы так и остаться туманным академическим спором, если бы гуманисты, убежденные в том, что Лютер принадлежал к их числу, с энтузиазмом не подхватили дело Лютера.

Не существует, однако, свидетельств интереса Лютера к гуманизму как таковому: он лишь пользовался его плодами для своих конкретных целей. Внешнее сходство двух программ скрывает существенные различия. Лютер и его коллеги использовали лишь текстуальные и филологические достижения гуманизма, оставаясь враждебными к гуманистическим идеалам. В заключительном разделе настоящей главы мы подробнее рассмотрим этот вопрос.

Трения между Реформацией и гуманизмом

Хотя, как мы только что видели, гуманизм внес решающий вклад в развитие Реформации, тем не менее, существовали трения между гуманизмом и обоими течениями Реформации. В этой связи можно выделить для комментариев пять областей.

1. ***Отношение к схоластическому богословию.*** Гуманисты, швейцарские реформаторы и виттенбергские реформаторы без колебаний отрицали схоластику. Однако причины, по которым это делалось, были различными. Гуманисты отрицали схоластику из-за ее непонятности и

тяжеловесности изложения: они требовали более простого и выразительного богословия. Аналогичные устремления были и у швейцарских реформаторов. Однако виттенбергские реформаторы (особенно Лютер и Карлстадт) без труда понимали схоластическое богословие: их отрицание схоластики основывалось на убеждении в ее коренной ошибочности. В то время, как гуманисты и Цвингли отрицали схоластику за ее несоразмерность, виттенбергские реформаторы считали ее серьезным препятствием на пути к реформированному богословию.

2. ***Отношение к Писанию.*** Все три направления считали Писание ключом к реформированию Церкви, как свидетельство христианской веры и практики в их первоначальной форме. Для гуманистов авторитет Писания основывался на его красноречии, простоте и древности. Однако швейцарские и виттенбергские реформаторы основывали авторитет Писания на концепции "слова Божьего": Писание рассматривалось как воплощение повелений и обещаний Божьих, что позволяло ему занять положение выше любого чисто человеческого документа. Фраза "sola scriptura" "одним Писанием" выражает основополагающую веру Реформации в то, что по вопросам христианской веры и практики не следует обращаться ни к одному источнику, кроме Писания. Трения существовали и между швейцарскими и виттенбергскими Реформаторами; первые рассматривали Писание, в первую очередь, как источник нравственного руководства, в то время как последние относились к нему как к свидетельству милостивых обещаний спасения, даваемых Богом верующим.

3. ***Отношение к Отцам Церкви.*** Для гуманистов писатели патристического периода представляли простую и понятную форму христианства, чей авторитет основывался на их древности и красноречии в целом гуманисты придавали более или менее одинаковое значение всем Отцам Церкви ввиду того, что все они относятся приблизительно к одному и тому же периоду древности. Эразм, однако, рассматривал некоторых Отцов как имеющих особое значение: в начале 1500-х гг. он выделял Оригена (греческого Отца Церкви третьего века, известного неортодоксальностью своих взглядов столько же, сколько изысканностью своих творений). Однако, начиная с 1515 г., он решил сделать выбор в пользу Иеронима. Его новое предпочтение объясняется его текстуальными исследованиями Нового Завета, приведшими к опубликованию в 1516 г. греческого издания Нового Завета. Иероним ранее проделал обширную работу над текстами Писания, и новый интерес к нему Эразма, видимо, объясняется этой причиной. Такое эразмианское отношение к Отцам Церкви присутствовало и в швейцарской реформации.

Виттенбергские реформаторы Лютер и Карлстадт, однако, отдавали первенство Августину. В оценке Отцов Церкви гуманисты использовали два критерия: древность и красноречие. Отсюда и предпочтение, отдаваемое Эразмом Оригену и Иерониму. Виттенбергские реформаторы, однако, использовали в оценке Отцов ясно выраженный богословский критерий: надежность в толковании Нового Завета. На основании этого критерия предпочтение отдавалось Августину, а к Оригену реформаторы относились с некоторой подозрительностью. Гуманисты не были готовы использовать богословский критерий в оценке относительных достоинств Отцов Церкви, усиливая, таким образом, напряженность между двумя движениями.

4. ***Отношение к образованию.*** Поскольку период Реформации стал свидетелем рождения ряда новых религиозных идей (или, по крайней мере, идей, которые были новы для большинства людей шестнадцатого века, даже если реформаторы и утверждали, что это более старые идеи), как для виттенбергской, так и для швейцарской Реформации было важно предпринять крупную программу по религиозному образованию. Гуманизм был, по существу, образовательным и культурным движением, основанным на реформе свободных искусств, в результате чего большинство гуманистов начала шестнадцатого века были профессиональными педагогами. Поэтому интересно отметить, что большинство североевропейских гуманистов поддержали дело Реформации не обязательно потому, что они поддерживали ее религиозные идеи, а в связи с ее образовательными идеалами. Реформаторы уделяли основное внимание тому, какие богословские идеи преподавались, рассматривая образовательные методики лишь как средство к достижению цели, в то время как профессиональных гуманистических педагогов волновали, в первую очередь, методы преподавания, а не то, что преподавалось.

5. ***Отношение к риторике.*** Как мы уже видели, гуманистов интересовало устное и письменное красноречие, поэтому, риторика изучалась как средство достижения этого Реформаторов же, как в Германии, так и в Швейцарии, волновало распространение их религиозных идей посредством письменного (например, знаменитое "Наставление в христианской вере" Кальвина) и устного (например, в проповедях - восемь виттенбергских проповедей Лютера являются отличным примером) слова. Риторика была средством для распространения идей Реформации. Недавние

исследования, например, показали, под каким сильным влиянием риторики находился стиль Кальвина. Поэтому как гуманисты, так и реформаторы высоко ценили риторику, но по разным причинам. Для гуманистов риторика способствовала красноречию; для реформаторов она способствовала делу Реформации. Вновь мы сталкиваемся с поверхностным сходством, скрывающим существенные различия.

На основании наших рассуждений, приведенных выше, можно сделать вывод о том, что швейцарское крыло Реформации находилось под значительно большим влиянием гуманизма, чем ее виттенбергское крыло . Однако даже в Виттенберге новая программа по изучению Библии и творений Августина многим представляется вдохновленной гуманизмом. Для нас не составляет труда найти различия между Лютером и Карлстадтом, с одной стороны, и гуманистами - с другой. Однако в то время такое различие провести было практически невозможно. Для большинства сторонних наблюдателей Лютер и Эразм участвовали в одной и той же борьбе.

Есть один знаменитый пример этого непонимания Лютера гуманистами. В 1518 г Лютер участвовал в знаменитом Гейдельбергском диспуте, в ходе которого он изложил свои радикально антигуманистические и антисхоластические богословские взгляды. Среди слушателей был молодой гуманист Мартин Букер, который впоследствии стал ведущим реформатором города Страсбурга. Букер с энтузиазмом писал своему корреспонденту гуманисту Беату Ренану, объявляя о том, что Лютер лишь повторил взгляды Эразма, но в более сильной форме. Внимательное изучение письма показывает, что Букер не понял ни одного из пунктов позиции Лютера. Позиция Лютера на Лейпцигском диспуте 1519 года, отраженная, например, в его критике папской власти, широко рассматривалась как гуманистическая и привела к тому, что он стал предметом восхищения гуманистических кругов. Однако эта позиция не была строго "гуманистической" в полном смысле этого слова, она отражала реформационные идеи, начинавшие получать широкое распространение в евангелических кругах по всей Европе.

В полной мере расхождения между гуманизмом и Реформацией стали очевидны в 1525 г. В этом году и Лютер, и Цвингли написали работы, направленные против Эразма, причем оба сосредоточили свое внимание на концепции "свободной воли". С точки зрения обоих реформаторов, учение Эразма об абсолютной свободе человеческой воли вело к преувеличенно оптимистичной концепции человеческой природы. После опубликования "Комментария об истинной и ложной религии" Цвингли и работы "О рабстве воли" Лютера напряженность, которая всегда существовала между гуманизмом и Реформацией, стала очевидной для всех

Для дальнейшего чтения:

О гуманизма вообще, см:

Paul O Knsteller, (Пол О Кристеллер) "Renaissance Thought and Its Sources (Мысль эпохи Возрождения и ее источники) (New York, 1979)

"The European Diffusion of Italian Humanism" (Распространение итальянского гуманизма в Европе) in "Renaissance Thought II Humanism and the Arts (New York 1965), pp69-88

Ahster E McGrath (Алистер Е МакГрат) "The Intellectual Origins of the European Reformation" (Интеллектуальные истоки европейской Реформации) (Oxford 1987) pp 32-68

James DTracey (Джеймс ДТрейси), "Humanism and the Reformation" (Гуманизм и Реформация), in "Reformation Europe A Guide to Research", ed Steven E Ozment (St Louis, 1982), pp 33-57

Roberto Weiss (Роберто Вайсе), "The Renaisance Discovery of Classical Antiquity (Открытие классической древности в эпоху Возрождения) (Oxford 1988)

О североевропевском гуманизме, см:

Albert Hyma (Альберт Хима), "The Brethren of the Common Life" (Братья общей жизни) (Grand Rapids, 1950)

R. R. Post (Р. Р. Пост) "The Modern Devotion Confrontation with Reformation and Humanism" (Современная религиозность Конфронтация с Реформацией и Гуманизмом) (Leiden, 1968)

Lewis W Spitz (Льюис У Спитз), "The Religious Renaissance of the German Humanists (Религиозное возрождение германских гуманистов) (Cambridge Mass 1963)

Об Эразме, см:

Roland H Bainton (Роланд Х Байнтон), "Erasmus of Christendom (Эразм христианства) (New York, 1969)

James McConica (Джеймс Мак-Кониха), Erasmus (Эразм) (Oxford 1991)

Margaret M Philipps (Маргарет М Филлипс) Erasmus and the Northern Ranaissance (Эразм и северный Ренессанс) (London 1949)

James D Tracey (Джеймс ДТрейси). "The Politics of Erasmus A Pacifist Intellectual and His Politics] Milieu " (Политика Эразма Интеллектуал-пацифист и его полнтическая среда) (Toronto, 1979).

Об английском гуманизме, см.:

B Bradshaw and E Duffy (eds) (Б Брадшоу и Е. Даффи (ред), "Humanism, Reform and Reformation" (Гуманизм, реформа и Реформация) (Cambridge, 1989).

A. G. Chester (А. Г. Честер), "The New Learning. A Semantic note" (Новая ученость. Семантическая заметка), Studies in the Renaissance 2 (1955), pp. 139-147.

J. M. McConica, "English Humanists and Reformation Politics" (Английские гуманисты и политика Реформации) (Oxford, 1965).

Roberto Weiss, "Humanism in Fifteenth-Century England" (Гуманизм в Англии в пятнадцатом веке), 3rd edn (Oxford, 1965)

Об образовательных методах реформаторов, см.:

Gerald Strauss (Джералд Страусе), "Luther's House of Learning Indoctrination of the Young in the German Reformation" (Учебный дом Лютера. Знакомство молодежи с доктринами германской Реформации) (Baltimore, 1978.)

4
СХОЛАСТИКА И РЕФОРМАЦИЯ

Схоластика являлась, вероятно, одним из наиболее презираемых интеллектуальных движений в истории человечества. Так, английское слово "dunce" ("глупец, тупица") происходит от имени одного из величайших схоластических писателей Дунса Скота. Схоластические мыслители - "школяры" - часто представляются искренне, но бесцельно спорящими о том, сколько ангелов могут уместиться на острие иглы. Несмотря на то, что именно этот спор никогда не имел места, хотя его результат был бы весьма занимателен, он отражает отношение к схоластике большинства людей, особенно гуманистов, в начале шестнадцатого века: она состояла из бесцельных, бесплодных рассуждений о тривиальных вещах. Эразм провел в конце пятнадцатого века несколько семестров в Парижском университете, где преобладала схоластика. Он подробно описал все то, что вызывало у него такое отвращение в Париже: вши, плохое питание, грязные туалеты и утомительные споры, которые занимали схоластов. Мог ли Бог стать не человеком, а огурцом? Может ли Он изменить прошлое и превратить проститутку в девственницу? Хотя за этими дебатами стояли серьезные вопросы, язвительный ум Эразма перенес внимание с этих вопросов на фривольный и грубый способы, при помощи которых они обсуждались.

В связи с этим большинство учебников о Реформации считает себя в праве полностью пропустить схоластику, не объясняя, что это, и почему она имела фундаментальное значение для виттенбергской Реформации. Целью настоящей главы является рассмотрение этих двух вопросов.

Мы начнем с попытки дать определение слову "схоластика".

Определение "схоластики"

Можно утверждать, что само слово "схоластика" было изобретено гуманистическими писателями, стремившимися дискредитировать движение, которое оно представляло. Фраза "Средние века" была также придумана, в основном, гуманистами шестнадцатого века, такими, как Вадиан и Беат Ренан, для пренебрежительного обозначения скучного периода застоя между древностью (классическим периодом) и современностью (Ренессансом). "Средние века" рассматривались как не более чем интермедия между культурным величием древности и его возрождением в эпоху Ренессанса. Аналогичным образом термин "схоластика" (scholastic!) использовался гуманистами с таким же пренебрежением по отношении к идеям средневековья. В своем стремлении дискредитировать идеи средневекового периода, чтобы придать еще большую привлекательность своему обращению к классическому периоду, гуманисты мало интересовались различиями между разнообразными типами "схоластики" - такими, как томизм и скотизм. Таким образом, слово "схоластика" является одновременно уничижительным и неточным, однако историк не может избежать его использования.

Как можно определить схоластику? Как и для гуманизма, для схоластики трудно найти точное определение, способное отдать должное всем основным ее школам. Возможно, следующее определение окажется полезным: схоластика - это средневековое движение, процветавшее в период с

1250 по 1500 гг., которое уделяло большое внимание рациональному подтверждению религиозной веры. Таким образом, термин "схоластика" относится не к конкретной системе взглядов, а к конкретному способу организации богословия - высокоразвитому методу представления материала, делающему тонкие различия и пытающемуся достичь исчерпывающего взгляда на богословие. Становится понятным, почему, с точки зрения гуманистических критиков, схоластика выродилась в не более чем логическое педантство.

Когда так называемые "Темные века", наконец, закончились, в Западной Европе, была подготовлена почва для возрождения во всех областях академической деятельности. Восстановление в некоторой степени политической стабильности во Франции в конце одиннадцатого века способствовало возрождению Парижского университета, который быстро получил признание интеллектуального центра Европы. Ряд богословских школ был учрежден на левом берегу Сены и на Иль де ла Сите под сенью только что построенного Собора Парижской Богоматери. В богословском споре стали преобладать две темы: необходимость систематизировать и расширить христианское богословие и необходимость показать присущую разумность этого богословия. Хотя большая часть раннего средневекового богословия была всего лишь повторением взглядов Св. Августина, все больше голосов раздавалось в пользу систематизации и углубления его мыслей. Но как это можно было сделать? Срочно была нужна теория метода. На основании какой философской системы можно было показать рациональность христианского богословия?

Ответом на эти вопросы стало повторное открытие Аристотеля в конце двенадцатого и начале тринадцатого веков. [1] К ок. 1270 г. Аристотель был признан "философом философов". Его идеи стали господствующими в богословском мышлении, несмотря на яростное противодействие со стороны наиболее консервативных кругов. Благодаря влиянию таких писателей, как Фома Аквинский и Дунс Скот, идеи Аристотеля были признаны наилучшим средством установления и развития христианского богословия. Таким образом, идеи христианского богословия были скомпонованы и систематизированы на основании предположений Аристотеля. Точно так же рациональность христианской веры доказывалась, исходя из аристотелевских идей. Так, некоторые из знаменитых "доказательств" бытия Божия, составленных Фомой Аквинским, основаны на принципах аристотелевской физики, а не христианского богословия. [2]

Рассмотрите, например, его довод о движении. На основании аристотелевской аксиомы Фома Аквинский утверждает, что то, что движется приводится в движение чем-то другим. Каждое движение имеет свою причину. Вещи не просто движутся - они приводятся в движение. (Дунс Скот не согласился с этим; ангелам, утверждал он, были доступны независимые средства движения). Каждая причина движения должна, в свою очередь, также иметь причину. А эта причина должна также иметь причину. Таким образом, утверждал Фома Аквинский, в основе известного нам мира лежит целый ряд причин движения. Если этот ряд причин не является бесконечным, то в его начале должна существовать одна первопричина. От этой первопричины, в конечном итоге, происходят все движения. Она является источником этой великой цепи причинности, отражение которой мы видим в поведении окружающего мира. Из того факта, что все находится в движении, Фома Аквинский приходит к выводу о существовании одной первопричины всего движения, а Этот Первичный Недвижимый Движитель, заключает он, и есть Сам Бог. Однако, как указывали его позднейшие критики, это рассуждение основывается на рискованном предположении, что Первичный Недвижимый Движитель идентичен христианскому Богу. Этим критикам, в число которых мы можем включить и Мартина Лютера, казалось, что боги Аристотеля и Бог христианства коренным образом отличаются.

Это, следовательно, и является сутью схоластики: доказательство рациональности, присущей христианской вере, обращением к философии и доказательством полной гармонии этого богословия с помощью подробного рассмотрения взаимосвязи между его отдельными элементами. Труды схоластов были длинными и аргументированными, часто основывались на тщательно оговариваемых различиях. Так, Дунс Скот, известный как "доктор проницательности", вынужден был выделить целых пятнадцать значений латинского слова "ratio", (разум) чтобы подтвердить свои взгляды на его роль в богословии.

Выдающийся средневековый историк Этьен Гилсон точно описал великие схоластические системы как "соборы ума". Каждая философская система стремилась охватить реальность в полном ее объеме, рассматривая вопросы логики, метафизики и богословия. Доказывалось, что все имеет свое логическое место во всеобъемлющей интеллектуальной системе. Ниже мы кратко остановимся на основных типах схоластики, встречавшихся в средние века. Однако, мы прежде должны рассмотреть среду, в которой процветала схоластика.

Схоластика и университеты

По очевидным причинам, влияние схоластики сильнее всего ощущалось в средневековых университетах. В отличие от гуманизма пятнадцатого века, который процветал в университетах и пользовался огромным влиянием в обществе, схоластика имела очень ограниченную сферу влияния. Гуманизм обращался к миру образования, искусства и культуры, в то время как схоластика могла, в лучшем случае, обратиться (на плохой латыни) к тем, кто интересовался диалектикой. В век, когда риторика и диалектика считались взаимоисключающими, превосходящее обращение первого практически гарантировало отвержение второго. В конце пятнадцатого века во многих университетах началось противостояние между гуманизмом и схоластикой. [3] Венский университет, имевший фундаментальное значение для развития швейцарской Реформации, стал свидетелем такого гуманистического бунта против схоластики в последнее десятилетие пятнадцатого века. В начале шестнадцатого века многие студенты стали избегать университеты, в которых традиционно преобладала схоластика, отдавая предпочтение учебным заведениям с гуманистическими учебными программами. Так, на заре шестнадцатого века влияние схоластики стало постепенно уменьшаться даже в ее академических оплотах.

Хотя схоластика как академическая сила находилась в упадке, остается признанным фактом, что богословская программа Мартина Лютера была реакцией на схоластическое богословие. В то время как схоластика представляла собой ничтожную интеллектуальную силу в Швейцарии, она была еще очень сильна в Германии, в частности, в Эрфуртском университете, где получил свое образование Лютер. Ранняя деятельность Лютера как богословского реформатора проходила в университетском контексте, в борьбе с академическими оппонентами. Как мы уже видели, швейцарские реформаторы были гуманистами, стремившимися реформировать жизнь и нравы современной им Церкви, которым не нужно было обращать внимание на схоластику. Лютер же был вынужден вступить в диалог с крупнейшей интеллектуальной силой своего времени - со схоластикой. Швейцарские реформаторы могли позволить себе смеяться над схоластикой, поскольку она не представляла для них угрозы. Однако Лютеру суждено было непосредственно столкнуться с ней.

Это еще раз подчеркивает различия между швейцарской и виттенбергской Реформациями, чьим совершенно различным контекстам часто остаются не уделяют должного внимания. Цвингли начинал, - реформируя город (Цюрих); Лютер начинал, реформируя богословский факультет университета (Виттенбергского). Цвингли начинал, отвергая жизнь и нравы дореформационной цюрихской Церкви; Лютер начинал, отвергая конкретную форму схоластического богословия. Первоначально Цвингли не испытывал необходимости предлагать реформу доктрины Церкви, в то время как для Лютера доктринальная реформация была существенной частью его программы реформ. В последующей главе мы рассмотрим реакцию Лютера против схоластического богословия. Сейчас мы обращаем наше внимание на типы схоластики, которые существовали в период позднего средневековья.

Типы схоластики

Перед тем, как продолжить изложение, необходимо принести читателю наши извинения. Оказалось невозможным еще более упростить нижеприводимый материал. Мой опыт преподавания истории Реформации подсказывает мне, что в процессе объяснения ведущих идей схоластики многих читателей охватит ощущение явной скуки. (Это в большой степени объясняет, почему гуманизм оказался столь привлекательным во время Реформации.) Однако чтобы понять богословские мысли Лютера, необходимо постараться уловить хотя бы основы двух крупнейших направлений позднеередневековой схоластики.

Реализм против номинализма

Для того, чтобы разобраться в сложностях средневековой схоластики, к сожалению, необходимо понять различия между "реализмом" и "номинализмом". В ранний схоластический период (ок. 1200-ок. 1350) преобладал реализм, в то время как в более поздний период доминировал номинализм. Различие между этими двумя системами можно свести к следующему. Рассмотрим два белых камня. Реализм утверждает, что существует универсальная концепция "белизны", которую воплощают эти два камня. Эти два конкретных белых камня обладают универсальной характеристикой "белизны". Хотя белые камни существуют в пространстве и времени, универсалия

"белизна" не имеет этих ограничений. Номинализм, однако, утверждает, что универсальная концепция "белизны" не нужна, и вместо этого призывает нас сосредоточиться на конкретных вещах. С точки зрения номинализма, существуют эти два камня, и нет нужды начинать разговор об "универсальной концепции белизны". [4]

Идея "универсалии", использованная здесь без определения, требует дальнейшего объяснения. Обратимся к Сократу. Он является человеком и одновременно экземпляром человечества. Теперь рассмотрим Платона и Аристотеля. Они также являются людьми и экземплярами человечества. Мы могли бы продолжить этот список, называя имена многих людей, однако парадигма будет аналогичной: отдельные люди являются экземплярами человечества. Реализм утверждал, что абстрактная идея "человечества" имеет свое собственное существование. Она является универсалией; а конкретные люди, например Сократ, Платон и Аристотель являются конкретными примерами этой универсалии. Общая черта человечности, объединяющая всех троих, имеет свое собственное реальное существование.

Многим читателям этот спор может показаться типичным для схоластики: бессмысленным и педантичным. Тем не менее, читателю важно осознать, что термин "номинализм" относится к спору об универсалиях. Он не имеет прямого влияния на богословие и не определяет никакого конкретного богословского взгляда. Вскоре мы вновь возвратимся к этому.

Две крупные схоластические школы, находящиеся под влиянием реализма, доминировали в ранний средневековый период - томизм и скотизм, названные, соответственно, по имени Фомы Аквинского и Дунса Скота. Ни одна из них не имела существенного влияния на Реформацию и поэтому не требует дальнейшего рассмотрения. [5] Однако, две поздние формы схоластики имели значительное влияние на Реформацию и поэтому заслуживают пристального влияния. Это "Via moderna" и "schola Augustiniana moderna".

Многие учебники, рассматривающие Реформацию, указывают на конфронтацию между "номинализмом" и "августинианством" накануне Реформации и трактуют Реформацию как победу последнего над первым. В последние годы, однако, достигнут значительный прогресс в понимании природы позднесредневековой схоластики, что потребовало переписать заново интеллектуальную историю ранней Реформации. Ниже мы попытаемся отразить ситуацию, сложившуюся в результате самых последних исследований.

Предыдущее поколение ученых, писавших в период с 1920 по 1965 годы, рассматривало "номинализм" как школу религиозной мысли, которая в конце средних веков доминировала на богословских факультетах большинства североевропейских университетов. Оказалось, однако, что точно определить черты этого богословия чрезвычайно трудно. Некоторые богословы-номиналисты (например, Уильям Окхемский и Гавриил Биль), похоже, были очень оптимистичны относительно человеческих возможностей, придерживаясь мысли о том, что человек в состоянии сам сделать все, что требуется для установления отношений с Богом. Другие богословы-номиналисты (такие, как Григорий Риминийский и Хуголино Орвиетский), похоже, были чрезвычайно пессимистичны относительно этих самых способностей, утверждая, что без благодати Божией человечество совершенно не в состоянии вступить в эти отношения. Отчаявшись, ученые начали говорить о "номиналистическом разнообразии". Впоследствии, однако, было найдено настоящее решение проблемы: существовало на самом деле две различные школы мысли, единственной общей чертой которых был антиреализм. Обе школы восприняли номиналистскую позицию в вопросах логики и теории познания, однако их богословские позиции радикально отличались. Ранее мы отмечали, что термин "номинализм" относился к вопросу об универсалиях и не выражал конкретной богословской позиции. Обе школы отрицали необходимость универсалий, однако вслед за этим они больше ни в чем не соглашались. Одна была глубоко оптимистична относительно человеческих способностей, другая - значительно более пессимистична. Эти две школы известны как "Via moderna" ("Современный путь") и "Schola Augustiniana moderna" ("Современная августинианская школа"). Сейчас мы рассмотрим позиции этих двух школ. В первую очередь обратим наше внимание на термины "пелагианский" и "августинианский", которые неизбежно встречаются при любом рассмотрении поздней средневековой схоластики. Ниже мы объясним, что подразумевается под этими словами.

"Пелагианство" и "Августинианство"

Доктрина оправдания, которая приобрела особое значение в лютеранской Реформации, касается вопроса о том, как отдельный человек может установить связь с Богом. Как может грешник быть

принят праведным Богом? Что должен сделать человек, чтобы быть принятым Богом? Эти вопросы вызывали жаркие дискуссии в пятом веке во время спора между Августином и Пелагием. Эта полемика известна как "пелагианский спор", а творения Августина, касающиеся доктрин благодати и оправдания, которые явились результатом этого спора, известны как "Антипелагианские". [6] Во многом этот спор продолжился в четырнадцатом и пятнадцатом веках, причем "Via moderna" была склонна отстаивать позицию Пелагия, а "Schola Augustiniana moderna" - позицию Августина. Ниже мы дадим краткий обзор каждой позиции.

Центральной темой философии Августина было то, что человеческая природа пала. Образ "грехопадения" взят из третьей главы Книги Бытия и выражает мысль о том, что человеческая природа "пала" по сравнению со своим первоначальным чистым состоянием. Таким образом, нынешнее состояние человеческой природы отличается от первоначального замысла Божьего. Тварный миропорядок более не соответствует "благости" своей первоначальной целостности. Он уклонился от него. Он был испорчен и разрушен, но небезвозвратно, что подтверждают доктрины спасения и оправдания. Образ "грехопадения" несет идею того, что создание ныне существует на более низком уровне, чем это был задумано Богом.

Согласно Августину, все человеческие существа были заражены грехом с момента своего рождения. В отличие от экзистенциальных философских систем двадцатого века (например системы Мартина Хайдеггера), утверждающих, что "падшесть" (Verfallenheit) является состоянием, которое выбираем мы сами (а не которое выбрано за нас), Августин изображает грех присущим человеческой природе. Он является составной частью натленого существа, а не выбором, который мы вольны сделать. Этот взгляд, получивший более точное выражение в доктрине Августина о первородном грехе, занимает центральное место в его доктринах о грехе и спасении, суть которых сводится к тому, что все мы являемся грешниками и нуждаемся в искуплении, что все отпали от славы Божией.

Для Августина человечество, пользуясь только своими собственными силами, не могло войти в общение с Богом. Ничто из того, что человек мог сделать самостоятельно, не было достаточным для того, чтобы вырваться из объятий греха. Используя современный образ, с которым Августин, к счастью для себя, никогда не сталкивался, можно сказать, что это похоже на наркомана, пытающегося вырваться из героиновой или кокаиновой зависимости. Создавшееся положение нельзя преобразовать изнутри. Поэтому, если это преобразование все-таки состоится, оно должно прийти извне. Согласно Августину, Бог вмешивается в эту человеческую дилемму. Он не обязан был это делать, но из любви к падшему человечеству Он в Лице Иисуса Христа входит в человеческое положение, чтобы искупить и улучшить его.

Августин уделял такое большое внимание благодати, что его часто называют "доктором благодати". "Благодать" является незаслуженным даром Божиим, посредством которого Он добровольно разрушает оковы греха, сковавшие человечество. Искупление возможно лишь как Божественный дар. Сами мы не можем его достичь, это должно быть сделано за нас. Таким образом, Августин подчеркивает, что средство к спасению находится вне человечества, в Самом Боге. Бог, а не человек, кладет начало процессу спасения.

С точки зрения Пелагия дело обстояло не так. Он учил, что средства к спасению находятся внутри человечества. Отдельные человеческие существа способны спасти себя сами. Они не захвачены грехом в ловушку, но в состоянии сделать все необходимое для своего освобождения. Спасение заслуживается добрыми делами, которые накладывают на Бога определенные обязанности по отношению к человечеству. Пелагий понимает идею благодати, в виде требований, выдвигаемых перед человечеством, например, Десяти Заповедей. Другими словами, пелагианство можно свести к "спасению по заслугам", а то, чему учил Августин, к "спасению по благодати".

Очевидно, что эти две богословские школы по-разному понимают человеческую природу. Для Августина человеческая природа слаба, падша и бессильна; для Пелагия она автономна и самостоятельна. Для Августина спасение зависело от Бога; для Пелагия Бог лишь указывает, что нужно сделать для достижения спасения, и оставляет людей одних. Для Августина спасение было незаслуженным даром; для Пелагия - честно заслуженной наградой.

Один аспект августинского понимания благодати требует дальнейших комментариев. Поскольку люди не могли сами спасти себя, и Бог даровал некоторым (но не всем) благодать, следовало, что Бог "предизбрал" тех, кто будет спасен. Усматривая намеки на эту мысль в Новом Завете, Августин разработал доктрину предопределения. Термин "предопределение" относится к первоначальнмоу и вечному Божьему решению спасти одних, а других – осудить. Именно этот аспект мыслей Августина

многие его современники, не говоря уже о преемниках, находили неприемлемым. Не стоит и говорить о том, что ничего похожего нет в мыслях Пелагия. [7]

В ходе последовавшей в западной Церкви дискуссии взгляды Августина были признаны подлинно христианскими, а взгляды Пелагия – еретичными. Два важных собора установили нормативность взглядов Августина - Карфагенский собор (418 г.) и Второй Оранжский Собор (529 г.). Интересно отметить, что взгляды Августина о предопределении были несколько выхолощены, хотя то, что осталось от его системы, было с энтузиазмом одобрено. Термин "пелагианец" стал не только описательным, но и уничижительным, означая "человека, который слишком полагается на свои человеческие способности, не имея должной веры в благодать Божию". Во время Реформации Лютер был убежден в том, что большая часть западной Церкви потеряла из виду идею о благодати Божией и стала полагаться на свои человеческие возможности. Поэтому, как мы увидим в гл. 5, он считал своим долгом вновь призвать Церковь к взглядам Августина.

Сейчас следует рассмотреть повторение этого спора, которое произошло в XIV-XV вв. между "Via moderna" и "Schola Augustiniana moderna", из которых первая взяла на себя роль Пелагия, а последняя - роль Августина.

"Via Moderna" или "Номинализм"

Термин "Via Moderna" получает в последнее время все большее признание в качестве наилучшего способа обозначения движения, ранее известного как "номинализм". В него входят такие мыслители XIV-XV вв., как Уильям Окхэмский, Пьер д'Айлли, Роберт Холкот и Гавриил Биль. В течение пятнадцатого века "Via moderna" стала вторгаться во многие североевропейские университеты - например, в парижский, гейдельбергский и эрфуртский. Кроме своего философского номинализма, движение приняло доктрину оправдания, которую многие критики называли "пелагианской". Ввиду важности этой формы схоластики для богословских достижений Лютера мы подробно рассмотрим понимание ею оправдания. [8]

Центральным пунктом сотериологии, или доктрины спасения "Via moderna" является завет между Богом и человечеством. Позднее средневековье стало свидетелем развития политических и экономических теорий, основанных на концепции завета (например, между королем и его народом), и богословы "Via moderna" быстро осознали богословский потенциал этой идеи. Политический завет между королем и его народом определял обязанности короля по отношению к народу и обязанности народа по отношению к королю; религиозный завет между Богом и Его народом определял обязанности Бога по отношению к Своему народу и обязанности народа по отношению к Богу [9]. Этот договор, конечно, не был результатом двухсторонних переговоров, а был односторонне принят Богом. Поскольку концепция "завета" между Богом и человечеством была важной темой Ветхого Завета, богословы "Via moderna" смогли развить эту тему используя идеи, заимствованные из политических и экономических реалий окружавшего их мира.

Согласно богословам "Via moderna", завет между Богом и человеком выдвигал условия, необходимые для оправдания. Бог постановлял, что Он оправдает человека при условии, что тот вначале выполнит определенные требования. Эти требования наилучшим образом сводятся к латинскому изречению "facere quod in se est" (дословно: "делание того, что лежит внутри тебя", или "старание изо всех сил"). Если человек отвечал этим условиям, то Бог, по условиям завета, обязан был оправдать его. Для выражения этого часто использовалась латинская максима: "facienti quod in de est Deus non denegat gratium" ("Бог не откажет в благодати всякому, кто исполняет то, что лежит внутри него"). Знаменитый позднесредневековый богослов Гавриил Биль, известный своим влиянием на Лютера, объяснял, что "старание изо всех сил" означало отрицание зла и стремление делать добро.

Здесь становятся очевидными параллели между "Via moderna" и учением Пелагия. Оба утверждают, что человек может добиться оправдания своими собственными усилиями. Оба утверждают, что человеческие дела накладывают на Бога обязанность вознаградить их. Казалось бы, "Via moderna" лишь воспроизводила идеи Пелагия, используя более сложную структуру заветов. На этом этапе, однако, богословы "Via moderna" использовали современную им экономическую теорию, чтобы аргументировать обратное. Использование ими позднесредневековой экономической теории вызывает восхищение и показывает, в какой степени средневековые богословы были готовы использовать идеи, взятые из их социального контекста. Мы подробно рассмотрим их довод.

Классическим примером, неизменно приводимым этими богословами для иллюстрации отношений между добрыми делами и оправданием, является король и мелкая свинцовая монета. [10]

Большинство средневековых монетарных систем использовали золотые и серебряные монеты. Преимущество этого состояло в гарантировании ценности монеты, хотя оно и способствовало "обрезанию" драгоценного металла с краев монеты. Введение гуртированных краев на монетах представляет собой попытку предотвратить это срезание. Временами, однако, короли оказывались в финансовых кризисах, например, из-за войн. Обычным средством борьбы с этим было изъятие золотых и серебряных монет и их переплавка. Полученное таким образом золото и серебро могло использоваться для финансирования войны.

Тем временем, однако, все еще требовалась какая-то валюта для денежного обращения. Для удовлетворения этого требования чеканились мелкие свинцовые монеты, имевшие тот же номинал, что золотые и серебряные монеты. Хотя их природная ценность была ничтожна, приписанная им ценность была значительна. Король обещал заменить свинцовые монеты их золотыми или серебряными эквивалентами после окончания финансового кризиса. Таким образом, ценность свинцовых монет опиралась на королевское обещание позже выкупить их по полной номинальной стоимости. Ценность золотых монет основывалась на том материале, из которого они состояли, а ценность свинцовых монет - на королевском обещании рассматривать их как золотые. Аналогичная ситуация сложилась и в современной экономике. Бумажные деньги, например, имеют ничтожную природную ценность. Ценность же их основывается на обещании эмиссионного банка рассматривать их по полной номинальной стоимости.

Богословы "Via moderna" использовали эту экономическую аналогию для опровержения обвинения в пелагианстве. На предположение о том, что они преувеличивали ценность человеческих трудов (в том, что они утверждали способность человека заслужить спасение), они отвечали, что ничего подобного не говорили. Человеческие труды они сравнивали со свинцовыми монетами, имеющими небольшую природную ценность. Однако посредством завета Бог обязался рассматривать их как имеющих значительно большую ценность, точно так, как король рассматривает свинцовую монету как золотую. Пелагий, утверждали они, рассматривал человеческие труды так, как если бы они были "золотыми", способными приобрести спасение. Однако они считали, что человеческие труды были как бы "свинцовыми": единственной причиной их ценности было милостивое обязательство Божие рассматривать их как нечто гораздо более ценное. Таким образом богословское использование различий между природной и номинальной ценностью монеты служило избавлению богословов "Via moderna" от потенциальных затруднительных положений, хотя оно и не удовлетворяло более строгих их критиков, таких, как Мартин Лютер.

Именно это "заветное" понимание оправдания лежит в основе богословских мыслей Мартина Лютера, к которым мы вернемся в следующей главе. Сейчас мы обращаем наше внимание на позднеередневековое схоластическое богословие, которое, намеренно противопоставляя себя учению "Via moderna", утверждало идеи Августина.

"Schola Augustiniana Modernaf" или "Августинианство"

Одним из оплотов "Via moderna" в начале четырнадцатого века был оксфордский университет. [11] Группа мыслителей, в основном базирующихся в Мертон Колледже, разработала вышеприведенные идеи оправдания, характерные для "Via moderna". И в том же окфордском университете был дан первый отпор идеям "Via todema". [12] Ответственность за этот отпор лежит на Томасе Брадвардине, который позже стал Архиепископом Кентерберийским. Барвардин написал яростное опровержение идей оксфордской "Via moderna", которое он озаглавил "De causa Dei contra Pelagium" ("Божие дело против Пелагия"). В своей книге он обвинил своих мертонских коллег в том, что они являются "современными пелагианцами" и развил теорию оправдания, представлявшую собой возврат к взглядам Августина, изложенным в антипелагианских творениях.

Хотя Оксфорд был важным богословским центром, Столетняя война привела к его все большей изолированности от континентальной Европы. Несмотря на то, что в Англии идеи Брадвардина были позднее развиты Джоном Уиклиффом, они были подхвачены Григорием Риминийским в Парижском университете. Григорий имел одно существенное преимущество над Брадвардином: он состоял в религиозном ордене (ордене отшельников Св. Августина, который известен как "Августинский орден"). Точно так, как доминиканцы проповедовали взгляды Фомы Аквинского, а францисканцы – взгляды Дунса Скота, августинцы распространяли идеи Григория Риминийского. Именно этот переход Августинского ордена к августинским традициям, начало которому положил Григорий

Риминийский, и называется "Schola Augustiniana moderna" ("Современная Августинианская школа"). Каковы же были эти взгляды?

Во-первых, Григорий принял взгляд номиналистов в вопросе об универсалиях. Как и многие мыслители его времени, у него было мало времени для осознания реализма Фомы Аквинского или Дунса Скота. В этом отношении у него много общего с такими мыслителями "Via moderna", как Роберт Холкот или Гавриил Биль. Во-вторых, Григорий разработал сотериологию, или доктрину спасения, отражающую влияние Августина. В ней мы находим акцент на необходимости благодати, на падшести и греховности человечества, на Божественной инициативе в оправдании и на Божественном предопределении. Спасение понимается как дело Божие от начала до конца. В то время как "Via moderna" считала, что люди могли положить начало своему оправданию, "стараясь изо всех сил", Григорий настаивал, что в деле оправдания проявить инициативу мог только Бог. "Via moderna" полагала, что все необходимые сотериологические ресурсы находились внутри человеческой природы. Заслуги Христа были примером ресурсов, находящихся вне человечества; способность воздерживаться от греха и обращаться к праведности была для таких авторов, как Биль, примером жизненно важных сотериологических ресурсов, находящихся внутри человечества. В отличие от этого, Григорий Риминийский утверждал, что эти ресурсы располагались исключительно вне человеческой природы. Даже способность противостоять греху и обращаться к праведности возникала из действий Бога, а не человека. Совершенно очевидно, что это два совершенно различных понимания человеческой и Божественной роли в оправдании.

Хотя это академическое августинианство особенно ассоциируется с Августинским орденом, не все Августинские монастыри и университетские школы разделяли его идеи. Тем не менее представлятся, что в конце средних веков, на заре Реформации существовала сильная августинианская школа мысли. Во многом виттенбергские реформаторы, с их особенным ударением на антипелагианских творениях Августина, могут рассматриваться как наследники этой традиции. Поскольку взгляды некоторых ведущих реформаторов, таких, как Лютер и Кальвин, во многом повторяют точку зрения академического августинианства, возникает вопрос: находились ли реформаторы, прямо или косвенно, под влиянием этой августинианской традиции? Мы рассмотрим этот вопрос в следующем разделе.

Влияние средневековой схоластики на Реформацию

Не вызывает сомнений, что двумя ведущими светочами Реформации были Мартин Лютер и Иоанн Кальвин. Ниже мы рассмотрим возможное влияние на них различных форм схоластического богословия, обращая внимание на то, как в ходе получения образования они столкнулись с центральными идеями позднесредневековой схоластики.

Отношение Лютера к позднесредневековой схоластике

Не вызывает сомнений, что Лютер был хорошо знаком со схоластической философией и богословием. Во время его пребывания в Эрфуртском университете (1501 - 1505 гг.) на факультете изящных искусств господствовали представители "Via moderna", и поэтому он, вероятно, получил глубокие знания по этой номиналистской философии. После своего решения поступить в августинский монастырь (1505 г.) он глубоко погрузился в богословие "Via moderna", изучая сочинения его ведущих представителей, таких как Уильям Окхэмский, Пьер д'Айлли и Гавриил Биль. "Комментарий о каноне Мессы" Биля был стандартным богословским учебником для тех, кто готовился к рукоположению. Имеются обильные свидетельства того, что Лютер изучал эту книгу и освоил ее содержание.

Осенью 1608 г. Мартин Лютер был приглашен читать курс философской этики во вновь основанный Виттенбергский университет. В этом году важные изменения были внесены в университетские уставы, особенно те, которые касались с факультетов искусств. До этого момента преподавателям позволялось излагать материал лишь с позиций "Via Thomas" и "Via Scoti" - другими словами, позволялось излагать лишь томистские и скотистские идеи, но не идеи Via moderna. Согласно новым уставам, им позволялось также преподавать взгляды "Via Gregorii". Что же это за неизвестный путь? Ранее ученые считали, что это еще одно название "Via moderna", что ставило Виттенберг в ряд с другими германскими университетами того периода.

Мы знаем, что "Via moderna" известна в различных университетах под различными названиями. Например, в Гейдельбергском университете эта школа описана как "Via Marsiliana", по имени

Марсилия Ингхенского, известного представителя этого движения. "Via Gregorii" могла быть названа по имени Григория Риминийского, который был известным сторонником философии "Via moderna", хотя его богословие является, по существу, августинианским. Согласно традиционному взгляду, термин "Via Gregorii" был лишь местным названием "Via moderna". Однако, в важном эссе, опубликованном в 1974 г., Хейко А. Оберман утверждал, что эту фразу можно истолковать совершенно по-другому. [13]

Согласно Оберману, "Via Gregorii" является еще одним названием для "Schola Augustiniana moderna", образованного из имени Григория Риминийского. Имелись в виду именно его богословские, а не философские идеи. Упоминая ряд путей, которыми идеи этой школы могли быть переданы молодому Лютеру, Оберман заключает:

"Принимая во внимания эту совокупность общепризнанно подлинных свидетельств, мы можем указать на "Schola Augustinians moderna", начало которой было положено Григорием Риминийским, нашедшую отражение в трудах Хуголина Орвиетского, который, очевидно, был духовно жив в эрфуртском августинианском монастыре, и преобразованную Штаупицом в богословие пасторской реформы, как на occasio proxima - не causa - зарождения "Theologia vera" в Виттенберге." [14]

Если Оберман прав, то Лютер и его "истинное богословие" стоят в конце долгой средневековой августинианской традиции, наводя на мысль о том, что Лютеранская Реформация представляет собой триумф этой традиции в шестнадцатом веке.

Несмотря на несомненную важность предположения Обермана, на пути его восприятия лежит ряд серьезных трудностей. Кратко можно указать на следующие: [15]

1. Лютер, похоже, не столкнулся ни с одним трудом Григория Риминийского до 1519 г. - хотя, согласно гипотезе Обермана, реформатор должен был бы познакомиться с ними еще до 1508 г.

2. Иоганна фон Штаупица, которого Оберман считает каналом передачи этой традиции и который имел некоторое влияние на становление Лютера, нельзя назвать представителем "Schola Augustiniana moderna". Ни в одном из его сочинений нет ссылок на каких-либо авторов (например, Григория Риминийского или Хуголино Орвиетского), связанных с этим движением.

3. Уставами парижского университета Григорий Риминийский, наряду с Уильямом Окхэмским, определен как ведущий представитель "Via moderna", что наводит на мысль о том, что "Via Gregorii" является всего лишь альтернативным названием "Via moderna".

4. Раннее богословие Лютера (1509-1514) не носит следов радикального августинианства, ассоциируемого с Григорием Риминийским и "Schola Augustiniana moderna". Чем можно это объяснить, если принять во внимание, что Лютер был знаком с этим богословием так, как это утверждает Оберман?

5. Виттенбергские уставы 1508 года относятся к факультету изящных искусств, а не богословскому факультету. Поэтому более вероятно, что они относятся к философским, а не богословским взглядам Григория Риминийского. Как мы уже указывали выше, философские взгляды Григория были типичны для "Via moderna", хотя его богословие является, по существу, августинианским. Недавние исследования показали, что гипотеза Обермана, хотя и является ценным стимулом для исследования отношений Лютера и поздней средневековой мысли, но является несостоятельной.

Отношение Кальвина к позднесредневековой схоластике

Кальвин начинал свою академическую карьеру в Парижском университете в 1520-х гг. Как стало известно из целого ряда исследований, Парижский университет, и особенно Коллеж де Монтегю, в котором обучался Кальвин, был оплотом "Via moderna". В течение четырех или пяти лет своего обучения на факультете изящных искусств в Париже Кальвин не мог избежать знакомства с ведущими идеями этого движения.

Одной особенно очевидной точкой соприкосновения между идеями Кальвина и позднесредневекового богословия является волюнтаризм - доктрина, согласно которой окончательным основанием заслуги является воля Божия, а не благость самого поступка. [16] Для объяснения этой доктрины, возьмем любой нравственный поступок человека, например, подачу милостыни. Какова наградная ценность такого поступка? Чего он стоит в глазах Божиих? Взаимоотношения между нравственной (то есть человеческой) и наградной (т.е. Божественной) ценностью поступков особенно волновали позднесредневековых богословов. Были выработаны два различных подхода к этому вопросу: интеллектуальный и волюнтаристский.

Интеллектуалы утверждали, что Божественный разум признавал присущую нравственную ценность поступка и соответствующим образом награждал его. Существовала прямая связь между

нравственностью и наградой. Волюнтаристы отрицали это, утверждая, что таким образом Бог становился зависимым от Своих творений. Наградная ценность человеческого поступка не могла быть предопределена; Бог свободен выбирать степень ценности по Своему усмотрению. Таким образом, не существует обязательной связи между нравственностью и наградой. Поэтому наградная ценность человеческого поступка основывается не на присущей ему ценности, а лишь на том, как Бог решает оценить его.

Этот принцип сводится к максиме Дунса Скота (который обычно, однако не совсем верно, считается основоположником тенденции к волюнтаризму в позднесредневековой богословской мысли) о том, что ценность приношения зависит не от присущей ему ценности, а исключительно от Божественной воли. Божественная воля приписывает какую угодно ценность человеческим поступкам, сохраняя, таким образом, Божественную свободу. В период позднего средневековья волюнтаристская позиция вызывала много сочувствия, особенно в радикальных августинианских кругах. Большинство богословов "Via moderna" и "Schola Augustiniana moderna" принимали ее.

В своих "Наставлениях" Кальвин занимает именно волюнтаристскую позицию по отношению к заслугам Христа. Хотя это лишь подразумевается в ранних изданиях работы, но явно изложено в издании 1559 г., после переписки Кальвина и Лаелия Сокина по данному вопросу. В 1555 году Кальвин отвечал на вопросы Социна о заслугах Христа и заверении в вере и включил эти ответы непосредственно в текст издания 1559 г.

Смерть Христа на кресте является центральным пунктом христианской мысли и богослужения. Почему же смерть Христа имеет такое громадное значение? Чем можно объяснить его центральное место? Почему смерть именно Христа, а не любого другого человека, считается уникальным явлением? В ходе этой переписки Кальвин рассматривает этот вопрос, известный как "ratio meriti Christi" (основание для заслуг Христа). Почему смерть Христа на кресте достаточна для искупления человечества? Объясняется ли это, как полагал Лютер, чем-то присущим личности Христа? Для Лютера божественность Христа была достаточным основанием для объявления этой смерти уникальной. Или дело заключалось в том, что Бог принял смерть Христа как достаточную для искупления человечества? Была ли эта ценность присущей смерти Христа или наложенной на нее Богом? Кальвин ясно излагает свой взгляд, что основание для заслуги Христа заключается не в факте Его самопожертвования (что соответствовало бы интеллектуальному подходу к решению вопроса "Ratio meriti Christi"), а в Божественном решении принять такую жертву как достаточную для искупления человечества (что соответствует волюнтаристскому подходу). По мнению Кальвина, "без Божественного соизволения Христос не смог бы ничего достичь" ("Nam Christus nonnisi ex Dei beneplacito quidquam meriri potuit"). Преемственность между Кальвином и позднесредневековой волюнтаристской традицией становится очевидной.

В прошлом это сходство между идеями Кальвина и Скота рассматривалось как указание на прямое влияние Скота на Кальвина. Однако фактически Кальвин представляется продолжателем позднесредневековой волюнтаристской традиции, восходящей к Уильяму Окхэмскому и Григорию Риминийскому, по отношению к которым Скот отходит слегка в сторону. Нет другой причины признавать уникальную природу жертвы Христа, кроме признания благосклонного желания Бога принять ее как таковую. Преемственность между Кальвином и этой поздней традицией является очевидной.

В 1963 Карл Ройтер опубликовал труд, посвященный мыслям Кальвина, в котором он выдвинул крупную гипотезу о кальвинистских исследованиях, которую он развил в 1981 г. Согласно ей, на Кальвина оказал решающее влияние ведущий шотландский схоластический богослов Джон Мейджор (или Майер), который тогда преподавал в Париже. [17] Ройтер утверждает, что в Париже Мейджор познакомил Кальвина с "новой концепцией антипелагианства и скотистского богословия и обновленным августинианством". Согласно Ройтеру, именно благодаря влиянию Мейджора Кальвин познакомился с идеями таких мыслителей, как Августин, Томас Брадвардин и Григорий Риминийский.

Гипотеза Ройтера подверглась значительной критике. Большая часть этой критики сконцентрировалась на случайной природе приводимых Ройтером доказательств. Не существует, например, доказательств того, что Мейджор обучал Кальвина, каким бы не было сходство между их идеями. Не существует также и ссылок на Мейджора в ранних трудах Кальвина (например, в "Наставлении", изданном в 1536 г.). Тем не менее, учение Кальвина имеет явное сходство с идеями "Schola Augustiniana moderna", и вполне возможно, что Кальвин отражает влияние этой традиции, а не конкретного человека. Несмотря на то, что гипотеза Ройтера в своем первоначальном изложении несостоятельна, представляется возможным предположить, что учение Кальвина могло отражать

влияние такой позднесредневековой августинианской традиции, как та, что ассоциируется со "Schola Augustiniana moderna".

Анализ богословия Кальвина показывает, почему эта возможность является столь правдоподобной. Следующие семь черт богословской мысли Кальвина имеют прямые параллели со "Schola Augustiniana moderna":

1. Строго эпистемологическии "номинализм" или "терминизм".
2. Волюнтаристское, в противоположность интеллектуальному, понимание оснований человеческих заслуг, а также заслуг Иисуса Христа.
3. Обильное использование творений Августина, в частности его антипелагианских трудов, которые сосредотачиваются на доктрине благодати.
4. Очень пессимистический взгляд на человеческую природу, в котором грехопадение определяется как водораздел в истории человеческого спасения.
5. Сильный акцент на приоритете Бога в спасении человечества.
6. Радикальная доктрина абсолютного двойного предопределения (стр. 152-167).
7. Отрицание роли посредников, таких, как "сотворенные навыки благодати", в оправдании или заслугах. Бог может принять людей для прямого общения без такого рода посредников. Последний пункт особенно интересен, так как он представляет собой пример применения так называемого "окхэмского лезвия". Уильям Окхэмский выработал идею, характерную для номинализма, согласно которой промежуточные идеи или концепции должны быть упразднены или сведены к минимуму. Например, понятие об универсалии (см. стр. 94) рассматривается Уильямсом Окхэмским как совершенно излишний посредник, от которого можно избавиться. Вполне очевидно, что с помощью этого "лезвия" Кальвин был готов срезать многие богословские идеи ранней схоластики.

Социальный контекст схоластики

При оценке значения какого-либо интеллектуального движения важно определить слои общества, в которых его идеи передавались и развивались. Мы уже видели, например, что гуманизм был, в первую очередь, культурным и образовательным движением, чьи идеи в эпоху Возрождения были широко распространены в верхних слоях итальянского (и, в меньшей степени, североевропейского) общества, на факультетах свободных искусств и в педагогических кругах. Известно также, что гуманистические идеи были восприняты многими членами религиозных орденов. [18] Создается впечатление интеллектуального движения, чьи идеи воспринимались и передавались через ряд важных социологических барьеров.

В случае схоластики, однако, мы наблюдаем совершенно другую картину. Основные схоластические школы были прямо связаны с конкретными религиозными орденами. Так, доминиканцы были склонны пропагандировать томизм, а францисканцы - скотизм, хотя к концу пятнадцатого столетия идеи "Via moderna" были уже хорошо развиты в обоих орденах. Схоласт, как правило, являлся членом религиозного ордена. Падуанский университет представляет собой редкий пример схоластики, не связанной с конкретным религиозным орденом. В связи с этим становится ясно, что влияние схоластики в обществе было крайне ограниченным. Социальная подвижность гуманизма здесь поразительным образом отсутствует, и в начале шестнадцатого века схоластика широко воспринималась как исключительный приоритет религиозных орденов и ограничивалась определенными университетами. Точно так же схоластика была подвержена и географическим ограничениями. Так, например, в начале шестнадцатого века она была существенной интеллектуальной силой в Германии, но не являлась таковой в Швейцарии. Если в начале шестнадцатого века образованному человеку было практически невозможно избежать гуманистического влияния, то схоластика как интеллектуальная сила в то время находилась уже в упадке, и ее влияние все больше ограничивалось конкретными оплотами в северной Европе.

Для Реформации важное значение имеют два вопроса. Во-первых, занятия реформаторов до начала их реформационной деятельности имеют большое значение для определения влияния, оказанного на них схоластикой, или степени спора, в который они были вынуждены с ней вступить. Можно сказать, что Лютер был единственным крупным реформатором, чье происхождение указывает на такую связь со схоластикой: он был членом религиозного ордена, занятым преподаванием в университете, в то время как Цвингли был простым приходским священником. Кроме того, Лютер был немцем, а Цвингли - швейцарцем. Во-вторых, социальная подвижность, связанная с гуманистическими идеалами, позволяет нам понять, как идеи Лютера 1517-1519 гг. могли получить столь широкое распространение. Хотя богословие Лютера на этой ступени еще оставалось, в

значительной степени, схоластическим по форме, они были "положительно неправильно поняты" (Берндт Мюллер) гуманистическими братствами как несущие в себе гуманистические ценности, и поэтому эти идеи приобрели подвижность, обычно связанную лишь с гуманизмом. Основным носителем идеалов Реформации как в Германии, так и в Швейцарии было гуманистическое движение: существенная разница между двумя Реформациями заключается в том, что идеи Цвингли были первоначально гуманистическими, в то время как идеи Лютера были неправильно поняты как гуманистические.

Не следует удивляться тому, что идеи Лютера часто неверно истолковывались в 1520-е годы. Немногие имели возможность читать сочинения Лютера; как указали исследования восприятия его идей в Испании и Италии, большинство людей узнавали о его идеях из вторых или третьих рук. В результате этого их искажения и непонимание были неизбежны. Приводя очевидный, но очень избитый пример, можно сказать, что немецкие крестьяне думали, что Лютер сочувственно относится к их делу, и почувствовали себя преданными, когда он обнародовал свою истинную позицию. Точно так же лоллардистское движение (стр. 54 - 56) имело сильные чувства против духовенства, таинств и Церкви и считало, что, поскольку доктрина Лютера об оправдании, казалось, подтверждала эти мысли, то из этого следовало, будто в его видении реформированного христианства не было места священникам, таинствам и церковный учреждениям. Таким образом, привлекательность Лютера для лоллардистов часто объясняется неправильным пониманием его позиций.

В настоящей главе мы рассмотрели феномен средневековой схоластики и указали на его потенциальное значение для Реформации. В следующей главе мы рассмотрим, как гуманизм и схоластика сошлись в богословском открытии Мартина Лютера.

Для дальнейшего чтения:

Отличным введением к феномену "схоластики" является:

Josef Pieper (Джозеф Паипер), "Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Pilosophy" (Схоластика: Личности и проблемы средневековой философии) (London, 1960).

По поводу "Via modems", см.:

W. J. Courtenay (У.Дж.Куртенай), "Nominalism and Late Medieval Religion" (Номинализм и религия позднего средневековья), in "The Pursuit of Holiness in Late Medieval Religion", ed. C. Trinkaus and H. A. Oberman (Leiden, 1974), pp. 26-59.

"Late Medieval Nominalism Revisited: 1972-1982" (Возвращаясь к номинализму позднего средневековья: 1972 - 1982), Journal of the History of Ideas 44 (1983), pp. 159-64.

Alister E. McGrath (Алистер Е. МакГрат), "The Intellectual Origins of the European Reformation" (Интеллектуальные истоки европейской Реформации) (Oxford, 1987), pp. 70-85.

По поводу "Scola Augustiniana modems", см.:

McGrath, "The Intellectual Origins of toe European Reformation". pp. 86-93.

Heiko A. Oberman (Хайко А. Оберман), "Masters of the Reformation: The Emergence of a New Intellectual Climate in Europe" (Мастера Реформации: Возникновение нового интеллектуальиого климата в Европе) (Cambridge, 1961), pp. 64-110.

David C. Steinmetz (Давид С. Стайнметз), "Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation" (Лютер и Штаупиц: Очерк интеллектуальных истоков протестантской Реформации).

5
ДОКТРИНА ОПРАВДАНИЯ ВЕРОЙ

Первой крупной темой Реформации, которую мы рассмотрим, является доктрина оправдания верой. Перед рассмотрением этой конкретной доктрины необходимо остановиться на центральной теме христианской мысли, которая лежит в основе многих вопросов, рассматриваемых в настоящей книге. Невозможно обсуждать доктрины оправдания, благодати, предопределения или таинства без понимания сложного понятия "искупления через Христа". Следующий раздел является введением к этой теме и указывает на ее важность для богословской мысли Реформации в целом.

Основополагающая тема: Искупление через Христа

Тема "искупления через Христа", проходит красной нитью через Новый Завет, христианское богослужение и христианское богословие. Основная мысль заключается в том, что Бог достиг искупления греховного человечества через смерть Христа на кресте. [1] Этого искупления нельзя было достичь каким-либо другим способом. Термин "сотериология" (от греческого слова "soteria" - спасение) используется в трудах по христианскому богословию для обозначения целого ряда идей и образов, связанных с искуплением, достигнутым через смерть и воскресение Христа. Можно выделить пять основных компонентов этого ряда:

1. Образы победы. Христос одержал победу над грехом, смертью и злом через Свой крест и воскресение. Благодаря своей вере верующие могут разделить эту победу и претендовать на нее как на свою собственную.
2. Образы измененного юридического статуса. Благодаря Своей покорности на кресте Христос достиг прощения для грешников. Грешники могут быть очищены от своих грехов и оправданы в глазах Божиих. Они освобождаются от наказания и получают статус праведности перед Богом. К этим понятиям принадлежит термин "оправдание".
3. Образы измененных личных отношений. Человеческий грех несет с собой отчуждение от Бога. "... Бог во Христе примирил с Собою мир... " (2 Кор. 5. 19), делая возможными обновленные отношения между Собой и человечеством. Точно так, как люди, отчужденные друг от друга, могут соединиться через прощение и примирение, те, кто далеко отошел от Бога, могут приблизиться к Нему через смерть Христа.
4. Образы освобождения. Те, кто находятся в плену угнетающих сил зла, греха и страха смерти, могут быть освобождены через смерть Христа. Точно так, как Христос освободился из плена смерти, верующие, благодаря вере, могут освободиться от оков греха и прийти к жизни во всей ее полноте. К этим понятиям принадлежит термин "искупление".
5. Образы восстановления целостности. Те, кто расчленены грехом, могут достичь целостности через смерть Христа на кресте. Благодаря Своему кресту и воскресению Христос может излечить наши раны и исцелить нас, восстанавливая нашу целостность и духовное здоровье. К этим понятиям принадлежит термин "спасение".

"Оправдание" является звеном этой цепи сотериологических терминов, используемым для описания христианского опыта искупления через Христа. Оно приобрело особое значение во времена Реформации, частично благодаря новому интересу к писаниям Св. Павла, в которых оно занимает заметное место (особенно в Посланиях к Римлянам и Галатам). Сам термин "оправдание" перестал быть знакомым в религиозном контексте и поэтому требует некоторого объяснения. Русское слово "оправдание" является попыткой передать сложную ветхозаветную идею о "праведности перед Богом". В центре программы реформ Лютера лежал вопрос о том, как грешники могли быть оправданы. Свое обсуждение этого вопроса мы начнем с рассмотрения значения слова "благодать".

Концепция благодати

Как мы уже видели, слово "благодать" означает "незаслуженное Божественное благоволение к человечеству". В Новом Завете идея о благодати особенно связана с писаниями С в. Павла. В истории христианской Церкви писателем, который внес наибольший вклад в развитие и отстаивание концепции благодати Божией, был Блаженный Августин. Действительно, его внимание к этой концепции было столь велико, что он стал известен как "doctor gratiae" ("доктор благодати"). Поскольку периоды позднего Возрождения и Реформации были времена возрождения интереса к творениям как Павла, так и Августина, то вполне понятен и возросший интерес к концепции благодати.

В средние века благодать понималась как сверхъестественная субстанция, вводимая Богом в человеческие души, чтобы способствовать искуплению. [2] Один из доводов в пользу такого подхода основывается на полном и непреодолимом разрыве между Богом и человеческой природой. Из-за этого разрыва люди не могут установить какие-либо значимые отношения с Богом. Для того, чтобы Бог мог принять нас, что-то должно заполнить этот разрыв. Этим "что-то" и является благодать.

Благодать поэтому понималась как нечто, сотворенное внутри нас Богом, чтобы заполнить пропасть между чисто человеческой и Божественной природой, как своего рода промежуточная

субстанция. Благодать была субстанцией, а не отношением Божиим; как было указано выше (стр. 77), средневековая идея о Марии как резервуаре благодати была основана, частично, на неправильном понимании важного библейского места и, частично", на представлении о благодати как о каком-то материале. Такие гипотезы о благодати подвергались суровой критике еще до Реформации; к началу шестнадцатого века они были, в основном, оставлены.

Именно идея о благодати как незаслуженном благоволении Божием лежит в основе доктрины оправдания верой, которая общепризнанно является основополагающей для лютеранской Реформации в Германии. Аналогичный интерес к доктрине благодати лежит в основе и швейцарской Реформации, хотя этот интерес выражен в совершенно другой форме. Цвингли и Кальвин делали акцент на родственной идее о Божественном суверенитете, в частности, в ее связи с доктриной предопределения. Свое рассмотрение мы начнем с открытия Лютером доктрины оправдания только верой.

Богословское открытие Мартина Лютера

Мартин Лютер широко известен как наиболее значительная фигура европейской Реформации. Его значение велико не только для истории христианской церкви, но и в интеллектуальной, политической и социальной истории Европы, особенно Германии. Во многом он представляется трагической фигурой, для него были характерный величественная сила, и серьезные недостатки. Его оппозиция императору во время Вормского сейма демонстрирует значительное личное мужество, хотя он вряд ли произносил приписываемые ему слова: "На том стою - и не могу иначе". Но его осуждение германских крестьян за их бунт против угнетателей многим показалось признаком его политической наивности.

Лютер вступил на арену человеческой истории, защищая идею. Эта идея убедила его в том, что Церковь его дней неправильно понимала Евангелие - основу христианства. Необходимо было призвать ее к верности, вначале реформировать ее идеологию, а затем - ее обряды. Идея Лютера может быть кратко определена так: "оправдание одной верой". Необходимо объяснить, в чем она состояла и почему она представляет такую важность. Богословские достижения Лютера часто называемые "Turmerlebnis" ("Опыт, пережитый в Башне"), касаются вопроса о том, как может грешник войти в общение с праведным Богом. Ввиду огромной важности этого вопроса для развития Германской Реформации мы предлагаем подробно на нем остановиться.

Доктрина оправдания

Как мы уже указывали в настоящей главе, в сердце христианской веры лежит идея о том, что люди, несмотря на их смертность и греховность, могут войти с общение с Живым Богом. Эта идея выражена в ряде образов, таких, как "спасение" и "искупление" в Новом Завете (особенно в Посланиях Св. Павла), а впоследствии - в христианских богословских размышлениях, основанных на этом тексте. К концу средних веков одно понятие стало рассматриваться как имеющий особое значение: понятие оправдание. Термин "оправдание" и его глагольная форма "оправдывать" стали означать "установление правильных отношений с Богом", или, возможно, "приобретение праведности в глазах Божиих". Доктрина оправдания стала рассматриваться как решающая вопрос о том, что должен сделать отдельный человек, чтобы спастись. Источники того времени указывают на то, что этот вопрос стал все чаще и чаще задаваться на заре шестнадцатого века. Мы уже видели (стр. 58), что представители возникшего гуманизма делали новый акцент на индивидуальном сознании и по - новому осознавали человеческую индивидуальность. Накануне возникновения нового интереса к феномену индивидуального сознания появился новый интерес к доктрине оправдания - вопросу о том, как человеческие существа, как индивидуальности, могли войти в отношения с Богом. Новый интерес появился к писаниям Павла и Августина, отражающим их озабоченность индивидуальной субъективностью. [3] Этот интерес особенно очевиден в произведениях Петрарки (1304 - 1374).

Каким же был ответ Церкви на решающий вопрос: "Что я должен делать, чтобы спастись?" Ранее (стр. 48-50) мы обращали внимание на доктринальную путаницу во времена позднего средневековья. Представляется, что эта путаница касалась, в первую очередь, именно доктрины оправдания. Ряд факторов способствовали этому смешению. Во-первых, более чем за тысячу лет не было произнесено авторитетного суждения Церкви по этому вопросу. В 418 г. Карфагенский собор рассматривал этот вопрос. Отдельные предложения были внесены на Втором Оранжском соборе в

529 г. Однако по причинам, которые не поддаются объяснению, этот собор и его решения были неизвестны средневековым богословам! Представляется, что собор был "открыт заново" в 1546 г., когда идеи Реформации владели умами целого поклонения. Во-вторых, доктрина оправдания представляется излюбленной темой споров между средневековыми богословами, в результате чего получило распространение непропорционально большое число суждений по данному вопросу. Но были ли эти суждения правильными? Нежелание или неспособность Церкви оценить эти мнения привело к еще большей путанице по этому, и без того сложному, вопросу.

На основной вопрос, поставленный перед Церковью зарождающимся гуманизмом - "Что я, как индивидуальность, могу сделать, чтобы спастись?" - нельзя было ответить однозначно. Гуманизм поставил этот вопрос перед Церковью, которая, как показали последующие события, была не в состоянии ответить на него. Сцена была подготовлена для трагедии, в которой Лютеру суждено было сыграть главную роль.

Ранние взгляды Лютера на доктрину оправдания

Лютер получил образование в Эрфуртском университете (1501-1505), в котором тогда преобладала система взглядов "Via moderna". Из его поздних сочинений явствует, что за время пребывания там он впитал в себя и высоко оценил многие идеи этого движения. Хотя первоначально после окончания университета он собирался изучать право, это намерение было оставлено после несчастного случая, случившегося с ним во время грозы, который имеет любопытные параллели с опытом Моисея у неопалимой купины. Приведенный в ужас молнией, которая ударила в землю неподалеку от него, Лютер поклялся стать монахом. Несмотря на усилия друзей отговорить его от этого шага, он поступил в эрфуртский августинский монастырь, где предпринял изучение богословия под влиянием учителей, являвшихся сторонниками "Via moderna".

В 1508 г. он был приглашен в течение преподавать нравственную философию во вновь основанный Виттенбергский университет, который проявлял тенденцию набирать преподавателей из Августинского ордена. После периода, в течение которого он выполнял различные поручения для своего ордена, в 1511 г. Лютер был назначен на кафедру библейских исследований в Виттенберге. В соответствии со своими обязанностями он читал лекции по различным Книгам Библии: Псалтири (1513-1515), Посланиям к Римлянам (1515-1516). Галатам (1516-1517), Евреям (1517-1518), затем он вернулся к лекциям по Псалтири (1519 - 1521). Мы обладаем текстами лекций Лютера (сохранившихся в различных вариантах), что позволяет нам проследить развитие его идеи в течение всего периода, предшествовавшего Девяносто пяти тезисам (1517 г.) и знаменитого Лейпцигского диспута (1519 г.).

Наш интерес особенно привлекает первый курс лекций по Псалтири, известный как "Dictata super Psalterion". В течение двух лет по два-три часа в неделю Лютер объяснял собственное понимание значения каждого псалма аудитории, которая, судя по сохранившимся свидетельствам, была в восторге от стиля его лекций. В ходе этих лекций Лютер часто обсуждал вопрос о доктрине оправдания, что позволяет нам установить, какими были его ранние взгляды по этому вопросу. Оказывается, что вначале Лютер был невероятно верным последователем "Via moderna" (см. стр. 77-81) [4]. Бог заключил завет (pactum) с человечеством, по условиям которого Он обязуется оправдать всякого, кто будет отвечать определенным минимальным предварительным условиям ("quod in se est"). Лютер учил, что Бог оказывает милость смиренным, так что все, кто смиряются перед Богом, могут в итоге ожидать оправдания. Для пояснения этого принципа приведем две цитаты из "Dictata super Psalterium":

"Вот по какой причине мы спасаемся: Бог заключил с нами завет, согласно которому каждый, кто верит и крещен, будет спасен. В этом завете Бог правдив и верен, и связан Своим обещанием."

"Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам. Ибо всякий просящий получает..." (Мф. 7. 7-8) Поэтому правильно говорят доктора богословия, что Бог неизменно оказывает милость всем, кто исполняет то, что внутри него ("Quod in se est")".

То, что грешник признает свою нужду в благодати и молит Бога о ниспослании ее, накладывает на Бога, по условиям завета, обязательство сделать это, оправдывая, таким образом, грешника. Другими словами, грешник своей мольбой берет на себя инициативу: он в состоянии кое-что сделать для обеспечения Божественного ответа в виде оправдания. Как мы видели в предыдущей главе (стр. 75-78), завет между Богом и человечеством установил структуру, в рамках которой относительно небольшое человеческое усилие приводит к непропорционально большой Божественной награде.

Тем не менее, для наложения на Бога обязательств по награждению грешника благодатью требуется определенное человеческое усилие.

Открытие Лютером "праведности Божией"

Разрабатывая идею об "iustitia Dei" ("праведности Божией"), Лютер столкнулся с непреодолимыми трудностями. Идея о праведности Божией занимает видное место в Псалтири и Послании к Римлянам, по которым Лютер читал лекции в период с 1513 по 1516 гг. Временами мы видим его подробно рассматривающим эту идею в его лекциях. На этой стадии своего развития он понял, что "праведность Божия" является беспристрастным Божественным свойством. Бог судит отдельных людей с полной беспристрастностью. Если отдельный человек удовлетворяет основному предварительному условию для оправдания, то он или она оправдываются; если нет, то он или она осуждаются. Бог не проявляет ни снисходительности, ни предрасположенности: Он судит исключительно на основании человеческих заслуг. Беспристрастность и справедливость Божия заключаются в том, что Он дает каждому конкретному человеку то, что он или она заслужили - ни больше и ни меньше. [5]

В конце 1514 или начале 1515 гг. сложность этой теории, похоже, становилась Лютеру все более и более понятной. Что происходит, если грешник не в состоянии удовлетворить этому основному требованию? Что происходит, если грешника так парализовал и засосал грех, что он не может исполнить выдвигаемое ему требование? Пелагий и Гавриил Биль, которые работали над идеей "праведности Божией", [6] предполагали, что люди могут без труда удовлетворить этим условиям. Однако по этому вопросу Лютер, похоже, стал принимать взгляды Августина, утверждая, что человечество настолько связано своей греховностью, что не в состоянии само освободиться без особого Божественного вмешательства.

Собственные замечания Лютера по поводу его дилеммы показательны. Он говорит о том, что пытался изо всех сих делать все, что необходимо для достижения спасения, однако все более и более убеждался в том, что не мог быть спасен.

"Я был хорошим монахом и соблюдал свой обет так строго, что мог бы сказать, что если какому-либо монаху и дано было с помощью монашеской дисциплины достичь небес, то этим монахом был я. Все мои собратья по монастырю могли подтвердить это... И все же моя совесть не могла дать мне уверенности, и я всегда сомневался и говорил: "Ты это делаешь неправильно. Ты недостаточно раскаялся. Ты это упустил из своей исповеди". Чем больше я старался исправить неуверенную, слабую и обеспокоенную совесть человеческими традициями, тем я становился более неуверенным, слабым и обеспокоенным".

Лютеру казалось, что он просто не мог удовлетворить условиям спасения. У него не было необходимых для этого средств. Бог никоим образом не мог справедливо наградить его спасением - Он мог лишь осудить его.

Мысль о "праведности Божией" превратилась для Лютера в угрозу. Она означала лишь осуждение и наказание. Обещание оправдания было реальностью, но условия, которые с ним связывались, делали его невыполнимым. Это было похоже на то, как если бы Бог обещал слепому миллион долларов при условии, что он прозреет. Идея "праведности Божией" не была для грешников Евангелием, Благой Вестью, ибо она несла в себе лишь осуждение. Растущий пессимизм Лютера относительно способностей греховного человечества привел его к сомнению в его собственном спасении, которое все больше и больше казалось невозможным. "Как могу я обрести милостивого Бога? (Wie kriege ich einen gnaedigen Gott?)"спрашивал он. К концу 1514 г. Лютеру, похоже, не удалось найти ответ на этот вопрос.

Но это была не Только богословская проблема, имеющая чисто академический интерес. Растущая озабоченность Лютера этой проблемой имеет сильное экзистенциальное измерение. Она касалась его лично. Для Лютера, как и для многих других, коренной вопрос человеческого существования касался того, возможно ли достичь спасения. Некоторым современным читателям может показаться сложным понять эту озабоченность. Однако для того, чтобы войти в положение Лютера и по достоинству оценить важность его "богословского открытия", необходимо понять, насколько остро стоял перед ним этот вопрос, который был самым насущным для него.

Затем что-то произошло. Мы, видимо, никогда точно не узнаем, что это было и когда оно произошло. Мы не знаем, где это произошло: многие ученые называют это открытие "Turmerlebnis" ("Опыт, пережитый в Башне"), основываясь на позднейшем и несколько путанном воспоминании самого Лютера. Однако, чем бы это ни было и когда бы оно не произошло, оно полностью

изменило взгляды Лютера на жизнь и, в конечном итоге, выдвинуло его в первые ряды деятелей Реформации.

В 1545 г., за год до смерти, Лютер написал предисловие к первому тому полного издания своих произведений на латинском языке, в котором он описал, как пришел к разрыву с современной ему Церковью. Совершенно ясно, что предисловие было адресовано тем читателям, которые могли не знать, как он пришел к тем радикальным реформационным взглядам, которые связаны с его именем. В этом "автобиографическом фрагменте" (как он обычно называется) Лютер дает своим читателям информацию о становлении своей "реформационной" карьеры. После рассмотрения некоторых исторических вопросов, которые подводят читателя к 1519 году, описывает свои собственные трудности, связанные с проблемой "праведности Божией":

"Я твердо хотел понять Павла в его Послании к Римлянам. Но мешали мне в этом не столько холодные ноги, сколько одна фраза в первой главе: "В нем открывается правда Божия..." (Рим. 1. 17). Я ненавидел эти слова - "правда Божия", которые я был научен понимать как правду, согласно которой Бог праведен и карает неправедных.

Хотя я жил невинной жизнью монаха, я чувствовал себя грешником с совестью, нечистотой перед Богом. Я не мог также поверить, что угодил Ему своими трудами. Я был далек от любви к этому праведному Богу, Который карает грешников, на самом деле я ненавидел Его... Я отчаянно хотел знать, что имел в виду Павел в своем Послании.

И, наконец, размышляя денно и нощно над смыслом слов "В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: "праведный верою жив будет", я стал понимать, что "правда Божия", которой живет праведный человек, есть дар Божий (вера) и, что эти слова - "открывается правда Божия" относятся к пассивной праведности, по которой милостивый Бог оправдывает нас по вере, как сказано "праведный верою жив будет". Я тут же почувствовал себя заново родившимся, как будто я вошел в открытые врата рая. С этого момента я стал видеть все Писание в новом свете... Теперь я стал любить когда-то ненавидимые мной слова "правда Божия" и превозносить ее как сладчайшую из фраз, так что это место из Послания Павла стало для меня самими вратами рая" [7].

О чем говорит Лютер в этом знаменитом отрывке, который передает взволнованность ученого? Вполне очевидно, что его понимание слов "праведность Божия" радикально изменилось. Но какова же природа этой перемены и когда она произошла?

Основное отличие носит фундаментальный характер. Первоначально Лютер считал, что условием оправдания являются человеческие труды, что-то, что грешник должен был совершить, исполнить перед тем, как он будет оправдан. Все более убеждаясь благодаря чтению творений Августина в неисполнимости этого, Лютер мог толковать "праведность Божию" как карающую праведность. Однако в этом отрывке он рассказывает о том, как он обнаружил "новое" значение этой фразы - праведность, которую Бог дает грешнику. Иными словами, Бог Сам выполняет условие. Бог милостиво дарует грешнику то, что от него требуется для оправдания. Аналогия (не использованная Лютером) может помочь в выявлении различия между этими двумя подходами.

Предположим, что вы находитесь в тюрьме и вам предложена свобода ценой большого штрафа. Обещание реально и как только вы выполните условие, оно будет исполнено. Пелагий и Гавриил Биль работали над предположением, первоначально разделяемым Лютером, о том, что у вас есть необходимые средства, спрятанные где-то. Поскольку ваша свобода стоит гораздо больше, вам предлагается выгодная сделка. Однако Лютер стал все больше разделять взгляд Августина - грешное человечество просто не имеет необходимых средств, чтобы выполнить это условие. Возвращаясь к нашей аналогии, можно сказать, что Августин и Лютер работали над предположением, что у вас нет денег, и обещание свободы имеет мало значения в вашем положении. Поэтому как для Августина, так и для Лютера благая весть Евангелия заключается в том, что вам даются необходимые деньги, чтобы выкупить вашу свободу. Другими словами, условие выполнено за вас кем-то другим. То, чего вы не имеете, обеспечивается кем - то другим.

Взгляд Лютера, изложенный в приведенном отрывке, заключается в том, что Бог милостиво помогает грешнику достичь оправдания. Бог Евангелия не является суровым Судьей, награждающим людей по их заслугам, а милостивым и милосердным Богом, Который дает грешникам то, чего они никогда бы не смогли достичь своими собственными усилиями. Ранее (стр. 96-99) мы указывали на различия между "августинианскими" и "пелагианскими" взглядами на оправдание. Можно сказать, что на ранней стадии Лютер занял позицию, близкую к пелагианству, которая со временем уступила место более августинианским взглядам. По этой причине исследователи Лютера склонны слова "новый" и "открытие" брать в кавычки: идеи Лютера, может, и были новыми для него, но их вряд ли можно назвать открытием для христианства! "Открытие" Лютера является, на самом деле, "вторым

открытием" взглядов Августина. Это не означает, что Лютер просто воспроизвел учение Августина - он ввел в него элементы, которые привели бы Августина в ужас (например, его утверждение о том, что Божественная праведность противоречит человеческой идее о праведности: для Августина обе были взаимодополняющими). Здесь важно противопоставление с Карлстадтом, который лишь повторяет взгляды Августина в том виде, как они изложены в антипелагианских произведениях, тогда как Лютер "творчески перерабатывает" их по каждому конкретному случаю. Тем не менее, основные границы, в которых работал Лютер, являются, несомненно, августинианскими. Он рассматривал истинное покаяние как результат, а не условие благодати.

Когда же произошла эта перемена? На основании свидетельств "Dictata super Psalterion" (1513-1515) и лекций по "Посланию к Римлянам" (1515-1516) представляется, что коренная перемена, описанная позднее Лютером, произошла в его сознании где-то в 1515 г. [8] По ряду причин здесь неизбежно, возникают некоторые сомнения и неопределенности. В частности, можно отметить следующее. Во-первых, вполне возможно, что в 1545 г. воспоминания Лютера о событиях, произошедших в 1510-х гг., могли быть не совсем адекватны тому, что происходило более 30 лет назад. В конце концов, когда Лютер писал эти строки, он был уже старым человеком, а воспоминания старых людей не вполне надежны. В частности, вполне вероятно, что Лютер мог "телескопировать" свои взгляды, ограничивая узкими временными рамками события, которые происходили в течение более длительного отрезка времени. Вовторых, не вполне понятно, подразумевает ли документ, что богословское открытие Лютера состоялось в 1519 г. или оно только оформилось к 1519 г. Использованная здесь Лютером латинская фраза наводит на мысль, что Лютер использовал своего рода технику "обратного кадра". Иными словами, в своем повествовании об исторических событиях Лютер возвращает читателей в 1519 г., а затем вспоминает о событиях прошлого, таких, как его открытие праведности Божией. Среди исследователей Лютера существует единое мнение о том, что его богословие оправдания подверглось коренному переосмыслению где-то в 1515 г. Тот Лютер, который в октябре 1517 г. обнародовал свои Девяносто пять тезисов, уже обладал взглядами, которые он позднее положил в основу своей программы реформ.

Центральное место в этих взглядах занимает доктрина "оправдания одной верой", и поэтому важно понять, что подразумевается под этим термином. Идея "оправдания" нам уже знакома (см. стр. 115). Но что значит фраза "одной верой"? Какова природа оправдывающей веры?

Природа оправдывающей веры

"Причина, почему некоторые люди не понимают, что одна вера оправдывает, заключается в том, что они не знают, что такое вера". Этими словами Лютер привлекает наше внимание к необходимости более тщательного рассмотрения такого простого термина, как "вера". Из лютеровской идеи о вере можно выделить три пункта как имеющие особое значение для его доктрины оправдания. Каждый из этих пунктов был подхвачен и разработан более поздними авторами, такими, как Кальвин. Это указывает на то, что в этом вопросе Лютер внес фундаментальный вклад в развитие богословской мысли
Реформации. Этими тремя пунктами являются следующие:

1. Вера является личностной: а не чисто исторической категорией.
2. Вера касается доверия Божественным обещаниям.
3. Вера присоединяет верующих ко Христу.

Ниже мы рассмотрим каждый из этих пунктов в отдельности.

Во-первых, вера является не просто историческим знанием. Лютер утверждает, что вера, которая удовлетворяется лишь верой в историческую достоверность Евангелий, не является оправдывающей верой. Грешники вполне могут доверять историческим деталям Евангелий, однако сами эти факты недостаточны для христианской веры. Спасающая вера является уверенностью в том, что Христос родился "pro nobis", ("лично для нас"), и ради нас осуществил Свои спасительные дела. Вот как об этом писал сам Лютер:

"Я часто говорил о двух различных видах веры. Первый заключается в следующем: вы верите, что воистину Христос является именно Таковым, Каковым Он описан и провозглашен в Евангелиях, однако вы не верите, что Он является таковым для вас. Вы сомневаетесь в том, что можете получить это от Него и думаете: "Да, я уверен, что Он пришел для кого-то другого (например, для Петра и Павла, для религиозных и святых людей). Но является ли Он таковым для меня? Могу ли я ожидать получить от Него то, что ждут от Него святые?" Такая вера является ничем. Она не получает ничего от Христа. Она не ощущает ни радости, ни Его любви, ни любви к Нему. Это вера, связанная с

Христом, но не вера во Христа... Единственная вера, которая заслуживает именоваться христианской, сводится в следующему: вы безоговорочно верите, что Христос был Таковым не для Петра и святых, а для вас самих, причем для вас более, чем для кого - либо другого".

Второй пункт касается веры как "доверия" ("fiducia"). Понятие уверенности занимает видное место в реформационной концепции веры, на что указывает морская аналогия, использованная Лютером. "Все зависит от веры. Человек, не имеющий веры, похож на того, кто должен пересечь море, однако из-за своего страха не доверяет кораблю. Поэтому он остается там, где был, и не получает спасения, ибо он не поднимается на борт корабля и не пересекает море". Вера - это не только уверенность в том, что нечто является истиной, это готовность действовать по этой вере и полагаться на нее. Используя аналогию Лютера, можно сказать, что необходимо не только верить в то, что корабль существует, нужно вступить на его борт и довериться ему.

Чему же мы должны доверять? Должны ли мы просто "верить в веру"? Вопрос можно сформулировать более точно: кому мы должны доверять? Для Лютера в этом вопросе был заключен ответ: вера предусматривает готовность довериться обещаниям Божиим, целостности и верности Бога, Который эти обещания дал.

"Необходимо, чтобы все, кто собирается исповедать свои грехи полностью и исключительно, доверились милостивейшим обещаниям Божиим. То есть, вы должны быть уверены в том, что Тот, кто дал обещание прощения всем, кто исповедуется в своих грехах, выполнит Свое обещание. Мы должны гордиться не тем, что исповедуем свои грехи, а тем, что Бог обещал прощение тем, кто исповедует свои грехи". Иными словами, мы должны гордиться не ценностью и достаточностью своей исповеди (ибо такой ценности и достаточности не существует), а истинностью и определенностью Его обещаний".

Вера сильна настолько, насколько силен Тот, в Кого мы верим и Кому доверяем. Сила веры основывается не на интенсивности, с которой мы верим, а на надежности Того, в Кого мы верим. Ценность имеет не величие нашей веры, а величие Божие. Как об этом писал Лютер:

"Даже если моя вера слаба, я все равно имею то же сокровище и того же Христа, что и другие. Нет никакой разницы... Это похоже на двух людей, каждый из которых имеет сто гульденов. Один может носить их в бумажном мешке, а другой - в железном ларце. Однако, несмотря на эти различия, они оба владеют одинаковым сокровищем. Таким образом, и вы, и я одинаково обладаем Христом независимо от силы или слабости нашей веры".

Содержание веры имеет гораздо большее значение, чем ее "интенсивность. Бессмысленно страстно доверяться тому, кто не достоин веры; даже крупица веры в Того, Кто полностью надежен, гораздо предпочтительнее. Однако доверие не является случайным чувством. Для Лютера оно является постоянным доверительным взглядом на жизнь, постоянным чувством убежденности в надежности обещаний Божиих.

В-третьих, вера объединяет верующего с Христом. Лютер ясно указывает на этот принцип в своей работе "Свобода христианина", написанной в 1520 г.

"Вера присоединяет душу к Христу, как невеста присоединяется к своему жениху. Как учит нас Павел, в этой тайне Христос и душа становятся одной плотью (Еф. 5: 31-32). Если они становятся одной плотью и брак является настоящим - это, фактически, является самым совершенным браком, человеческие браки являются лишь слабым его отражением. Тогда следует, что они всем владеют сообща, как добром, так и злом. Поэтому верующий может гордиться всем, чем владеет Христос, как если бы это было его собственным; а Христос, в Свою очередь, может претендовать на все, чем владеет верующий. Давайте посмотрим, как это осуществляется и какую пользу приносит нам. Христос полон благодати, жизни и спасения. Человеческая душа полна греха, смерти и осуждения. Если между ними встанет вера, то грех, смерть и осуждение станут Христовыми, а благодать, жизнь и спасение будут принадлежать верующему".

Таким образом, вера не определяется абстрактным набором доктрин. Она является, по определению Лютера, "обручальным кольцом", указывающим на взаимные обязательства и союз между Христом и верующим. Обращение всей личности верующего к Богу приводит к реальному присутствию Христа в верующем. "Знать Христа означает знать Его блага", - писал Филипп Меланхтон, коллега Лютера по Виттенбергу. Вера делает Христа и Его блага - такие, как прощение, оправдание и надежда, - доступными верующему. Кальвин указывает на это с характерной ясностью. "Приняв нас в Свое тело, Христос делает нас соучастниками не только всех Своих благ, но и Себя Самого". "Христос, - настаивает Кальвин, - принимается не просто в понимании и воображении. Нам обещан не только Его образ и знание о Нем, но истинная причастность к Нему".

Таким образом, доктрина "оправдания верой" не означает, что грешник оправдывается потому, что он верит, за счет своей веры - в это, как мы видели, Лютер верил в ранние свои годы. Этот взгляд рассматривает веру как человеческое действие или работуусловие оправдания. Открытие Лютера, однако, предусматривает признание того, что Бог Сам предоставляет все для оправдания, грешнику нужно лишь принять это. В оправдании Бог выполняет активную роль, а человек - пассивную. Фраза "оправдание благодатью через веру" делает значение доктрины более понятным: оправдание грешника основывается на благодати Божией и получается через веру. Здесь уместно привести несколько запутанное заглавие работы Генриха Буллингера по данному вопросу, которая была написана в 1554 г., как всеобъемлющее, хотя и не совсем красноречивое изложение идей Лютера: "Благодать Божия оправдывает нас ради Христа посредством одной веры, без добрых дел, в то время как вера изобилует добрыми делами". Бог предлагает и дает; люди получают и радуются. Доктрина оправдания одной верой является подтверждением того, что Бог делает все необходимое для спасения. Даже сама вера является даром Божиим, а не человеческим действием. Бог Сам выполняет условие, необходимое для оправдания. Как мы видели, "праведность Божия" является не праведностью судьи, который судит о том, выполнили ли мы условие, необходимое для спасения, а праведностью, даруемой нам, чтобы мы могли удовлетворить этому условию. [9]

Многие критики Лютера посчитали этот взгляд возмутительным. Казалось, он утверждал, что Бог ни во что не ставит нравственность, не имеет времени для добрых дел. Лютера заклеймили "антиномианцем" - другими словами, человеком, в религиозной жизни которого не было места закону. Возможно, мы могли бы ту же мысль передать словом "анархист". Фактически, Лютер утверждал, что добрые дела является не причиной оправдания, а следствием, что несколько громоздко отражено в вышеприведенном заглавии книги Буллингера. Иными словами, Лютер рассматривает добрые дела как естественный результат оправданности, а не как причину оправдания. Будучи далеким от мысли уничтожить нравственность, Лютер всего лишь хотел утвердить ее в правильном контексте. Верующий творит добрые дела в знак благодарности Богу за прощение, а не пытаясь заставить Бога простить его.

Причины и последствия доктрины Лютера об оправдании

Давайте на этом сделаем краткую остановку и рассмотрим, какое применение нашли как гуманизм, так и схоластика в богословском открытии Лютера. Роль гуманизма здесь очевидна. Издания творений Августина, которые открыли Лютеру доступ к мыслям великого писателя, были подготовлены гуманистами. Представляется, что Лютер пользовался изданием Амербаха, которое считается наилучшим результатом гуманистической науки первого десятилетия шестнадцатого века (т.е. до того, как началась редакционная работа Эразма в 1510-х гг.). Аналогичным образом, при толковании Псалтири Лютер смог воспользоваться своим знанием древнееврейского языка – как его знания языка, так и еврейский текст некоторых псалмов были даны ему гуманистом Реухлином. Большой интерес, часто проявляемый Лютером к сложным местам в тексте Писания, вероятно, отражает гуманистический акцент на важности литературной формы Писания как ключа к его эмпирическому значению. Борясь со своей богословской загадкой, Лютер, похоже, пользовался инструментами гуманизма.

Тем не менее, схоластика также сыграла Значительную роль в богословском достижении Лютера. Одним из ироничных моментов в развитии Лютера является то, что он пользовался схоластическим инструментом для того, чтобы вырваться из своего первоначального схоластического окружения. Этим инструментом был конкретный способ интерпретации текста, широко распространенный в средневековый период, известный как "Quadriga", или "четырехсторонний смысл Писания", который мы подробно обсудим ниже. Этот способ подхода к библейскому тексту позволял выделить четыре значения одного и того же места: дословное значение и три духовных, или недословных значения. Именно сосредоточение на одном из этих духовных значений текста ("тропологическом" значении) в сочетании с дословным значением позволили ему достичь своих взглядов на "праведность Божию". При дословном рассмотрении праведность могла указывать на Божественное наказание грешников. Однако при тропологическом (недословном) рассмотрении она относилась к Божественному награждению грешников праведностью. (Интересно отметить, что никто из других реформаторов не пользовался в такой значительной степени схоластическими методами, что указывает на необычно близкую связь Лютера со средневековой схоластикой в этот период). Так была подготовлена почва для разрыва Лютера с "via modema".

Каковы же были последствия открытия Лютера? Первоначально Лютер почувствовал необходимость разоблачить несостоятельность доктрины оправдания, связанной с "via modema". Работая исключительно в несколько ограниченном кругу богословского факультета Виттенбергского университета, Лютер начал наступление на схоластику. Например, диспут против схоластического богословия, состоявшийся в сентябре 1517 г., был, в действительности, направлен против одного схоластического богослова Гавриила Биля, представлявшего "Via moderna". [10] После прочтения в начале 1517 г. творений Августина декан факультета Андреас Боденстайн фон Карлстадт стал разделять взгляды Лютера: из самого яростного сторонника схоластики в Виттенберге он превратился в одного из самых суровых ее критиков. В марте 1518 г. Карлстадт и Лютер провели реформу богословского факультета, убрав из программы практически все, что было связано со схоластикой. Отныне студенты богословия в Виттенберге изучали не схоластику, а Августина и Библию.

Однако на богословском факультете Виттенберга было не так уж много студентов, а сам Виттенберг занимал далеко не первое место среди европейских университетов. Необходимо подчеркнуть, какое несущественное значение имели "новые" взгляды Лютера. Все, о чем мы говорим, является не более чем изменениями богословской программы второразрядного университета, без какого-либо существенного значения для Церкви и общества. Как же могла незначительная академическая дискуссия превратиться в великое народное движение Реформации? Мы уже видели, что часть ответа заключается в гуманистической поддержке Лютера после Лейпцигского диспута (см. стр. 84, 87). Другая часть заключена в социальных измерениях доктрины оправдания, к которым мы сейчас обращаемся.

Может показаться, что вопрос о том, как прощается грех, следует адресовать соответствующим разделам учебников по богословию. Однако, в период позднего средневековья грех рассматривался как нечто видимое и социальное, требующее видимого и социального прощения. Во многом развитие теории таинства покаяния в средние века можно рассматривать как попытку консолидации социальных оснований покаяния. Прощение не является личным вопросом между отдельным человеком и Богом - это общественный вопрос, в котором участвуют отдельный человек, Церковь и общество. В 1215 г. Четвертый Латеранский Собор объявил, что "все верующие обоих полов, достигшие совершеннолетия, должны лично исповедоваться в своих грехах священнику и стараться исполнить наложенную эпитимию". Таким образом, священник и эпитимия были прочно установлены как часть средневекового процесса, в котором, согласно представлениям того времени, Бог прощал грехи через назначенных человеческих представителей и мирские средства. [11]

Туманность церковной точки зрения на относительный вклад в покаяние кающегося и священника неизбежно привели к развитию ряда весьма сомнительных народных верований. Спасение широко рассматривалось как нечто, что можно было заслужить добрыми делами. Запутанное и туманное богословие о прощении периода позднего средневековья, особенно относительно индульгенций, придавало вес предположению, что возможно приобрести как прощение грехов, так и освобождение от "очистительного наказания". Другими словами, вечное наказание, являющееся результатом греховных действий, можно было уменьшить, если не отменить, уплатив соответствующую сумму денег соответствующему церковному лицу. Так, кардиналу Альбрехту Бранденбургскому удалось обеспечить освобождение от очистительных наказаний в течение 39 млн. 245 тыс. 120 лет. Если такие верования и противоречили учению Церкви, то она не делала никаких попыток вывести своих членов из заблуждения. Имеются основания полагать, что терпимость к такой практике доходила до неофициального включения ее в структуры Церкви. Власть и доход церковных учреждений и их руководителей были тесно связана с продолжением такой практики и верований.

Чем же была индульгенция? Первоначально индульгенции представлялась денежным или благотворительным даром в знак благодарности за прощение. К началу шестнадцатого века, однако, эта невинная идея преобразовалась в важный источник доходов для папства, столкнувшегося с финансовым кризисом и готового к более гибким действиям, чтобы преодолеть его. Гнев Лютера был, в первую очередь, вызван техникой продажи, использованной Иоганном Тецелом. Всего лишь за три марки можно было получить избавление от всех наказаний, с которыми грешнику пришлось бы столкнуться в чистилище, и многие считали, что от такого предложения трудно отказаться. В век, который знал, как получать удовольствие от своих простительных грехов, возможность грешить без страха Божественного наказания была чрезвычайно соблазнительна. Предложение Тецеля о том, что можно освободить душу любимого человека от страданий чистилища, заплатив разумную сумму

денег (основанную на скользящей шкале в соответствии с достатком человека), было привлекательно для живых, которые чувствовали вину перед мертвыми.

В начале шестнадцатого века индульгенции были крупным источником папских доходов, и, как указывает корыстная сделка между папой, Альбрехтом Бранденбургским и банкирским домом Фуггеров, эти средства оседали в целом ряде кошельков. Во времена, когда церковные должности часто покупались, а не заслуживались, покупатели считали себя вправе получать доход от вложенных денег. По этой причине всячески поощрялись такие обряды, как обедни за умерших и т.д. В результате этого финансовые интересы ряда сторон требовали сохранения той туманности доктрины оправдания, какой она была в начале шестнадцатого века. Уникальная и незаменимая роль священника в исповеди и прощении приводила к злоупотреблениям, и, согласно имеющимся свидетельствам, взяточничество духовенства было немалой проблемой накануне Реформации.

Доктрина оправдания верой Лютера и связанная с ней доктрина "священства всех верующих" приобрела, таким образом, важность, выходящую далеко за рамки академического богословия. Она выбивала почву из-под ног церковных доходов, о которых мы только что упомянули. Прощение было делом между верующим и Богом: больше в этом не участвовал никто. Не требовался священник для произнесения отпущения - верующий мог прочесть в Писании об обещаниях прощения тем, кто кается в своих грехах, и не нуждался ни ком, кто бы повторял и исполнял эти обещания. Для получения Божественного прощения не требовалось никакой платы. Концепция чистилища, на которой основывалось многое из народных суеверий и их церковная эксплуатация, отвергалась как выдумка, не содержащаяся в Писании. Вместе с отрицанием существования чистилища изменилось отношение к смерти и умершим и обряды, которые были с этим связаны. Новый акцент на отношениях отдельного человека с Богом, частично обязанный своим появлением индивидуализму Ренессанса, а частично - Новому Завету, оставлял "за кадром" учреждения Церкви. Лютер нападал не только на доходы, получаемые от продажи индульгенций, - эта практика противоречила его взгляду на роль Церкви в отпущении грехов.

Акция Лютера, выразившаяся в том, что 31 октября 1517 г. (который в настоящее время отмечается в Германии как День Реформации) он прибил к дверям виттенбергского храма Девяносто пять тезисов об индульгенциях, была не просто протестом против рекламной кампании Тецеля, которая, по выдвигаемым обещаниям могла сравниться с современными рекламами стиральных порошков. Не было это и требованием, чтобы Церковь прояснила свое учение о прощении. Она ознаменовала появление нового богословия о прощении (или, точнее, появление заново старого и, очевидно, забытого богословия спасения), которое грозило лишить официальную Церковь участия в процессе прощения, угрожая, таким образом, материальным интересам папы, большой части духовенства, некоторых князей и одного очень влиятельного банкирского дома (дома Фуггеров в Аусбурге, который заменил дом Медичи в должности официальных банкиров Церкви после того, как Лев X, сам являющийся представителем семейства Медичи, занял папский престол в 1513 г.) Доктрина оправдания одной верой подтверждала то, что Божественное прощение даровалось, а не покупалось, и было доступно всем, независимо от материального и социального положения. Связанная с ней доктрина "священства всех верующих" означала, что верующий, с благодатной помощью Божией, мог сам сделать все, что необходимо для его спасения, не прибегая к помощи ни Церкви, ни священников (хотя сам Лютер считал, что профессиональные проповедники и учреждения Церкви должны играть существенную роль в христианской жизни). Поэтому не вызывает удивления, что взгляды Лютера были с волнением восприняты церковными учреждениями и вызвали такой интерес у многих мирян того времени.

Хотя первоначальный спор Лютера проходил с академическим богословием "Via modema", развивающиеся события привели к тому, что он отказался от этого ограниченного и малозначимого спора, чтобы взять на себя роль народного реформатора. Начиная с 1519 г. взгляды Лютера на оправдание привели его к оспариванию доктрин и практики современной ему Церкви, а не идей "via moderna". Если раньше Лютер, так сказать, витал в интеллектуальных облаках, то сейчас он спустился на землю, чтобы применить свои идеи к жизни Церкви. С опубликованием трех великих реформационных манифестов 1520 г. [12] он продемонстрировал способность захватывать сердца людей. Из кабинетного ученого он превратился в харизматического народного реформатора.

Социальные последствия лютеровской доктрины оправдания одной верой можно проиллюстрировать судьбой мирских братств. Как было указано выше (стр. 42-43), мирские братства были ассоциациями мирян, которые обязывались обеспечивать своим членам полный погребальный обряд. Верхние слои общества были в состоянии делать завещательные вклады для обеспечения постоянных молитв за их души в чистилище: так, в 1483 г. за графа Вернера

Циммернского была якобы отслужено 1000 поминальных месс. Нижние слои общества, не имея средств, чтобы позволить себе подобные крайности, объединялись в братства, чтобы обеспечить своим членам исполнение надлежащих отходных и погребальных обрядов. Кроме того, многие братства выполняли важную социальную роль, например, открывая школы и богадельни для своих членов и пытаясь заботиться об их вдовах и сиротах. Тем не менее, их "raison d'etre" было глубоко религиозно, основано на вере в чистилище, заступничество Богородицы и почитании святых. Доктрина оправдания верой ликвидировала необходимость создания таких братств, отвергая ряд верований о смерти и суде, на которых они были основаны. "Raison d'etre" этих братств было подорвано, а с прекращением исполнения каких-либо существенных религиозных функций социальная роль братств также прекратилась. Это явление является еще одним примером того, как изменение религиозных идей может иметь существенные социальные последствия

Концепция "Судебного оправдания"

Одним из центральных взглядов лютеровой доктрины оправдания одной верой является то, что грешник не способен к самооправданию. Инициативу в процессе оправдания берет на себя Бог, предоставляя все необходимые средства для оправдания грешника. Одним из этих средств является "праведность Божия". Иными словами, та праведность, на основании которой совершается оправдание грешника, является не его собственной праведностью, но праведностью, данной ему Богом. Ранее об этом высказывался Августин: Лютер, однако, осмысляет это по-новому, что приводит его к разработке концепции "судебного оправдания".

Данный пункт трудно объяснить, но он сосредотачивается на вопросе о местонахождении оправдывающей праведности. Как Августин, так и Лютер были согласны в том, что Бог милостиво предоставляет грешным людям праведность, которая оправдывает их. Но где же находится эта праведность? Августин утверждал, что она находится внутри верующих; Лютер настаивал на том, что она находится вне их. Иными словами, для Августина эта праведность является внутренней, а для Лютера - внешней.

По мнению Августина, Бог налагает оправдывающую праведность на грешника таким образом, что она становится частью его личности. В результате эта праведность, хотя и происходящая не от грешника, становится частью его личности. Для Лютера рассматриваемая праведность остается вне грешника: это "чуждая праведность" ("mstitia, aliena"). Бог рассматривает эту праведность таким образом, как если бы она была частью личности грешника. В своих лекциях 1515 - 1516 годов, посвященных "Посланию к Римлянам", Лютер развил идею "чуждой праведности Христовой", налагаемой - не прививаемой - на верующих верой, как основание для оправдания. Его комментарии к Рим. 4. 7 имеют особое значение.

"Святые всегда в своих глазах являются грешниками и поэтому всегда оправдываются извне. Однако лицемеры всегда праведны в своих глазах и поэтому всегда являются грешниками извне. Я использую слово "внутри" для того, чтобы показать, какими мы являемся на наш собственный взгляд, в нашей собственной оценке, а слово "извне" - для указания того, какими мы являемся перед Богом, с Его точки зрения. Таким образом, мы являемся праведными извне, когда мы праведны исключительно перед Богом, а не перед самими собой или своими делами"

Верующие являются праведными благодаря "чуждой" праведности Христа, которая налагается на них - т.е. она рассматривается так, как если бы она была их собственной через веру. Ранее мы указывали, что существенным элементом лютеровской концепции веры является то, что она присоединяет верующего ко Христу. Таким образом, оправдывающая вера позволяет верующему присоединиться к праведности Христа и на этом основании быть оправданным. Христиане поэтому являются "праведными в глазах милостивого Бога"

С точки зрения Лютера, благодаря вере, верующий одевается праведностью Христа так же, как в Иез. 16. 8 говорится о Боге, покрывающем нашу наготу. Для Лютера вера означает правильные (или праведные) отношения с Богом. Таким образом, грех и праведность сосуществуют; мы остаемся грешниками внутри, однако праведными извне, в глазах Божиих. Исповедуясь в наших грехах в вере, мы вступаем в правильные и праведные отношения с Богом. С нашей точки зрения мы являемся грешниками, однако с точки зрения Бога мы праведны. Комментируя Рим. 4. 7, Лютер заявляет.

"Святые всегда осознают свой грех и ищут праведности у Бога в соответствии с Его милосердием. И именно по этой причине они считаются святыми. Таким образом, в своих собственных глазах (и в действительности!) они являются грешниками, однако в глазах Божиих они праведны, потому что Он считает их таковыми благодаря их исповеданию своих грехов. В действительности они являются

грешниками, однако они праведны по приговору милостивого Бога Они неосознанно праведны и осознанно грешны. Они грешники в реальности, но праведники в надеждах".

Лютер не обязательно имеет в виду, что это сосуществование греха и праведности является постоянным состоянием Христианская жизнь не статична, как если бы - используя очень вольное сравнение - относительное количество греха и праведности всегда оставалось одинаковым. Лютер прекрасно осознает, что христианская жизнь динамична в том плане, что верующий вырастает в причинности. Он имеет в виду, что существование греха не отрицает нашего христианского статуса. Бог Своей праведностью защищает нас от нашего греха. Его праведность является защитным покровом, под которым мы должны бороться с нашими грехами. В оправдании нам дается статус праведности, в то время как мы вместе с Богом трудимся ради достижения природы праведности. В том, что Бог обещал сделать нас однажды праведными, заключается указание на то, что в Его глазах мы уже праведны. Лютер говорит об этом следующим образом:

"Это похоже на человека, который болен и верит своему врачу, обещавшему ему выздоровление. В надежде на обещанное выздоровление, он выполняет все предписания врача и воздерживается от того, что врач ему запретил, чтобы никоим образом не препятствовать обещанному восстановлению здоровья... Является ли этот больной человек здоровым? - фактически он является больным и здоровым одновременно. Он болен в реальности, однако, он здоров ввиду твердого обещания врача, которому он верит и который видит его уже выздоровевшим".

Очевидно, наслаждаясь медицинской аналогией, Лютер продолжает ее. Придя к выводу, что болезнь аналогична греху, а здоровье - праведности, он заключает:

"Поэтому он одновременно является и грешником, и праведным. Он грешник в действительности, однако праведен по твердому обещанию Божиему продолжать избавлять его от грехов до полного выздоровления. Поэтому в надеждах он совершенно здоров, однако, в реальности он грешник".

Такой подход объясняет пребывание греха в верующих, объясняя в то же время постепенное преобразование верующего и будущее избавление от греха. Однако для того, чтобы быть христианином, не обязательно быть совершенно праведным. Грех не указывает на неверие или невыполнение обещания со стороны Бога; он лишь указывает на дальнейшую необходимость вручить свою личность надежной заботе Божией. Лютер объявляет, что верующий является "одновременно и праведником, и грешником ("simul iustus et peccator"): праведным в надежде, но фактически грешником; праведным в глазах Бога и по Его обещанию, но грешником в действительности.

Эти идеи были впоследствии развиты последователем Лютера Филиппом Меланхтоном и привели к тому, что сейчас известно как "судебное оправдание". Там, где Августин учил, что грешник в оправдании делается праведным, Меланхтон утверждал, что он считается праведным или объявляется праведным. Для Августина "оправдывающая праведность" наделяется; для Меланхтона она приписывается. Меланхтон проводил четкое различие между объявленной праведностью и наделенной праведностью, называя первое "оправданием", а второе - "освящением" или "обновлением". Для Августина оба были различными аспектами одного и того же. Согласно Меланхтону, Бог произносит Свой приговор о том, что грешник праведен, в небесном суде ("in foro divino"). Этот юридический подход к оправданию и рождает термин "судебное оправдание". [13]

Важность этой концепции состоит в том, что она знаменует полный разрыв с учением Церкви по данному вопросу. Со времен Августина оправдание всегда понималось относящимся как к объявлению праведности, так и к процессу, посредством которого грешник делался праведным. Концепция судебного оправдания Меланхтона коренным образом отличалась от этого. Поскольку, со временем, она была принята практически всеми крупными реформаторами, она стала представлять собой общепринятое различие между протестантами и римо-католиками. Наряду с различиями по вопросу о том, как оправдывался грешник, возникло новое несогласие о значении самого слова "оправдание". Тридентский собор, являвшийся каноническим ответом Римско-Католической Церкви на протестантский вызов, подтвердил взгляды Августина на природу оправдания и объявил взгляды Меланхтона ложными.

Мы уже отмечали выше, что концепция судебного оправдания представляет собой развитие лютеровской мысли. Это естественно подводит нас к вопросу о том, какие другие подходы к вопросу об оправдании можно выделить внутри Реформации.

Различия среди реформаторов по поводу оправдания

Популярные издания о Реформации часто создают впечатление монолитного однообразия в этом движении относительно доктрины оправдания. На самом же деле имеются существенные различия между теориями различных реформаторов. Целью настоящего раз дела является исследование некоторых таких разногласий.

Оправдание и швейцарская Реформация

Европейская Реформация часто изображается как однородное явление. Иными словами, она представляется состоящим из последовательных идей. Это неприемлемый взгляд на Реформацию, и роль доктрины оправдания одной верой в швейцарской Реформации является особенно важной иллюстрацией этого принципа.

Как мы уже видели, в период 1518 - 1520 годов доктрина оправдания выдвинулась на первое место в богословской мысли Лютера. Она не только стала центром его богословия, но и сосредоточением его программы реформ. Полемические сочинения Лютера, его литургические нововведения и реформы и его проповеди того периода свидетельствуют о значении доктрины оправдания для его реформационной программы. Как было указано выше, существенным компонентом лютеровской доктрины оправдания верой является его понимание самой оправдывающей веры - веры, которая присоединяет верующего ко Христу и приносит с собой реальное и личное присутствие в нем Христа.

Цвингли, однако, отражает озабоченность восточно-швейцарских гуманистических братств того периода. В своем обзоре реформационных сочинений, написанных в то время в этом районе Швейцарии, Эрнст Циглер указывает, что в этих сочинениях слово "Реформация" обозначает реформирование образа жизни и нравственности. Бросается в глаза отсутствие в этих сочинениях самого термина "оправдание верой". Моралистический акцент восточно-швейцарского гуманизма резко контрастирует с акцентом, делаемым Лютером на незаслуженном даре благодати, даруемом человечеству заранее и независимо от нравственных действий людей. Это не означает, что такие авторы, как Вадиан или Цвингли, защищали доктрину оправдания трудами, что спасения можно добиться нравственными человеческими достижениями. Эти реформаторы предпочитали делать ударение на нравственных последствиях Писания, что приводило к принижению тех вопросов, которые для Лютера были чрезвычайно важны.

Как мы видели выше, доктрина оправдания Лютера была направлена на отдельного верующего, проясняя его отношения с Богом и Церковью, чтобы успокоить его совесть. Во многом это иллюстрирует озабоченность Лютера отдельным человеком и его субъективным сознанием, отражая связанное с Ренессансом возникновение индивидуализма. Как же обстояло дело со швейцарской Реформацией, где больше внимания уделялось реформации общины?

Цвингли рассматривал Реформацию как процесс, касающийся общественной жизни, затрагивающий Церковь и общество, а не просто отдельного человека. Эта Реформация по своей природе была, в первую очередь, нравственной: Цвингли волновало нравственное и духовное обновление в Цюрихе для приведения его в соответствие с духом Нового Завета, а не какая-либо доктрина оправдания. Его не интересовал вопрос о том, как отдельный человек мог найти милостивого Бога. Лютеровский акцент на оправдании верой отсутствует у Цвингли. Однако разногласия между ними по поводу этой доктрины касаются не только акцентов, но и самой сути. Цвингли, например, рассматривал Христа как внешний нравственный образец, не присутствующий лично в верующем. Неверно было бы утверждать, что существует оправдание трудами - т.е., что благодаря человеческим достижениям можно приобрести спасение. Все же, как мастерски показал Жак Поллет, ранние сочинения Цвингли проникнуты приоритетом нравственного обновления над спасением. Для таких авторов, как Вадиан, Евангелие, в первую очередь, несет послание нравственного обновления и возрождения верующих, а оправдание (этот термин и используется крайне редко) следует после этих процессов.

В течение 1520-х годов идеи Цвингли об оправдании начинают приближаться к идея Лютера. Возможно, это связано со знакомством Цвингли с сочинениями последнего. Все же читатель может выделить фундаментальное различие между этими двумя авторами, отражающее различные подходы к оправданию. Для Лютера Писание объявляет об обещаниях Божиих, которые успокаивают и утешают верующего; основным предназначением Писания является повествование и провозглашение того, что сделал Бог во Христе для греховного человечества. Для Цвингли Писание

несет в себе ряд нравственных требований, которые выдвигает Бог перед верующими; его основным предназначением является указание на то, что должно делать человечество в ответ на пример, данный Христом.

Таким образом, расхождения внутри Реформации по поводу оправдания стали очевидны еще в 1520-е годы. Широко различающиеся взгляды Лютера и Цвингли представляют собой две крайние позиции. Впоследствии были предприняты попытки найти компромиссное решение. Наше внимание сейчас обращается на такие попытки, предпринятые Букером и Кальвином.

Поздние направления: Букер и Кальвин об оправдании

Можно сказать, что различия между Лютером и Цвингли подготовили почву для обширной дискуссии о правильном понимании доктрины оправдания в период поздней Реформации. Решения требовали два вопроса: о роли Христа в оправдании и об отношении между милостивым Божественным актом оправдания и человеческой покорностью воле Божией. Ввиду преувеличения Лютером первого вопроса и путаницы со вторым, у многих (например, гуманиста Георга Спалатина) создалось впечатление, что после того, как грешник оправдан, у него нет обязательств в отношении нравственного поведения. На самом деле позиция Лютера заключалась в том, что добрые дела являются надлежащим ответом на милостивое оправдание Божие, однако их нельзя рассматривать как причину оправдания. Однако, большая часть последователей Лютера в 1520-е годы понимала эту его мысль как вывод освобождения христиан от нравственных обязательств.

Вероятно, наиболее значительная попытка исправить очевидные промахи такого подхода принадлежит страсбугскому реформатору Мартину Букеру. В ряде сочинений, особенно в написанных в 1530-е годы, Букер выработал доктрину двойного оправдания, которая, как ему казалось, "обходила" трудности, возникшие из-за одностороннего акцента Лютера на благодати Божией. Букер утверждал, что оправдание состоит из двух ступеней. Первая ступень, которую он назвал "оправданием безбожников (iustificatio impii)", состояла в милостивом прощении Богом человеческих прегрешений. (Позднее протестантское богословие называло эту ступень собственно "оправданием".) Вторая ступень, которую он назвал "оправданием благочестивых (iustificatio pii)", состояла в покорном человеческом выполнении нравственных требований Евангелия. (Позднее протестантское богословие называло эту ступень "освящением".) Христос рассматривался как внешний нравственный пример, милостиво данный Богом, которому оправданные грешники, при содействии Святого Духа, должны были следовать.

Таким образом, была установлена причинная связь между оправданием и нравственным возрождением. Без обоих этих компонентов грешник не мог быть оправдан. Из того, что "оправдание безбожников" вело к "оправданию благочестивых", следовало, что отсутствие нравственного возрождения подразумевало, что человек не был оправдан на первой ступени. Букеру казалось, что он удачно сочетал как реальность благодати, так и необходимость человеческой покорности. Другие не были в этом столь уверены. Теория казалась несколько искусственной и уменьшала роль Христа до внешнего нравственного примера. Что же произошло с акцентом Лютера на реальном личном присутствии Христа в верующих?

Модель оправдания, которая впоследствии получила распространение в период поздней Реформации, была сформулирована Кальвином в 1540-е и 1550-е годы. Подход Кальвина избегает недостатков как внешнего понимания роли Христа в оправдании, так и взгляды на то, что оправдание вызывает нравственное возрождение. Основные элементы этого подхода можно свести к следующему. Вера присоединяет верующего к Христу в "мистическом союзе" (здесь Кальвин повторяет акцент Лютера, поставленный на реальном и личном присутствии Христа с верующими, устанавливаемом через веру). Этот союз с Христом имеет двоякий эффект, который Кальвин называет "двойной благодатью".

Во-первых, союз верующего с Христом ведет непосредственно к его оправданию. Через Христа верующий объявляется праведным в глазах Божиих. Во-вторых, благодаря союзу верующего с Христом - а не благодаря его оправданию - верующий начинает перерождение по образу Христа. В то время как Букер считал, что оправдание вызывает перерождение, Кальвин утверждал, что как оправдание, так и перерождение являются результатом союза верующего со Христом через веру.

Этот краткий обзор различных понимании оправдания в реформационном движении указывает, что по данному вопросу не было единогласия. Если бы объем настоящей книги позволил привести взгляды других выдающихся реформаторов, таких, как Вольфганг Капито, Андреас Боденстайн фон Карлстадт и Иоанн Еоколампадий, выявились бы еще большие расхождения. Если реформаторов и

объединяло отрицание взгляда, что люди сами могут достичь своего спасения, это единство не простиралось на то, каким образом Бог достигал спасения через Христа. Спектр мнений, существовавший в первом поколении реформаторов, благодаря трудам Кальвина и Меланхтона постелено перерос в долгие споры, имевшие место соответственно в Реформатской и Лютеранской Церквах.

Католический ответ: Тридентский собор об оправдании

Вполне очевидно, что Католическая Церковь должна была дать официальный и определенный ответ Лютеру. К 1540 г. имя Лютера приобрело известность во всей Европе. Его сочинения читались и усваивались с различной степенью энтузиазма даже в самых высоких церковных кругах в Италии. В связи с этим было необходимо каким - либо образом отреагировать на их появление. Тридентский собор, созванный в 1545 г., начал долгий процесс формулировки всеобъемлющего ответа Лютеру. Одно из первых мест в его повестке дня занимала доктрина оправдания.

Шестое заседание Тридентского собора завершилось 13 января 1547 г. Наиболее существенный результат этого заседанияТридентский Декрет об оправдании - является, вероятно, самым значительным достижением этого собора. Его шестнадцать глав со значительной степенью ясности излагают римо-католическое учение об оправдании. Тридцать три канона осуждают конкретные точки зрения, принадлежащие оппонентам Римско-Католической Церкви, в том числе и Лютеру. Интересно отметить, что собор, казалось, не осознавал угрозу, которую представляли для РимскоКатолической Церкви взгляды Кальвина, и направил основной удар своей критики против взглядов Лютера.

Тридентскую критику доктрины Лютера об оправдании можно разделить на четыре основные раздела:

1. Природа оправдания.
2. Природа оправдывающей праведности.
3. Природа оправдывающий веры.
4. Уверение в спасении.

Мы рассмотрим каждый из этих четырех разделов в отдельности.

Природа оправдания

В ранние свои годы, около 1515 - 1519 гг., Лютер склонялся к тому, чтобы понимать оправдание как процесс становления, в котором грешник, благодаря процессу внутреннего обновления, постепенно уподоблялся Иисусу Христу. Предложенная Лютером аналогия с больным человеком, находящимся под искусным врачебным надзором, указывает на его понимание оправдания, как это изложено в его Лекциях о "Послании к Римлянам" 1515-1516 гг.: "fieri est iustitficatio" ("оправдание является становлением"). Однако в своих поздних сочинениях, относящихся к середине 1530 годов и далее, вероятно, находясь под влиянием более "судейского" подхода Меланхтона к оправданию (см. стр. 136 - 138), Лютер стал рассматривать оправдание как процесс объявления праведным, а не становления праведным. Постепенно он стал рассматривать оправдание как событие, которое дополнялось отчетливым процессом перерождения и внутреннего обновления под действием Святого Духа. Оправдание изменяло внешний статус грешника в глазах Божиих ("coram Deo"), а перерождение меняло внутреннюю природу грешника.

Тридентский собор высказался против этого взгляда и энергично защищал идею, первоначально ассоциируемую с именем Августина, о том, что оправдание является процессом перерождения и обновления человеческой природы, сопровождающимся изменением как внешнего статуса, так и внутренней природы грешника. В четвертой главе приводится следующее точное определение оправдания:

"Оправдание грешника можно кратко определить как переход из состояния, в котором человек рождается как дитя первого Адама в состояние благодати и усыновления в число сынов Божиих через Второго Адама, Спасителя нашего Иисуса Христа. Согласно Евангелию, этот переход не может произойти иначе как через очищающее перерождение или желания этого, как написано: "... если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие" (Ин. 3. 5).

Таким образом, оправдание включает в себя идею о перерождении. Это краткое утверждение было дополнено в седьмой главе, которая подчеркивала, что оправдание есть "не только отпущение грехов, но и освящение и обновление внутренней личности через добровольное принятие

благодати и даров, посредством которых неправедный человек становится праведным". Эта мысль проводится далее через канон 11, который осуждает всякого, кто учит, что оправдание происходит "либо исключительно накладыванием праведности Христа", либо отпущением грехов, исключая благодать и милость, либо что благодать, которой мы оправдываемся, является лишь доброй волей Божией".

Оправдание близко связано с таинствами крещения и покаяния. Грешник первоначально оправдывается через крещение; однако, ввиду греха, это оправдание может быть отменено. Тем не менее, как об этом ясно сказано в 14 главе, оно может быть возобновлено через покаяние.

"Те, кто из-за греха потеряли полученную благодать оправдания, могут быть вновь оправданы, когда под водительством Божиим они прилагают усилия, чтобы через таинство покаяния вновь, по заслугам Христа, получить потерянную благодать. Этот способ оправдания является восстановлением тех, кто впал в грех. Святые отцы правильно называли его "второй опорой после потери благодати". Ибо Иисус Христос установил таинство покаяния ради тех, кто впал в грех после крещения... Таким образом, покаяние христианина после впадения в грех сильно отличается от крещения".

Таким образом, можно сказать, что Тридентский собор сохранил средневековую традицию, восходящую к Августину, согласно которой оправдание включало как событие, так и процесс - событие объявления праведным через дела Христа и процесс становления праведным через внутреннее действие Святого Духа. Такие реформаторы, как Меланхтон и Кальвин, различали эти два момента, рассматривая термин "оправдание" как относящийся только к событию объявления праведным; сопровождающий его процесс внутреннего обновления, который они называли "освящение" или "перерождение" они считали автономным с богословской точки зрения.

Это привело к серьезной путанице: римо-католики и протестанты использовали одно и то же слово "оправдание" в двух различных значениях. Тридентский собор использовал его в значении, которое для протестантов включало как оправдание, так и освящение.

Природа оправдывающей праведности

Лютер подчеркивал, что грешники не имеют в себе праведности. Они не имеют ничего, что могло бы рассматриваться как основание для милостивого решения Божьего об их оправдании. Лютеровская доктрина о "чуждой праведности Христовой (iustitia Christi aliena)" ясно указывала, что праведность, которая оправдывает грешников, находится вне их. Она накладывается, а не прививается; она является внешней, а не внутренней.

Ранние критики Реформации, следуя Августину, утверждали, что грешники оправдываются на основании внутренней праведности, милостиво вкладываемой в личность Богом. Эта праведность дается как милость; ее нельзя заслужить. Однако, утверждали они, внутри людей должно было быть нечто, что бы позволило Богу оправдать их. Лютер отвергал эту идею. Если Бог решил кого-то оправдать, Он может сделать это непосредственно, а не через промежуточный дар праведности.

Тридентский собор упорно отстаивал августинианскую идею об оправдании на основании внутренней праведности. Об этом совершенно ясно сказано в седьмой главе:

"Единственной формальной причиной (оправдания) является праведность Божия - не праведность, по которой Он Сам является праведным, а праведность, которой Он делает праведными нас, так что мы наделяемся ее, мы обновляемся духом ума нашего (Еф. 4: 23) и не только считаемся праведными, но являемся таковыми в реальности... Никто не может быть праведным, если Бог не сообщит ему или ей страстных заслуг Господа нашего Иисуса Христа, и это происходит в оправдание грешника".

Фраза "единственной формальной причиной" требует пояснений. Формальная причина является прямой или самой непосредственной причиной чего-либо. Тридентский собор, таким образом, утверждает, что прямой причиной оправдания является праведность, которой Бог милостиво наделяет нас, в отличие от "действительной причины" (Бога) или "причины заслуг" (Иисуса Христа). Однако следует также обратить внимание на использование определения "единственной". Одним из наиболее известных предложений по достижению согласия между Римско-Католической Церковью и протестантизмом во время Регенсбургского диспута (известного как Ратисбон), состоявшегося в 1541 г., было признание двух причин оправдания: внешней праведности (протестантская позиция) и внутренней праведности (римо-католическая позиция). Этот компромисс, казалось, содержал в себе некоторые скрытые возможности. Однако Тридентский собор не уделил ему внимания. Определение "единственной" было использовано намеренно, с целью исключения мысли о том, что

таких причин может быть больше одной. Единственной прямой причиной оправдания является внутренний дар праведности.

Природа оправдывающей веры

Доктрина Лютера об оправдания одной верой была подвержена суровой критике. Отрицая идею о том, что "оправдывающая вера является ни чем иным, как уверенностью в милосердии Божием, которая отпускает грехи ради Христа", Двенадцатый канон осудил центральный аспект лютеровского понимания оправдывающей веры. Частично это отрицание лютеровской доктрины об оправдании отражает отмеченную выше (стр. 147) двусмысленность термина "оправдание". Тридентский собор был встревожен тем, что кто-то может поверить, будто он может быть оправдан - в его понимании слова - верой без необходимости послушания и духовного обновления. Собор, истолковывая "оправдание" как начало христианской жизни, ее продолжение и развитие, полагал, что Лютер имел в виду, что простое доверие Богу (без необходимости изменения и обновления грешника Богом) было основанием всей христианской жизни.

На самом деле Лютер не имел в виду ничего подобного. Он утверждал, что христианская жизнь начиналась через веру и только веру; добрые дела следовали за оправданием, а не вызывали оправдание. Тридентский собор был вполне готов признать, что христианская жизнь начиналась через веру, приближаясь, таким образом, очень близко к лютеровской позиции. Как объявлено в восьмой главе Декрета об оправдании, "Мы утверждаем, что оправдываемся верой, ибо вера является началом человеческого спасения, основанием и корнем всего оправдания, без которой нельзя получить милости Божией". Это, вероятно, является классическим примером того, как спорное понимание важного богословского термина привело к богословскому недоразумению.

Уверение в спасении

Лютер, как и другие реформаторы считал: что можно быть уверенным в своем спасении. Спасение было основано на верности Божией Своим милостивым обещаниям; неуверенность в спасении оборачивалась сомнением в надежности Божией. Однако это не следует рассматривать как безраздельную уверенность в Боге, неподверженную сомнениям. Вера не равнозначна уверенности; хотя богословское основание христианской веры может быть вполне надежным, человеческое восприятие этого основания может колебаться.

Этот вопрос ясно разрешается Кальвиным, который часто считается самым компетентным реформатором в вопросах веры. Его определение веры, похоже, говорит именно об этом:

"Мы дадим правильное определение веры, если скажем, что она является прочным и определенным знанием о Божественной благосклонности к нам, которое основано на истине милостивого обещания Бога во Христе и открывается нашему разуму и запечатывается в наших сердцах Святым Духом".

Все же, согласно Кальвину, богословская определенность этого утверждения необязательно ведет к психологической уверенности. Она вполне согласуется с борьбой верующего с сомнениями и беспокойством.

"Когда мы подчеркиваем, что вера должна быть определенной и уверенной, мы не подразумеваем определенности без сомнений или уверенности без беспокойства. Напротив, мы утверждаем, что верующие ведут постоянную борьбу со своим недостатком веры и не обладают спокойной совестью, не нарушаемой беспокойством. С другой стороны, мы отрицаем, что их уверенность в Божественном милосердии может быть нарушена каким бы то ни было беспокойством".

В своем исследовании - Доктрина Кальвина о знании Бога" Эдуард А. Доуи пишет: "Если, согласно Кальвину, слова его определения веры означают, что она является "твердым и определенным знанием", мы должны заметить, что такой веры не существует. Мы могли бы сформулировать описание существующей веры как "твердое и определенное знание, постоянно подверженное жестоким сомнениям и страхам, над которыми оно, в конечном итоге, одерживает победу".

Тридентский собор рассматривал доктрину реформаторов об уверении со значительным скептицизмом. Девятая глава Декрета об оправдании, озаглавленная "Против тщетной уверенности еретиков", подвергла суровой критике "безбожную уверенность" реформаторов. Хотя никто не должен сомневаться в благости и щедрости Божией, реформаторы серьезно заблуждались, утверждая, что "никто не может быть очищен от грехов и оправдан без уверенности, что они очищены и оправданы, а очищение и оправдание является следствием именно одной этой веры".

Тридентский собор настаивал, что "никто не может знать с определенностью веры, не подверженной ошибкам, получили ли они благодать Божию или нет".

Тридентский собор считал, что реформаторы делали человеческую уверенность или дерзость основанием для оправдания, так что это оправдание основывалось на подверженном ошибкам человеческом убеждении, а не на благодати Божией. Однако реформаторы считали, что они подчеркивают, что оправдание основывается на обещаниях Божиих; отсутствие твердой веры в эти обещания было равносильно сомнению в надежности Божией.

В настоящей главе мы рассмотрели значения доктрины оправдания для Реформации. Однако, несмотря на всю важность этой доктрины для реформационного движения, можно сказать, что другая связанная с ней доктрина приобрела еще большую значимость для поздней стадии этого движения. Если оправдание было способом выражения благодати Божией в доктринальных терминах, которое захватило воображение первой волны Реформации, то вторая волна предпочитала говорить о благодати в терминах предопределения или избрания. Доктрина предопределения оказалась одной из отличительных характеристик международного кальвинизма. Мы подробно остановимся на этой доктрине в следующей главе.

Для дальнейшего чтения:

По поводу доктрины оправдания в целом см.:

Alister McGrath (Алистер МакГрат), "lustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification" (Справедливость Божия: История христианской доктрины оправдания) (2 vole: Cambridge, 1986).

По поводу доктрины в период Реформации, см.:

Timothy Geoige (Тимоти Джордж), "The Theology of the Reformers" (Богословие реформаторов) (Nashville, Tenn., 1988). pp. 51 - 79.

Brian A. Gerrish (Брайан А Герриш). «By Faith Alone: Medium and Menage in Luther's Gospel» (Одной верой: Путь и послание в Евангелии Лютера) in «The Old Protestantism and the New» (Edinburgh, 1982). pp. 69 - 89.

Walther von Loewenich (Вальтер фон Лювенич). "Martin Luther: The Man and His Work - (Мартин Лклер: Человек и его труды) (Minneapolis, 1986), pp. 69-89

Alister McGrath (Алистер МакГрат). "Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough" (Богословие креста Лютера: Богословские достижения Мартина Лютера) (Oxford, 1985).

Четырьмя отличными введениями к жизни и трудам Лютера являются:

Roland Bainton (Роланд Байнтон), "Here I Stand: A life of Martin Luther" (На том стою: Жизнеописание Мартина Лютера) (New York, 1959).

Heinrich Bomxamm (Генрих Борнкамм). "Luther's World of Thought" (Мир мысли Лютера.

Walther von Loewenich (Вальтер фон Лювенич), - Martin Luther: The Man and His Work" (Мартин Лютер: Человек и его труды) (Minneapolis. 1986).

Bombard Lohse (Бернхард Лосе), "Martin Luther: An Introduction to his Life and Writings" (Мартин Лютер: Введение к жизни и трудам) (Philadelphia, 1986).

6
ДОКТРИНА ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ

Если Лютеранская Церковь возникла из озабоченности доктриной оправдания, то Реформатская Церковь родилась из стремления заново установить евангельскую модель апостольской Церкви, которую мы подробнее рассмотрим в главе 9. Сейчас мы обратим внимание на одну из ведущих идей реформатского богословия, имеющую большое значение для его политических и социальных теорий, - на концепцию о божественном суверенитете. Реформатские богословы считали интерес Лютера к личному опыту слишком субъективным и слишком ориентированным на отдельного человека; их волновало, в первую очередь, установление объективных критериев, на основании которых можно было реформировать общество и Церковь. И они находили такие критерии в Писании. У них было мало времени для занятий схоластическим богословием, которое никогда не представляло серьезной угрозы Швейцарской Реформации.

Доктрина предопределения часто рассматривается как основная черта реформатского богословия. Для многих понятие "кальвинист" практически тождественно определению "человек, уделяющий

огромное внимание доктрине предопределения". Каким же образом концепция милости, которая для Лютера означала оправдание грешника, стала относиться в суверенитету Бога, особенно в том виде, в котором она выражена в доктрине предопределения? И как происходила эта эволюция? В настоящей главе мы рассмотрим понимание доктрины милости, в представлении Реформатской Церковью.

Цвингли о Божественном суверенитете

Цвингли начал свое пасторское служение в Цюрихе 1 января 1519 г. Это служение почти завершилось в августе того же года, когда Цюрих подвергся эпидемии чумы. То, что такие эпидемии были обычным явлением в начале шестнадцатого века, не должно умалять ее драматичность: по крайней мере один из четырех, а, возможно, и каждый второй житель Цюриха умер с августа 1519 г. по февраль 1520 г. В пасторские обязанности Цвингли входило утешение умирающих, что, естественно, требовало контакта с больными. Находясь вблизи умирающих, Цвингли до конца осознал, что его жизнь полностью находится в руках Божиих. Мы располагаем поэтическим отрывком, общеизвестным как "Pestlied" ("Чумная песнь"), который датирован осенью 1519 г. В нем мы находим размышления Цвингли о своей судьбе. Здесь отсутствуют воззвания к святым или предположения о заступничестве Церкви. Вместо этого мы находим твердую решимость принять все, что Бог пошлет человеку. Цвингли готов принять все, что Бог положит ему в удел:

"Делай по воле Твоей, Ибо я ни в чем не испытываю недостатка. Я – Твой сосуд, Готовый быть спасенным или уничтоженным".

Читая эти строки, нельзя не ощутить полное подчинение Цвингли Божественной воле. Болезнь Цвингли не оказалась смертельной. Вероятно, из этого опыта выросло его убеждение, что он является орудием в руках Божиих, полностью повинующимся Его замыслу.

Ранее мы отмечали, что трудности Лютера с "праведностью Божией" были столько же экзистенциальными, сколько богословскими. Очевидно, внимание Цвингли к Божественному Провидению также имеет сильную экзистенциальную сторону. Для Цвингли вопрос о всемогуществе Божием не был чисто академическим, а имел непосредственное значение для его существования. В то время как богословие Лютера, по крайней мере, первоначально, было, в основном, сформировано его личным опытом оправдания его, грешника, богословие Цвингли было почти полностью сформировано его ощущением абсолютного Божественного суверенитета и полной зависимости человечества от Его воли. [1] Мысль об абсолютном суверенитете Божием развита Цвингли в его доктрине Провидения и особенно в его знаменитой проповеди "De providentia" ("О Провидении"). Многие из наиболее критически настроенных читателей Цвингли отметили черты сходства между его идеями и фатализмом Сенеки и высказали предположение, что Цвингли лишь оживил сенекианский фатализм и придал ему самкраментальное значение. Некоторый вес этому предположению придавал интерес Цвингли к Сенеке и указания на него в "De providentia". Спасение или осуждение отдельного человека всецело зависят от Бога, который свободно судит с точки зрения вечности. Однако представляется, что ударение, делаемое Цвингли на Божественном всемогуществе и человеческом бессилии, в конечном итоге взято из писаний Павла, подкреплено чтением Сенеки и наделено экзистенциальным значением впоследствии близкого столкновения со смертью в августе 1519 г.

Весьма поучительно сопоставить отношения Лютера и Цвингли к Писанию, которые отражают их различный подход к благодати Божией. Для Лютера основной смысл Писания заключается в милостивых обещаниях Божиих, кульминацией которых является обещание оправдания грешника верой. Для Цвингли Писание является, в первую очередь, Законом Божим, кодексом поведения, содержащим требования, выдвигаемые суверенным Богом Своему народу. Лютер проводит резкое различие между законом и Писанием, в то время как для Цвингли они, по существу, являются одним и тем же.

Именно растущий интерес Цвингли к суверенитету Божиему привел к его разрыву с гуманизмом. Трудно точно сказать, когда Цвингли перестал быть гуманистом и стал реформатором: имеются веские причины предполагать, что Цвингли оставался гуманистом всю свою жизнь. К мы видели выше (стр. 59-63), определение гуманизма, данное Кристеллером, касается его методов, а не доктрин: если это определение гуманизма применить к Цвингли, то можно сделать вывод, что он оставался гуманистом в течение всего своего служения. Аналогичные замечания относятся и к Кальвину. Можно, однако, возразить: как можно этих людей считать гуманистами, если они разрабатывали такую неумолимую доктрину предопределения? Конечно же, нельзя назвать

гуманистамини Цвингли, ни Кальвина, если употреблять этот термин в том значении, которое вкладывается в это понятие в двадцатом веке. Однако это не относится к шестнадцатому веку. Если вспомнить, что многочисленные писатели древности - такие, как Сенека и Лукреций, - разрабатывали фаталистическую философию, то становится понятным, что имеются все основания считать обоих реформаторов гуманистами. Тем не менее представляется, что именно в этот момент своего служения Цвингли изменил свое мнение по одному из центральных вопросов, разделяемых современными ему швейцарскими гуманистами. Если после этого Цвингли все еще оставался гуманистом, то он был выразителен особой формы гуманизма, которая могла рассматриваться его коллегами как слегка эксцентричная.

Программа реформ, начатая Цвингли в Цюрихе в 1519 г., была, по существу, гуманистической. Характер использования им Писания является глубоко эразмианским, как и его проповеднический стиль, хотя его политические взгляды носят окраску швейцарского национализма, который Эразм отвергал. Более важным моментом для нашего рассмотрения является то, что Реформация рассматривалась как образовательный процесс, что отражало взгляды как Эразма, так и швейцарских гуманистических братств. В письме к своему коллеге Миконию, датированном 31 декабря 1519 г., Цвингли, подводя итог первому году своего пребывания в Цюрихе, объявил, что его результатом явилось то, что "в Цюрихе появилось более двух тысяч более или менее образованных людей". Однако письмо от 24 июля 1520 г. рисует образ Цвингли, признающего неудачу гуманистической концепции Реформации: для успеха Реформации требовалось нечто большее, чем образовательные взгляды Квинтилиана. Судьба человечества вообще, и Реформации в частности, определялась Божественным Провидением. Бог, а не человечество, является основным действующим лицом процесса Реформации. Образовательная техника гуманистов был полумерой, которая не затрагивала корень проблемы.

Этот скептицизм по поводу жизненности гуманистической программы реформ был обнародован в марте 1515 г., когда Цвингли опубликовал свой "Комментарий об истинной и ложной религии". Цвингли обрушился на две идеи, которые занимали центральное место в эразмианской программе реформ - идею о "свободной воле" (libemm arbitrium), которую Эразм настойчиво защищал в 1524 г., и предположение о том, что образовательные методы могли реформировать порочное и греховное человечество. По мнению Цвингли, требовалось провиденциальное Божественное вмешательство, без которого истинная Реформация была невозможна. Хорошо известно также, что в 1525 г. вышла в свет воинственно - антиэразмская работа Лютера "De servo arbitrio" ("О рабстве воли"), [2] в которой была подвергнута критике доктрина Эразма о свободной воле. Работа Лютера проникнута духом полного суверенитета Божьего, связанного с доктриной предопределения, похожей на доктрину Цвингли. Многие гуманисты посчитали подобный акцент на человеческой греховности и Божественном всемогуществе неприемлемым, что привело к определенному отчуждению между Цвингли и многими его бывшими сторонниками.

Кальвин о предопределении

В популярном восприятии религиозная мысль Кальвина представляется строго логической системой, сосредотачивающейся на доктрине предопределения. Каким бы распространенным не был этот образ, он имеет мало общего с действительностью; какую бы важность не представляла доктрина предопределения для позднего кальвинизма (см. стр. 162-166), она не отражает точку зрения Кальвина на данный вопрос. Преемники Кальвина позднее в шестнадцатом веке, столкнувшись с необходимостью применить к его учению метод систематизации, обнаружили, что его богословие в высшей степени подходило для преобразования в более строгие логические структуры, определяемые аристотелианской методологией, столь любимой в период позднего итальянского Возрождения (стр. 62). Это привело к простому выводу, что сама мысль Кальвина обладала систематической структурой и логической строгостью поздней реформатской ортодоксальности, и позволило прослеживать интерес ортодоксальности к доктрине о предопределении к "Наставлениям в христианской вере" 1559 года. Как будет указано ниже (стр. 162-166), в этом вопросе имеется некоторое различие между Кальвином и кальвинизмом, знаменующее и отражающее существенный поворотный пункт в интеллектуальной истории вообще. Последователи Кальвина развили его идеи в соответствии с новым духом времени, который рассматривал систематизацию и интерес к методу как явления не только внушающие уважение, но и крайне желательные.

Богословская мысль Кальвина также отражает озабоченность человеческой греховностью и Божественным всемогуществом и находит свое наиболее полное выражение в его доктрине о предопределении. В ранний период своей жизни Кальвин придерживался мягких гуманистических взглядов на Реформацию, которые, возможно, были похожи на взгляды Лефевре д'Этапле (Стапуленсиса). К 1533 г., однако, он занял более радикальную позицию. 2 ноября 1533 г. ректор парижского университета Никола Коп произнес речь, посвященную началу нового учебного года, в которой он намекнул на - несколько важных тем, ассоциировавшихся с лютеранской Реформацией. Несмотря на то, что эти намеки были очень осторожными и чередовались с панегириками в адрес традиционного католического богословия, речь вызвала скандал. Ректор и Кальвин, который, вероятно, принимал участие в составлении речи, вынуждены были бежать из Парижа. [3] Где же и каким образом, стал молодой гуманист реформатором?

Вопрос о дате и природе обращения Кальвина волновал многие поколения исследователей его наследия, хотя эти исследования дали невероятно мало конкретных результатов. [4] Общепризнанно, что Кальвин перешел от мягких гуманистических взглядов на Реформацию к более радикальной платформе в конце 1533 г. или начале 1534 г., но почему - мы знаем. Кальвин описывает свое обращение в двух местах своих поздних работ, однако мы не располагаем богатством автобиографических подробностей Лютера. Тем не менее ясно, что Кальвин приписывает свое обращение Божественному Провидению. Он утверждает, что был глубоко предан "папским суевериям", и лишь действие Божие смогло освободить его. Он утверждает, что Бог "усмирил его сердце и привел его к подчинению". Вновь мы встречаем тот же акцент, характерный для Реформации: бессилие человечества и всемогущество Божие. Именно эти идеи связаны и развиты в доктрине предопределения Кальвина.

Хотя некоторые ученые утверждают, что предопределение занимает центральное место в богословских мыслях Кальвина, в настоящее время ясно, что это совершенно не так. Оно является лишь одним из аспектов его доктрины спасения. Основным вкладом Кальвина в развитие доктрины благодати является строгая логичность его подхода. Лучше всего это видно при сравнении взглядов Августина и Кальвина по этой доктрине.

Для Августина человечество после грехопадения является испорченным и бессильным, требующим благодати Божией для спасения. Эта благодать дается не всем. Августин использует термин "предопределение" в значении выборочности дарования Божественной благодати. Он указывает на особое Божественное решение и действие, при помощи которых Бог дарует Свою благодать тем, кто будет спасен. Однако возникает вопрос о том, что же происходит с остальными. Бог проходит мимо них. Он не решает специально их осудить, Он лишь не спасает их. Согласно Августину, предопределение относится лишь к Божественному решению об искуплении, а не к оставлению оставшейся части падшего человечества.

Для Кальвина строгая логика требует, чтобы Бог активно решал: искупать или осуждать. Нельзя считать, будто Бог делает что-то по умолчанию: Он активен и суверенен в Своих действиях. Поэтому Бог активно желает спасения тех, кто будут спасены и проклятия тех, кто спасены не будут. Предопределение поэтому является "вечным повелением Божиим, которым Он определяет то, что Он желает для каждого отдельного человека. Он не создает всем равных условий, но готовит вечную жизнь одним и вечное проклятие другим". Одной из центральный функций этой доктрины является подчеркивание милости Божией. Для Лютера милость Божия выражена в том, что Он оправдывает грешников, людей, который недостойны такой привилегии. Для Кальвина милость Божия проявляется в Его решении искупить отдельных людей, независимо от их заслуг: решение об искуплении человека принимается, независимо от того, насколько данный человек достоин этого. Для Лютера Божественная милость проявляется в том, что Он спасает грешников, несмотря на их пороки; для Кальвина милость проявляется в том, что Бог спасает отдельных людей, несмотря на их заслуги. Хотя Лютер и Кальвин отстаивают Божию милость с несколько разных точек зрения, своими взглядами на оправдание и предопределение они утверждают один и тот же принцип.

Хотя доктрина предопределения не была центральной в богословии Кальвина, она стала ядром позднего реформатского богословия благодаря влиянию таких авторов, как Петр Мартир Вермигли и Теодор Беза. [5] Начиная с ок. 1570 г. тема "избранности" стала доминировать в реформатском богословии и позволила отождествлять реформатские общины с народом Израиля. Точно так, как когда-то Бог избрал Израиль, теперь Он избрал реформатские общины, чтобы они были Его народом. Начиная с этого момента доктрина предопределения начинает выполнять ведущую социальную и политическую функцию, которой она не обладала при Кальвине.

Кальвин излагает свою доктрину предопределения в третьей книге "Наставлений в христианской вере" издания 1559 г. как один из аспектов доктрины искупления через Христа. В самом раннем издании этой работы (1536 г.) она рассматривается как один из аспектов доктрины провидения. Начиная с издания 1539 г. она рассматривается как равноправная тема.

Рассмотрение Кальвином "способа получения благодати Христа, преимуществ, которые она с собой несет и результатов, к которым она приводит" предполагает, что имеется возможность искупления за счет того, что достиг Христос Своей смертью на кресте. Обсудив то, каким образом эта смерть может стать основанием для человеческого искупления (см. стр. 114 - 115), Кальвин переходит к обсуждению того, какую пользу может извлечь человек из преимуществ, которые возникли в результате нее. Таким образом, обсуждение переходит с оснований искупления на способы его осуществления.

Следующий затем порядок рассмотрения вопросов является загадкой для многих поколений исследователей Кальвина. Кальвин рассматривает ряд вопросов в следующей последовательности: вера, перерождение, христианская жизнь, оправдание, предопределение. На основании кальвиновского определения взаимоотношений между этими сущностями можно было бы ожидать, что этот порядок будет несколько иным: предопределение будет предшествовать оправданию, а перерождение следовать за ним. Кальвиновский порядок, похоже, отражает образовательные соображения, а не богословскую точность.

Кальвин придает подчеркнуто мало значения доктрине предопределения, уделяя ей в изложении всего четыре главы (главы 21-24 третьей книги в дальнейшем III. XXI-XXIV). Предопределение определяется как "вечное повеление Божие, которым Он определяет то, что Он хочет сделать с каждым человеком. Ибо Он не создает всех в одинаковых условиях, но предписывает одним вечную жизнь, а другим - вечное проклятие" (HI. xxi. 5). Предопределение должно внушать нам чувство благоговения. "Dectum horribile" (Ill. xxiii. 7) не является "ужасным повелением", как может предать дословный перевод, нечувствительный к нюансам латинского языка; напротив, это "внушающее благоговение" или "ужасающее" повеление.

Само местонахождение рассуждений Кальвина о предопределении в "Наставлениях" издания 1559 г. является знаменательным. Оно следует за его изложением доктрины благодати. Лишь после обсуждения великих тем этой доктрины, таких, как оправдание верой, Кальвин обращается к рассмотрению таинственной и озадачивающей категории "предопределения". С логической точки зрения предопределение должно было бы предшествовать этому анализу; в конце концов, предопределение создает почву для избрания человека и, следовательно, его последующего оправдания и освящения. И все же Кальвин отказывается подчиниться канонам такой логики. Почему же?

Для Кальвина предопределение должно рассматриваться в его правильном контексте. Оно является не продуктом человеческих размышлений, а тайной Божественного откровения (I. ii. 2; III. xxi. 12). Однако она была открыта в конкретном контексте и конкретным способом. Этот способ связан с самим Иисусом Христом, Который является "зеркалом, в котором мы можем узреть факт нашего избрания" (III. xxiv. 5). Контекст связан с силой евангельского призыва. Почему случается так, что одни люди откликаются на христианское Евангелие, а другие - нет? Следует ли это отнести за счет некоего бессилия, присущей неадекватности этого Евангелия? Или есть другая причина этих различий в отклике?

Будучи далеким от сухих, абстрактных богословских умосозерцаний, кальвиновский анализ предопределения начинается с обозримых фактов. Некоторые верят Евангелию, а некоторые - нет. Первичной функцией доктрины предопределения является объяснение того, почему Евангелие находит отклик у одних, но не находит его у других. Она является объяснением ex post facto своеобразия человеческих откликов на благодать. Предестинарианизм Кальвина следует рассматривать как апостериорное отражение данных человеческого опыта, истолкованных в свете Писания, а не как нечто, априорно выводимое на основании составленной заранее идеи о Божественном всемогуществе. Вера в предопределение не является сама по себе частью веры, а окончательным результатом освященных Писанием размышлений о влиянии благодати на людей в свете загадок человеческого опыта.

Опыт указывает, что Бог не оказывает влияния на каждое человеческое сердце (III. xxiv. l5). Почему так происходит? Является ли это следствием какого-либо недостатка со стороны Бога? Или что-то мешает Евангелию обратить каждого человека? В свете Писания Кальвин чувствует себя в состоянии отрицать возможность какой-либо слабости или несоответствия со стороны Бога или Евангелия; наблюдаемая парадигма человеческих откликов на Евангелие отражает тайну, по

которой одним предопределено принять обещания Божий, а другим - отвергнуть их. "Некоторым предназначена вечная жизнь, а другим - вечное проклятие" (III. xxi. 5).

Доктрина предопределения

Следует подчеркнуть, что это не является богословским нововведением. Кальвин не вводит в сферу христианского богословия ранее неизвестное понятие. Как мы уже видели, "современная августинианская школа" (schola Augustiniana moderna) в лице таких своих представителей, как Григорий Риминийский, также учила о доктрине абсолютного двойного предопределения: Бог предназначается одним вечную жизнь, а другим - вечное осуждение, не обращая внимания на их личные заслуги или недостатки. Их судьба полностью зависит от воли Божией, а не от их индивидуальности. Действительно, вполне возможно, что Кальвин сознательно перенял этот аспект позднесредневекового августинианства, обладающий необыкновенной схожестью с его собственным учением.

Таким образом, спасение находится вне власти людей, которые бессильны изменить существующее положение. Кальвин подчеркивает, что эта выборочность наблюдается не только в вопросе о спасении. Во всех областях жизни, утверждает он, мы вынуждены столкнуться с непостижимой тайной. Почему одни оказываются более удачливыми в жизни, чем другие? Почему один человек обладает интеллектуальными дарами, в которых отказано другим? Даже с момента рождения два младенца без какой-либо своей вины могут оказаться в совершенно различных обстоятельствах: один может быть поднесен к груди, полной молока, и таким образом получить насыщение, в то время как другой может страдать от недоедания, будучи вынужденным сосать практически сухую грудь. Для Кальвина предопределение было лишь еще одним проявлением общей тайны человеческого существования, когда одним достаются материальные и интеллектуальные дары, в которых отказано другим. Она не вызывает каких-либо дополнительных трудностей, которые бы не присутствовали в других областях человеческого существования.

Не предполагает ли идея о предопределении, что Бог освобожден от традиционно приписываемых ему категорий доброты, справедливости или рациональности? Хотя Кальвин особенно отвергает концепцию о Боге как Абсолютной и Произвольной Силе, из его рассмотрения предопределения возникает образ Бога, Чьи взаимоотношения с творением являются прихотливыми и капризными, и власть Которого не связана каким-либо законом или порядком. Здесь Кальвин определенно ставит себя в один ряд с позднесредневековым пониманием этого спорного вопроса, и особенно с "via moderna" и "schola Augustiniana moderna" в вопросе о взаимоотношениях Бога и установленного нравственного порядка. Бог ни в коем смысле не подвластен закону, ибо это бы поставило закон над Богом, аспект творения и даже нечто, находящееся вне Бога до момента творения, над Творцом. Бог находится вне закона в том смысле, что Его воля является основанием существующих концепций нравственности (III. xxiii. 2). Эти краткие утверждения отражают одну из наиболее ясно прослеживаемых точек соприкосновения Кальвина с позднесредневековой волюнтаристской традицией.

В конце Кальвин утверждает, что предопределение должно быть признано основанным на непостижимых суждениях Божиих (III. xxi. 1). Нам не дано знать, почему Он избирает одних и осуждает других. Некоторые исследователи утверждают, что эта позиция может отражать влияние позднесредневековых дискуссий об "абсолютной власти Божией (potentia Dei absolute) ", согласно которой Прихотливый или Произвольно Действующий Бог свободен делать все, что Он пожелает, без необходимости оправдывать Свои действия. Это предположение, однако, основано на непонимании роли диалектических взаимоотношений между двумя властями Божиими - абсолютной и предопределенной - в позднесредневековой богословской мысли. Бог свободен выбирать кого Он пожелает, иначе Его свобода станет подвержена внешним соображениям и Создатель будет подчиняться Своему созданию. Тем не менее. Божественные решения отражают Его мудрость и справедливость, которые поддерживаются предопределением, а не вступают с ним в противоречие (III. xxii. 4 III. xxiii. 2).

Будучи далеко не центральным аспектом богословской системы Кальвина (если вообще можно употребить это слово), предопределение является, таким образом, вспомогательной доктриной, объясняющей загадочный аспект последствий провозглашения Евангелия благодати. Однако по мере того, как последователи Кальвина стремились развить и переоформить его мысли в свете новых интеллектуальных направлений, неизбежно (если можно найти оправдание этому

потенциально предестинарному стилю) должны были произойти изменения в предложенной им структуре христианского богословия.

Предопределение в позднем кальвинизме

Как было сказано выше, не совсем верно говорить о Кальвине, разрабатывающем "систему" в строгом смысле этого термина. Религиозные идеи Кальвина в том виде, в каком они представлены в "Наставлениях" издания 1559 г., систематизированы на основании педагогических соображений, а не ведущего умозрительного принципа. Кальвин считал библейское изложение и систематическое богословие по существу идентичными и отказывался проводить между ними то различие, которое стало распространенным после его смерти.

В этот период получил импульс новый интерес к методу систематизации, т.е. систематической организации и последовательному выводу идей. Реформатские богословы столкнулись с необходимостью отстаивать свои идеи против как лютеранских, так и римо-католических оппонентов. Аристотелианство, к которому сам Кальвин относился с некоторой подозрительностью, теперь рассматривалось как союзник. Стало чрезвычайно важно продемонстрировать внутреннюю состоятельность и последовательность кальвинизма. Вследствие этого многие кальвинистские авторы обратились к Аристотелю в надежде найти в его сочинениях о методе намеки на то, как придать их богословию более твердое рациональное основание.

Можно указать на четыре характеристики этого нового подхода к богословию:

1. Человеческому разуму принадлежит основная роль в исследовании и защите христианского богословия.

2. Христианское богословие было представлено в виде логически состоятельной, рационально защитимой системы, выведенной из силлогистических умозаключений, основанных на известных аксиомах. Иными словами, богословие начиналось с первых принципов, на основании которых выводились его доктрины.

3. Считалось, что богословие должно основываться на аристотеливской философии, в частности, на его взглядах на природу метода; позднереформатских авторов лучше назвать философскими, а не библейскими, богословами.

4. Считалось, что богословие должно разрабатывать метафизические и умозрительные вопросы, особенно связанные с природой Бога, Его волей для человечества и творения и, прежде всего, с доктриной предопределения.

Таким образом, отправной точкой богословия стали общие принципы, а не конкретное историческое событие. Контраст с Кальвины и вполне очевиден. Для него богословие фокусировалось на Иисусе Христе и происходило от Его явления, как об этом свидетельствует Писание. Именно новый интерес к установлению логической отправной точки для богословия позволяет нам понять внимание, которое стало уделяться доктрине предопределения. Кальвин сосредотачивался на конкретном историческом феномене Иисуса Христа и затем переходил к исследованию его значения (т.е., используя соответствующие термины, его метод был аналитическим и индуктивным). В отличие от этого, Беза начинал с общих принципов, а затем переходил к исследованию их последствий для христианского богословия (т.е. его метод был дедуктивным и синтетическим).

Какие же общие принципы использовал Беза в качестве отправных точек для своей богословской систематизации? Ответом на этот вопрос является то, что он основывал свою систему на Божественных повелениях об избрании, т.е. на Божественном решении избрать одних людей для спасения, а других для осуждения. Все остальное Беза рассматривает как последствия этих решений. Таким образом, доктрина предопределения получила статус управляющего принципа.

Можно указать на одно важное следствие этого принципа: доктрину "ограниченного примирения" или "частного искупления" (термин "примирение" часто используется по отношению к благам, явившимся в следствии смерти Христа). Рассмотрим следующий вопрос. За кого умер Христос? Традиционным ответом на этот вопрос является то, что Христос умер для всех. Однако, хотя Его смерть может искупить всех, она оказывает реальное воздействие лишь на тех, на кого она может оказать это воздействие по воле Бога.

Этот вопрос был очень остро поставлен во время великого предестинарного спора девятого века, в ходе которого бенедектинский монах Годескалк Орбайсский (известный также как Готтсчок) выработал доктрину двойного предопределения, похожую на позднейшие построения Кальвина и его последователей. С беспощадной логикой исследуя последствия своего утверждения, что Бог

предопределил некоторым людям вечное осуждение, Годескалк указывал, что в связи с этим неверно говорить о том, что Христос умер для таких людей, ибо если это так, то Его смерть оказалась тщетной, ибо не оказала влияния на их судьбу.

Колеблясь над следствиями своих утверждений, Годескалк высказал мысль, что Христос умер лишь для избранных. Сфера Его искупительных дел ограничивается лишь теми, кому предопределено извлечь пользу из Его смерти. Большинство авторов девятого века отнеслись к этому утверждению с недоверием. Однако ему суждено было возродиться в позднем кальвинизме.

Связанным с этим новым акцентом на предопределение оказался и интерес к идее об избрании. Исследуя характерные идеи "via moderna" (стр. 99-102), мы отмечали идею завета между Богом и верующими, похожего на завет, заключенный между Богом и Израилем в Ветхом Завете. Эта идея стала приобретать все большее значение в стремительно разрастающейся Реформатской Церкви. Реформатские общины рассматривали себя как новый Израиль, новый народ Божий, который находился в новых заветных отношениях с Богом.

"Завет милости" провозглашал обязанности Бога по отношению к Своему народу и обязанности народа (религиозные, социальные и политические) по отношению к Нему. Он определял рамки, внутри которых функционировало общество и отдельные люди. Форма, которую приняло это богословие в Англии, - Пуританство - представляет особый интерес. Чувство "богоизбранности" усиливалось по мере того, как новый народ Божий входил в новую "землю обетованную" - Америку. [6] Хотя этот процесс выходит за рамки настоящей работы, важно понять, что социальные, политические и религиозные взгляды, которые характеризовали поселенцев Новой Англии, были взяты из европейской Реформации шестнадцатого века. Международное реформатское социальное мировоззрение основано на концепции богоизбранности и "завета благодати".

В отличие от этого, позднее лютеранство оставило в стороне взгляды Лютера на Божественное предопределение, изложенные им в 1525 г., и предпочло развиваться в рамках свободного человеческого отклика Богу, а не суверенного Божественного избрания конкретных людей. Для лютеранства конца шестнадцатого века "избрание" означало человеческое решение возлюбить Бога, а не Божественное решение избрать определенных людей. Действительно, несогласие по поводу доктрины предопределения было одним из двух основных спорных пунктов, которые занимали полемических авторов в течение последующих веков (второй спорный пункт касался таинств). Лютеране никогда не имели того чувства "богоизбранности" и, соответственно, были скромнее в своих попытках расширить сферу своего влияния. Замечательный успех "международного кальвинизма" напоминает нам о силе, с какой идея может преобразовывать отдельных лиц и целые группы людей - реформатская доктрина об избранности и предопределении, несомненно, была ведущей силой великой экспансии Реформатской Церкви в семнадцатом веке.

Доктрина благодати и Реформация

"Реформация при внутреннем рассмотрении была всего лишь окончательной победой августинской доктрины благодати над августинской доктриной Церкви". [7] Это знаменитое замечание Бенджамина Б. Варфилда великолепно суммирует важность доктрины благодати для развития Реформации. Реформаторы считали, что они освободили августинскую доктрину благодати он искажений и ложных толкований средневековой Церкви. Для Лютера августинская доктрина благодати, как это выражено в доктрине оправдания одной верой, была "articulus stantis et cadentis ecclesiae" ("статьей, на которой стоит или падает Церковь"). Если и были мелкие и не очень мелкие различия между Августином и реформаторами по поводу доктрины благодати, то последние объясняли их более превосходными текстуальными и филологическими методами, которыми, к сожалению, не располагал Августин. Для реформаторов и особенно для Лютера, доктрина благодати составляла христианскую Церковь - любой компромисс или отступление по данному вопросу, допущенное церковной группой, вели к утрате этой группой статуса христианской Церкви. Средневековая Церковь лишилась "христианского" статуса, что оправдывало разрыв с ней реформаторов, осуществленный, чтобы вновь утвердить Евангелие.

Августин, однако, разработал экклезиологию, или доктрину Церкви, которая отрицала любые подобные действия. В начале пятого века во время донатистского спора Августин подчеркивал единство Церкви, горячо споря с искушением образовывать раскольничьи группы, когда основная линия Церкви представлялась ошибочной. В этом вопрос реформаторы чувствовали себя вправе пренебречь мнением Августина, полагая, что его взгляды на благодать значительно важнее его взглядов на Церковь. Церковь, утверждали они, являлась продуктом благодати Божией - и

поэтому последняя имела первичное значение. Противники Реформации не согласились с этим, утверждая, что Церковь сама являлась гарантом христианской веры. Таким образом, была подготовлена почва для спора о природе церкви, к которой мы возвратимся в гл. 9. Сейчас мы обращаем наше внимание на вторую великую тему реформационной мысли: необходимости возврата к Писанию.

Для дальнейшего чтения:

О доктрине предопределения в целом, см.:

Timothy George (Тимоти Джордж), "The Theology of the Reformers" (Богословие реформаторов) (Nashville, Tenn., 1988), pp. 73-79; 231-234.

Отличные обзоры жизни и деятельности Цингвли, см.:

G. R-Potter (Г. Р. Поттер), "Zwingli" (Цвингли) (Cambridge, 1976).

W. P. Stephans (У. П. Стефанс), "The Theology of Huldrych Zwingli" (Богословие Ульриха Цвингли) (Oxford, 1986).

Развитие доктрины в поздней реформатской мысли, см.:

Richard A. Muller (Ричард А. Маллер), "Christ and the Decree: Christology and Predestination from Calvin to Perkins" (Христос и Божественное повеление: Христология и предопределение от Кальвина до Перкинса) (Grand Rapids, Mich., 1988)

Отличные обзоры жизни и деятельности Кальвина, см.:

William J. Bouwsma (Уильям Дж. Боусма), "John Calvin: A Sixteenth Century Portrait" (Иоанн Кальвин: Портрет шестнадцатого века) (Oxford, 1989).

Alister E. McGrath (Алистер Е. Мак-Грат), "A Life of John Calvin" (Жизнеописание Иоанна Кальвина) (Oxford, 1990).

T. H. L. Parker (Т. Х-Л. Паркер), "John Calvin" (Иоанн Кальвин) (London, 1976).

Richard Staufffer (Ричард Штауффер), "Calvin" (Кальвин), in "International Calvinism 1541-1715", ed. M. Prestwich (Oxford, 1985), pp. 15-38.

Francois Wendel (Франсуа Вендель), "Calvin: The Origins and Development of his Religious Thought" (Кальвин: Происхождение и развитие его религиозной мысли) (New York, 1963).

7
ВОЗВРАЩЕНИЕ К ПИСАНИЮ

В сердце большинства религиозных систем лежит ядро письменных текстов, которые считаются "авторитетными" - иными словами, имеющими постоянное значение для определения "формы" данной религии. У христиан, эти письменные тексты собраны вместе в Библии и часто называются просто "Писанием". (На протяжении настоящей книги названия "Библия" и "Писание" рассматриваются как тождественные). Как хорошо известно, Библия является центральным документом западной цивилизации, источником христианских идей, оказывающим влияние также на образование и культуру. [1] Реформация стала свидетелем процесса придания Писанию нового значения - или, возможно, воссоздания древнего взгляда на важность Библии. Принцип "Sciptura sola" ("одним Писанием") стал одним из основных лозунгов реформаторов в их попытке привести обряды и верования Церкви в соответствие с практикой золотого века христианства. Если доктрина оправдания одной верой была материальным принципом Реформации, то принцип "Scriptura sola" был ее формальным принципом. Реформаторы низвергали папу и возводили на его место Писание. Каждое течение Реформации рассматривало Писание как источник, из которого оно черпало свои идеи и обряды. Однако, как нам предстоит увидеть, пользоваться Писанием таким образом оказалось гораздо сложнее, чем можно было ожидать. В настоящей главе мы подробно рассмотрим реформационное понимание Писания, помещенное в контекст периодов позднего Средневековья и Возрождения.

Писание в Средние века

Для того, чтобы понять важность гуманизма в связи с развитием идей Реформации и сами эти идеи, необходимо осознать, как понималось Писание в средневековый период. В этом разделе мы поговорим о средневековом понимании важности Писания.

Концепция "Предания"

Для большинства средневековых богословов Писание было материально достаточным источником христианской доктрины. [2] Иными словами, все, что имели существенное значение для христианской веры, содержалось в Писании. Не было необходимости искать материалы по христианскому богословию в каком - либо другом месте. Были, конечно, вопросы, по которым Писание хранило молчание, - например, кто написал Апостольский Символ Веры, в какой точно момент совершения Евхаристии хлеб и вино превращаются в тело и кровь Христа, предназначен ли обряд крещения только для взрослых верующих. Церковь чувствовала себя вправе самостоятельно разобраться в этих вопросах, хотя эти суждения считались подчиненными по отношению к самому Писанию.

Однако к концу Средних веков концепция "Предания" приобрела большое значение в связи с толкованием и авторитетом Писания. Хейко А. Оберман указал на то, что в период позднего средневековья были распространены две достаточно различные концепции Предания, которые он обозначает "Предание 1" и "Предание 2". [3] Ввиду важности этих концепций для Реформации мы кратко на них остановимся.

К Писанию за поддержкой обращались не только ортодоксы, но и еретики. В ответ на различные споры внутри ранней Церкви и особенно угрозу гностицизма стал вырабатываться "традиционный" метод понимания определенных фрагментов Писания. Патриотические богословы второго века, такие, как Ириней Лионский, начали разрабатывать идею авторитетного толкования определенных текстов Писания, которое, по их утверждениям, восходило ко времени самих апостолов. Писание нельзя было интерпретировать произвольно: его следовало толковать в контексте исторической преемственности христианской Церкви. Параметры его толкования были исторически закреплены и "даны". Оберман называет это понимание "Преданием I". "Предание" здесь означает лишь "традиционный способ толкования Писания в сообществе верующих".

Однако в четырнадцатом и пятнадцатом веках выработалось несколько другое понимание предания. "Предание" теперь понималось как отдельный и самостоятельный источник откровения, данный в дополнение к Писанию. [4] Утверждалось, что Писание хранило молчание по ряду вопросов, однако для устранения этого недостатка Бог промыслительно позаботился о втором источнике откровения: устном Предании, восходящем к самим апостолам. Это Предание передавалось в Церкви из поколения в поколение. Оберман называет это предание "Преданием 2".

Подводя итоги, следует сказать, что "Предание 1" является доктринальной теорией одного источника: доктрина основана на Писании, а "Предание" относится к "традиционному способу толкования Писания". "Предание 2" является доктринальной теорией двух источников: доктрина основана на двух различных источниках - Писании и устном Предании. Верование, которое отсутствует в Писании, может, на основании теории двух источников, быть оправдано как восходящее к устному Преданию. Как мы увидим, именно против доктринальной теории двух источников была, в первую очередь, направлена критика реформаторов.

Перевод Библии Вульгата

Когда средневековый богослов говорил о "Писании", он почти неизменно имел в виду textus vulgatus, "общий текст", составленный великим патриотическим библеистом Блаженным Иеронимом в конце четвертого - начале пятого веков. [5] Хотя термин "Вульгата" не вошел еще в общее употребление в шестнадцатом веке, [6] мы воспользуемся этим термином для обозначения конкретного латинского перевода Библии, подготовленного Иеронимом в конце четвертого и начале пятого веков. Этот текст дошел до средних веков в нескольких вариантах, между которыми были значительные расхождения. Например, два известных ученых Темных веков Теодульф и Алцуин пользовались совершенно разными версиями текста Бульгаты. Новый период интеллектуальной деятельности начался в одиннадцатом веке, после окончания Темных веков. Стало ясно, что нужна была стандартная версия этого текста, для удовлетворения нового интереса к богословию, явившегося частью этого интеллектуального возрождения. Если бы богословы стали основывать свое богословие на различных версиях Вульгаты, то это неизбежно привело бы к таким же, если не большим, расхождениям в их выводах. В 1226 г. нужда в стандартизации была удовлетворена совместными интеллектуальными усилиями нескольких парижских богословов и книготорговцев, создавших "парижскую версию" текста Вульгаты. К тому времени Париж был уже признанным центром богословия в Европе, что привело к тому, что, несмотря на попытки исправить явные

неточности, "парижская версия" текста Вульгаты стала нормативной. Следует подчеркнуть, что эта версия была создана без каких-либо полномочий или покровительства церковного лица: это было чисто коммерческое предприятие. История, однако, полна случайностей, и необходимо отметить, что средневековые богословы, стремясь основывать свое богословие на Писании, вынуждены были пользоваться плохим коммерческим изданием латинского перевода Библии, имеющим ряд недостатков. Возникновение текстуальных и филологических методов выявило ужасающие расхождения между Вульгатой и текстами, которые лежали в ее основе, открывая, таким образом, путь к доктринальной реформации.

Средневековые национальные версии Писания

В средние века возник ряд версий Писания на национальных языках. Хотя когда-то считалось, что средневековая Церковь осуждала такие переводы, в настоящее время известно, что ни издание таких переводов, ни их использование духовенством и мирянами явно не запрещалось. [7] Важным примером таких переводов являются Виклиффитские версии, созданные группой ученых, сплотившихся вокруг Джона Виклиффа из Латтервортаю. [8] Цели перевода Библии на английский язык были частично духовными, а частично политическими. Духовные цели заключались в открытии мирянам доступа к "Закону Божиему", а политические - в подспудном вызове учительскому авторитету Церкви. Миряне могли обнаруживать явные различия между видением Церкви в Писании и ее несколько отталкивающей английской преемницей, ставя, таким образом, вопрос о программе реформ.

Несмотря на всю важность таких национальных версий, их значение не следует преувеличивать. Следует помнить, что все эти версии были всего лишь переводами с Вульгаты. Они были основаны не на оригиналах подлинных рукописей, а на версии Вульгаты со всеми ее слабостями и ошибками. Вопрос о Реформации мог быть поставлен лишь после применения гораздо более сложной текстуальной и филологической техники чем та, которой пользовались члены кружка Виклиффа в Латтерворте. Именно к этим методам, разработанным такими гуманистическими учеными, как Лоренцо Балла и Эразм Роттердамский, мы сейчас и обращаемся.

Гуманисты и Библия

Мы уже видели, какое значение имело гуманистическое движение для исследования Писания (стр. 63-87). Будет полезно, если мы соберем воедино основные элементы гуманистического вклада в этот важный вопрос.

1. Огромное значение, придаваемое гуманистами необходимости возвращения "ad fontes" установило приоритет Писания над его комментаторами, особенно средневековыми. К тексту Писания подходили непосредственно, а не через сложную систему толкований и комментариев.

2. Писание следовало читать на языках оригинала, а не в латинском переводе. Так, Ветхий Завет следовало изучать на древнееврейском (кроме разделов, написанных на арамейском), а Новый Завет нужно было читать на греческом. Растущий интерес гуманистов к греческому языку (который многие гуманисты считали непревзойденным по способности передавать философские концепции) еще больше усиливал важность, придаваемую новозаветным документам. Ученый идеал позднего Ренессанса предполагал "trium linguarum gnarus" - "владение тремя языками" (древнееврейским, греческим и латинским). Трехязычные колледжи были основаны в Алкале (Испания), Париже и Виттенберге. Новый интерес к Писанию на языке оригинала и его доступность вскоре выявили ряд серьезных переводческих ошибок в Вульгате, некоторые из которых имели большое значение (см. стр. 75-78)

3. Гуманистическое движение открыло доступ к двум существенным орудиям, необходимым для нового метода исследования Библии. Во-первых, открылся доступ к напечатанным текстам Писания на языках оригинала. Например, "Novum Instrumentum omne", изданный Эразмом в 1516 г. открыл ученым доступ к напечатанному тексту греческого Нового Завета, а в 1509 Лефевре д'Этапле издал еврейский текст некоторых Псалмов. Во-вторых, стали доступны учебники по классическим языкам, что позволяло ученым изучить эти ранее недоступные языки. Отличным примером такого рода материалов является учебник древнееврейского языка "De rudimentis hebraica", изданный Раухлином в 1506 г. Более распространены были греческие учебники: в 1495 г. алдинская типография выпустила издание греческой грамматики Ласкариса; перевод греческой грамматики

Феодора Газского, сделанный Эразмом, появился в 1516 г., а в 1518 г. Меланхтон написал мастерский учебник греческого языка. [9]

4. Гуманистическое движение выработало текстуальную технику, способную точно установить наилучший текст Писания. Эта техника была использована, например, Лоренцо Валлой для демонстрации поддельности знаменитого "Дара Константина" (см. стр 11). Стало возможным избавиться от многих текстуальных ошибок, которые вкрались в парижское издание Вульгаты. Эразм потряс современников, исключив как позднее добавление значительную часть одного стиха из Библии (1 Ин. 5: 7), которую он не нашел ни в одной греческой рукописи. В переводе Вульгаты написано следующее: "ИБО ТРИ СВИДЕТЕЛЬСТВУЮТ НА НЕБЕ: ОТЕЦ. СЛОВО И СВЯТЫЙ ДУХ; И СИИ ТРИ СУТЬ ЕДИНО. И ТРИ СВИДЕТЕЛЬСТВУЮТ НА ЗЕМЛЕ: дух, вода и кровь". Часть стиха, отмеченная заглавными буквами и изъятая Эразмом, присутствовала в Вульгате, но отсутствовала в греческих текстах. Поскольку этот текст служил важным доказательством для доктрины Троицы, многих это привело в ярость. Богословский консерватизм часто брал верх над ученым прогрессом: даже изданная в 1611 г. знаменитая "King James Version" (известная также как авторизованная версия) включала подложный стих, несмотря на его явную неподлинность. [10]

5. Гуманисты были склонны рассматривать древние тексты как своеобразные передатчики опыта, который можно было почувствовать, используя надлежащие литературные методы. В концепцию ad fontes входила мысль о воссоздании опыта, передаваемого текстом. В случае с Новым Заветом, этот опыт был опытом присутствия и силы воскресшего Христа. Поэтому Писание читалось с чувством предвосхищения: считалось, что благодаря правильному чтению и изучению Писания можно было воссоздать в шестнадцатом веке жизненность и волнение апостольской эры.

6. В своем "Enchiridion", который в 1515 г. приобрел огромное влияние, Эразм утверждал, что ключом к обновлению Церкви являются библейски образованные миряне. Духовенство и Церковь оставались в стороне: светский читатель Писания имел в нем более чем надежного проводника к основам христианской веры и особенно практики. Эти взгляды, получившие широкое распространение среди светской интеллигенции Европы, несомненно подготовили путь для библейской реформационной программы Лютера и Цвингли в период 1519 - 1525 гг. Несмотря на то, что Лютер придерживался богословского подхода к Писанию, который контрастировал с недоктринальным отношением Эразма, его считали твердо стоящим на эразмианском основании.

Библия и Реформация

"Библия, - писал Уильям Чиллингворт, - я говорю: только Библия является религией протестантов". Эти знаменитые слова английского протестанта семнадцатого века суммируют отношение Реформации к Писанию. Кальвин утверждал то же самое в менее запоминающейся, но более полной фразе:

"Пусть это будет аксиомой: ничто не должно в Церкви признаваться Словом Божиим, что бы не содержалось, во - первых, в законе и пророках, во-вторых, в писаниях апостолов; не существует иного метода учения в Церкви, кроме как в соответствии с предписанием и законом Его Слова". Для Кальвина, как мы впоследствии увидим, институты и установления как Церкви, так и общества, должны были основываться на Писании: "Я одобряю лишь те человеческие институты, которые основаны на авторитете Божием и взяты из Писания".

В 1522 г. Цвингли озаглавил свой трактат о Писании "О ясности и определенности Слова Божиего", утверждая, что "основанием нашей религии является письменное слово, Писание Божие". Такие взгляды указывают на чрезвычайно высокий авторитет Писание, принятый реформаторами. Этот взгляд, как мы уже видели, не является чем-то новым: он является преемственным по отношению к средневековому богословию, которое, за исключением некоторых позднейших францисканских авторов, считало Писание важнейшим источником христианской доктрины. Различие между реформаторами и средневековыми богословами в этом вопросе касается не статуса Писания, а того, как оно определялось и толковалось. Ниже мы рассмотрим эти вопросы подробнее.

Канон Писания

Центральное место в любой программе, рассматривающей Писание как нормативный документ, является определение Писания. Иными словами, что является Писанием? Термин "канон" (греческое слово, означающее "правило" или "норма") стало употребляться для обозначения тех писаний, которые Церковь признала подлинными. Для средневековых богословов термин "Писание" означало

"Книги, включенные в Вульгату". Однако реформаторы посчитали себя вправе поставить такое суждение под сомнение. В то время как все новозаветные произведения были приняты как канонические - опасения Лютера касательно четырех из них не получили поддержки [11] - возникли сомнения относительно нескольких ветхозаветных Книг. Сравнение содержания Ветхого Завета еврейской Библии, с одной стороны, и греческих и латинских версий (таких как Вульгата), с другой, показывает, что последние содержат ряд Книг, отсутствующих в первой. Реформаторы утверждали, что к канону Писания могли принадлежать лишь те ветхозаветные Книги, которые были первоначально включены в еврейскую Библию. [12] Таким образом было проведено различие между "Ветхим Заветом" и "Апокрифом": к первому принадлежали Книги, содержащиеся в еврейской Библии, в то время как ко второму - те, которые находились лишь в греческой и латинских Библиях (например, в Вульгате), но не в еврейской Библии. Хотя реформаторы признавали, что апокрифические произведения были поучительным чтением, существовало общее согласие о том, что эти Книги нельзя использовать как основание для доктрин. Однако средневековые богословы, за которыми последовал Тридентский собор 1546 г., определяли "Ветхий Завет", как "те ветхозаветные Книги, которые содержатся в греческой и латинских Библиях", устраняя, таким образом, различия между "Ветхим Заветом" и "Апокрифом"

Таким образом, существовало фундаментальное различие между римско-католическим и протестантским пониманием термина "Писание". Это различие сохранилось до наших дней. Сравнение протестантских версий Библии - двумя наиважнейшими из них являются Revised Standard Version (RSV) и New International Version (NIV) - с римско-католическими Библиями (например, Иерусалимской Библией) выявляет эти различия. Вероятно, можно сказать, что в наши дни Библия чаще издается без Апокрифа, чем с ним. Таким образом, "Scripture sola" означала для реформаторов не одно, а два отличия от их римско-католических оппонентов: они не только признавали различный статус Писания, но и не соглашались в том, что же является собственно Писанием. В чем же суть этого спора?

Одним католическим обрядом, против которого особенно возражали реформаторы, была молитва за умерших. С точки зрения реформаторов, этот обряд покоился на небиблейском основании (доктрине чистилища) и способствовал распространению народных суеверий и их церковной эксплуатации. Их католические оппоненты, однако, возражали, указывая, что такая практика четко показана в Писании, в 2 Макк. 12. 40-46. Реформаторы же, объявив эту Книгу апокрифичной (и, следовательно, не являющейся частью Библии), могли возразить, что, по крайней мере на их взгляд, этот обряд был небиблейским. На это следовал вполне очевидный ответ католиков о том, что реформаторы основывали свое богословие на Писания, но лишь после того, как они исключили из канона все, что противоречило их богословию!

Одним из следствий этого спора был выпуск и распространение авторизованных списков Книг, которые считались библейскими. На четвертом заседании Тридентского собора (1546 г.) был выработан подробный список, который рассматривал апокрифические Книги как подлинно библейские, в то время как протестантские конгрегации в Швейцарии, Франции и других местах издавали списки, в которых эти книги были сознательно пропущены, или указывалось, что они не играли никакой роли в вопросах доктрины.

Авторитет Писания

Реформаторы основывали авторитет Писания на его связи со Словом Божиим. Для некоторых эта связь была абсолютной: по их мнению, само Писание и было Словом Божиим. Для других эта связь была несколько более опосредованной: по их мнению, Писание содержало Слово Божие. Тем не менее существовал консенсус по поводу того, что Писание следовало воспринимать как слова Самого Бога. Для Кальвина авторитет Писания основывался на том, что библейские писатели были "секретарями Святого Духа" ("notaires authentiques" во французской версии "Наставлений). Как указал Генрих Буллингер, авторитет Писания был абсолютным и автономным: "В связи с тем, что это Слово Божие, святое библейское Писание само по себе обладает достаточным положением и надежностью". Само Евангелие могло говорить за себя, указывать на свое неадекватное восприятие и неточное истолкование в шестнадцатом веке и исправлять их. Писание могло как осудить позднесредневековую Церковь, так и показать пример для новой зарождающейся реформированной Церкви.

Ряд вопросов поможет продемонстрировать важность принципа "sola Scriptura". Во-первых, реформаторы настаивали на том, что авторитет пап, соборов и богословов является второстепенным

по отношению к авторитету Писания. Это не означает, что они не имели никакого авторитета: как мы впоследствии увидим, в вопросах доктрины реформаторы признавали авторитет определенных соборов и богословов патриотической эры. Это означает, что их авторитет основан на Писании и поэтому является вторичным по отношению к нему. Библия как Слово Божие должна стоять выше отцов Церкви и соборов. Кальвин писал об этом следующим образом:

"Хотя мы утверждаем, что Слово Божие одно лежит вне сферы нашего суждения и что авторитет Отцов Церкви и соборов простирается до тех пор, пока они согласуются с законом Слова, мы готовы отдать им должное по их положению при Христе".

Лютер был склонен отстаивать принцип "sola Scriptura" указанием на путаницу и непоследовательность средневекового богословия, в то время как Кальвин и Меланхтон утверждали, что лучшее католическое богословие (например, богословие Августина) поддерживало их взгляды на приоритет Писания.

Во-вторых, реформаторы утверждали, что авторитет в Церкви вытекает не из занимаемой должности, а из Слова Божьего, которому занимающие эту должность служат. Традиционное католическое богословие основывало авторитет лица, занимавшего определенную должность, на самой этой должности (например, авторитет епископа основывался на в том, что он являлся епископом) и подчеркивало историческую преемственность епископского служения, восходящего к апостольским временам. Реформаторы основывали авторитет епископов (или служителей Церкви, занимавших равные им должности у протестантов) на их верности Слову Божиему. Как писал по данному вопросу Кальвин:

"Различие между нами и папистами заключается в том, что они верят, будто Церковь не может быть столпом истины, если она не возвышается на Слове Божием. С другой стороны, мы утверждаем, что истина сохраняется в ней и передается ею другим благодаря тому, что она благоговейно преклоняется перед Словом Божиим."

Историческая преемственность имеет мало значения для верного провозглашения Слова Божьего. Раскольничьим Церквам Реформации было отказано в исторической преемственности с ее институтами: например, ни один католический епископ не стал бы рукополагать священников для реформатских церквей. Однако реформаторы утверждали, что авторитет и функции епископа, в конечном итоге, зависят от верности Слову Божиему. Аналогичным образом, решения епископов (а также соборов и пап) являются обязательными в той мере, в какой они верны Писанию. В то время как католики подчеркивали важность исторической преемственности, реформаторы делали акцент на одинаковой важности доктринальной преемственности. Хотя протестантские Церкви, в основном, не могли соответствовать критерию исторической преемственности, епископата (за исключением английской и шведской Реформации, где имело место отступничество католических епископов), они обладали необходимой верностью Писанию, что, по их мнению, узаконивало протестантские церковные должности. Могло не существовать неразрывной исторической связи между руководителями Реформации и епископами ранней Церкви, однако, по утверждениям реформаторов, поскольку они верили и учили тому же, что и епископы ранней Церкви, (в отличие от Евангелия, искаженного средневековой Церковью), необходимая преемственность все же существовала.

Таким образом, принцип "sola Scriptura" включал в себя утверждение, что авторитет Церкви основывался на ее верности Писанию. Оппоненты Реформации, однако, смогли привести изречение Августина: "Я бы не поверил Евангелию, если бы меня не подвиг к этому авторитет католической Церкви". Разве само существование канона Писания не указывало на авторитет Церкви по отношению к Писанию? В конце концов, именно Церковь определяла, что является "Писанием" - и это, похоже, наводило на мысль, что Церковь была независима от Писания и имела перед ним приоритет. Так Джон Эк, оппонент Лютера на знаменитом Лейпцигском диспуте 1519 г., утверждал, что "Писание не является подлинным бед авторитета Церкви". Это заявление ставило четкий вопрос о взаимоотношениях между Писанием и Преданием, к которому мы сейчас обращаемся.

Роль Предания

Принцип "sola Scriptura" казалось бы, исключает всякое указание на Предание в христианском богословии. Однако, как мы впоследствии увидим, магистерские реформаторы имели достаточно положительное понимание Предания.

Выше мы отмечали два понимания предания, характерных для периода позднего средневековья и обозначенных нами "Предание 1" и "Предание 2" (см. стр. 170). Принцип "sola Scriptura",

казалось, должен относиться к пониманию богословия, не уделяющему Преданию никакой роли - пониманию, которое мы можем обозначить как "Предание О". Три основные понимания отношения между Писанием и Преданием, существовавшие в шестнадцатом веке, можно свести к следующему:

Предание 0: Радикальная Реформация

Предание 1: Магистерская Реформация

Предание 2: Тридентский собор

На первый взгляд, этот анализ может показаться неожиданным. Разве реформаторы не отрицали Предание в пользу сугубо библейского свидетельства? Однако реформаторов, фактически, волновало исключение человеческих добавлений и искажений из библейского свидетельства. Идея "традиционного толкования Писания", воплощенная в концепции "Предания I", была вполне приемлема для магистерских реформаторов при условии, что это традиционное толкование могло быть оправдано.

Единственным крылом Реформации, которое последовательно применяло принцип "sola Scriptura", была радикальная Реформация, или "Анабаптизм". Для таких радикалов (или "фанатиков", как называл их Лютер), как Томас Мюнцер или Каспар Швенкфельд, каждый человек, находясь под водительством Святого Духа, обладал правом толковать Писание так, как ему хотелось, Для радикала Севастьяна Франка Библия является "Книгой за семью печатями, которую нельзя открыть без ключа Давида, которым является просветление Духа". Таким образом, был открыт путь индивидуализму, и личное суждение отдельного человека было поставлено выше коллективного суждения Церкви. Так, радикалы отрицали крещение младенцев (которого продолжали придерживаться магистерские реформаторы) как небиблейскую практику. (В Новом Завете не существует явных указаний на необходимость совершения данного ритуала). Аналогичным образом отрицались такие доктрины, как доктрины Троицы и Божественности Христа, как не имеющие достаточных библейских оснований. "Предание 0" помещало личное суждение отдельного человека, касающееся толкования Писания, выше коллективного суждения христианской Церкви. Такой взгляд открывал дорогу анархии и, как показала история радикальной Реформации, анархия не замедлила проявиться.

Как было указано, магистерская реформация была достаточно консервативна по богословским вопросам. Традиционные доктрины - такие, как Божественность Иисуса Христа и доктрина Троицы, - не отрицались на основании убеждения реформаторов, что эти традиционные толкования Писания были правильны. Были сохранены многие традиционные обряды (такие, как крещение младенцев) на основании веры реформаторов в их соответствие Писанию. Магистерская реформация болезненно осознавала угрозу индивидуализма и стремилась обойти ее стороной, делая акцент на традиционном толковании Писания Церковью в тех случаях, когда это традиционное толкование считалось правильным. Доктринальная критика была направлена против тех областей, в которых католическое богословие, казалось, далеко вышло за рамки Писания или даже противоречило ему. Поскольку большая их часть возникла в средние века, то неудивительно, что реформаторы говорили о периоде с 1200 по 1500 гг. как об "эре загнивания" или "периоде разложения", которые они были призваны реформировать. Равным образом неудивительно, что реформаторы обращались к Отцам Церкви как надежным толкователям Писания. [13] Этот вопрос является особенно важным, однако, к сожалению, на него не было обращено заслуженное внимание. Одной из причин, по которым реформаторы высоко ценили писания Отцов Церкви, особенно Августина, было то, что они считали их выразителями библейского богословия. Иными словами, реформаторы считали, что Отцы стремились выработать богословие, основанное лишь на одном Писании - именно то, к чему стремились сами реформаторы в шестнадцатом веке. Конечно, новые текстуальные и филологические методы, доступные реформаторам, означали, что в некоторых деталях они могли поправить Отцов, однако в целом реформаторы были готовы признать "патриотическое свидетельство" надежным толкованием Писания. Поскольку это свидетельство включало такие доктрины, как о Троице и о Божественности Христа, и такие обряды, как крещение младенцев, реформаторы были склонны принять их как достоверно библейские. Вполне очевидно, что такая высокая оценка традиционного толкования Писания (т.е. "Предание I") предрасполагала магистерскую реформацию к доктринальному консерватизму.

Такое понимание принципа "sola Scriptura" позволяло реформаторам критиковать своих оппонентов с обеих сторон: с одной стороны - радикалов, с другой - католиков. Католики утверждали, что реформаторы возвысили личное суждение над коллективным суждением Церкви. Реформаторы отвечали, что они не делали ничего подобного: борясь с доктринальным вырождением средних веков путем обращения к коллективному суждению патристической эры,

они лишь восстанавливали коллективное суждение до прежнего состояния. Радикалы, однако, вообще не признавали "свидетельство Отцов Церкви". Как писал Севастьян Франк в 1530 г.: "Глупцы Амвросий, Августин, Иероним, Григорий, из которых ни один не знал Господа, да поможет мне Бог, и не был послан Богом. Все они были апостолами антихриста". "Предание 0" не оставляло места для традиционного толкования Писания. Магистерские реформаторы, таким образом, отрицали такое радикальное понимание роли Писания как чистый индивидуализм, ведущий к богословскому хаосу.

Таким образом, вполне понятно, что совершенно неверно утверждать, будто магистерские реформаторы ставили личное суждение выше коллективного суждения Церкви, или что они опускались до какой-либо формы индивидуализма. Такое суждение, несомненно, истинно для радикальной Реформации - единственного крыла Реформации, которое последовательно применяло принцип "sola Scriptura". Как это часто случается, первоначальные радикальные идеи движения, в данном случае - Реформации, по мере развития этого движения отвергаются в пользу более консервативных идей. Правда, можно указать на определенную степень расхождений в основном течении мысли Реформации по данному вопросу: Цвингли стоит ближе к радикальной позиции, чем Кальвин, в то время как Лютер ближе к католической позиции. Однако следует подчеркнуть, что ни один из них не согласен променять концепцию традиционного толкования на более радикальную альтернативу. Как мрачно заметил Лютер, неизбежным результатом такого подхода является хаос - "новый Вавилон".

Тридентский собор, состоявшийся в 1546 г., ответил на угрозу Реформации утверждением теории двух источников. Это утверждение "Предания 2" католической Реформацией гласит, что каждое поколение черпает христианскую веру из двух источников: Писания и устного Предания. Это внебиблейское Предание следует рассматривать как имеющее равный авторитет с Писанием. Делая это заявление, Трентский собор принял более позднее и менее влиятельное из средневековых понимании "Предания", оставив более влиятельное реформаторам. Интересно отметить, что в последние годы имеет место определенная степень "ревизионизма" в римско-католических кругах; некоторые современные богословы утверждают, что Тридентский собор исключил взгляд, согласно которому "Евангелие содержится лишь частично в Писании и частично в Предании". [14]

Методы толкования Писания

Тексты, как правило, подлежат истолкованию. Немного пользы в том, чтобы рассматривать определенный текст как авторитетный или нормативный, если существуют серьезные расхождения по его толкованию. В период позднего средневековья все большее значение придавалось роли Церкви как толкователя Писания. Авторитет Писания гарантировался авторитетом его толкователя - Церкви, находящейся под водительством Святого Духа. Однако, как мы уже видели (стр. 48-54), в период позднего средневековья существовала такая доктринальная путаница и разногласия по поводу природы и местонахождения богословского авторитета, что было непонятно, кто же обладал окончательным авторитетом в толковании Писания. Папа? Собор? Или даже отдельное благочестивое лицо, хорошо знавшее Библию, как это предлагал Панормитанус (Николо де Тудеци)? На практике казалось, что таким авторитетом обладал правящий папа. Однако по этому вопросу существовала путаница, позволявшая в конце пятнадцатого века развиваться практически неконтролируемому плюрализму. Частично это можно объяснить новыми, подходами к библейскому толкованию, которые бросали вызов уже существовавшим взглядам.

Как мы уже видели, стандартный метод толкования Библии, используемый в средние века, обычно известен как Quadriga или четырехсторонний смысл Писания. Истоки этого метода восходят к патристическому периоду, хотя его систематизированная формулировка явилась составной частью нового стремления к систематизации богословия, которое сопровождало культурное Возрождение двенадцатого века.

Основной принцип, лежащий в основе этого подхода, заключается в следующем. Писание обладает целым рядом различных значений. Наряду с дословным смыслом, можно выделить еще три недословных: аллегорический, содержащий в себе то, во что христиане должны верить; тропологический или нравственный, содержащий в себе то, что христиане должны делать; и анагогический, содержащий то, на что христиане должны надеяться. Таким образом, четырьмя значениями Писания являются следующие:

1. Дословное значение, при котором текст рассматривается в прямом смысле.

2. Аллегорическое значение, при котором определенные места Писания толкуются как утверждения доктрины. Эти места являются либо неясными, либо их дословный смысл является, по богословским соображениям, неприемлемым для читателей.

3. Тропологическое или нравственное значение, при котором определенные места толкуются как нравственное руководство христианского поведения.

4. Анагогическое значение, при котором определенные места толкуются как основание для христианских надежд, указывающие на будущее исполнение Божественных обещаний в Новом Иерусалиме.

Потенциальную слабость этого метода удавалось обходить, настаивая на том, что нельзя верить во что-то на основании недословного смысла Писания, если это не было вначале утверждено на основании дословного смысла. Это ударение на приоритете дословного значения рассматривалось как подразумеваемая критика аллегорического подхода, принятого Оригеном, который позволял толкователям вкладывать в любое место Писания какой угодно "духовный" смысл. Как писал об этом Лютер в 1515 г.: "В Писании ни одна аллегория, тропология или анагогия не является действительной, если в другом месте об этом не говорится явно. Иначе все Писание было бы смехотворным".

Все же идея о "дословном" смысле Писания рассматривалась многими гуманистическими авторами как неточная и плохо определенная, особенно в связи с Ветхим Заветом. В первом десятилетии шестнадцатого века Жак Лефевре д'Этапле утверждал, что следовало различать два различных значения термина "дословный". "Дословно исторический" смысл Писания обозначает очевидный исторический смысл какого-либо фрагмента. Лютер называет этот подход "обращением к древней истории, а не к Христу". "Дословно пророческий" смысл Писания обозначает пророческий смысл какого-либо фрагмента - иными словами, когда указывается на исполнение данного пророчества в будущем, с пришествием Иисуса Христа. Как писал об этом Лютер: "Христос открыл разум тем, кто принадлежит ему, чтобы они могли понимать Писание". Таким образом, ветхозаветный фрагмент можно рассматривать как дословно историческое указание на ряд событий, происшедших в древности на Ближнем Востоке или как дословное пророческое указание на пришествие Христа. Эта христологическая схема толкования приобрела особое значение в связи с Псалтирью - ветхозаветной Книгой, которая занимала особое место в средневековой духовности и богословии и по которой Лютер читал лекции с 1513 по 1515 годы.

Лютер прекрасно знал об этих разграничениях и, не колеблясь, использовал их в полной мере в своих библейских работах. В своем анализе Псалтири он различал в Ветхом Завете восемь значений. Эта поразительная точность (которая некоторым читателям может показаться типично схоластической) явилась следствием сочетания четырех значений Писания с идеей о том, что каждое из этих значений можно истолковать исторически или пророчески.

Лютер утверждал, что следовало провести разграничение между тем, что он называл "убивающей буквой (litera occidens)", иными словами - грубо дословным или историческим прочтением Ветхого Завета, и "животворящим духом (spiritus vivificans)", иными словами - прочтением Ветхого Завета, чувствительным к духовным нюансам и пророческим намекам. В качестве примера рассмотрим лютеровский анализ ветхозаветного образа по восьмикратной схеме толкования.

Интересующим нас образом является гора Сион, которую можно истолковать либо в историческом смысле, как указание на древний Израиль, либо в пророческом смысле, как указание на новозаветную Церковь. Лютер исследует эти возможности следующим образом:

1. Исторически, согласно "убивающей букве":

а) дословно: Ханаанская земля;

б) аллегорически: синагога или ее выдающийся член;

в) тропологически: праведность фарисеев и закона;

г) анагогически: будущая слава на земле.

2. Пророчески, согласно - животворящему духу":

а) дословно: народ С иона;

б) аллегорически: Церковь или ее выдающийся член;

в) тропологически: праведность веры;

г) анагогически: вечная слава на небесах.

Quadriga была существенным компонентом академического исследования Библии на схоластических богословских факультетах университетов. Но она была не единственной возможностью, которой располагали толкователи Библии в первые два десятилетия шестнадцатого века. Действительно, можно сказать, что Лютер был единственным из крупных реформаторов, кто в

значительной степени пользовался схоластическим подходом к толкованию Библии. Значительно большим влиянием в гуманистических и реформаторских кругах пользовался подход, использующий методы, связанные с именем Эразма Роттердамского, к идеям которого мы сейчас обращаемся.

В своем Enchiridion Эразм проводит похожее различие между "буквой" и "духом", т.е. между словами Писания и их истинным значением. Особенно в Ветхом Завете слова текста часто представляют собой оболочку, содержащую ядро значения, но не являющуюся идентичной с ним. Поверхностное значение текста часто скрывает более глубокий, скрытый смысл, выявление которого и составляет задачу просвещенного экзегета. Согласно Эразму, библейское толкование должно интересовать установление этого подспудного смысла, а не буквы Писания.

В этом вопросе Цвингли следует за Эразмом. Толкователь Библии должен установить "естественный смысл Писания", который не обязательно идентичен его дословному смыслу. Гуманистическое образование Цвингли позволяет ему выделить различные обороты речи, в частности аллиосис, катахрезис и синекдоху. Для пояснения приведем пример. Возьмем слова Христа, произнесенные во время Тайной Вечери, когда, преломляя хлеб, Он сказал: "...сие есть Тело Мое" (Мф. 26: 26). Дословным значением этих слов является: "этот хлеб является Моим Телом", однако естественным значением является: "этот хлеб обозначает Мое Тело".

Поиск глубинного значения Писания (в отличие от поверхностного значения), который вел Цвингли, хорошо виден на примере рассказа об Аврааме и Исааке (Быт. 22). Исторические детали рассказа можно легко принять за его истинное значение. На самом деле, утверждает Цвингли, истинный смысл рассказа можно понять, лишь рассматривая его как пророческое предвосхищение рассказа о Христе, в котором Авраам представляет Бога, а Исаак является образом (или, точнее, прообразом) Христа.

Наиболее важным является акцент, делаемый Эразмом, Букером и Цвингли на нравственном или тропологическом смысле Писания. Гуманистический подход к христианству так и не смог освободиться от мысли, что Евангелие обозначает, в первую очередь, образ жизни, нравственные контуры которого очерчены в Писании. В задачу экзегета входит выявить эти контуры и, таким образом, позволить Писанию действовать как нравственный "vade mecum", ведя верующих через сложный лабиринт жизни. В то время как Лютер рассматривал Писание, в первую очередь, как провозглашение милостивых обещаний Божиих верующим, в сочинениях его трех коллег, в большей степени проникнутых идеями гуманизма, чувствуется более моралистический оттенок, выражающийся в рассмотрении Писания как "нового закона". В то время как Эразм и Букер считали, что тропологическое значение Писания определяет то, что должны делать верующие, Лютер в момент своего богословского просветления (стр. 116) истолковывает это значение как определение того, что Бог сделал для верующих во Христе.

Таким образом, в начале шестнадцатого века перед толкователем Писания открывался широкий выбор средств. Однако Реформация была, в первую очередь, не академическим движением, базирующимся в университетах, а народным движением, которое все больше и больше обращалось непосредственно к образованным мирянам. Такие академические методы толкования было трудно объяснить и применить на популярном уровне. Можно утверждать, что Реформация началась лишь с выразительного заявления о том, что все имели право толковать Писание и ставить под сомнение существующее учение и практику Церкви. Ниже мы рассмотрим, как развивалось это движение и какие его слабые стороны вскрылись в ходе этого.

Право толковать Писание

По общему убеждению магистерской реформации, в Писании содержалось Слово Божие. Это Слово, хотя и данное уникально в определенный момент прошлого, могло быть взято и приспособлено к своим нуждам каждым поколением благодаря водительству Святого Духа. Для ранней Реформации была характерна оптимистическая вера в то, что можно было точно установить мнение Библии по всем важным вопросам и сделать это основанием для реформированного христианства. Первоначальное утверждение этого экзегетического оптимизма можно найти в "Enchiridion" Эразма: с его точки зрения, крестьянин мог читать Писание и понимать его без каких-либо трудностей. Писание понятно и убедительно могло служить манифестом реформационных партий в христианстве.

В своем знаменитом реформационном трактате "Христианскому дворянству германской нации", написанном в 1520 г., Лютер заявил, что "романисты" исключили какую-либо угрозу Церкви со стороны реформ, возведя вокруг себя три оборонительные стены.

"Во-первых, когда на них давила светская власть, они принимали указы и объявляли, что светская власть на них не распространяется и что духовная власть выше светской. Во-вторых, когда делается попытка осудить их на основании Писания, они выдвигают возражение, что только папа может толковать Писание. В - третьих, при угрозе собора они говорят, что никто, кроме папы, не может созывать собор".

Лютер, похоже, рассматривал себя как нового Иисуса Навина, призванного разрушить три стены нового Иерихона (см. Ис. Нав. 6120). Тремя звуками своей реформационной трубы Лютер словно проводит черты своей реформационной программы. Во-первых, разграничение между "светскими" и духовными" властями снималось. Во-вторых, каждый верующий христианин имел право толковать Писание. В-третьих, каждый христианин (и, особенно, немецкий князь) имел право созывать реформационный собор. Программа реформ Лютера была первоначально основана на этих трех принципах, из которых особый интерес для нас представляет второй.

"Их утверждение, что только папа может толковать Писание, является возмутительной басней... Романисты должны признать, что среди нас есть добрые христиане, имеющие истинную веру, дух, понимание, слово и разум Христа. Почему же мы должны отвергнуть слово и понимание добрых христиан и следовать за папой, у которого нет ни веры, ни Духа? "

Лютер, похоже, утверждает, что обычный благочестивый верующий христианин вполне способен читать Писание, прекрасно понимая прочитанное. Аналогичная позиция отстаивается Цвингли в его важном трактате "О ясности и определенности Слова Божьего", написанном в 1522 г. Цвингли пишет: "Слово Божией, как только оно воздействует на понимание человека, освещает его так, что он понимает его".

И все же к концу 1520 гг. этот экзегетический оптимизм был в значительной степени подорван, в основном из-за серьезных разногласий между Лютером и Цвингли по поводу толкования одного библейского текста: "Hoc eat Corpus Veum" - "... сие есть Тело Мое" (Мф. 26: 26). Этот текст является центральным в Евхаристии и, следовательно, имеет огромное литургическое значение как для реформатора, так и для католика. Для Лютера этот текст означал: "это есть Мое Тело" - иными словами, хлеб Евхаристии есть Тело Христа. Для Цвингли, однако, толкование этого места было несколько иным: "это обозначает Мое Тело" - иными словами, хлеб Евхаристии представляет Тело Христа. Как мы увидим в следующей главе, серьезность разногласий между реформаторами относительно таинств не только разделила магистерскую реформацию на два течения. Оно показало, как трудно было достичь согласия по поводу толкования даже тех мест Писания, которые Лютер считал наиболее понятными. Экзегетический оптимизм конца 1510-х - начала 1520-х годов проявлялся в предположении, что обычный христианин мог понимать Писание. Однако к 1530-м гг. все больше утверждалось мнение, что для надежного понимания Писания необходимо было хорошо знать древнееврейский, греческий и латинский языки и быть знакомым со сложными лингвистическими теориями.

Для католика Писание было трудно истолковать - и Бог промыслительно снабдил его надежным толкователем в лице римскокатолической Церкви. Как мы видели, радикальные реформаторы? полностью отвергали подобное положение: по их убеждению, каждый верующий обладал правом и способностью толковать Писание так, как ему это казалось правильным. Магистерские реформаторы оказались в этом вопросе в несколько затруднительном положении. Они соглашались, что иногда текст Писания туманен и требует толкования; их приверженность "Преданию I", а не "Преданию О", однако, требовала участия всего христианского сообщества в авторитетном толковании подобных мест Писания. Но как они могли сделать это, не согласившись, что такой авторитет принадлежал римско-католической Церкви. Ниже мы рассмотрим два способа, с помощью которых Реформация пыталась преодолеть эту трудность.

Первый способ можно определить как "катехизический" подход. Протестантские читатели Писания получали фильтр, с помощью которого они могли толковать Писание. Одним из примеров такого фильтра является "Малый Катехизис" Лютера (1529 г.), который давал читателям рамки, в которых они могли разобрать Писание. Однако наиболее известным руководством по Писанию являются "Наставления" Кальвина, особенно окончательный вариант 1559 г. Известно, что Кальвин построил свой труд по модели катехизиса Лютера. В предисловии к французскому изданию 1541 г. Кальвин утверждает, что "Наставления" "... могут служить ключом, открывающим всем чадам Божиим доступ к пониманию Священного Писания". Иными словами, читатель должен был

пользоваться "Наставлениями" Кальвина как средством толкования Писания. Как указывает история развития Реформатской Церкви во Франции и Голландии, подход Кальвина увенчался успехом. Для полного доступа к реформатской вере читателю нужны были всего две книги - Библия и "Наставления" Кальвина. Использование Писания в "Наставлениях" было столь убедительным, что многим казалось, что эта книга была ключом к правильному толкованию Писания. Сложные герменевтические схемы средневековья можно было отбросить, получив эту изящно написанную и понятную книгу.

Второй способ решения проблемы толкования Писания можно определить как "политическая герменевтика". Он был особенно связан с реформацией Цвингли в Цюрихе. Этот метод имеет особое значение в связи с политической историей Реформации. В 1520 г. городской совет Цюриха потребовал, чтобы все священники города проповедовали согласно Писанию, избегая "человеческих нововведений и объяснений". В итоге волевым решением Цюрих стал приверженцем принципа "sola Scripture". Однако к 1522 г. стало ясно, что этот указ имел мало ценности: как должно было толковаться Писание? Небольшой кризис разразился в великий пост 1522 г., когда некоторые сторонники Цвингли нарушили пост, традиционно соблюдаемый в это время года. [15] В течение периода, когда традиционно ели лишь рыбу и овощи, оказалось, что некоторые сторонники Цвингли позволили себе употреблять мясную пищу. Спустя несколько недель, 9 апреля, городской совет подтвердил свою приверженность соблюдению поста и оштрафовал Фрошауера на незначительную сумму за нарушение поста в его доме. На этом бы дело и закончилось, если бы спустя семь дней Цвингли не опубликовал (в типографии Фрошауера) трактат, в котором утверждалось, что нигде в Новом Завете не сказано, что верующие должны воздерживаться от мяса в великий пост. В этом же году возник аналогичный спор о браках духовенства. По мере того, как напряженность в Цюрихе возрастала, стало ясно, что требовалось какоето средство для решения подобных спорных вопросов.

Однако, основная трудность по-прежнему заключалась в том, как толковать Писание. 3 января 1523 г. городской совет объявил, что как орган, наделенный властью контролировать общественную проповедь, он назначает общественный диспут, который должен был состояться позже в том же месяце, для выяснения того, соответствуют ли Писанию 67 Schlussreden, или "ключевых тезиса", Цвингли. Эти дебаты стали известны как "Первый Цюрихский Диспут".

Построенный по модели академических диспутов, он состоялся в цюрихской ратуше 29 января. Это была личная победа Цвингли. Большее значение, однако, этот диспут имел для городского совета, который после диспута получил полномочия решать, что соответствовало Писанию, а что - нет. [16]

Для Цвингли город и Церковь Цюриха были одним и тем же. Как мы увидим в следующей главе, этот момент имеет особое значение в связи с его богословскими идеями о Церкви и таинствах. Таким образом, городской совет имел право участвовать в обсуждении богословских и религиозных вопросов. Цюрихская Реформация не сдерживалась более вопросами о правильном толковании Писания: городской совет объявил, что он обладает правом толкования Писания для граждан Цюриха, и заявил, что намерен воспользоваться этим правом. Писания мог быть не до конца проясненным, однако политический успех Реформации в Цюрихе был фактически гарантирован односторонним решением городского совета выступать в роли толкователя. Аналогичные решения, принятые в Базеле и Берне на основании цюрихского примера, консолидировали швейцарскую Реформацию и, обеспечивая политическую стабильность в Женеве в середине 1530-х гг. и косвенно способствовали успеху Реформации Кальвина.

Вполне очевидно, что политическая борьба в раннем протестантизме касалась вопроса о том, кто обладал авторитетом толковать Писание. Тот, кто обладал этим правом, фактически контролировал идеологию - а, следовательно, социальные и политические взгляды различных фракций в Реформации. Для римо-католиков светская власть папы была подобным образом связана с его ролью авторитетного толкователя Писания. Это наблюдение позволяет нам сделать несколько важных выводов о социальных и политических сторонах Реформации. Например, аксиома радикальной Реформации о том, что просвещенный человек имел полное право толковать для себя Писание, связана с утопическим коммунизмом, часто ассоциируемым с этим движением. Аналогичным образом, неспособность радикальной Реформации произвести первоклассных богословов - важный фактор, связанный с быстрым вырождением движения в идеологический хаос - отражает нежелание предоставить одному человеку право разрабатывать те идеи, над которыми могут размышлять другие, и по-своему толковать Писание.

Первоначально магистерская Реформация соглашалась с тем, что каждый человек обладал правом толковать Писание, однако впоследствии ее идеологов стали волновать социальные и политические последствия этой идеи. Крестьянское восстание 1525 г., похоже, убедило некоторых, (например, Лютера) в том, что отдельные верующие (особенно германские крестьяне) были просто не в состоянии толковать Писание. По иронии судьбы движение, которое придавало такое значение Писанию, впоследствии стало отказывать своим менее образованным членам в доступе к этому Писанию из опасения, что они могут неправильно его истолковать (иными словами, истолковать его не так, как магистерские реформаторы). Например, школьные правила Вюртембергского герцогства гласили, что лишь наиболее способные ученики получали право изучать Новый Завет в выпускном классе при условии, что обучение будет вестись на греческом и латинском языках. Остальная масса должна была вместо этого читать "Малый катехизис" Лютера. Таким образом, прямое толкование Писания становилось уделом небольшой привилегированной группы людей. Иными словами, речь шла о том, придерживались ли вы в вопросе толкования Писания точки зрения папы, Лютера, или Кальвина. Принцип "ясности Писания" был, похоже, вынесен за поля в свете использования Библии более радикальными кругами в Реформации. Аналогичным образом мысль о том, что каждый человек обладал правом верно толковать Писание, стала исключительным достоянием радикалов.

Католический ответ: Тридентский собор о Писании

Тридентский собор мощно отреагировал на то, что он посчитал протестантской безответственностью в отношении вопросов авторитета и толкования Писания. Четвертая сессия собора, закончившая свои заседания 8 апреля 1546 г., изложила следующие возражения против протестантской позиции:

1. Писание не может рассматриваться как единственный источник откровения; Предание является жизненным его приложением, которое протестанты безответственно отвергают. "Все спасительные истины и правила поведения... содержатся в письменных книгах и устных преданиях, полученных из уст Самого Христа или Его апостолов".

2. Тридентский собор постановил, что протестантские списки канонических Книг являются ущербными и опубликовал полный список Книг, которые он признавал авторитетными. Этот список включал все Книги, отвергнутые протестантскими авторами как апокрифические.

3. Перевод Писания Вульгата был признан надежным и авторитетным. Собор объявил, что "старая латинская Вульгата, которой пользовались в течение многих веков, утверждена Церковью, и ее следует отстаивать как подлинную во время общественных лекций, диспутов, проповедей и речей. Никто ни при каких обстоятельствах не может посметь отрицать ее".

4. Авторитет Церкви в толковании Писания следует защищать от того, что Тридентский собор назвал "буйным индивидуализмом протестантских толкователей", поэтому: "Для противодействия безрассудным настроениям настоящий Собор объявляет, что никто, полагаясь на свое собственное суждение в вопросах веры и нравственности и искажая Священное Писание в соответствии со своими собственными идеями, не может толковать Писание вопреки значению, которое Святая Матерь Церковь, придавала и придает ему". Только Церкви принадлежит право истинно судить о Писании и толковать его".

5. Ни одному римо-католику не позволяется публикация каких-либо работ, связанных с толкованием Писания, если они вначале не будут проверены его пастырями и не одобрена к печати. В частности, написание, прочтение, распространение и хранение анонимных книг (таких, как невероятно популярная и влиятельная "Beneficio di Cristo", которая пропагандировала реформационные взгляды в начале 1540-х годов) было полностью запрещено.

"Не является законным для кого бы то ни было печатать или отдавать в печать любые книги, рассматривающие священные доктринальные вопросы, без имени автора, или в будущем продавать их, или даже владеть ими, если они не были предварительно исследованы и утверждены... Утверждение таких книг должно даваться в письменном виде и указание на это должно помещаться в начале книги".

После принятия этих пяти мер Тридентский собор смог восстановить порядок в своих рядах. Католическая Церковь вновь была в состоянии единодушно говорить о вопросах доктрины и библейского толкования. Однако за это была заплачена дорогая цена. В течение веков библейская наука римско-католической Церкви не смогла оправиться от последствий этого запрета. Одна из основных причин превосходства протестантской библейской науки в девятнадцатом и начале

двадцатого веков заключалась в том, что их римокатолическим коллегам - было, по существу, запрещено выражать свои взгляды на Писание без одобрения церковных властей. К счастью, положение сейчас изменилось к лучшему, не без мудрого вмешательства Второго ватиканского собора.

На основании материала, представленного в настоящей главе, становится ясно, что программа Реформации по возвращению к Писанию была, на самом деле, значительно сложнее чем можно было ожидать. Значение лозунга "sola Scriptura" оказалось несколько отличающимся от ожидаемого, причем радикальная Реформация оказалась единственным истинным выразителем народного стереотипа в данном вопросе. Некоторые вопросы, поднятые в ходе этого обсуждения, будут рассмотрены в ходе дискуссии о Церкви и таинствах, к которой мы сейчас обращаемся.

Для дальнейшего чтения:

Общее введение к вопросу о месте Библии в христианстве и особенно его западноевропейской мысли, см.:

"The Cambridge History of the Bible" (Кембриджская история Библии), eds. P. R. Ackroyd et al. (3 vols: Cambridge, 1963-9).

Отличные исследования роли Писания в средневековый период:

Gillian R. Evens (Жильян Р. Эванс), "The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages" (Язык и Логика Библии: Раннее Средневековье) (Cambridge, 1984)

Beryl Smalley (Верил Смолли), "The Study of the Bible in the Middle Ages" (Исследование Библии в Средние века), 3rd edn, (Oxford, 1983).

Роль Писания в Реформации см. в:

Roland H. Bainton (Роланд Х. Байнтон), "The Bible in the Reformation" (Библия в Реформации), in "The Cambridge History of the Bible", vol. 2, pp. 1 - 37.

GiUian R. Evens (Жильян Р. Эванс), "The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation" (Язык и Логика Библии: Путь к Реформации) (Cambridge, 1985).

H Jackson Forstmann (Х-Джексон Форстманн), "Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority" (Слово и Дух: Кальвинская доктрина библейского авторитета) (Stanford, 1962).

Alister E. McGrath (Алистер Е. МакГрат), "The Intellectual Origins of the European Reformation" (Интеллектуальные истоки европейской Реформации) (Oxford, 1987), pp. 122-74 (с подробным обсуждением экзегетических и критических методов).

Jaroslav Pelikan (Ярослав Пеликан). "The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. 4" (Христианское предание: история развития доктрины. 4) "Reformation of Church and Dogma (1300 - 1700) (Chicago/London, 1984), pp. 203 - 17.

Интерес представляет также роль, приписываемая Писанию в протестантских Исповеданиях (т.е. статьях веры) шестнадцатого века. Эти Исповедания собраны воедино в английском переводе "Reformed Confessions of the Sixteenth Century" ("Реформатские Исповедания шестнадцатого века"), ed. Arthur Cochrane (Philadelphia, 1966).

Важно отметить, что ранние протестантские Исповедания помещают утверждение веры в Писание раньше веры в Бога, отражая мнение, что истинная вера в Бога возможна лишь через Писание.

По поводу канона Писания, см.

Французское Исповедание (1559), статьи 3, 4 (Cochrane, pp. 144-5);

Бельгийское Исповедание (1561), статьи 4, 6 (pp. 190-1);

Второе Швейцарское Исповедание, статья 1 (p. 226).

Об авторитете Писания, см.

Первое Швейцарское Исповедание (1536), статьи 1, 2 (Cochrane, pp. 100-101);

Женевское Исповедание (1536), статья 1 (p. 120);

Французское Исповедание (1559), статья 5 (pp. 145-6);

Бельгийское Исповедание (1561), статьи 3, 5, 7 (p. 190 - 2);

Второе Швейцарское Исповедание (1566), статьи 1, 2 (pp. 224-7).

8
ДОКТРИНА ТАИНСТВ

Настоящая глава может представлять трудность для некоторых читателей ввиду того, что термин "таинство" является малознакомым. Он используется для обозначения ряда церковных обрядов и действий духовенства, которые имеют особое духовное качество, например, способность передавать благодать Божию. Дунс Скот называл таинством "физический знак, учрежденный Богом, который действенно обозначает благодать Божию или милостивое деяние Божие". Другие определения говорят о том же, но более кратко. Основная мысль заключается в том, что таинства являются видимыми знаками невидимой благодати, которые каким-то образом действуют как "каналы" этой благодати. Средневековый период стал свидетелем консолидации богословия таинств, особенно в сочинениях Петра Ломбарда. Были признаны семь таинств: крещение, евхаристия, покаяние, конфирмация, брак, священство и Для миропомазание. Для оправдания и объяснения их важности были составлены сложные богословские системы.

К началу 1520-х гг. система таинств средневековой Церкви все больше стала подвергаться критике со стороны реформационных фракций. Реформаторы предприняли последовательную атаку на средневековое понимание количества, природы и функции таинств и уменьшили число подлинных таинств с семи до двух (крещение и евхаристия). Почему же реформаторов так занимало богословие таинств? Многим оно кажется чрезвычайно туманным и неуместным. Однако размышление о контексте, в котором действовали реформаторы, поможет объяснить, почему этот вопрос представлял для них такую важность. Здесь можно выделить два фактора.

Во-первых, с точки зрения реформаторов богословие таинств олицетворяло все плохое, что было в средневековом богословии. Оно, казалось, сосредотачивало в себе все пороки схоластики. До начала средних веков большинство ранних христианских авторов (за исключением, может быть, Августина) придавали относительно мало значения богословию таинств. Во многом выработка сложного богословия таинств является одним из наиболее важных достижений схоластических авторов.

Важное место в программе реформаторов занимало исключение средневековых добавлений к ранним и более простым версиям христианского богословия. Здесь же имелась явная и, как показало время, крайне уязвимая мишень для общей реформационной программы по исключению схоластических искажений Евангелия. Для реформаторов сложное схоластическое богословие таинств представляло собой некое подобие богословского дерева, ветви которого нуждались в радикальном подрезании. Поэтому они пользуясь языком метафоры, наточили свои ножи.

Во - вторых, таинства представляли собой видимое лицо Церкви. Таким образом, реформирование таинств означало бы внесение заметных изменений в жизнь Церкви и общины. Для большинства мирян основное общение с Церковью сводилось к посещению воскресных служб. По этой причине кафедра проповедника была одним из наиболее важных средств передачи информации. Исходя из этого, становится понятным желание реформаторов и городских советов контролировать то, что с нее говорилось.

Основной службой средневековой Церкви была месса. Эта служба произносилась по установленному латинскому тексту, известному как "литургия". Реформаторы отвергали это по двум причинам. Во-первых, месса произносилась на латыни, которую не понимало большинство мирян. Часто высказывалось предположение, что некоторые представители духовенства также не понимали значения слов: гуманисты позднего Возрождения, прекрасно знавшие латынь, иногда жаловались на священников, которые не могли отличить аккузатив от аблятива. Во-вторых, что более серьезно, обряд мессы был основан на ряде предпосылок, которые для реформаторов были неприемлемы. Им не нравилась теория, известная как "пресуществление", согласно которой во время мессы хлеб и вино при освящении, сохраняя свой внешний вид, превращались, соответственно, в Тело и Кровь Иисуса Христа. Их возмущало также мнение, что священник, совершающий мессу, выполняет доброе дело. Таким образом, реформировать литургию значило помочь изменить то, что люди думали о Евангелии.

Одним из наиболее эффективных путей, способствовших делу Реформации, являлся перевод литургии на национальные языки (чтобы все присутствующие в церкви понимали, что происходит). При этом были внесены изменения исключены идеи, которые были для реформаторов неприемлемыми. Посещая воскресные службы, миряне могли впитывать идеи Реформации из двух источников - проповеди и литургии. Изменение идей, содержащихся в литургии, означало, конечно, изменение богословия таинств, что именно и происходило в первое десятилетие Реформации.

Здесь мы обнаруживаем наиболее серьезные расхождения среди магистерских реформаторов. Руководители двух течений магистерской Реформации - Лютер и Цвингли - оказались совершенно неспособными достичь согласия в своих взглядах на таинства. Это несогласие явилось результатом сочетания нескольких факторов: например, различных путей толкования Писания, различных социальных контекстов виттенбергской и цюрихской Реформации. Ниже мы обрисует различия в их понимании таинств и укажем на значение этих различий для истории Реформации.

Следует остановиться на одной терминологической сложности. Реформация явилась свидетелем постепенного отрицания термина "месса" без какого-либо согласия по поводу названия евангелического эквивалента этого явления. Христианское богослужение, в ходе которого освящались и употреблялись хлеб и вино, стало известно под различными названиями, среди которых можно отметить "мессу" (термин, сохраненный Лютером), "преломление хлеба", "причастие", "воспоминание", "Вечеря Господня" и "евхаристия". Ввиду этих разногласий было трудно остановить свой выбор на чем-то одном. В конце концов для обозначения протестантского эквивалента мессы был выбран термин "евхаристия", ввиду его недавнего использования в крупных протестантских экуменических документах. Однако читатель должен иметь в виду и другие термины, которые он может встретить в богословской литературе.

Таинства и обещания благодати

Центральной темой реформационного восприятия важности таинств для евангелической духовности было Божественное приспособление к человеческим слабостям. Эта идея особенно связана с именем Кальвина, который обычно считается ее наиболее ярким выразителем. Он утверждает следующее. Все хорошие ораторы знают некоторую ограниченность своих слушателей в тех или иных вопросах. И они соответствующим образом приспосабливают свою манеру выступления к возможностям сидящей перед ними аудитории. Они изменяют речь, чтобы она была понятной для их слушателей, избегают где это необходимо употребления сложных слов и используют вместо них более подходящие обороты речи. Этот "принцип приспособления" простирается также на употребление аналогий и использовании наглядных пособий. Многие люди с трудом воспринимают сложные идеи и концепции, что вынуждает ответственных ораторов использовать простые примеры и аналогии для выражения своих мыслей.

Кальвин утверждает, что так же поступает и Бог. Он приспосабливает Себя к нашим ограничениям. Он снисходит до нашего уровня, используя те образы и речевые обороты, которые позволяют Ему открыться широкому кругу людей. Никто из-за уровня своих образовательных способностей не исключается из участия в процессе познания Бога. То, что Бог использует простые способы Самооткровения, не отражает какой-либо Его слабости или недостатка; необходимость в этих способах отражает нашу слабость, которую Бог милостиво принимает во внимание. Бог в состоянии использовать множество ресурсов для создания и поддержания веры - слова, концепции, аналогии, примеры, знамения и символы. Таинства следует рассматривать как важный элемент в этом арсенале ресурсов.

Для первого поколения реформаторов таинства были Божественным ответом на человеческие слабости. Зная о наших затруднениях в отклике на Его обещания, Бог снабдил Свои слова видимыми и осязательными знаками Своего милостивого благоволения. Они являются приспособлением к нашим ограничениям. Таинства представляют собой таинства Божий, выраженные посредством предметов реального физического мира. В своих "Предложениях о мессе" (1521 г.) Филипп Меланхтон подчеркивал, что таинства являются, в первую очередь, милостивым Божественным приспособлением к человеческой слабости. В шестидесяти пяти предложениях Меланхтон изложил то, что он считал надежным и ответственным подходом к месту таинств в христианской жизни. "Знаки являются средствами, благодаря которым нам одновременно напоминается о слове веры и уверяется в нем" Не каждый знак является таинством; таинством является учрежденный и освященный знак благодати, достоверность которого покоится на твердом евангелическом основании. Они не являются знаками по нашему выбору; они были выбраны для нас".

В идеальном мире, утверждает Меланхтон, люди были бы готовы довериться Богу на основании одного Его Слова. Однако одной из слабостей падшего человечества является его нужда в знамениях (говоря об этом, Меланхтон ссылается на рассказ о Гедеоне). Для Меланхтона таинства являются знамениями: "То, что некоторые называют таинствами, мы называем знаками, или, если вам угодно, таинственными знаками". Эти таинственные знаки укрепляют наше доверие к Богу. "Для того, чтобы уменьшить недоверие в человеческом сердце, Бог к Своему Слову добавил

видимые знаки". Таким образом, таинства являются знаками милости, которые Бог добавил к Своим обещаниям милости, чтобы укрепить и усилить в падших людях веру. В то время, как схоластические теории таинств делали акцент на их способности передавать благодать, реформаторы подчеркивали их способность подтверждать и передавать обещания Божий.

Лютер писал о том же, определяя таинства как "обещания, которые снабжены знаками". Интересно отметить, что Лютер использовал термин "залог (Pfand)" для подчеркивания гарантийного характера евхаристии. Хлеб и вино уверяют нас в реальности Божественного обещания прощения, упрощая для нас его принятие, а после принятия - его сохранение.

"Для того, чтобы мы могли быть уверены в этом обещании Христовом и надеялись на него без всяких сомнений, Он дал нам драгоценнейшую печать и залог - Его истинное Тело и Кровь, даваемые под видом хлеба и вина. Они являются теми же, с помощью которых Он получил для нас дар и обещание этого драгоценного и милостивого сокровища, жертвуя Своей жизнью, чтобы мы могли получить и принять обещанную благодать"

Таким образом, хлеб и вино, используемые в евхаристии, мессы одновременно напоминают нам, с одной стороны, о реальности и цене благодати Божией, а, с другой, - о нашем отклике в вере на эту благодать.

Таким образом, Божественные обещания являются реальными и дорогими. Смерть Христа является символом надежности и огромной цены благодати Божией. Лютер развивает эту мысль, используя идею о "завете", понятом как "последняя воля и завещание". Она доведена до логического завершения в его работе "Вавилонское пленение христианской Церкви", на писаной в 1520 г.

"Завещание является обещанием, сделанным кем-либо, находящимся при смерти, в котором определено наследство и назначены наследники. Таким образом, завещание предусматривает, во-первых, смерть завещателя, а во-вторых, обещание наследия и назначение наследников... Все это мы ясно видим в словах Христа. Христос свидетельствует о Своей смерти словами "... сие есть Тело Мое, которое за вас предается"; "сия чаша есть новый завет в Моей Крови, которая за вас проливается" (Лк. 22. 19-20). Он определяет наследие, когда говорит: "... во оставление грехов" (Мф. 26. 28). И Он назначает наследников, когда говорит "за вас" (Лк. 22. 20) и "за многих" (Мф. 26. 28), т.е. за тех, кто принимает и верит обещанию Завещателя. [1]

По мнению Лютера, завет включает обещание, которое входит в силу лишь после смерти того, кто сделал это обещание. Таким образом, евхаристия содержит в себе три жизненно важных пункта:

1) она подтверждает обещания благодати и прощения;

2) она определяет тех, кому эти обещания сделаны;

3) она объявляет о смерти Того, Кто эти обещания сделал.

Таким образом, месса провозглашает, что обещания благодати и прощения уже вступили в силу. Она является "обещанием прощения грехов, сделанного нам Богом, и это обещание подтверждено смертью Сына Божьего". Провозглашая о смерти Христа, сообщество веры подтверждает, что драгоценные обещания прощения и вечной жизни уже вступили в силу для тех, у кого есть вера. Лютер писал об этом:

"Таким образом, вы видите, что то, что мы называем мессой, является обещанием прощения грехов, сделанным нам Богом, и это обещание подтверждено смертью Сына Божьего. Единственной разницей между обещанием и завещанием является то, что завещание требует смерти того, кто его делает... Бог составил завещание. Поэтому оно требует Его смерти. Но Бог не может умереть, не став человеком. Поэтому воплощение и смерть Христа заключены в одном слове - "завет".

Как было отмечено выше, основной функцией таинств является уверение верующих в том, что они действительно являются Телом Христовым и наследниками Царствия Божьего. Лютер тщательно рассматривает этот вопрос в трактате "Благословенное таинство Святого и Истинного Тела Христова", написанном в 1519 г., в котором он подчеркивает психологическое заверение, даваемое верующим:

"Поэтому получение этого таинства хлеба и вина является ничем иным, как получением надежного знака причастия и союза с Христом и всеми святыми. Оно похоже на то, как гражданин получает знак, документ или какой-либо другой символ, подтверждающий, что он действительно является гражданином какого-либо города или членом какой-либо общины... В этом таинстве Сам Бог дает человеку надежный знак того, что он или она присоединены ко Христу и святым и страдания и смерть Христа принадлежат также и им".

Этот акцент на таинствах как знаках принадлежности к христианской общине более характерен для Цвингли, чем для Лютера (см. стр. 170-172); тем не менее, вышеизложенное является существенным элементом взглядов зрения Лютера по данному вопросу.

Как же могли такие простые и обыденные вещи, как вода, хлеб и вино приобрести такое значение для христианской жизни? Не является ли это неоправданным впадением в некую естественную религию или даже материализм? Ведь основное значение в христианстве придается отвлечению нашего внимания от материальных предметов и направлению его на нечто гораздо более существенное - Самого Бога. Зачем же тратить время на материальные предметы, когда в нашем распоряжении есть Слово Божие? Лютер решает эти вопросы следующим образом.

"В таинствах мы не видим ничего чудесного: просто обычная вода, хлеб, вино и слова проповедника. В этом нет ничего захватывающего. Однако, мы должны научиться распознавать ту славную тайну, которая спрятана за этими презренными вещами. Тоже самое следует сказать и о Христе в Его воплощении. Мы видим хрупкого, слабого и смертного человека - однако Он является ни чем иным, как Величием Самого Бога. Таким же образом и Бог обращается к нам, используя эти простые и презренные материалы."

Мы уже затронули вопрос о взглядах Лютера на таинства; теперь следует остановиться на них подробнее.

Лютер о таинствах

В своем реформационном трактате "Вавилонское пленение Церкви", написанном в 1520 г., Лютер предпринял атаку на католическое понимание таинств. Пользуясь последними достижениями гуманистической филологии, он утверждал, что использование Вульгатой термина "sacramentum" ("таинство") было в большинстве случаев не оправдано греческим текстом. Там, где Римско-Католическая Церковь признавала семь таинств, Лютер сначала признавал три (крещение, евхаристия, покаяние), а немного спустя – всего два (крещение и евхаристия). Переход от одного взгляда к другому можно проследить в самом "Вавилонском пленении". Мы сделаем небольшую паузу, чтобы исследовать эту перемену и выявить ее основания. (Совершенно случайно Генрих VIII Английский по своей просьбе получил от папы титул "Fidei Defensor" ("Защитник веры") благодаря антилютеранской работе "Assertio septum sacramentorum" ("Я утверждаю, что существуют семь таинств"). Этот титул, который до сих пор сохранился на британских монетах в виде аббревиатуры "F. D. ", представляет собой ответ на взгляды Лютера, изложенные им в "Вавилонском пленении Церкви").

Работа начинается с утверждения принципа, который нарушает средневековый консенсус относительно таинств:

"Я отрицаю, что существуют семь таинств, и придерживаюсь убеждения, что их всего три: крещение, покаяние и хлебопреломление. Все три находились в унизительном плену у римских властей, и Церковь была лишена всей своей свободы... "

Однако к концу работы Лютер пришел к мысли о большой важности видимого физического знака. Это существенное изменение в его взглядах отмечено следующим утверждением:

"Все же представляется правильным признавать таинствами лишь те обещания Божий, которые подкреплены знаком. Остальные, которые не связаны со знаками, являются лишь обещаниями. Поэтому, строго говоря, в Церкви Божией существуют лишь два таинства - крещение и хлебопреломление. Лишь в этих двух мы находим Богоустановленный знак об обещании прощения грехов".

Таким образом, по мнению Лютера, покаяние перестало быть таинством, потому что двумя существенными характеристиками таинства являются Слово Божие и внешний сакраментальный знак (такой, как вода в крещении и хлеб и вино в евхаристии). Поэтому единственными истинными таинствами новозаветной Церкви являются крещение и евхаристия: покаяние, не имеющее внешнего знака, не могло более рассматриваться как таинство.

Далее Лютер утверждал, что средневековая система таинств отдавала неоправданное первенство духовенству. Теоретически это не должно было иметь места, ввиду богословия таинств, которое образовалось в ответ на донатистский спор конца четвертого - начала пятого веков. Этот спор происходил вокруг вопроса о том, может ли безнравственный служитель (например такой, который сотрудничал с римскими властями во времена преследований христиан) быть допущен к совершению таинства. Образовались две соперничающие теории о роли служителя.

1. Таинства действуют "ex opere operantis" (дословно: "через труды того, кто трудится"). Здесь эффективность таинства понимается как зависящая от личных нравственных и духовных качеств служителя. Пользу верующим могут принести лишь те таинства, которые совершены верным Богу служителем.

2. Таинства действуют "ex opere operate" (дословно: "через труды, которые делаются"). Здесь эффективность таинства понимается как зависящая не от личных качеств служителя, но от качеств, присущих самому таинству. Эффективность таинства основывается, в конечном итоге, на Христе, Чья личность и блага передаются таинством, а не на личности и нравственном облике самого служителя. Таким образом, безнравственный служитель может быть допущен к совершению таинств, поскольку их действенность основывается не на его качествах.

Первый взгляд соответствует ригористической донатистской позиции, второй - позиции Августина (и, впоследствии, - Католической Церкви). Лютер и магистерские реформаторы, не колеблясь, приняли точку зрения большинства.

Можно было бы подумать, что принцип, согласно которому личность служителя не играла существенной роли при совершении таинства, был весьма порочным. Лютер утверждал, что произошел ряд явлений, благодаря которым таинства "оказались в плену у Церкви". Лютер назвал три пути, приведшие к возникновению этой неприемлемой ситуации:

1. Практика "причастия по одному виду" (иными словами, мирянам давался только хлеб без вина). До двенадцатого века было общепринято допускать всех, присутствующих на мессе, к освященному хлебу и освященному вину. Однако в одиннадцатом веке усилились нарекания на мирян, которые небрежно относились к вину, разливая то, что, согласно возникающему богословию пресуществления, являлось Кровью Христа, на не очень чистые церковные полы. К тринадцатому веку миряне перестали допускаться к получению освященного вина.

Согласно Лютеру, это было неоправданно и лишено евангельской или патристической мотивировок. Лютер объявил, что отказ духовенства предлагать чашу (или сосуд, содержащий вино) мирянам является грехом. Основная причина, по которой Лютер занял такую позицию, была богословской. Мирянам было отказано в доступе к тому, что это вино выражало:

"Решающим для меня является то, что Христос сказал: "... сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов". Здесь ясно видно, что Кровь дается всем, за чьи грехи она пролилась. Кто посмеет сказать, что Кровь Христа не была пролита за мирян? Разве не видно, к кому Он обращается, поднимая чашу? Разве Он не дает ее всем? Разве Он не говорит, что она пролилась за всех? "

Мнение Лютера по данному вопросу приобрело такое влияние, что практика предложения чаши мирянам стала показателем принадлежности общины к Реформации.

2. Доктрина пресуществления (которую мы обсудим ниже), казавшаяся Лютеру абсурдной попыткой рационализировать таинственное Для Лютера значение имело то, что Христос действительно присутствовал на Евхаристии, и не частная теория о том, как Он это делал. Если железо положить в огонь и нагревать, то оно накаляется, и в этом раскалившемся железе присутствуют как железо, так и тепло. Почему бы не использовать такую простую бытовую аналогию для иллюстрации тайны присутствия Христа в Евхаристии вместо того, чтобы рационализировать ее, используя схоластические тонкости?

"Что касается меня, то если я не могу постичь, как хлеб может являться Телом Христа, то я подчиняю свой разум послушанию Христу и, придерживаясь Его слов, твердо верю не только в то, что Тело Христово находится в хлебе, но и в то, что хлеб является Телом Христовым. Моим оправданием в этом являются слова, которые гласят" "... взял хлеб И возблагодарив преломил и сказал: "приимите, едите, сие (т.е. этот хлеб, который Он взял и преломил) есть Тело Мое..." (l Кор. 11. 23-24). "

Следует верить не в доктрину пресуществления, а лишь в то, что Христос действительно присутствует в Евхаристии. Этот факт важнее любой теории или объяснения.

3. Мысль о том, что священник делает приношение, выполняет добрые дела или жертвоприношения от имени народа, является также небиблейской. Для Лютера таинство было, в первую очередь, обещанием прощения греха, которое посредством веры получал народ.

"Таким образом, вы видите, что то, что мы называем мессой, является обещанием оставления грехов, данным нам Богом, и это обещание подтверждено смертью Сына Божьего... Если, как было сказано, месса является обещанием, то доступа к нему следует добиваться не какимилибо делами, силой или заслугами, а одной лишь верой. Ибо там, где есть Слово обещающего Бога, обязательно должна быть вера получающего человека. Таким образом, ясно, что началом нашего спасения является вера в слова обещающего Бога, Который, без каких-либо усилий с нашей стороны, в свободной и незаслуженной нами милости принимает на Себя инициативу и дает нам Слово Своего обещания".

Для Лютера таинства должны были служить рождению и питанию веры народа Божьего, а средневековая Церковь рассматривала их как своего рода товар, который можно приобрести за заслугу.

Мы только что рассмотрели взгляды Лютера на таинства в целом. Сейчас мы переносим наше внимание на один из аспектов его мысли, который стал впоследствии причиной спора, приведшего к разделению ранее единого реформационного движения в Германии и Швейцарии. Интересующий нас вопрос касается "реального присутствия", т.е. того, каким образом Христос может физически присутствовать при Евхаристии

Взгляды Лютера на реальное присутствие

Лютер был рукоположен в сан священника в 1507 г. и отслужил свою первую мессу в Эрфурте второго мая того же года. 5 декабря 1538 г. в застольном беседе Лютер говорил об этом событии, что основные его воспоминания, связанные с этим великим событием, касаются его чувства значимости и волнения по поводу того, чтобы случайно ничего не упустить. Однако в его сочинениях мы не находим каких-либо намеков на несогласие с традиционным католическим пониманием мессы до 1519 г.

Мы уже отмечали его "богословское открытие" 1515 г., когда он обнаружил новое значение "праведности Божией" (см. стр. 116 - 117). Хотя первоначально это событие, похоже, не затрагивало его отношения к таинствам, представляется, что намек на один аспект его поздней критики средневекового богословия таинств все же в нем присутствует. С этим открытием в значительной степени связано новое враждебное отношение к использованию аристотелианских идей в богословии. В своем "Диспуте против схоластического богословия", написанном в 1517 г., Лютер ясно указывает на свое полное отрицание аристотелианства в богословии. [2] Важность этого антиаристотелианства заключается в его связи со средневековой доктриной пресуществления. Эта доктрина была определена Четвертым Латеранским собором (1215 г.) и покоилась на аристотелианском основании, точнее, на аристотелевском различии между "свойством" и "акциденцией". Свойством чего-либо является его существенная природа, в то время как акциденцией является его внешний вид (например, цвет, форма, запах и т.д.). Теория пресуществления утверждает, что акциденции хлеба и вина (их внешний вид, вкус, запах и т.д. остаются неизменными в момент освящения, в то время как их свойства изменяются) из свойств хлеба и вина превращаясь в Тело и Кровь Христовы. Лютер отрицал эту "псевдо-философию" как абсурдную и призывал отказаться от использования таких аристотелианских идей. По его мнению, идеям Аристотеля не было места в христианском богословии. Тем не менее, важно осознать, что Лютер не критиковал мысль, о том, что хлеб и вино превращаются в Тело и Кровь Христа: "это заблуждение не имеет значения, если Тело и Кровь Христа не отделять от Слова". Лютер отрицал не идею "реального присутствия", а один конкретный способ объяснения этого присутствия. Бог не просто стоит за таинствами: Он присутствует в них.

Взгляд Лютера на то, что хлеб и вино действительно превращались в Тело и Кровь Христа, не был результатом лишь богословского консерватизма. Действительно, Лютер подчеркивал, что если бы он мог доказать, что такой взгляд не соответствует Библии, он бы первый отверг его. Ему казалось, что это было очевидным значением таких евангельских текстов, как Мф. 26. 26: "... сие есть Тело Мое". Стих был ему совершенно понятен и, казалось, не допускал другого истолкования. Лютеру казалось, что весь принцип ясности Писания (который он в тот момент считал фундаментальным для своей программы реформ) был поставлен на карту при толковании этого стиха. [3] Андреас Карлстадт, его бывший коллега по Виттенбергу, который впоследствии, в 1520-х гг., стал его оппонентом, думал иначе: ему казалось, что, говоря эти слова, Христос указывал на себя. Лютер без труда отверг такое взгляд как абсурдный. Гораздо труднее было ему иметь дело с утверждением Цвингли, что слово "есть" является лишь риторическим приемом (известным как аллеосис), имеющим значение "означать" или "представлять", который не следует воспринимать дословно.

Как и все остальные магистерские реформаторы, Лютер придерживался традиционной практики крещения младенцев. Может показаться, что его доктрина оправдания одной верой противоречит этой практике. В конце концов, если под верой понимать сознательный отклик на обещания Божий, то о младенцах нельзя сказать, что они имеют веру. Следует указать, однако, что доктрина Лютера об оправдании верой не означает, что человек оправдывается благодаря ей: напротив, как мы видели ранее (стр. 100-101), она означает, что Бог милостиво дает веру в дар. Парадоксальным образом крещение младенцев полностью соответствует доктрине оправдания верой, поскольку оно

подчеркивает, что веру нельзя приобрести - ее можно лишь милостиво получить в дар. Для Лютера таинства не просто усиливают в верующих веру - они способны изначально породить эту веру. Таинство является связующим звеном Слова Божьего, которое способно вызывать веру. Так, Лютер не сталкивался с трудностями в связи с крещением младенцев. Крещение не предполагает веру: напротив, оно порождает ее. "Ребенок становится верующим, если при Крещении Христос заговорит с ним устами крестящего, поскольку это Его Слово, Его заповеди, а Его Слово не может быть бесплодным".

В отличие от этого Цвингли считал, что таинства демонстрируют существование веры. В связи с этим у него возник ряд сложностей, причем немаловажную роль в этом сыграло то обстоятельство, что он не мог воспользоваться доводами Лютера для оправдания практики крещения младенцев. Для Цвингли таинства лишь подтверждали Слово Божие, которое следовало проповедовать отдельно. Как мы увидим, он вынужден был оправдывать эту практику на совершенно других основаниях.

Взгляды Лютера на "реальное присутствие" рассматривались его реформационными коллегами в Цюрихе, Базеле и Страсбурге как приближающиеся к неверию. Им казалось, что Лютер в этом вопросе был непоследователен, делая неоправданные уступки своим католическим оппонентам. Вскоре мы вернемся к взглядам Лютера. Сейчас же обратимся ко взглядам Цвингли. Это даст нам представление о поразительном расхождении совершенно непримиримых теорий о таинствах, существовавших в евангелических кругах в 1520-е гг.

Цвингли о таинствах

Как и у Лютера, у Цвингли имелись серьезные опасения относительно самого слова "таинство". Он отмечает, что основным значением данного термина является "клятва" и первоначально рассматривает таинства крещения и Евхаристии (остальные пять таинств католической системы отвергаются) как знаки верности Божией Своему народу. Так, в 1523 г. он писал, что слово "таинство" можно использовать по отношению ко всему, что "Бог учредил, повелел или освятил Своим Словом, которое является таким твердым и надежным, как если бы Он подкрепил его клятвой". До сих пор имелась определенная степень схожести во взглядах Лютера и Цвингли на функции таинств (хотя, как мы укажем ниже, вопрос о реальном присутствии Христа в Евхаристии коренным образом их разделяет).

Это ограниченное согласие, однако, исчезло к 1525 г. Цвингли продолжал придерживаться идеи "таинства" как клятвы или залога, однако, поскольку он ранее понимал его как Божественную клятву верности нам, сейчас он утверждал, что оно относится к нашей клятве послушания и верности друг другу. Следует помнить, что Цвингли был капелланом армии Швейцарской Конфедерации (и присутствовал во время сокрушительного поражения при Маринано в сентябре 1515 г.) Основываясь на военном использовании клятв, Цвингли утверждает, что "таинство" является, по существу, объявлением о верности отдельному лицу или сообществу. Точно так, как солдат клянется в верности своей армии (в лице генерала), христианин клянется в верности своим братьям по вере. Цвингли использует немецкий термин "Pflichtazeichen" ("демонстрация верности") для обозначения сущности таинства. Таким образом, таинство является средством, "при помощи которого человек доказывает Церкви, что он собирается быть или уже является воином Христовым, и которое объявляет о его вере всей Церкви, а не ему одному". При крещении верующий клянется в верности церковной общине; при Евхаристии он прилюдно демонстрирует свою верность.

Таким образом, Цвингли развивает теорию, согласно которой таинства подчинены проповеди Слова Божьего. [4] Именно эта проповедь порождает веру: таинства лишь являются поводом для публичной демонстрации этой веры. Проповедь Слова Божьего имеет центральное значение, а таинства, как печати на письме, лишь подтверждают ее содержание.

Разрабатывая значение Евхаристии, Цвингли продолжает использовать военные аналогии, взятые из его опыта швейцарского армейского капеллана:

"Если человек пришивает на свою одежду белый крест, он объявляет о желании быть конфедератом. Если он совершает паломничество в Нехенфельс и воздает Богу хвалу и благодарение за победу, ниспосланную нашим праотцам, он свидетельствует, что действительно является конфедератом. Точно так же человек, получающий отметку Крещения, является тем, кто решил услышать, что Бог говорит ему, научиться Божественным наставлениям и прожить жизнь в соответствии с ними. А человек, который в воспоминании или трапезе приносит благодарность Богу

в присутствии конгрегации, свидетельствует о том, что он от всего сердца радуется смерти Христа и благодарит Его за это. [9]

Цвингли говорит о победе швейцарцев над австрийцами в 1388 г. при Нехенфельсе в кантоне Гларус. Эта победа обычно считается началом Швейцарской (или Гельветской) Конфедерации и отмечалась паломничествами к месту битвы в первый четверг апреля. Цвингли указывает на два момента. Во-первых, швейцарские солдаты носили белый крест (являющийся в настоящее время составной частью швейцарского национального флага) как Pfichtszeichen, публично демонстрируя свою приверженность конфедерации. Аналогичным образом христианин публично демонстрирует свою приверженность Церкви сначала при крещении, а затем при Евхаристии. Крещение является "видимым вступлением во Христа". Во-вторых, историческое событие, породившее Конфедерацию, отмечается как знак приверженности этой Конфедерации. Аналогичным образом, христианин отмечает историческое событие, породившее христианскую Церковь (смерть Иисуса Христа) как знак своей преданности этой Церкви. Таким образом, Евхаристия является воспоминанием об историческом событии, приведшем к возникновению христианской Церкви, и публичной демонстрацией преданности верующего этой Церкви и ее членам.

Такое понимание природы Евхаристии подтверждалось Цвингли ссылкой на Мф. 26. 26: "... сие есть Тело Мое". Эти слова были произнесены Христом во время Тайной Вечери накануне Его смерти и указывали на то, как Он хотел, чтобы Его вспоминали в Его Церкви. Христос как бы сказал: "Я вверяю вам символ Моего непротивления и свидетельства, чтобы пробуждать в вас воспоминание обо Мне и Моей доброте к вам. Когда вы будете видеть этот хлеб и эту чашу, поднимаемую во время памятной трапезы, вы вспомните обо Мне, Принесенном за вас в жертву, как если бы вы видели Меня перед собой, как сейчас, сидящего за трапезой вместе с вами". Для Цвингли смерть Христа имеет такое же значение для Церкви, как битва при Нехенфельсе для Швейцарской Конфедерации. Это событие является центральным для самосознания и самопознания христианской Церкви. Точно так, как воспоминание о битве при Нехенфельсе не подразумевает повторения битвы, Евхаристия не предусматривает ни повторения жертвы Христа, ни Его присутствия при воспоминании. Евхаристия является "воспоминанием о страданиях Христа, а не жертвой". По причинам, на которых мы остановимся ниже, Цвингли настаивал на том, что слова "... сие есть Тело Мое" не следует принимать дословно, что, таким образом, исключало мысль о "реальном присутствии Христа" при Евхаристии. Как человек, отправляющийся в долгое путешествие, оставляет своей жене на память перстень, чтобы та помнила его до возвращения, так Христос оставляет Своей Церкви знак, чтобы она помнила Его до дня его второго славного пришествия.

Цвингли о реальном присутствии

Происхождение взглядов Лютера на реальное присутствие Христа можно проследить на примере его отношения к, на первый взгляд, незначительным событиям, происшедшим в 1509 г. В ноябре этого года в небольшой голландской библиотеке состоялось обновление кадров, что вызвало необходимость инвентаризации фондов. Эта работа была поручена Корнелию Хоену, который обнаружил, что библиотека содержит значительное собрание сочинений известного гуманиста Весселя Ганфорта (ок. 1420-1489). Одно из них было озаглавлено "О таинстве Евхаристии". Хотя Ганфорт, по существу, не отрицал доктрину пресуществления, он разработал идею о духовном союзе Христа и верующего. Хоен, явно увлеченный этой идеей, переработал ее в радикальную критику доктрины пресуществления, которую он оформил в виду письма. Представляется, что около 1521 г. это письмо достигло Лютера (хотя доказательства не являются абсолютно убедительными). К 1523 г. письмо достигло Цюриха, где оно было прочтено Цвингли.

В этом письме Хоен предлагал слово "est" в словах Христа "hoc est Corpus Meum" - "... сие есть Тело Мое" не переводить дословно как "есть" или "идентично с", а передавать словом significat, т.е. "обозначает". Например, когда Христос говорит: "Я семь хлеб жизни" (Ин. 6: 48), то совершенно ясно, что Он не отождествляет Себя с конкретной буханкой хлеба или хлебом вообще. Слово "семь" здесь следует понимать в метафорическом или небуквальном смысле. Ветхозаветные пророки могли действительно предсказывать, что Христос "станет плотью ("incarnatus")", однако это должно было произойти один и только один раз. "У пророков и апостолов нигде не сказано, что Христос, так сказать, будет превращаться в хлеб каждый день, благодаря действиям любого священника, совершающего мессу".

Хоен разработал целый ряд идей, которые впоследствии заняли свое место в евхаристическом учении Цвингли. Здесь можно указать на две из них. Первая представляет собой идею о Евхаристии

как обручальном кольце, которое жених одевает невесте для подтверждения своей любви к ней. Мысль о том, что она является залогом Божьего обетования, проходит через все сочинения Цвингли по данному вопросу.

"Господь наш Иисус Христос, Который много раз обещал простить грехи Своего народа и укрепить их души посредством Последней Трапезы, добавил к этому обещанию залог, который должен служить напоминанием, если со стороны людей возникнут какие-либо сомнения. Во многом это схоже с женихом, который, желая уверить невесту в своей любви (если она в этом сомневается), дает ей кольцо, объявляя: "Возьми это, я отдаю себя тебе". Она же, принимая это кольцо, верит, что он принадлежит ей, отвращает свое сердце от всех других возлюбленных и, желая угодить своему мужу, прилепляется к нему одному".

Цвингли употребляет образ кольца как залога любви неоднократно, и представляется вполне вероятным, что именно Хоен вложил этот мощный образ в его сознание". Вторая идея, выдвинутая Хоеном, заключалась в воспоминании о Христе в Его отсутствии. Обращая внимание на то, что за словами Христа "... сие есть Тело Мое" непосредственно следует "... сие творите в Мое воспоминание" (Лк. 22. 19), Хоен утверждает, что вторая фраза ясно указывает на воспоминание о "человеке, который отсутствует (по крайней мере, физически)".

В то время как Лютер совершенно не проявлял энтузиазма по отношению к этим идеям, реакция Цвингли была гораздо позитивнее. К ноябрю - декабрю того же года он стал всячески проповедовать идею Хоена. Летом 1525 г. в дискуссию включился известный своей ученостью Еколампадиус из Базеля. В изданной им книге он утверждал, что писатели патриотического периода ничего не знали ни о пресуществлении, ни о взглядах Лютера на реальное присутствие, но были склонны придерживаться взгляда, который все больше ассоциировался с идеями Цвингли.

Цвингли утверждал, что в Писании употреблено множество речевых оборотов. Так, слово "есть" в одном месте может означать "абсолютно идентично с", в другом - "представляет" или "обозначает". Например, в своем трактате "О Трапезе Господней" (1526 г.), он писал:

"По всей Библии мы находим обороты речи, которые по-гречески называются тропами, т.е. чем-то метафорическим, которое следует понимать в другом смысле. Например, в пятнадцатой главе Евангелия от Иоанна Христос говорит: "Я есмь истинная виноградная лоза". Это означает, что Христос похож на виноградную лозу по отношению к нам, которые поддерживаются и растут в Нем как ветви растут на лозе... Аналогичным образом в первой главе того же Евангелия мы читает: "Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира". Первая часть этого предложения является тропом, потому что Христос не является агнцем в буквальном смысле этого слова".

После несколько утомительного исследования текста за текстом Цвингли приходит к выводу о том, что "в Писании имеются бесчисленные примеры, когда слово "есть" следует понимать как "обозначает". Поэтому следует решить вопрос о том, "следует ли слова Христа, "... сие есть Тело Мое" (Мф. 26. 26) также понимать метафорические, как троп. Стало достаточно очевидным, что в этом контексте слово "есть" нельзя понимать дословно. Следовательно, его нужно трактовать метафорически. В словах "... сие есть Тело Мое" слово "сие" означает хлеб, а слово "Тело" означает Тело, которое принесено в жертву за нас. Поэтому слово "есть" нельзя понимать дословно, поскольку хлеб не является телом".

Этот вопрос был разработан в 1527 г. Еколампадиусом, который утверждал, что, "имея дело со знамениями, таинствами, картинами, притчами и интерпретациями, следует понимать слова фигурально, а не дословно". Лютер бурно отреагировал на такие предложения в своем трактате "Что эти слова Христа - "... сие есть Тело Мое" будут твердо стоять против фанатиков", написанном в 1527 г.

Цвингли здесь интересуют взаимоотношения между знаком и предметом, который он означает. Он использует это разграничение для утверждения, что хлеб не может быть Телом Христовым.

"Таинство выражается знаком посредством священного предмета. Когда я говорю "таинство Тела Господнего", я имею в виду тот хлеб, который символизирует Тело Христа, который умер ради нас... Однако реальным Телом Христа является Тело, которое восседает одесную Бога, таинством этого Тела является хлеб, а таинством Его Крови является вино, которое мы принимаем с благодарением. Знак и то, что он означает, не могут быть одним и тем же. Поэтому таинство Тела Христова не может быть самим этим Телом".

Еще один аргумент, использованный Цвингли против взглядов Лютера о реальном присутствии, касается местонахождения Христа. Для Лютера Христос присутствует в Евхаристии. Все, кто получают во время службы хлеб и вино, получают Христа. Цвингли, однако, указывает, что как Писание, так и Символ Веры утверждают, что Христос "воссел одесную Отца". Цвингли не имеет

ни малейшего представления о том, где это может быть, и не тратит времени на умосозерцания по этому поводу. Для него важно другое: где бы не находился Христос, Он не присутствует на Евхаристии. Он не может находиться в двух местах одновременно. Лютер утверждает, что фраза "одесную Бога" является на самом деле метафорическим выражением, которое не следует понимать буквально. На самом деле она означает "сфера влияния Бога" или "правление Бога". Выражение "Христос восел одесную Отца" не означает, что Христос находится в определенном месте в стратосфере, но лишь то, что Христос присутствует везде, где правит Бог. И вновь центральным в дискуссии о реальном присутствии стал вопрос о том, какие места Писания следует понимать метафорически, а какие - дословно.

То же самое можно сказать и о представлении о "питании Христом", образе с интересной историей применения в Христианской Церкви, традиционно связанном с доктриной пресуществления. Поскольку хлеб является Телом Христовым, можно сказать, что, принимая хлеб, верующие питаются Христом. Цвингли настаивал на том, что этот библейский образ следовало понимать образно, как надежду на Бога через Христа. Это совершенно ясно написано в его "Изложении веры" (1531 г.), трактате, посвященном французскому королю Франциску I:

"Духовно принимать Тело Христово означает надеяться всем сердцем и душой на милость и благость Божию через Христа, т.е. иметь уверенность в том, что Бог пошлет нам прощение грехов и радость вечного спасения ради Своего Сына, Который пожертвовал Собой себя ради нас... Поэтому когда вы приходите на трапезу Господню, чтобы духовно питаться Христом, вы благодарите Господа за великую Его милость, за искупление, которым вы избавлены от вечного отчаяния, и за залог, который уверяет вас в вечном спасении".

Так чем же отличается хлеб причастия от любого другого хлеба? Если это не Тело Христово, так что же это? В ответ на этот вопрос Цвингли приводит следующее сравнение. Возьмите кольцо королевы, предлагает он, и рассмотрите его в двух различных аспектах. В первом аспекте, кольцо лишь присутствует. Оно может лежать на столе и не вызывать никаких ассоциаций. Теперь представьте, что это кольцо приобрело новое значение. Оно одето на палец королевы королем. Теперь оно вызывает ассоциации, основанные на его связи с королем - например, его властью, силой или величием. Теперь его цена значительно выше, чем цена золота, из которого оно сделано. Эти ассоциации возникают из изменения контекста, само же кольцо остается совершенно неизменным.

Особенно впечатляюще использует Цвингли эту аналогию в своей работе "Изложение веры".

"Кольцо, которым король обручился с королевой, ценится ею не просто как золотое украшение. Оно сделано из золота, однако является бесценным как символ ее царственного супруга. Поэтому она считает его самым важным из своих колец. Если бы ей когданибудь пришлось определить ценность своих украшений, она бы сказала: "Это - король моих колец, т.е. кольцо, которым мой царственный супруг обручился со мной. Оно является знаком неразрывного союза и верности".

Таким образом, кольцо приобретает дополнительную, особенную ценность; она является не присущей ему, а приобретенной.

Цвингли утверждает, что так же обстоит дело и с хлебом причастия. Хлеб и кольцо остаются неизменными сами по себе, однако их значение и роль, связанные с ними ассоциации существенно изменяются. Значение может изменяться, не привнося с собой каких-либо изменений в природу самого предмета. Цвингли утверждает, что тот же процесс происходит и с хлебом и вином. В обычном каждодневном понимании они являются обычным хлебом и обычным вином, не вызывающими какие-либо ассоциации. Однако, когда они переносятся в другой контекст, они приобретают важные новые ассоциации. Когда они помещаются в центре молящейся общины и о время рассказа о последней ночи в жизни Иисуса Христа, они становятся действенным напоминанием об основополагающих аспектах христианской веры. Это значение придает им контекст; сами по себе они остаются неизменными.

Цвингли о крещении младенцев

Цвингли был вынужден столкнуться с очевидной трудностью в связи с вопросом о крещении младенцев. Как, спрашивалось, мог он оправдать практику крещения младенцев, если те не могли публично продемонстрировать свою веру? Традиционный ответ на этот вопрос основывался на доктрине о первородном грехе. Крещение очищало от вины первородного греха. Этот довод восходит к началу пятого века, к сочинениям Блаженного Августина. Все же у Цвингли возникли сомнения. Вслед за Эразмом у него возникли трудности с определением понятия о первородной грехе и Он склонялся к той точке зрения, что у младенцев не было врожденного греха, который

требовал отпущения. В результате оказывалось, что крещение младенцев бессмысленно, если не привести другое теоретическое оправдания подобной практики.

У Цвингли возникали сомнения по поводу продолжения этой практики в конце 1510 начале 1520 годов. Однако к 1524 г. он разработал теорию крещения, которая полностью исключала эту трудность. [5] Цвингли указывал, что в Ветхом Завете сказано, что новорожденных мужского пола в знак принадлежности к народу Израиля обрезали через несколько дней после рождения. Обрезание было обрядом, установленным Ветхим Заветом для демонстрации того, что обрезанный ребенок принадлежал к сообществу завета. Обрезание было знаком принадлежности к тому обществу, в котором рождался ребенок.

В христианском богословии имелась давняя традиция: рассматривать крещение как христианский эквивалент обрезания. Развивая мысль об этом, Цвингли указывал, что крещение является более мягким обрядом, чем обрезание (в нем не было боли и не проливалась кровь), и охватывало как новорожденных мальчиков, так и девочек. Это был знак принадлежности к сообществу - в данном случае, к христианской Церкви. То, что ребенок не осознавал происходящего, не имело значения: он был членом христианского сообщества и крещение было публичной демонстрацией этого членства. Контраст с мнением Лютера очевиден.

Цвингли далее развивает этот довод. Мы уже указывали выше (стр. 15-20), что в период позднего средневековья города были органическими сообществами, и этот фактор оказался существенным для многих городов при рассмотрении вопроса о принятии Реформации. Этого же взгляда придерживался и Цвингли, для которого "государство" и "Церковь" являлись, по существу, одним и тем же: "христианский город является ни чем иным, как христианской Церковью". Таким образом, таинства обозначали не только верность Церкви, но и верность городскому сообществу Цюриха. Отказать своему ребенку в крещении поэтому означало проявить неверность по отношению к городскому сообществу Цюриха. Магистрату предписывалось высылать из Цюриха всех, кто не позволял крестить своих детей.

Как мы видели, анабаптисты считали крещение младенцев неоправданным. Поскольку в 1520-е годы радикальная Реформация своими религиозными и политическими взглядами стала представлять серьезную угрозу Реформации в Цюрихе, цвинглиевское понимание крещения как одновременно церковного и гражданского события явилось отличным средством для укрепления политической системы. [6]

Таким образом вопрос о крещение приобрел для Цвингли важное значение, поскольку он являлся критерием для различения двух совершенно различных концепций Церкви. Концепция Цвингли о государственной или городской Церкви все больше ставилась под сомнение анабаптистами, чье видение Церкви предусматривало возвращение к простоте апостольской Церкви. С точки зрения радикалов, простота той Церкви была полностью уничтожена обращением римского императора Константина в начале четвертого века, что привело к близкому союзу между Церковью и государством. Анабаптисты стремились оборвать эту связь, в то время как Цвингли хотел ее сохранить в специфической для Цюриха форме. Таким образом, Цвингли считал себя вправе заявить, что "дело касается не крещения, а бунта, раскола и ереси". Крещение представляло собой критерий для определения того, является ли данный человек лояльным гражданином Цюриха или находится в оппозиции к властям города. По мере того, как в 1520-е гг. анабаптизм превратился в угрозу для города, магистрат осознал важность богословских мыслей Цвингли по данному вопросу. Однако это лишний раз подчеркивает, как близко находились богословие и политика, Церковь и город в первый век Реформации. Сам термин "магистерская Реформация" указывает на близкую связь магистрата и Реформации.

Суммирование и оценка различий между идеями Лютера и Цвингли

Спор между Лютером и Цвингли имеет несколько терминологический характер, и за ним бывает трудно уследить. Представляется полезным суммировать основные пункты различий между ними, повторяя и расширяя вышеприведенное обсуждение.

1. Оба реформатора отрицают средневековую систему таинств. В то время как в средневековый период насчитывалось семь таинств, реформаторы настаивали, что лишь два - крещение и Евхаристия - освящены Новым Заветом. Лютер был, вероятно, более консервативен в этом вопросе, первоначально, до отказа от этого взгляда в 1520 г., допуская таинство покаяния.

2. В понимании Лютера - Слово Божие и таинства были нераздельно связаны. Оба свидетельствовали об Иисусе Христе и оба являлись средствами выражения Его присутствия.

Таким образом, таинства оказывались в состоянии не только поддерживать и демонстрировать веру, но и порождать ее. Для Цвингли именно Слово Божие порождает веру, а таинства лишь демонстрируют веру публично. Слово и таинства отличаются друг от друга, причем первое имеет большую важность, чем вторые.

3. Хотя оба реформатора придерживались практики крещения младенцев, они делали это по различным причинам. Для Лютера таинства порождают веру - следовательно, обряд крещения может породить в младенце веру. Для Цвингли таинства демонстрируют приверженность к членству в сообществе - следовательно, обряд крещения демонстрирует, что младенец принадлежит сообществу.

4. Лютер гораздо более традиционен в своем подходе к совершению Евхаристии, чем Цвингли. В своей основной литургической реформационной работе "О порядке общественного богослужения" (1523 г.) Лютер ясно заявляет, что он готов сохранить традиционное название "месса" с тем условием, чтобы оно не подразумевало жертву, и предписать ее совершение раз в неделю, предпочтительно на национальном языке, как основу для воскресной службы. Цвингли, однако, упразднил название "месса" и предложил, чтобы эквивалентный евангелический обряд совершался три или четыре раза в год. Это уже не было главным христианским богослужением. Лютер уделял большое значение проповеди в контексте Евхаристии, а Цвингли настаивал на том, чтобы Евхаристия перестала быть привычным воскресным богослужением.

5. Лютер и Цвингли не могли достичь согласия по поводу значения слов "... hoc est Corpus Meum" (Мф. 26. 26), являющимися центральными в Евхаристии. Для Лютера est означало "есть", для Цвингли - "означает". За этим стоят два различных способа толкования Писания.

6. Оба реформатора отрицают средневековую доктрину пресуществления. Однако Лютер делает это из-за ее аристотелианских корней, но готов принять основную мысль, лежащую в ее основе - реальное присутствие Христа в Евхаристии. Цвингли отрицает как термин, так и лежащую в его основе идею. По его мнению, в ходе Евхаристии Христос вспоминается без Его присутствия.

7. Цвингли утверждает, что, поскольку Христос восседает одесную Отца, Он не может присутствовать где-либо в другом месте. Лютер отвергает утверждения Цвингли как философски наивные и отстаивает идею об отсутствии у Христа пространственно-временных ограничений. Отстаивание Лютером "везде - сущности Христа" было основано на нескольких категориях, близким Уильяму Окхельскому, что еще больше убеждало его оппонентов в том, что он впал в какую-то форму новой схоластики.

Спор между Лютером и Цвингли является важным как на богословском, так и на политическом уровнях. На богословском уровне он посеял мрачные сомнения относительно принципа "ясности Писания". Лютер и Цвингли не смогли достичь согласия о значении таких фраз, как "... сие есть Тело Мое" (которую Лютер толковал дословно, а Цвингли - метафорически) и "одесную Бога" (которую - с одинаковой непоследовательностью - Лютер толковал метафорически, а Цвингли - дословно). Экзегетический оптимизм ранней Реформации, казалось, разбился об этот камень: толкование Писания оказалось не таким уж простым делом.

На политическом уровне спор утвердил постоянное разделение Реформации на две евангелические фракции. Попытка примирения соперников состоялась на Марбургском диспуте (1529 г.), на котором присутствовали Букер, Лютер, Меланхтон, Еколампадиус и Цвингли. На этом этапе становилось все более очевидным, что если Реформация не достигнет внутреннего единства, то по крайней мере некоторые ее достижения будут утрачены. До сих пор, в связи с затянувшимися спорами между императором Карлом V и Франциском I Французским, с одной стороны, и папой Клементом VII, с другой, католики воздерживались от применения военной силы против городов Реформации. В 1529 г. эти споры были разрешены буквально в течение нескольких недель. [7] Наиболее очевидным выходом из создавшегося положения было урегулирование несогласий, к чему призывал Букер, предлагавший терпимо относиться к различиям в евангелической среде при условии, что все признают Библию как единственный нормативный источник веры. Протестантский ландграф Филипп Гессенский, взволнованный новой политической ситуацией, стремясь разрешить споры, пригласил и Лютера, и Цвингли в свой Марбургский замок. [8]

Эта попытка примирения потерпела крах из-за несогласий по одному пункту. Лютер и Цвингли смогли достичь согласия по четырнадцати статьям. Пятнадцатая статья состояла из шести пунктов. Они сумели договориться лишь по пяти из них. Обсуждение шестого пункта привело к затруднениям. Ниже приводятся слова текста, согласованного в ходе Марбургского диспута:

"И хотя мы не достигли согласия в вопросе о том, присутствуют ли истинное Тело и Кровь Христовы в хлебе и вине, тем не менее каждая сторона должна проявлять к другой такую

христианскую любовь, на какую способно ее сознание, непрестанно молясь Всемогущему Богу, чтобы Его Дух утвердил нас в правильном понимании этого вопроса".

Таким образом, один этот вопрос оставался нерешенным. Для Лютера Христос действительно присутствовал на Евхаристии, в то время как для Цвингли Он присутствовал лишь в сердцах верующих. Надежда Филиппа Гессенского на единый евангелический фронт против перегруппировавшихся католических сил была разрушена, а политическая благонадежность Реформации была серьезно скомпрометирована. К 1530 г. Карл V начал вновь распространять свою власть над Германской Реформацией, в чем немалую помощь ему оказали политические последствия расхождений между Лютером и Цвингли по вопросу о Евхаристии.

Осознавая происходящее, протестантские лидеры пытались вылечить образовавшиеся вследствие него раны как можно быстрее. Следует отметить одну существенную попытку определить общую протестантскую позицию в вопросе о таинствах: "Consensus Tigurinus", или "Цюрихский консенсус" - формула веры, согласие по которой было достигнуто в мае 1549 г. В этом документе, составленном такими крупными лидерами, как Иоанн Кальвин и Генрих Буллингер (преемник Цвингли в качестве ведущего реформатора города Цюриха) удалось выработать общую позицию протестантизма. Ранее поэтому вопросу существовало разделение. Нам осталось рассмотреть взгляды Кальвина по данному вопросу, к которым мы сейчас и обращаемся.

Кальвин о таинствах

Для Кальвина, как и для всех остальных магистерских реформаторов, таинства были основополагающими: без них не могла существовать Христианская Церковь. "Если мы находим Слово Божие, проповедуемое и воспринимаемое в чистоте, и таинства, совершаемые в соответствии с наставлениями Христа, то мы можем не сомневаться в существовании Церкви". Таким образом, истинная Церковь определяется не качествами ее членов или наличием санкционированных средств благодати. Определив совершение таинств одним из "отличительных признаков Церкви (notae ecclesiae)", Кальвин подробно рассматривает, что же является истинными таинствами Евангелия и как следует их понимать. Делая это, Кальвин прекрасно знал о расхождениях между Лютером и Цвингли и старался выработать некую среднюю линию между двумя различными точками зрения.

Кальвин дал два определения таинства. Он определял таинство как "внешнего символа, которым Господь запечатлевает в нашем сознании Свои милостивые обещания, сделанные нам, чтобы поддержать слабость нашей веры" и как "видимый знак священного предмета или видимая форма невидимой благодати". Первое является собственным определением Кальвина, а второе взято у Августина (хотя Кальвин считал его слишком кратким, чтобы быть полезным). Настаивая на том, что таинства должны быть основаны на "обещании и повелении Господнем", он следом за своими коллегами отрицает пять из семи таинств, традиционно признаваемых католической Церковью, и признает таинствами лишь крещение и Евхаристию.

Для Кальвина таинства являлись милостивым приспособлением к нашим слабостям. С его точки зрения, Бог, зная о слабости нашей веры, приспосабливается к нашим ограничениям.

"Таинство никогда не бывает без предварительного обещания, но присоединено к нему, как своего рода приложение, чтобы подтвердить и запечатать само обещание, делая его для нас более ясным и в некотором смысле ратифицировать его... Поскольку наша вера слаба, то, если ее не поддерживать со всех сторон всевозможными средствами, она начинает шататься, колебаться и, в конце концов, рушится. И здесь наш Милосердный Господь, по Своей бесконечной милости, приспосабливает Себя к нашим возможностям. Поскольку мы является приземленными существами, тяготеющими к плотским вещам, не думаем о духовном и даже не воспринимаем его, то Он снисходит к нам, чтобы привести нас к Себе с помощью земных вещей и дать нам во плоти отражение Своих духовных благословений".

Основной спор между Лютером и Цвингли развернулся вокруг взаимоотношений между знаком таинства и духовным даром, которым обозначается этот знак. Позиция Кальвина находится между двумя крайними точками зрения. Он утверждал, что в таинствах существует такая близкая связь между символом и даром, который он символизирует, что "можно легко переходить от одного к другому". Знак является видимым и физическим, в то время как то, что обозначается, является невидимым и духовным; и все же, ввиду столь близкой связи между знаком и тем, что обозначается, вполне возможно применить одно к другому. Таким образом, знак оказывает влияние на то, что он символизирует.

"Верующие должны всегда руководствоваться следующим правилом: когда бы они не видели символы, установленные Господом, они должны думать и быть уверенными в том, ибо в них присутствует истина того, что они символизируют. Зачем Господу вкладывать вам в руки символ Своего Тела, если не для того, чтобы уверить вас в том, что вы действительно причащаетесь Его? А если истиной является то, что видимый знак дан нам, чтобы запечатать невидимое, то, получая символ Тела, мы должны быть уверены, что нам дано само Тело".

Таким образом, Кальвину удалось сохранить различия между знаком и тем, что он означает, отмечая в то же время, что знак действительно указывает на дар, который он обозначает.

"Поэтому я говорю... что священная тайна Трапезы Господней состоит в двух вещах: физических знаках, которые, находясь у нас перед глазами, представляют нам (ввиду наших слабых возможностей) вещи невидимые; и духовной истины, которая в то же время представлена и показана в самих этих символах".

Может показаться, что позиция Кальвина представляет собой сознательную попытку примирить взгляды Лютера и Цвингли, осуществление церковной дипломатии в благоприятный момент истории Реформации. На самом деле, однако, существует мало свидетельств в поддержку такой точки зрения: кальвиновское богословие таинств нельзя рассматривать как компромисс, достигнутый на политической почве. Оно отражает его понимание пути, по которому знание о Боге доходит до нас. Этот вопрос является столь важным, что мы остановимся на нем подробнее.

В ходе всего своего исследования отношения Бога к человечеству Кальвин рассматривал всего одну модель в качестве нормативной. Эта модель стала возможной благодаря воплощению. Воплощение подразумевает союз Божества и человечества в лице Иисуса Христа, но не их слияние. Кальвин вновь и вновь обращается к христологически обоснованной формуле "distinctio sed non "separatio""идеи должны быть разделены, но не отделены".

Так, можно разделить идеи о "познании Бога" и "познании самих себя"; но они не могут существовать в изоляции. Точно так, как воплощение представляет собой случай такого соединения противоположностей, можно выделить ту же парадигму и в других аспектах взаимоотношений Бога и человечества. Для Кальвина богословие фокусировалось на "познании Бога и познании самих себя". Отсюда следовало, что формула, "разделять, но не отделять" преобладала в его мыслях об отношении Бога к Своему миру, включая природу символов таинств.

Этот принцип можно увидеть в действии на протяжении всей книги "Наставлений": во взаимоотношениях между Словом Божиим и словами людей при проповеди; во взаимоотношениях между верующим и Христом в оправдании, где существует реальная общность личностей, но не слияние личностей; и во взаимоотношениях между светской и духовной властью. В вопросе таинствах, знак и то, что он обозначает, можно разделить, но нельзя отделить один от другого. Они различны, но в то же время неотделимы.

Кальвиновское понимание крещения можно рассматривать как соединение цвинглианских и лютеранских элементов. Следуя за Цвингли, Кальвин утверждает, что крещение является публичной демонстрацией приверженности к Богу: "Крещение является знаком посвящения, посредством которого мы принимаемся в сообщество Церкви". Так же, как Цвингли утверждал, что таинства являются, в первую очередь, церковными мероприятиями, целью которых является демонстрация верности верующих Церкви и гражданскому сообществу, Кальвин подчеркивал декларативную роль таинства крещения. Однако его высказывания носили лютеранский оттенок. Он говорил о крещении как о знаке оставления грехов и новой жизни верующих в Иисусе Христе: "Крещение несет в себе еще одно преимущество, ибо оно показывает нам смерть нашего существа в Христе и нашу новую жизнь в Нем... Таким образом, безвозмездное прощение грехов и оправдание сначала обещаются, а затем благодать Святого Духа изменяет нас для новой жизни".

Вслед за всеми другими магистерскими реформаторами, Кальвин утверждал законность крещения младенцев. Эта практика, утверждал он, является подлинной традицией ранней Церкви, а не средневековым нововведением. Цвингли оправдывал эту практику обращением к иудейскому обряду обрезания. Этим обрядом, утверждал он, показывалась принадлежность новорожденных мальчиков к общине завета. Аналогичным образом, крещение является знаком того, что младенец принадлежит к Церкви - общине нового завета. Растущее влияние анабаптистов, которое Кальвин ощутил, в первую очередь, во время своего страсбургского периода, показало всю важность оправдания практики крещения младенцев, которую анабаптисты яростно отвергали. Поэтому Кальвин расширил цвинглианское оправдание крещения младенцев: если христианский младенец не крещен, то он находится в худшем положении по сравнению с новорожденным иудеем, принадлежность которого завету зафиксирована публично обрезанием: "Иначе, если свидетельство,

которым иудеи заверены в возрождении их процветания, забрать у нас, то пришествие Христа сделало бы для нас Божественную милость более туманной и менее ощутимой, чем для иудеев до нас". Таким образом, Кальвин утверждал, что младенцев необходимо крестить, чтобы не лишать их тех преимуществ, которые несет с собой крещение.

При рассмотрении вопроса о Евхаристии Кальвин выделяет три аспекта духовной истины, которые представлены (monatretur) и предлагаются посредством видимых элементов - хлеба и вина. Ее значением являются Божественные обещания, которые включены или заключены в самом знаке; верующие заверяются, особенно словами установления заповеди, что Тело и Кровь Христа были ломимы и пролиты за них. Таинство "подтверждает обещание, в котором Иисус Христос объявляет, что Его Тело действительно является пищей, а Его Кровь - питьем и что они насыщают нас вечной жизнью. Сущностью Евхаристии является наше получение Тела Христова: Бог дает нам то, что Он нам обещал. Получая знак Тела Христова (иными словами, хлеб), мы одновременно получаем само Тело Христово. И, наконец, польза или результат Евхаристии заключается в beneficia Christi - благах, которые Христос Своей покорностью приобрел для нас. Верующий участвует верой во всех благах Христа, таких, как искупление, праведность и вечная жизнь.

Наконец, таинства учат христиан ценить творение. Материальные элементы могут обозначать благодать, щедрость и благость Бога. Для Кальвина создание во всем отражает Создателя. Образ за образом проходят перед нашими глазами, когда Кальвин пытается передать многообразие способов, которыми создание свидетельствует о своем Создателе: это похоже на видимое одеяние, в которое одевается невидимый Бог, чтобы Его узнали; это похоже на книгу, в которой Имя Создателя является именем автора; это похоже на театр, в котором публично показывается слава Божия; это похоже на зеркало, в котором отражаются дела и мудрость Божий.

Это дает еще один стимул для получения удовольствия от природы. Хотя Кальвина часто изображают аскетическим брюзгой, который пытается любой ценой помешать людям получать удовольствие, на самом деле он делал акцент на том, что природа специально сотворена, чтобы приносить нам радость, а не просто средства к существованию. Ссылаясь на Пс. 104. 15, Кальвин указывает, что Бог сотворил вино, чтобы радовались сердца человеческие. Пища не просто поддерживает наше существование, она еще и вкусна.

"Бог не только заботится об удовлетворении наших потребностей и дает нам столько, сколько нам нужно для жизни. По Своей доброте и щедрости Он веселит наше сердце вином и елеем. Природа вполне бы удовлетворилась водой для питья! Наличие вина является еще одним свидетельством переполняющей щедрости Божией".

Кроме того, как указывал Кальвин в своем "Трактате о Трапезе Господней", написанном в 1540 г., многочисленные ассоциации, связанные с вином, получают новый смысл при евхаристической службе.

"Когда мы видим вино, выставленное как символ крови, мы должны размышлять о благах, которые вино несет для человеческого тела. Таким образом, мы начинаем осознавать, что эти блага духовно даются нам кровью Христа. Эти блага питают, освежают, укрепляют и радуют".

Кальвин подробно рассматривает этот вопрос в "Наставлениях", указывая на то, как мы можем радоваться и наслаждаться всеми благами жизни. "Все вещи сотворены для нас, чтобы мы могли узнать и возблагодарить их Создателя за Его доброту к нам". Таким образом, хлеб и вино в Евхаристии не только указывают на Божественный акт искупления человечества, но и на предшествующий акт творения, благодаря которому произошло все, что приносит нам радость.

Католический ответ: Тридентский собор о таинствах

Тридентский собор не спешил с выражением своего отношения к реформационным взглядам на таинства. Седьмая сессия Тридентского собора завершилась 3 марта 1547 г. изданием "Декрета о таинствах". Во многом это была временная мера, рассчитанная на то, чтобы осудить протестантские взгляды, не приводя подробного изложения католической точки зрения. Декрет состоял из предисловия, за которым следовали тринадцать общих канонов, каждый из которых осуждал определенный аспект "ересей, которые в наше беспокойное время направлены против святейших таинств. Следующие каноны имеют особое значение, поскольку они явно осуждают взгляды реформаторов на таинства и способ, которым они выражаются. Критика была направлена особенно против тех взглядов, согласно которым таинства обозначают благодать, которая получается через веру.

1. Если кто скажет, что таинства нового закона не были учреждены Господом нашим Иисусом Христом; или что их больше или меньше семи, а именно: крещения, конфирмации, Евхаристии, покаяния, миропомазания, священства и брака; или что хотя бы одно из этих семи не является истинным и подлинным таинством, да будет он осужден...

5. Если кто скажет, что эти таинства были учреждены лишь для питания веры, да будет он осужден...

6. Если кто скажет, что таинства Нового Завета не содержат благодати, которую они обозначают, или что они не передают благодать тем, кто не чинит им препятствий (как если бы они были лишь внешними знаками благодати или праведности, полученной через веру, или определенными знаками, посредством которых верующие на человеческом уровне отличаются от неверующих), да будет он осужден...

8. Если кто скажет, что таинства Нового Завета не передают благодать ex opere operate (см. стр. 204), а лишь одна вера в Божественные обещания является достаточной для получения благодати, да будет он осужден". За этими тринадцатью канонами следуют четырнадцать канонов, связанных с крещением, и три, связанных с конфирмацией.

Лишь после окончания тринадцатой сессии 11 октября 1551 г. Тридентский собор смог изложить положительную позицию Римско-Католической Церкви в "Декрете о святейшем таинстве Евхаристии". До этого момента Тридентский собор лишь критиковал реформаторов, не выдвигая какой-либо последовательной альтернативной точки зрения. Таким образом, этот недостаток был исправлен.

Декрет начинается яростной атакой на тех, кто осуждает реальное присутствие Христа. Хотя имя Цвингли не упоминается, указания собора на Христа, сидящего одесную Бога, и неправильное использование "тропов" ясно показывает, что объектом критики является именно этот швейцарский реформатор:

"После освящения хлеба и вина Господь наш Иисус Христос истинно, реально и существенно присутствует в священном таинстве Святой Евхаристии под видом этих физических предметов. Не существует никакого противоречия в том, что наш Спаситель восседает одесную Отца на небесах, согласно Своей естественной природе существования, и одновременно таинственно представляется нам Своим Существом во многих других местах... Превращение их (слов Христа) некоторыми придирчивыми и злыми людьми в вымышленные тропы отрицает истину Тела и Крови Христа является презренным делом".

Собор настойчиво защищал как доктрину, так и терминологию пресуществления. "При освящении хлеба и вина происходит превращение самого существа хлеба в существо Тела Христова и самого существа вина в существо Крови Христовой. Святая Католическая Церковь правильно называет это превращение пресуществлением".

Для дальнейшего чтения:

Предпосылки реформационных споров, см.:

Francis Clark (Френсис Кларк), "Eucharistic Sacrifice and the Reformation" (Евхаристическая жертва и Реформация), 2nd edn (Devon, 1981).

Богословие таинств реформаторов см.:

Timothy George (Тимоти Джордж), "The Presuppositions of Zwingli's Baptismal Theology" (Предпосылки богословия Крещения Цвингли), in "Prophet, Pastor, Protestant: The Work of Huldrych Zwmgli after Five Hundred Years", eds EJ. Furcha and H. Wayne Pipkin (Allison Park, PA, 1984), pp. 71-87.

Brian Gerrich (Брайан Геррих), "Gospel and Euchanst: John Calvin on the Lord's Supper" (Евангелие и Евхаристия. Иоанн Кальвин о Трапезе Господней), in "The Old Protestantism and the New: Essays in the Reformation Heritage" (Chicago, 1982), pp. 106-17.

Basil Hall (Бейзил Халл), "Hoc est corpus meum: The Centrality of the Real Presence for Luther" ("Сие есть Тело Мое. Центральность реального присутствия для Лютера") in "Luther: Theologian for Catholics and Protestants", ed. George Yule (Edinburgh, 1985), pp. 112-44.

David C. Steinmetz (Давид С. Стайнметз), "Scripture and the Lord's Supper in Luther's Theology" (Писание и Трапеза Господня в богословии Лютера), in "Luther in Context" (Bloomington, Ind., 1986), pp. 72-84.

W. P. Stephans (У. П. Стефанс), "The Theology of Huldrych Zwingli" (Богословие Ульриха Цвингли) (Oxford, 1986), pp. 180-259.

9
ДОКТРИНА ЦЕРКВИ

"При близком рассмотрении Реформация является всего лишь окончательной победой доктрины Августина о благодати над доктриной Августина о Церкви". [1] Мы уже видели, что оба крыла магистерской Реформации претендовали на приоритетное использование взглядов Блаженного Августина на благодать. Как доктрина Лютера об оправдании одной верой, так и взгляды Цвингли и Кальвина на Божественное предопределение представляют собой слегка разные способы прочтения антипелагианских работ Августина. Как мы уже видели, Реформация возникла в интеллектуальном контексте своего времени, в котором подчеркивалась важность трудов этого великого христианского писателя конца четвертого - начала пятого веков, что нашло свое выражение издании творений Августина Амербахом в 1506 г.

Во многом взгляды реформаторов на Церковь являются их "ахиллесовой пятой". Реформаторы столкнулись с двумя последовательными соперничающими взглядами на Церковь, с чьей последовательностью они не могли сравниться, - взглядами их католических и радикальных оппонентов. Для первых Церковь была видным историческим институтом, являющимся историческим преемником апостольской Церкви; для последних истинная Церковь была на небесах, и ни одна организация на земле не заслуживала названия "Церкви Божией". Магистерские реформаторы пытались занять промежуточную позицию между этими двумя взглядами и в итоге столкнулись с серьезными противоречиями.

Реформаторы были убеждены, что современная им Церковь упустила из виду доктрину благодати, которую Лютер считал центральной в христианском Евангелии. Так, Лютер объявил, что его доктрина оправдания одной верой была "articulus stantis et cadentis ecclesiae" ("статьей, на которой Церковь стоит или падает"). Убежденный в том, что Католическая Церковь упустила эту доктрину, он (с некоторой кажущейся неохотой) пришел к выводу, что она потеряла право именоваться подлинно христианской Церковью.

Католики ответили с некоторой издевкой: Лютер всего лишь пытался создать раскольную фракцию, которая не имела никакой связи с Церковью. Иными словами, он был схизматиком, а разве Августин не осуждал схизму? Разве Августин не придавал огромное значение единству Церкви, которое Лютер угрожал нарушить? Лютер, казалось, мог поддержать доктрину Августина о благодати, лишь отвергнув его доктрину о Церкви. Именно в контексте противоречий между двумя аспектами мысли Августина, которые в шестнадцатом веке казались несовместимыми, следует рассматривать реформационное понимание природы Церкви.

Контекст реформационных взглядов на Церковь

Будучи еще академическим реформатором, Лютер разделял глубокое неприятие схизмы. Даже столкновение по поводу Девяноста пяти тезисов против индульгенций, произошедшее 31 октября 1517 г., не убедило Лютера в необходимости порвать с Церковью. В двадцатом веке мы уже привыкли к явлению "деноминационализма", однако сама идея о Западной Церкви, распадающейся на более мелкие части, была чужда средневековому периоду. Схизма была немыслима, как писал сам Лютер в начале 1519 г.: "Даже если, к сожалению, в Риме и есть вещи, которые нельзя изменить, нет - и не может быть - никакой причины для ухода из Церкви в схизму. Напротив, чем хуже становится положение вещей, тем больше ей нужно помогать и отстаивать ее, ибо с помощью схизмы и неподчинения ничего нельзя исправить". [2] Взгляды Лютера по данному вопросу отражали настроения реформационных групп по всей Европе: Церковь следует реформировать изнутри.

Мысль о том, что растущее отчуждение между виттенбергской Реформацией и Католической Церковью было временным явлением, лежит в основе трудов многих лютеранских писателей периода 1520 - 1541 гг. Представляется, что евангелическая фракция Виттенберга верила, что Католическая Церковь действительно реформирует себя, возможно, с помощью созыва реформационного собора, в течение нескольких лет, что позволит лютеранам воссоединиться с обновленной и реформированной Церковью. Так, Аугсбургское Исповедание (1530), излагающее основы лютеранской веры, настроено чрезвычайно примирительно по отношению к католицизму. Такие надежды на примирение, однако, были развеяны в 1540 гг. В 1541 г. Регенсбургский сейм [3], на котором протестантские и католические богословы собрались, чтобы обсудить разногласия, похоже, давал надежду на примирение. Переговоры закончились неудачей.

В 1545 г., наконец, собрался Тридентский собор, чтобы выработать ясную линию поведения Католической Церкви по отношению к Реформации и начать крупную программу реформ внутри самой Церкви. Некоторые его участники, такие, как кардинал Реджинальд Поул, надеялись, что он окажется примирительным по отношению к протестантам. На деле, однако, собор осудил основные идеи протестантизма. Все надежды на примирение развеялись. Теперь Протестантские Церкви были вынуждены признать, что их существование является не временным, а постоянным. Они должны были оправдать свое существование, как Христианских Церквей, наряду с институтом, который, казалось, имел гораздо больше прав на такое название - Римско-Католической Церковью.

Исходя из этого исторического введения, становится ясным, что интерес реформаторов к богословию Церкви восходит к 1540-м гг. Этот вопрос занимал второе, а не первое поколение реформаторов. Если Лютера интересовал вопрос: "Как мне найти милостивого Бога? ", то его преемникам пришлось иметь дело с вопросом, который вытекал из него: "Где я могу найти истинную Церковь? ". Приоритет среди реформаторов второго поколения, несомненно, принадлежал Иоанну Кальвину. Поэтому именно в его сочинениях мы находим наиболее важный вклад в эту дискуссию. Однако перед тем, как заняться ими, мы должны рассмотреть имевшиеся взгляды по этому вопросу.

Лютер о природе Церкви

Ранние реформаторы были убеждены, что средневековая Церковь была испорчена, а ее доктрина искажена либо отходом от Писания, либо добавлениями к нему, сделанными людьми. Ранние взгляды Лютера на природу Церкви хорошо позволяет увидеть акцент, делаемый им на Слове Божием: Слово Божие выступает и покоряет; везде, где оно добивается истинного подчинения Богу, возникает Церковь.

"Надежным признаком, по которому можно узнать христианскую конгрегацию, является то, что там проповедуют чистое Евангелие. Точно так, как знамя является знаком того, какой военачальник и какая армия находятся перед вами, так и Евангелие является знаком, по которому можно определить, где находится лагерь Христа и Его воинство... Соответственно, где Евангелие отсутствует, а правят лишь человеческие учения, там нет христиан, а лишь одни язычники, независимо от их числа и того, какую бы праведную жизнь они не вели."

Поэтому рукоположенное епископами духовенство необязательно для обеспечения существования Церкви, в то время как проповедь Евангелия является существенной для подлинности Церкви. "Где есть Слово, там есть вера, а где есть вера, там есть истинная Церковь". Церковь как организация определяется проповедью слова Божьего: ни одно человеческое собрание не может претендовать на звание "Церкви Божией", если оно не основано на Евангелии. Как мы уже видели (стр. 177), такое понимание Церкви является функциональным, а не историческим: правомочность Церкви и ее духовенства определяется не исторической, а богословской преемственностью с апостольской Церковью. Важнее проповедовать то же Евангелие, что и апостолы, чем быть членом института, который исторически к ним восходит. Аналогичное понимание Церкви можно найти у Филиппа Меланхтона, коллеги Лютера по Виттенбергу, который определял Церковь, в первую очередь, по ее функциям предоставления средств к получению благодати.

Лютеровское понимание Церкви отличалось простотой. Однако простота часто означает несоответствие. По мере того, как становилось все более ясно, что Лютер и Цвингли не могли прийти к согласию по поводу того, что является Евангелием (что отражено в их разногласиях по поводу Евхаристии), правомочность взглядов Лютера на Церковь ставилась под вопрос. Более серьезным, однако, был вызов, брошенный радикальной Реформацией, к которой мы сейчас вновь обращаемся.

Для радикалов, таких, как Себастьян Франк, апостольская Церковь была полностью компрометирована своими близкими связями с государством, восходящими к периоду обращения императора Константина. Как институт, Церковь была испорчена человеческой борьбой за власть и амбициями. Так, Франк писал:

"Я верю, что видимая Церковь Христа, включая все ее дары и таинства, в связи с осквернением антихристом сразу после смерти апостолов: была взята на небеса, где она сокрыта в Духе и истине. Поэтому я вполне уверен, что в течение последних 1400 лет не существует ни соборной Церкви, ни каких-либо таинств".

Точно так, как большинство радикалов было последовательно в применении принципа "sola Scriptura", оно было последовательно и в своих взглядах на установленную Церковь. Истинная

Церковь находилась на небесах, а на земле существовало лишь ее подобие, во многом неадекватное небесному. [4]

Таким образом, Лютер был вынужден иметь дело с двумя трудностями. Если Церковь не была установленной, но определялась проповедью Евангелия, то как можно было отделить его взгляды от взглядов радикалов? Он сам допускал, что "Церковь свята даже там, где доминировали фанатики (так Лютер называл радикалов), если они не отвергают Слово и таинства". Сознавая политические реалии своего положения, он противопоставил им утверждение необходимости установленной Церкви. Точно так, как он сдержал радикальное приложение принципа "sola Scriptura" обращением к преданию (см. стр. 179-182), он сдержал свои потенциально радикальные взгляды на природу истинной Церкви, настаивая на том, что ее следовало рассматривать как исторический институт. Институт Церкви является Божественно установленным средством благодати. Однако, противопоставив радикалам утверждение того, что Церковь должна быть видимой и установленной, Лютер столкнулся с трудностями в отделении своих взглядов от взглядов своих католических оппонентов. Он сам полностью осознавал эту проблему:

"Со своей стороны, мы исповедуем, что в папстве есть много доброго и христианского; действительно, все, что есть христианского и доброго, находится там и пришло к нам из этого источника. Например, мы исповедуем, что в папской Церкви есть истинное Священное Писание, истинное Крещение, истинное таинство алтаря, истинные ключи к прощению грехов, истинное духовенство, истинный катехизис в форме Молитвы Господней, Десяти Заповедей и статей Символа Веры".

Таким образом, Лютер был вынужден признать, что "лжецерковь является таковой по виду, хотя и обладает христианскими служением".

Таким образом, "донатистские" и "августинские" взгляд" на Церковь существенно отличаются. Эта разница имеет не только Богословское значение, но и затрагивает их социальную функцию. Этот вопрос четко разрабатывается Максом Вебером в его первооткрывательской работе "Протестантская этика и дух капитализма", популяризованной Эрнстом Трелчем. Согласно Трелчу, имеющееся здесь социологическое различие касается, с одной стороны, "Церкви", а с другой стороны - "секты":

"Церковь является таким типом организации, который подавляюще консервативен, который, в определенной степени, принимает светский порядок и доминирует над массами; поэтому, в принципе, он является вселенским, т.е. стремящимся охватить всю жизнь человечества. С другой стороны, секты являются сравнительно небольшими группами; они стремятся к личному внутреннему совершенству и непосредственному личному общению между членами каждой группы. Поэтому они с самого начала вынуждены организовываться в небольшие группы и отказаться от идеи мирового господства". [6]

Для Августина христианство воплощается как Церковь; для донатистов - как секта. Таким образом, именно августинский взгляд на Церковь подчеркивает ее социальную значимость.

Лютер принимал взгляд Августина о смешанном составе Церкви, в то время как радикалы развивали донатистские взгляды о Церкви, состоящей лишь из праведников. Как и донатисты, радикалы требовали нравственного совершенствования своих членов. Церковь и мир были противопоставлены друг другу, как свет и тьма, и они не желали уделять место тому, что они считали политическими компромиссами Лютера и Цвингли. Для Лютера, однако, испорченные церковники были "как мышиный помет среди перечных зерен или плевелы среди пшеницы". Это один из жизненных фактов Церкви, который признает Августин и подтверждает Лютер. Таким образом, магистерская реформация вела к установлению Церкви, в то время как радикальная реформация вела к формированию сект. Социологические различия между двумя движениями отражают их различное понимание природы Церкви. В этом вопросе близко связаны богословие и социология. (Выше мы указывали на знаменитый афоризм, который представляет Реформацию как победу августинской доктрины милости над его доктриной Церкви: здесь необходимо отметить, что Лютер и другие магистерские реформаторы сохранили, по крайней мере, этот аспект августинской теории Церкви). На каком же тогда основании Лютер порывает с Католической Церковью? Разве этот аспект его теории не подразумевает, что испорченность всегда будет в истинной Церкви? С точки зрения теории Августина, испорченность Католической Церкви не обязательно предполагает, что это ложная Церковь.

Кальвин о Церкви

Если кто-то из реформаторов и бился по-настоящему над проблемой доктрины Церкви, так это был Кальвин. Первое крупное изложение теории Церкви находится во втором издании его "Наставлений в христианской вере", опубликованном в 1539 г. Хотя Кальвин рассматривает этот вопрос и в первом издании "Наставлений" (1536), но он тогда еще не имел достаточного опыта церковного управления или ответственности, чем можно объяснить расплывчатость изложения. Ко времени второго издания своей работы Кальвин уже имел некоторый опыт, касающийся проблем, стоящих перед молодыми евангелическими Церквами.

Для Кальвина знаками истинной Церкви были проповедь Слова Божьего и правильное совершение обрядов таинств. Поскольку Римско-Католическая Церковь не соответствовала даже этому минимальному определению Церкви, протестанты были совершенно правы, оставляя ее. А поскольку евангелические Церкви соответствуют этому определению Церкви, нет оправдания их дальнейшему делению. Этот момент особенно важен, ибо он отражает политическое суждение Кальвина о том, что дальнейшее дробление евангелических конгрегаций гибельно для дела Реформации.

К 1543 г. Кальвин уже приобрел значительно больше опыта в церковном управлении, особенно во время своего служения в Страсбурге. Букер - интеллектуальная сила, стоящая за Реформацией в Страсбурге, - имел серьезную репутацию церковного администратора, и вполне вероятно, что позднейшая теория Кальвина о Церкви отражает его личное влияние. Например, четвертичная структура духовенства, состоящая из пастора, доктора (или учителя), старейшины и диакона обязана своим происхождением Букеру, как и теория о различии между видимой и невидимой Церковью (которое будет рассмотрено ниже). Тем не менее, предположение Букера о том, что церковная дисциплина является существенной чертой ("знаком") Церкви, не нашло отголоска в учении Кальвина. Хотя Кальвин включил "пример жизни" в число "определенных отметок" Церкви в издании "Наставлений" 1536 г., более поздние издания содержали акцент на правильной проповеди Слова Божьего и совершении таинств. Дисциплина может укрепить нерв Церкви, однако ее сердце и душа определяются спасительной доктриной Христа.

Кальвин утверждал, что имеются конкретные библейские указания относительно правильного порядка служения в видимой Церкви, поэтому конкретная форма церковного порядка стала особым пунктом доктрины. Иными словами, он включает конкретную форму церковного управления (и заимствует слово administratio из области светского государства) в понятие "чистая проповедь Евангелия".

Кальвиновское минимальное определение Церкви приобретает теперь новое значение. Истинная Церковь находится там, где правильно проповедуется Евангелие и правильно совершаются обряды таинств, причем в это определение входит конкретная форма церковного учреждения и управления. Кальвин указывает на "порядок, которым Христос желал, чтобы Его Церковь управлялась" и разрабатывает подробную теорию церковного управления, базирующуюся на его экзегезе Нового Завета, основанной, во многом, на терминологии римской императорской администрации. В противоположность тому, что утверждали радикалы, Кальвин настаивает на том, что конкретная форма церковной структуры и управления изложена в Писании. Так, Кальвин утверждал, что пастырское управление Церковью является Божественно освященным, как и разграничение между понятиями "пастырь", "старейшина", "диакон" и "народ".

Ниже мы рассмотрим подробности кальвиновских правил управления Церковью. Сейчас же представляется целесообразным остановиться на особой важности нового направления в теории Церкви. Лютер определил Церковь по ее отношению к проповеди Слова Божьего, что принесло мало пользы в отграничении магистерской Реформации, с одной стороны, от католической позиции, а с другой - от позиции радикалов. Кальвин, сохраняя акцент на важности проповеди слова Божьего, теперь настаивал на том, что это Слово Божие определяло конкретную форму церковного управления. Это был новый смелый шаг в толковании Писания; он дал также Кальвину критерий, по которому он мог судить (в свою пользу) своих католических и радикальных оппонентов. Если взгляд Лютера был расплывчатым, то точка зрения Кальвина была более определенной. Ко времени смерти Кальвина (1564 г.) Реформатская Церковь стала такой же институированной, как и ее католическая соперница, и превратилась в ее самого внушительного оппонента. В немалой степени этим успехом она обязана консистории - вероятно, самому характерному инновационному аспекту кальвиновского плана по структурированию своей Церкви.

Кальвин о Церкви и консистории

Если "Наставления в христианской вере" можно уподобить мускулам кальвиновской Реформации, то его церковную организацию можно назвать ее позвоночником. "Церковные установления" (1541 г.) были составлены Кальвином почти сразу же после возвращения в Женеву вслед за изгнанием в Страсбург. Убежденный в необходимости создания дисциплинированной, хорошо организованной Церкви, Кальвин изложил подробные наставления, управляющие каждым аспектом ее жизни. Установление церковного аппарата, соответствующего целям Кальвина, следует считать одним из наиболее существенных аспектов его служения. Оно придает еще больший вес сравнению Кальвина с Лениным: оба прекрасно осознавали важность учреждений для распространения идей своих революций и не теряли времени при организации всего, что было для этого необходимо.

Наиболее характерным и спорным аспектом кальвиновской системы церковного управления является консистория. Это учреждение было основано в 1542 г. и состояло из двенадцати старейшин-мирян и всех членов Досточтимой Компании Пасторов (девять человек в 1542 г., девятнадцать человек в 1564 г.) Этот орган должен был собираться еженедельно по четвергам с целью поддержания церковной дисциплины. Происхождение этого учреждения неясно; представляется, что существовавшие матримониальные суды, такие, как цюрихский Ehegericht, могли служить образцом, а его прототип был фактически учрежден в Женеве во время изгнания Кальвина в Страсбург. Существенным является то, что одной из первых сфер деятельности консистории были супружеские проблемы, разрешение которых считались не только юридической, но и пасторской обязанностью. Это может отражать роль уже существовавших матримониальных судов (которые по характеру были, в основном, мирскими).

Вопросы церковной дисциплины, как правило, разрешались властями реформационных швейцарских городов. Если можно говорить о некоей общей модели, образовавшейся к 1530-м годам, то предметом разговора станет цвинглианская модель подчинения церковной дисциплины светским магистратам. При преемнике Цвингли Генрихе Буллингере город Цюрих рассматривал отлучение как гражданское дело, находящееся в компетенции магистрата, а не духовенства. В Базеле также имелись серьезные ограничения в полномочиях чисто церковных трибуналов на отлучение граждан от Церкви. Если Берн и является, в некотором смысле, исключением из этого правила, то только потому, что в нем члены Церкви не отлучались от нее.

Происхождение альтернативной теории можно проследить, переносясь в Базель 1530 г., где Иоанн Еколампадиус спорил с городским советом о том, что имеются коренные различия между гражданскими и церковными властями. Необходимо было учредить церковный суд, который должен был рассматривать вопросы греха, в то время как гражданские власти рассматривали уголовные преступления. В компетенцию первого должно было войти отлучение от Церкви, чтобы убедить нарушителей исправиться и не нарушать единство и жизнь Церкви. Однако Базельский городской совет не согласился на этот шаг, и вопрос был отложен.

Тем не менее, идея о сугубо церковном суде вновь обрела поддержку в 1530-е годы. Хотя 19 октября 1530 г. Мартин Букер писал Цвингли о своем неприятии идеи такого суда, похоже, он вскоре изменил свое мнение. Не исключено, что это отражает его отчуждение от Цвингли, который в письме от 12 февраля 1531 г. обвинил Букера в предательстве евангелической истины в интересах политической целесообразности. В 1531 г. Букер уже поддерживал идею об учреждении в городе Ульм церковного суда, состоящего из мирян и пасторов, для рассмотрения вопросов церковной дисциплины. Захват Мюнстера радикалами в феврале 1534 г. поставил городской совет Страсбурга перед необходимостью укрепления церковной дисциплины и ортодоксальности, если Страсбург, который в то время уже слыл пристанищем для радикалов, хотел избежать участи Мюнстера. Однако городской совет отверг предложение Букера о сугубо церковном суде; контроль над церковной дисциплиной продолжал твердо оставаться в руках гражданских властей. Именно идеи Букера, а не страсбургский опыт, оказали влияние на Кальвина во время его пребывания в этом городе. Статьи об организации женевской церкви, составленные Фарелем и Кальвином в январе 1541 г., практически дословно предваряют "Ordonnances ecclesiatiques", написанные в 1541, за бросающимся в глаза исключением вопроса о консистории. Это наводит на мысль о том, что эта идея зародилась у Кальвина во время его пребывания в Страсбурге.

Кальвин воспринимал консисторию, в первую очередь, как "полицейский" инструмент по укреплению религиозной ортодоксальности. Страсбургский опыт убедил Кальвина признать, что гарант дисциплины является существенным фактором выживания реформированного христианства.

В функции такого гаранта должно было входить рассмотрение дел тех, чьи религиозные взгляды настолько отличались от официальных, что представляло угрозу религиозному порядку в Женеве. Люди, чье поведение было неприемлемо по другим причинам, пасторским или нравственным, также подлежали суду консистории, которая сначала убеждала их изменить свое поведение, а если убеждения не помогали, применяла наказание в виде отлучения. Однако это было церковным, а не гражданским наказанием; еретику мог быть закрыт доступ к одной из четырех евхаристических служб в Женеве, но сама консистория не могла подвергнуть его гражданскому наказанию. Городской совет, ревностно относясь к своей власти, настоял на том, что "все это должно происходить таким образом, чтобы пасторы не имели гражданской власти, а использовали лишь духовное оружие Слова Божьего... и чтобы консистория не подменяла собой власть сеньора или обычное правосудие. Гражданская власть должна осуществляться беспрепятственно".

Важность таких церковных структур, как консистория, для развития международного кальвинизма лучше всего понять, сравнивая различные обстоятельства, в которых устанавливались лютеранство и кальвинизм в Западной Европе и Северной Америке. Как правило, лютеранство распространялось благодаря симпатиям монархов и князей, которые не без интереса воспринимали важную церковную роль, которую выделяла им лютеровская доктрина "двух царств".

Хотя Кальвин осознавал преимущества, которые давали симпатии монархов (особый интерес у него вызывал французский двор), кальвинизм вынужден был развиваться во враждебных условиях (таких, какие сложились во Франции в 1550-е годы), в которых и монарх, и существующие церковные учреждения находились к нему в оппозиции. В таких условиях само существование кальвинистских групп зависело от сильной, хорошо дисциплинированной Церкви, способной противостоять враждебному окружению. Более усложненные кальвинистские церковные структуры оказались в состоянии противостоять более сложным ситуациям, чем их лютеранские эквиваленты, что давало кальвинизму жизненные силы для развития на почве, которая, на первый взгляд, могла показаться совершенно бесперспективной.

Кальвин о роли Церкви

Зачем нужна Церковь вообще? Точно так, как Бог искупил людей в рамках исторического процесса через воплощение, Он в этом же процессе освящает их, основав для этой цели особую организацию. Бог использует определенные земные средства, чтобы достичь спасения тех, кого Он избрал; хотя Он не связан этими средствами, Он, как правило, действует через них. Таким образом, Церковь определяется как основанная Богом структура, в которой Бог совершает освящение Своего народа.

"Я начну с Церкви, в лоно которой Бог собирает Своих детей не только для того, чтобы питать их помощью и проповедью, когда они еще младенцы и дети, но чтобы они находились под ее материнской заботой до возмужания и достижения цели своей веры. "Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает" (Мк. 10. 9). Для тех, кому Бог является Отцом, Церковь является матерью."

Кальвин подтверждает значение, которое он придает Церкви, приводя две великие максимы Киприана Карфагенского: приведенное выше изречение "Вы не можете иметь Отцом Бога, если вашей Матерью не является Церковь" и "Вне Церкви нет надежды на оставление грехов и спасение".

Кальвиновская доктрина Церкви напоминает нам, что неверно изображать реформаторов свирепствующими радикальными индивидуалистами, не признающими коллективные концепции христианской жизни. Выше мы уже отмечали (стр. 174-192), что в библейском толковании основного течения Реформации не было того индивидуализма, который часто приписывается ему критиками; то же можно сказать и о реформационном понимании христианской жизни. Образ "Церкви как матери" (который Кальвин охотно заимствует у Киприана Карфагенского) подчеркивает коллективное измерение христианской веры. "Из простого слова "мать" мы узнаем, как важно нам знать ее. Нет другого пути к жизни, чем через мать, которая вынашивает нас в своей утробе, кормит нас своей грудью, опекает нас своей заботой и вниманием". Здесь заключается мощная система богословских образов, первым из которых является Слово Божие, которое заключает нас в лоно Церкви. Однако в данный момент нас привлекают практические аспекты этого образа мыслей о Церкви. Церковь является необходимым, полезным, Богоданным и Богоосвященным средством духовного роста и развития.

Кальвин проводит важное различие между видимой и невидимой Церковью. На одном уровне Церковь является общиной верующих христиан, видимой группой. Однако она также является

братством святых и собранием избранных - невидимой сущностью. В своем невидимом аспекте Церковь является собранием избранных, известным Одному Богу; в своем видимом аспекте она является общиной верующих на земле. Первая состоит лишь из избранных; вторая состоит из добрых и злых, избранных и отверженных. Первая является объектом веры и надежды, вторая - объектом настоящего опыта. Кальвин подчеркивает, что все верующие обязаны уважать и быть преданными видимой Церкви, несмотря на ее слабости, ради невидимой Церкви - истинного Тела Христова. Все же она является единой Церковью, одной сущностью, во главе которой стоит Иисус Христос.

Разграничение между видимой и невидимой Церковью имеет два важных последствия. Во - первых, как было указано, следует ожидать, что видимая Церковь будет включать как избранных, так и отверженных. Это же утверждал Августин в своем споре с донатистами, основываясь на притче о плевелах (Мф. 13. 24-31). Разграничение между избранными и отверженными лежит вне человеческой компетенции, так как требует соотнесения человеческих качеств с Божественным благоволением (во всяком случае, такое основание для избрания предусмотрено кальвиновской доктриной предопределения). Во-вторых, однако, возникает вопрос о том, какая из видимых Церквей соответствует Церкви невидимой. Кальвин признает необходимость выработки объективного критерия, согласно которому можно было бы судить о подлинности конкретной Церкви. Он указывает на два таких критерия: "Когда вы видите, что Слово Божие проповедуется и внимается в чистоте, а таинства исполняются в соответствии с установлениями Христа, то можете не сомневаться, что Церковь существует". Таким образом, истинная Церковь не определяется качествами своих членов, ни санкционированными средствами благодати. Интересно отметить, что Кальвин не следует за Букером и не отмечает дисциплину как признак истинной Церкви; хотя и страстно веря в необходимость доброжелательной дисциплины членов Церкви, Кальвин не считает это существенным признаком для ее оценки.

В то время как Лютер считал организацию Церкви вопросом исторической вероятности, не требующим богословских предписаний, Кальвин утверждал, что определенная схема организации Церкви предписывается самим Писанием. Любопытно отметить, что списки церковных должностей (IV.III.3; IV.III.4; IV.IV.1), которые приводит Кальвин в "Наставлениях", оставляют неопределенным статус старейшин (или пресвитеров) и количество министерий.

Церковь наделена "духовной властью" (IV.VIII.1), хотя Кальвин всячески избегает каких-либо сравнений с каноническим законом средневековой Церкви. Кроме того, ее духовная власть не посягает на область гражданской власти. Обратите внимание, что магистрат неподвластен Церкви. Это опровергает странное утверждение, что Кальвин заложил теоретическое основание теократической диктатуры. Две власти - религиозную и светскую - следует считать теоретически взаимодополняющими. Подробнее мы остановимся на этом вопросе в десятой главе.

Для дальнейшего чтения:

Взгляды реформаторов на Церковь, см.:

Paul D. L. Avis (Пол Д. Л. Ейвис). "The Church in the Theology of the Reformers" (Церковь в богословии реформаторов) (London. 1981).

Rupert E. Davies (Руверт Е.Дейвис). - The Problem of Authonty, the Continental Reformers" (Проблема авторитета у континентальных реформаторов) (London 1946).

F. H. Littel (Ф. Х. Литтел), "The Anabaptist View of the Church" (Анабаптистский взгляд на Церковь) 2nd edn (Boston, 1958).

J. T. McNeill (Дж. Т. МакНил), "The Church in the Sixteenth - Century Reformed Theology" (Церковь в реформатском богословии шестнадцатого века). Journal of Religion 22 (1942), pp. 251-69.

W. P. Stephans (У. П. Стефанс), "The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer" (Светой Дух в богословии Мартина Букера) (Cambridge, 1970). pp. 156-666

"The Theology of Huldrych Zwingli" (Богословие Ульриха Цвингли), pp. 260-81.

10
ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ РЕФОРМАЦИИ

В предыдущей главе мы указали на два отличных друг от друга богословских взгляда на Церковь, связанные с Реформацией. Они возникли из различной социологической роли понятия "Церковь": августинианской модели, социологически соответствующей понятию "Церковь"; и донатистской

модели, которая социологически соответствует понятию "секта" (см. стр. 168 - 170). Магистерская Реформация приняла первую модель, а ее радикальные оппоненты - вторую.

Радикальная Реформация и светская власть

Радикальная Реформация воспринимала Церковь как "альтернативное общество" в рамках основного течения европейской культуры шестнадцатого века. Точно так, как доконстантиновская Церковь существовала в Римской империи, но отказывалась подчиняться ее законам, радикальная Реформация представляла себе свое существование параллельным и независимым относительно основной исторической среды шестнадцатого века. Для радикала Менно Симонса Церковь была "собранием праведных", находящимся во враждебных отношениях с миром. Это понятие Церкви как верного остатка, противостоящего миру, соответствовало анабаптистскому опыту преследований силами антихриста, олицетворенными магистратами.

Радикальная Реформация в целом враждебно относилась к принуждению и ратовала за политику непротивления. Можно привести исключения из этого правила: например, Валтасар Губмайер считал методы принуждения, используемые правительством (такие, как война и смертная казнь), своего рода необходимым злом и полагал, что христиане могут занимать посты в магистрате, не поступаясь своим целомудрием. Но такой взгляд не был типичным для анабаптизма в целом. Представители этого направления считали, что клятвы, принуждение и власть магистрата были чем-то сатанинским. Яков Хуттер придал этой аполитичной позиции богословское обоснование обращением к примеру Христа: "Как все могут видеть, у нас нет физического оружия, такого, как копья или мушкеты. Мы стремимся показать своими словами и делами, что являемся истинными последователями Христа". Ганс Денк, приводя в пример кротость Христа и Его молчание перед обвинителями, объявил, что "физическая сила не является Божественным качеством".

Наиболее ясное утверждение общего анабаптистского отношения к светской власти можно найти в Шлейтхеймском Исповедании (1527 г.), шестая и седьмая главы которого объясняют и оправдывают политику невмешательства в светские дела и непротивления светской власти. Принуждение находится "вне совершенства Христова" (т.е. вне радикальной общины); внутри же общины нет места физической силе.

"Бог установил место мечу вне совершенства Христова... Христианину не должно служить в магистрате по следующим причинам. Правительство магистратуры является таковым по плоти, а христианин является таковым по духу. Их дома расположены в этом мире, а дом христианина - на небесах; их гражданство принадлежит этому миру, а гражданство христианина - на небесах: их оружие является физическим и направлено против плоти, а оружие христианина является духовным, направленным против ухищрений дьявола. Земляне вооружены сталью и железом, однако христианин вооружен оружием Божиим, с истиной, праведностью, миром, верой, спасением и словом Божиим".

Анабаптисты поддерживали дисциплину в своих общинах посредством "обучения" - исключения членов Церкви из анабаптистских конгрегаций. Это дисциплинарное средство рассматривалось как существенная часть истинной Церкви. Одной из причин радикального отделения анабаптистов от Церквей основного течения (практики, которая продолжается по сей день среди меннонитов амишей графства Ланкастер, штат Пенсильвания) является неспособность этих Церквей поддерживать должную дисциплину в своих рядах. Шлейтхеймское Исповедание основывает свою доктрину обучения на словах Христа, как они записаны в Мф. 18. 15-20:

"Обучение используется в отношении всех, кто отдался Господу, чтобы ходить путями Его, и был крещен в единое Тело Христово, и называются братьями и сестрами, но кто однажды нечаянно впал в заблуждение или грех. Таких людей следует дважды предостеречь тайно, в третий раз их осудить публично или отлучить в соответствии с повелением Христовым (Мф. 18)".

Действие отлучения должно было быть одновременно сдерживающим и исправительным, давая стимул тем, кто находился под отлучением, изменить свой образ жизни и предостерегая других от повторения их греха. Польский Раковский Катехизис приводит пять причин для поддержания суровой дисциплины в анабаптистских общинах, большинство из которых отражают их политику коренного отделения:

1. Чтобы падший член Церкви исцелился и вновь вернулся в общение с Церковью.
2. Чтобы предостеречь других от совершения того же нарушения.
3. Чтобы избавить Церковь от возмущений и беспорядков.
4. Чтобы не навлечь на Слово Божие дурную славу вне конгрегации.

5. Чтобы избавить славу Божию от осквернения.

Несмотря на свои пастырские намерения, "отлучение" часто истолковывалось как полное прекращение социальных контактов как с самим запрещенным, так и с членами его семьи.

В то время, как радикалы со своими строгими взглядами на членство в Церкви не признавали компромиссов с государственными или городскими властями, [1] магистерские реформаторы зависели именно от таких компромиссов. Действительно, сама фраза "магистерская Реформация" указывает на близкое сотрудничество реформатора и магистрата в проповеди и защите Реформации.

Мы уже указывали (стр. 51-54) на растущую власть светских правительств по всей Европе в начале шестнадцатого века. Болонийский Конкордат, например, предоставил французскому королю право назначать высшее духовенство французской Церкви. Господство католической Церкви во Франции и Испании поддерживалось, в первую очередь, в государственных интересах.

Политические реалии начала шестнадцатого века требовали аналогичной связи между государствами или городами и Церквами протестантской Реформации. Социальные взгляды радикальных конгрегаций и мыслителей были столь угрожающими и дестабилизирующими, что они были постепенно вытеснены из городов в сельскую местность и лишены какой бы то ни было политической или социальной власти. Например, Тридцать Девять Статей (1571 г.), в которых излагались принципы управления реформированной Церковью Англии в царствование Елизаветы I, особо оговаривали, что "законы королевства могут карать христиан смертной казнью за гнусные и вопиющие преступления. Для христиан законно, по приказу магистрата, брать в руки оружие и участвовать в войнах" (Статья 37). Таким образом, анабаптистская позиция совершенно исключалась. В этом государственная Церковь Англии следовала схеме, которая действовала во всей Европе.

Не следует, однако, думать, что магистерские реформаторы были марионетками: их понимание роли городских или государственных властей в реформировании Церкви отражает их богословские представления. Ниже мы рассмотрим политические взгляды четырех ведущих магистерских реформаторов: Лютера, Цвингли, Букера и Кальвина.

Доктрина Лютера о Двух Царствах

Средневековый период стал свидетелем выработки "доктрины двух имений" - мирского и духовного. Согласно этому взгляду, активно пропагандируемому сторонниками папских политических маневров, духовенство принадлежало к "духовному имению", а миряне - к "мирскому имению". Эти два имения, или царства, или сферы власти, были достаточно отличными друг от друга. Хотя духовное имение могло вмешиваться (и вмешивалось) в дела мирского имения, последнему не дозволялось вмешиваться в дела первого. За этой теорией стояла долгая история папских споров со светскими правителями, в частности - в период авиньонского пленения. [2]

С практической точки зрения это понимание сфер влияния светских и церковных властей означало, что реформация Церкви была чисто церковным делом: миряне, независимо от того, крестьяне ли это или светские правители, например, сам император, не имели необходимой власти для реформирования Церкви. Как мы видели выше (стр. 187), это была первая из "трех стен" современного Иерихона, которые Лютер считал себя призванным уничтожить. Убежденный в том, что Церковь замкнулась на искаженных взглядах священства, Лютер в своем знаменитом реформационном трактате "Христианскому дворянству германской нации", написанном в 1520 г., развил доктрину "священства всех верующих":

"Чистым вымыслом является то, что папа, епископ, священники и монахи являются духовным царством, в то время как князья, ремесленники и крестьяне являются мирским царством... Все христиане являются воистину духовным царством, и не существует между ними никакой разницы, кроме занимаемого положения... Как говорит Св. Петр в Шет. 2. 9, все мы являемся посвященными через крещение священниками".

Полностью признавая необходимость управления внутри Церкви, Лютер настаивает на том, что разница заключается исключительно в занимаемом положении, а не в статусе.

Средневековый католицизм признавал коренное различие между "духовным имением" (то есть духовенством - священниками, епископами и папами) и "мирским имением" (то есть всеми остальными). Лютер объявил, что это разграничение было незаконным и пустым человеческим изобретением, а не повелением Божиим:

"Все христиане воистину принадлежат к духовному имению, и между ними нет никаких различий, кроме исполняемых обязанностей. В Первом Послании к Коринфянам 12. 12 - 13 Павел говорит, что

все мы являемся одним телом, в котором каждый член выполняет свои функции, которыми он служит другим. Это потому, что мы имеем одно крещение, одно Евангелие и одну веру и все называемся христианами, ибо таковыми нас делает только крещение, Евангелие и вера... Отсюда следует, что не существует никаких коренных различий между мирянами и священниками, между князьями и епископами, между жизнью в монастыре и жизнью в миру. Единственная разница ничего не имеет общего с нашим статусом и касается" лишь исполняемых нами функцией".

В христианстве нет места понятию о некоем профессиональном классе внутри Церкви, стоящем в более близких отношениях к Богу, чем остальные.

Тем не менее, не каждому должно быть дано право действовать как священнику. Лютеровская доктрина священства всех верующих не несет с собой отмену профессионального священства. Основополагающий принцип Лютера заключался в том, что, благодаря крещению, все христиане имеют равный священнический статус (Stand); однако, в общине веры они могут исполнять различные функции (Amt), что отражает их индивидуальные Богоданные дары и способности. Быть священником означало стоять рядом с братьями по вере, разделяя с ними их статус перед Богом; однако эти братья по вере, признав его способности прямо или косвенно, пригласили его осуществлять священнические обязанности среди них.

"Хотя мы все являемся священниками, это не означает, что мы все может проповедовать, учить и использовать власть. Определенные люди внутри общины должны быть избраны и выделены для этого. Это не означает, что тот, кто занимает должность, является священником благодаря этой должности; он является слугой всех остальных, которые являются такими же священниками, как и он".

Таким образом, можно сделать вывод о том, что признание равенства всех верующих не предполагает тождественности всех верующих.

Благодаря крещению все мы являемся посвященными священниками. Все верующие благодаря своему крещению принадлежат к духовному имению. (Обратите внимание, что Лютер в состоянии предположить, что все немцы являются крещенными). "У Христа нет двух Тел - мирского и духовного. Есть лишь одна Глава и одно Тело". Таким образом, миряне имеют право требовать созыва вселенского собора для реформирования Церкви (Лютер напоминает, что именно императору Константину (мирянину в полном смысле этого слова) принадлежит заслуга созыва наиболее важного собора за всю историю Церкви - Никейского, в 325 г.). Почему бы немецкому дворянству не созвать собор для реформирования Церкви в 1520 г.?

Уничтожив, таким образом, средневековое разделение между "мирским" и "духовным" царствами, Лютер развивает альтернативную теорию сфер влияния, основанную на различении между "двумя Царствами", или "двумя властями" [3]. Именно доктрина "двух Царств", являющаяся центральной в социальной мысли Лютера, интересует нас в настоящем разделе.

Лютер проводит разграничение между "духовным" и "мирским" управлением обществом. Духовная власть Бога осуществляется посредством Слова Божьего и водительства Святого Духа. Верующий, который "ходит в духе", не нуждается ни в каких иных руководствах для своего поведения: он действует полностью в соответствии с Божественной волей. Точно так, как дерево не нуждается в руководстве для принесения добрых плодов, так истинный верующий не нуждается в законодательных нормах для управления своим поведением. Как дерево естественным образом приносит плоды, так верующий естественным образом действует нравственно и ответственно. Лютер также подчеркивает разницу между человеческой и Божественной концепциями "праведности" и "справедливости"тема, на которую мы указывали выше как на характерную для его "богословия креста". Божественные нормы справедливости бросают вызов мирским. [4]

Мирская власть Бога осуществляется через королей, князей и магистраты, посредством использования меча и гражданских законов. "Когда мирские князья и правители своевольно пытаются изменить Слово Божие и стать его хозяевами, что им запрещено так же, как и последнему нищему, - они стремятся сами стать богами". Сфера их власти касается мирских дел, кесарева, а не Божьего. Хотя эти мирские правители заняты светским миром, они, тем не менее, исполняют волю Божию. Независимо от того, являются ли эти князья или магистраты истинными верующими или нет, они исполняют Божественную роль (для поддержки этого утверждения Лютер обращается к Рим. 13: 1-7 и 1 Петр. 2: 13-14). Бог повелел, чтобы поддерживался порядок среди творения для сохранения мира и подавления греха. В христианском обществе существуют три "иерархии" или "порядка": семья, во главе которой стоит отец (это утверждение отражает патернализм века Лютера); князья или магистраты, которые осуществляют светскую власть; и духовенство, которое

осуществляет духовную власть. Все они основаны на Слове Божием и отражают Божественную волю по устройству и сохранению мирского царства.

Лютер признает, что его августинианский взгляд на отношения между Церковью и государством предусматривает, что имеются "мышиный помет среди перечных зерен и плевелы среди пшеницы": иными словами, что добро и зло сосуществуют как в Церкви, так и в государстве. Это не означает, что нельзя провести различие между добром и злом: Лютер лишь признает с известной долей прагматизма, что их нельзя изолировать друг от друга. Добром можно управлять с помощью Духа, однако злом нужно управлять с помощью меча Лютер признает, что большое количество крещенных немцев не являются истинными христианами. Он полагает, что совершенно нереалистично надеяться на то, что обществом можно управлять с помощью наставлений Нагорной Проповеди. Вероятно, такой порядок должен бы был существовать, но в реальной действительности его, к сожалению, не существует. Дух и меч должны сосуществовать в правлении христианским обществом.

Тем не менее, социальная этика Лютера, похоже, наводит на мысль, что две совершенно разные морали существуют бок о бок: частная христианская этика, отражающая царство любви, воплощенное в Нагорной Проповеди и бросающее вызов человеческим концепциям праведности; и общественная мораль, основанная на силе, которая поддерживает человеческие концепции праведности. Христианская этика основана на доктрине оправдания одной верой, согласно которой верующий с благодарностью отвечает на Божию милость добрыми делами; общественная мораль основана на страхе и принуждении, в ней гражданин подчиняется закону из страха последствий неподчинения. Нагорная Проповедь является великолепным нравственным руководством для отдельного христианина, однако ее нравственные требования не обязательно применимы к общественной морали. Становится очевидным, что Лютер ставит христианина, являющегося одновременно общественной фигурой (например, князя или члена магистрата) в совершенно невозможное положение, в котором необходимо пользоваться двумя различными нравственными нормами: одной - для частной жизни, другой - для общественной жизни.

Таким образом, Бог правит Церковью Святым Духом через Писание в манере, полностью исключающей всякое принуждение, и Он правит миром с помощью меча светской власти. Магистратам предписывается использовать меч для поддержания закона не потому, что насилие, по существу, оправдано, а в связи с действием греха. Если бы не было человеческого греха, не нужно было бы и принуждение: все бы признавали мудрость Евангелия и соответственно строили бы свою жизнь. Бог установил политический строй, чтобы сдерживать человеческую жадность и порочность, являющиеся результатом греха.

Духовная власть Церкви основана, таким образом, на убеждении, а не принуждении, и касается человеческой души, а не его тела или имущества. Мирская власть государства основана на принуждении, а не на убеждении, и касается тела и имущества человека, а не его души. Лютер глубоко критиковал средневековое папство за смешение двух родов власти, особенно в его системе Канонического Закона. Хотя Лютер делал тщательное различие между двумя родами власти как по их источникам, так и по областям применения, он настаивал на том, что они не противостоят друг другу, а являются различными аспектами одного и того же - Божественного правления падшим и греховным миром.

Политическое богословие Лютера является прагматичным. Признавая политические реалии обстановки в Виттенберге и свою зависимость от поддержки германских князей, Лютер укреплял их политическую власть, основывая ее на Божественном Промысле. Бог правит миром, включая Церковь, посредством князей и магистратов. Церковь принадлежит этому миру и поэтому должна подчиняться мирскому порядку.

Однако разумно спросить: что же происходит, если государство становится тираническим? Имеют ли христиане право вмешаться, чтобы активно противостоять государству? Лютер по крайней мере в 1520-х гг. полагал, что не имеют. Когда на горизонте стало вырисовываться крестьянское восстание, недостатки его политической теории стали очевидными. Светские правители занимали свои места по Божественному праву. В своем "Увещевании мира" (1525) Лютер критикует германских правителей за их тиранию по отношению к крестьянам, однако порицает крестьян даже за намерение поднять восстание против своих хозяев. "То, что правители являются злыми и несправедливыми, не оправдывает беспорядок и бунт, поскольку наказание зла является обязанностью не всех, а лишь мирских правителей, которые держат меч". Крестьяне, беря на себя роль судей, наказывающих то, что они считали неправильным, в результате оказались претендующими на роль Бога:

"Правдой является то, что правители делают зло, когда они подавляют проповедь Евангелия и угнетают вас в мирских делах. Но вы делаете еще большее зло, когда вы не только подавляете Слово Божие, но и презираете его, вторгаетесь в область Божественной власти и закона и ставите себя выше Бога. Кроме того, вы отнимете власть и право у правителей... Что же вы ожидаете Бог и мир подумают о вас, когда вы судите тех и мстите тем, кто ранил вас, и даже своим правителям, которых Бог поставил над вами? "

Такое понимание взаимоотношений Церкви и государства подверглось сокрушительной критике. Социальная этика Лютера названа "пораженческой" или "квиетистской", призывающей христиан относиться терпимо (или, по крайней мере, не противиться) несправедливым социальным структурам. Лютер предпочитал угнетение революции. Представлялось также, что он проводил циничное разграничение между личной моралью, являющейся распознаваемо христианской, и общественной моралью, которая таковой не является. Крестьянская война выявила слабость социальной этики Лютера: крестьяне должны были жить в соответствии с личной этикой Нагорной Проповеди, подставляя вторую щеку угнетателям, а князья оправдывались в применении принудительных мер для поддержания общественного порядка. [5] И хотя Лютер утверждал, что правитель не имел в Церкви власти и находился на правах обычного верующего, разделение это было таким тонким, что на практике оказалось невыполнимым. Был открыт путь к последующему подчинению Церкви государством, что стало яркой чертой лютеранства. Неспособность германской Церкви противостоять Гитлеру в 1930-х гг. широко рассматривается как отражающее несостоятельность политической мысли Лютера. Немецким христианам казалось, что даже Гитлер был орудием Божиим. [6]

Давид С. Стайнметз указал на пять центральных посылок, лежащих в основе запутанного политического богословия Лютера: [7]

1. Христианская этика, а не человеческая мораль основана на доктрине оправдания одной верой.

2. Каждый христианин имеет свои гражданские и социальные обязанности. Некоторые христиане могут выполнять свои обязанности, занимая общественные должности.

3. Мораль Нагорной Проповеди применима к жизни каждого христианина, но не обязательно ко всем решениям, принимаемым христианами, занимающими общественные посты.

4. Государство установлено Богом для достижения определенных целей, которые Церковь не может и не должна пытаться достичь. Иными словами, сферы их влияния и власть различны и не должны смешиваться.

5. Бог правит Церковью через Евангелие, но вынужден править грешным миром посредством закона, мудрости, естественного закона и принуждения.

Лютер был плохим политическим мыслителем, и его несовершенные опыты в данной области следует, в лучшем случае, рассматривать как попытку приспособиться к политическим реалиям своего времени. [8] Для консолидации германской Реформации была необходима полная поддержка германских князей и магистратов. Лютер, казалось, был готов придать этим правителям религиозное достоинство в обмен на их дальнейшую поддержку Реформации. Цель оправдывала средства. Лютер обращается к конкретной политической силе: если бы власть принадлежала другой силе, он, вероятно, обратился бы к ней и оправдал ее существование. Лютер определенно является монархистом, в том время как Цвингли утверждал, что все монархи со временем вырождаются в тиранов. Для Цвингли аристократия (даже когда она вырождается в олигархию) является предпочтительней монархии. Интересно, что было бы, если Лютер был реформатором в олигархическом Цюрихе, а Цвингли - в курфюрстском Виттенберге. Эти "если" истории не имеют ответа, но, тем не менее, являются занимательными.

Интересно в этой связи привести точку зрения Букера. Сфера его влияния является двоякой. Пионер Реформации в великом имперском городе Страсбурге, он окончил свои дни в Кембридже, пытаясь придать новое направление колеблющейся английской Реформации. Страсбургом управлял городской совет, а Англией - монарх. В то время как богословие Лютера отражает монархическую, а богословие Цвингли - олигархическую формы правления, Букер был вынужден действовать осторожно, чтобы не обидеть ни одно из правительств. Неудивительно поэтому, что Букер утверждал, что точная форма мирской власти не имеет значения. Мирские власти могут быть индивидуальными и коллективными, основанными на наследственной монархии и выборном собрании: важным является то, чтобы они были богобоязненными и открытыми к водительству Святого Духа.

Аналогичная точка зрения разработана Иоанном Кальвином в его "Наставлениях", изданных в 1536 г.: любая форма правления - монархия, аристократия или демократия - является одинаково законной

и одинаково способной исполнять свои Богом данные обязанности. Возможно, осознавая воздействие, которое его идеи окажут в различных политических контекстах, Кальвин утверждал (несмотря на свои очевидные опасения относительно монархии), что определенное Библией понимание природы Церкви совместимо с любой формой гражданского правления.

Цвингли о государстве и магистрате

Мы уже указывали на близкую связь в учении Цвингли между Церковью и государством, очевидную в его взглядах на Крещение (см. стр. 217-218). С самого начала своего реформационного служения в Цюрихе Цвингли, похоже, осознавал политические реалии создавшегося положения: Цюрих нельзя было реформировать без согласия и активного участия городского совета. Для Цвингли понятия "Церковь" и "государство" были просто различными точками зрения на путь развития города Цюриха, а не самостоятельными сущностями. [9] Жизнь государства не отличается от жизни Церкви, ибо их требования одни и те же. И проповедник, и правитель были обязаны Богу своими полномочиями по установлению в городе правления Божьего. Цвингли рассматривал Цюрих как теократию в том смысле, что вся жизнь городского сообщества находилась во власти Божией. В обязанности как проповедника, так и магистрата входило толкование и поддержание этого правления.

Имеются очевидные параллели в теориях правления Лютера и Цвингли. Представляется полезным их перечислить.

1. Оба утверждают, что необходимость такого правления является результатом греха. Как высказался Цвингли: "Если бы люди отдавали Богу должное, не были бы нужны ни князья, ни правители - действительно, в этом случае мы никогда бы не покинули рай".
2. Оба признают, что не все члены сообщества являются христианами. В то время, как провозглашение Евангелия может обратить некоторых, существуют и те, кто никогда не будет обращен. (Следует помнить, что как Лютер, так и Цвингли, в своих взглядах придерживались доктрины предопределения: см. стр. 152-167). Поскольку правительство объемлет все сообщество, оно может вполне законно использовать силу там, где это необходимо.
3. Те, кто применяет власть в сообществе, делают это по власти Божией. Бог осуществляет Свою власть через магистраты.
4. В отличие от радикалов, как Лютер, так и Цвингли настаивали на том, что христиане могут занимать общественные посты. Для радикалов такие посты означали компромисс, который портил христиан. Для Лютера и Цвингли верующий мог с большим успехом осуществлять власть ответственно и милосердно чем кто-либо другой, и по этой причине его попытки добиться общественного поста следовало поощрять. Цвингли настаивает на том, что без страха Божьего правитель превращается в тирана. Если Платон желал, чтобы его правители были философами, то Цвингли желал, чтобы аристократы были христианами.
5. Как Лютер, так и Цвингли проводили разделение между личной и общественной моралью. Предписания Нагорной Проповеди (например, непротивление злу или подставление второй щеки) применимы к христианину как частному лицу, но неприменимы к христианину как должностному лицу. Так, Цвингли указывает, что Сам Христос обличал фарисеев и не подставил вторую щеку, когда Его привели к первосвященнику.
6. Как Лютер, так и Цвингли различают виды праведности, связанные с христианином и государством. Цвингли утверждает, что Евангелие имеет своей целью развитие внутренней праведности, возникающей из преображения человека, слушающего Евангелие, а целью государства является обеспечение внешней праведности, возникающей из ограничений, накладываемых на человека законом. Евангелие изменяет человеческую природу, а государство лишь сдерживает человеческую жадность и грех, не имея власти изменить человеческие желания. Лютер подчеркивает напряженность между человеческой и Божественной праведностью, в то время как Цвингли "указывает, что Божественная праведность является внутренней, а человеческая праведность является внешней. Лютер утверждает, что они еще и взаимно противоречивы. Праведность, к которой должны стремиться христиане, диаметрально противоположна более циничным меркам праведности, используемым правителями.

Для Цвингли власть городского совета дана от Бога, чье Слово они не вправе судить или ставить под сомнение. Этот взгляд имеет скорее теоретическое, чем практическое значение. Первый Цюрихский Диспут, состоявшийся 19 января 1523 г., признал за городским советом право толковать Писание. Если Цвингли понимал городской совет как находящийся под Словом Божиим,

то сам городской совет, похоже, в реальности обеспечил себе место над Словом Божиим. Кто толкует Слово Божие, тот имеет власть над ним - является ли толкователь папой или городским советом. Это привело к жалобе на то, что Цвингли позволил "Двумстам (городскому совету) решать вопросы, касающиеся всей Церкви, в то время как Церковь города насчитывает около семи тысяч человек".

Но какую же форму правления предпочесть? Цвингли различает три политические системы: монархию, аристократию и демократию. В своем обсуждении этих политических систем он проявляет политический реализм, который ничем не обязан какому-либо конкретному христианскому взгляду. Во многом его рассмотрение вопроса отражает классический период с акцентом на исторический, а не теоретический анализ. Монархия является произвольной формой правления, в которой правитель избирается на основании несостоятельных критериев. Монархи имеют тенденцию превращаться в тиранов, и их очень сложно сменить, когда они становятся несостоятельными. И, как указывает Цвингли, имеются очевидные недостатки в доверии власти одному человеку. В отличие от этого демократия передает власть в руки всего народа, что легко может повлечь за собой хаос. Когда это происходит, интересы отдельного человека становятся выше интересов государства, в результате чего страдает res publica. Аристократия, однако, обладает как представительным элементом, так и подотчетностью народу, что позволяет избежать недостатков как монархии, так и демократии. Она является "средним путем" между двумя несовершенными формами правления.

Такая точка зрения резко отличается от предпочтения, оказываемого Лютером монархической форме правления. Она также позволяет понять более позитивное отношение Цвингли к сопротивлению тирании. Для Цвингли тирания была нетерпима. Хотя Цвингли временами высказывается против убийства правителей, ряд мест в его работах совершенно ясно подразумевают тираноубийство. [10] Христиане обязаны подчиняться Богу, а не человеку, и именно это подчинение может предусматривать свержение или убийство правителей. Цвингли очень осторожно излагает условия, при которых можно свергнуть правителя. Убийство, война и восстание объясняются неприемлемыми: нужно использовать мирные средства везде, где это возможно. Поскольку Цвингли благожелательно относится к аристократической (или, в худшем случае, олигархической) форме правления, он в состоянии указать на ряд мирных средств для отстранения таких правителей - например, избрание преемника. Положение Лютера несколько отличается: одним из недостатков монархической системы является пожизненное правление князя, что делает цареубийство одним из немногих способов его отстранения от власти. Цвингли однако, может предложить менее драматические избирательные средства для отстранения неудовлетворительных правителей, защищая тем самым более мягкое общественное сознание.

Букер о магистрате и священстве

Консолидация магистерской Реформации во многом обязана близкой интеграции функций проповедника и магистрата в имперском городе Страсбурге при Мартине Букер. [11] Будучи изгнанным из Женевы в 1538 г., Кальвин обратился именно к Страсбургу для получения политического убежища и церковного опыта. Хотя отношения Букера с городским советом были временами противоречивыми, он тем не менее, считал этот совет наделенным Богоданной задачей по реформированию Церкви. В виду важности взглядов Букера мы рассмотрим их перед рассмотрением точки зрения самого Кальвина.

Букер указывает, что в новозаветный период мирские власти не были христианскими. Поэтому для сохранения и развития Своей Церкви Бог был вынужден использовать другие средства - такие, как водительство Святого Духа. Однако, утверждает Букер, с тех пор влияние христианской веры стало столь сильным, что сами мирские власти стали христианскими. Поэтому Бог использует их в шестнадцатом веке, несмотря на то, что в первом веке он использовал другие средства.

"Во времена апостолов и мучеников Господь хотел добиться всего силою Своего Духа, чтобы весь мир узнал, что Распятый был Господом, Который на небесах правит всем. Поэтому Он позволял царям и всем власть имущим вызывающе действовать против Него и Его народа. Однако, когда Он уже обратил власть имущих, Он желает, чтобы они верно служили Ему своей властью, идущей от Него и вверяемой им лишь для блага паствы Христовой"

В то время, как задачей проповедника является проповедь Слова Божьего, задачей магистрата является правление в соответствии с ним. Это может навести на мысль, что проповедники имели власть над магистратом: однако, благодаря тому, что проповедники назначались магистратом,

вероятность возникновения напряженности между ними снижалась. Для Букера было аксиомой, что магистрат является благочестивым и открытым водительству Святого Духа. История Реформации в Страсбурге наводит на мысль, что члены магистрата были озабочены, в первую очередь, благосостоянием Страсбурга и, косвенно, своего. Букер, однако, считал, что понятия "город" и "Церковь" столь близко связаны, что этот инстинкт самосохранения напрямую способствовал делу Реформации.

Кальвин о магистрате и священстве

Идеи Букера были развиты Иоанном Кальвином после его возвращения в Женеву в сентябре 1541 г. Правители Женевы, освободившись в 1536 г. от внешней власти, оказались без какой - либо последовательной системы церковного управления. Все церковные перемены 1530-х гг. были разрушительными и привели к надвигающемуся хаосу. Требовался всеобъемлющий свод церковных законов, и Кальвин был призван в Женеву, чтобы оказать помощь в его составлении. Магистрат был готов позволить Кальвину по-своему (в разумных пределах) организовать женевскую Церковь при условии, что их гражданская власть не будет затронута. (Этот принцип нашел свое воплощение во взглядах Кальвина на Консисторию: см. стр. 239-242) Первоначальная идея Кальвина заключалась в том, что церковная дисциплина должна поддерживаться органом, известным как Консистория, состоящим из пасторов и двенадцати членов магистрата на выбор. Эта Консистория имела, например, право отлучать любого человека, чье нравственное поведение или религиозные верования оказывались неприемлемыми. Магистрат, чувствуя вызов своей власти, решительно утвердил ее приоритет над всеми мирскими вопросами. Был достигнут компромисс, который Кальвин интерпретировал как признание права Консистории рекомендовать отлучение, а магистрат интерпретировал как признание своего права отлучать. История Женевы следующих пятнадцати лет показывает, сколь неудовлетворительным оказался этот компромисс.

Несмотря на все компромиссы, совершенные ввиду политических реалий Женевы, фундаментальная основа кальвиновского понимания отношений Церкви и государства ясна. Хотя политической власти не следует позволить упразднить власть духовную, взгляд анабаптистов на то, что духовная власть отменяет политическую, безоговорочно отрицается. Когда нынешний порядок будет отменен в последний день, политическая власть будет уже не нужна, однако, пока человек привязан к этой земле, политическая власть важна для "поддержания и развития внешнего богослужения, защиты истинной доктрины и состояния Церкви, для обеспечения соответствия нашего поведения интересам общества, для формирования обычаев гражданской справедливости, для поддержания мира и общего спокойствия".

Таким образом, Кальвин выделяет магистрату две роли: поддержание политического и церковного порядка и обеспечения проповеди истинной доктрины. Как политические, так и духовные власти должны использовать свои конкретные ресурсы, данные им Богом, для наставления одного и того же народа.

"Церковь не имеет права меча карать и сдерживать, не имеет власти принуждать, у нее нет ни тюрем, ни наказаний, которые применяет магистрат. Ее целью является не наказание грешника против его воли, а получение у него добровольного покаяния. Эти две функции являются совершенно разными вещами, поскольку ни Церковь не имеет права брать на себя функции магистрата, ни магистрат - то, что входит в компетенцию Церкви".

Политические власти должны были пользоваться своим правом принуждения (обычно угрозой изгнания или казни: Женева не имела тюрем для длительного содержания заключенных), а церковные власти должны были использовать свое учительство для поддержания нравственности. Кальвин также утверждал, что проповедники имели право объяснять магистрату, что требовало Слово Божие в данной конкретной ситуации, наводя на мысль, что священство было законодательной властью, а магистрат - исполнительной властью женевской теократии. Магистрат, однако, часто считал себя в праве противиться священству, чем ослаблял роль последнего в управлении городом.

Для Кальвина как магистрат, так и священники выполняли одну и ту же задачу, разница заключалась в используемых средствах и сферах власти. Их обязанности дополняли, а не исключали друг друга. Магистрат и священники были слугами Одного и Того же Бога, выполняющими одну и ту же задачу; разница заключалась лишь в сферах их деятельности и применяемых средствах. В то время как анабаптисты считали церковную дисциплину делом самой Церкви, [13] Кальвин считал ее вопросом общественной заботы, находящимся в пределах законной власти магистрата.

Хотя Женеву Кальвина неоднократно беспокоили трения между духовной и политической властью, сильное чувство социальной организации, ставшее существенной частью "кальвинизма", восходит к кальвинской Женеве. Когда пуритане ступили на землю Нового Света, они привезли с собой не просто религию, но социальное мировоззрение, уходящее корнями в жизнь небольшого города Швейцарии.

Интерес представляет еще один аспект политической мысли Кальвина. Как и Цвингли, Кальвин с большим недоверием относился к монархии. Монархи склонны впадать в тиранию; их поступки мотивированы личными интересами, а не благосостоянием народа. Эта тенденция наблюдалась даже у ветхозаветных царей, не говоря уже о монархах шестнадцатого века. Хотя Кальвин больше склонен осуждать монархов, а не монархию, [14] его опасения относительно самой идеи абсолютной власти одного человека очевидны. Последующий вызов, брошенный "кальвинизмом" монархиям по всей Европе, в частности, свержение и последующая казнь Карла I Английского (1649 г.), является свидетельством важности женевской политической мысли. Относительные достоинства лютеранства и кальвинизма часто оцениваются на основании их политических взглядов: первый считается монархистским, а последний - республиканским. Политические обстоятельства, в которых находились основатели этих религиозных систем, похоже, вознесены до уровня их фундаментальных верований.

На основании вышеприведенного анализа становится очевидным, что фраза "кальвинская Женева" является глубоко ошибочной. Кальвин не был диктатором, правящим железной рукой населением Женевы. В течение большей части своего пребывания в городе он не был даже гражданином Женевы и, таким образом, был лишен доступа к политической власти. Он был лишь проповедником, который не мог диктовать свою волю правящему магистрату. В действительности городские, власти до самого конца сохраняли за собой право изгнать Кальвина, даже если они и предпочли не воспользоваться им. Как член Консистории он мог, конечно, от имени священников делать представления в магистрат, однако эти представления часто игнорировались. В любом случае Кальвин не имел законного права действовать независимо от остальных священников, чье коллективное мнение он, как известно, ценил и уважал. Влияние Кальвина в Женеве, в конечном итоге, было основано не на официальной должности (которая была незначительной), а на его большом личном авторитете проповедника и пастора.

Для дальнейшего чтения:

Heinrich Bomkamm (Генрих Борнкамм), "Luther's World of Thought" (Мир мысли Лютера) (St Louis, 1958), pp. 218-72.

"Luther's Doctrine of the Two Kingdoms" (Доктрина Лютера о Двух Царствах) (Philadelphia, 1966).

Harro Hoepfl (Харро Хепфль), "The Christian Polity of John Calvin" (Христианское государство Иоанна Кальвина) (Cambridge, 1985). - (ed.), "Luther and Calvin on Secular Authority" (Лютер и Кальвин о светской власти) (Cambridge, 1991).

David C. Steinmetz (Давид С. Стайнметз), "Luther and the Two Kingdoms" (Лютер и Два Царства), in "Luther in Context" (Bloomington, Ind., 1986), pp. 112-25.

W. P. Stephens (У. П. Стефанс), "The Theology of Huldrych Zwingli" (Богословие Ульриха Цвингли) (Oxford, 1986), pp. 282-310.

T. F. Torrance (Т. Ф. Торранс), "Kingdom an Church: A Study in the Theology of the Reformation" (Царство и Церковь: Исследование по богословию Реформации) (Edinburgh, 1956).

11
ВЛИЯНИЕ РЕФОРМАЦИОННОЙ МЫСЛИ НА ИСТОРИЮ

Всем, кто изучает какой-либо предмет, хочется быть уверенным, что его влияние выходит за рамки узких ограничений. Целью настоящей заключительной главы является исследование некоторых путей, посредством которых религиозные идей Реформации изменили историю либо положив начало новым взглядам, либо устранив препятствия на пути их развития. Мы проследим развитие некоторых идей, зародившихся в это время, и рассмотрим их влияние на западную культуру. Как мы увидим ниже, можно сказать, что Реформация придала истории творческий импульс, оказавший большое влияние на формирование нашего мира.

Неспособность осознать степень доктринальной обусловленности ценностей, настроений и действий, несомненно, внесла свой вклад в поверхностность некоторых современных исторических работ. Новые взгляды и настроения, связанные с Реформацией, не были ни произвольными, ни реакцией на чисто социальные или экономические силы. Позитивное и преданное отношение к светскому порядку, столь характерное для Реформации и представляющее такое значение для формирования современной западной культуры, основывается на ряде богословских представлений.

Начнем мы, однако, с рассмотрения двух неприемлемых понимании взаимоотношений теории и практики, мысли и социального существования. Некоторые исследователи Реформации, особенно в девятнадцатом веке, увлекались тем, что можно назвать "романтическим идеализмом", предполагавшим, что религиозные идеи были единственной движущей силой западной истории в шестнадцатом столетии. Понятие о "чисто религиозной обусловленности" основывается на недоказуемом предположении, что религиозные идеи существуют в полной абстракции и оторванности от социальных и материальных факторов.

На самом деле, религиозные идеи часто находятся под глубоким влиянием социального контекста, в котором они развиваются. Для иллюстрации этого можно привести пример. Одной из характерных черт взглядов Иоанна Кальвина на христианское служение в городе Женеве, как это было изложено в 1541 г., являются четыре степени служения - докторская, старейшинская, пасторская и диаконская. Особый интерес представляют четвертая степень - диаконы, или, если быть точнее, диаконат. К концу средневекового периода диаконат стал рассматриваться не более как ученичество, предшествующее священству, что позволяло пройти значительному сроку перед тем, как человек, наконец, рукополагался в священники. Кальвин настаивал на том, что диаконат должен быть отдельным мирским институтом с определенным набором функций и обязанностей. Частично этот акцент на отчетливости роли диаконата основан на Новом Завете: комментируя Деян. 6. 1-6, Кальвин связал диаконат с апостольской обязанностью заботиться о бедных.

Идея могла быть вполне библейской, однако способ ее осуществления был глубоко "женевский". Здесь, как и в других местах, кальвиновская структура женевской Церкви, изложенная в 1541 г. в "Ordonnances ecclesiastiques", представляет собой попытку приспособления к существовавшим в Женеве гражданским структурам. Кальвин установил, что должно быть пять диаконов, четыре из которых назывались "procureurs", а один - "hospitallier". Откуда же он взял эти конкретные идеи? [1]

Перед Реформацией в Женеве было основано учреждение, известное как "Hopital - General" ("общая больница"), которое занималось программой социального обеспечения в городе. Город назначал в это учреждение шесть человек, в обязанности которых входила помощь неимущим в городе; пять из них назывались "procuruers" и отвечали за общее выполнение программы социального обеспечения, шестой назывался "hospitallier" и отвечал за саму больницу. Не считая незначительного изменения в количестве "procureurs", Кальвин просто заимствовал существующую светскую практику в свое религиозное учение. Это является примером того, как Женева влияла на Кальвина точно так же, как Кальвин влиял на Женеву и как социальные структуры оказывали влияние на его идеи.

Некоторые ученые в недавнем прошлом предприняли квазимарксистский анализ, предполагая (с различной степенью убежденности и энтузиазма), что идеи являются лишь надстройкой на социально-экономическом базисе. Последний определяет первые. В более радикальных версиях высказывается предположение, что коренное преобразование общества исключит религиозные идеи вообще, поскольку их социально-экономический базис будет уничтожен. Хотя такой подход встречает все больше скептицизма, он продолжает оказывать косвенное влияние, проявляющееся, по словам Франциска Конрада, в "социологизме, который не отдает должное духовным и религиозным компонентам эпохи Реформации". [2]

Отвергать исключительно богословский или религиозный подход к Реформации не означает предполагать, что богословие или религия не играли никакой роли в этом движении; это значит признавать сложность взаимовлияющих идей и обычаев внутри социальной ситуации того времени. История влияет на идеи; идеи влияют на историю. Именно сложность этого переплетения идей и истории так раздражает тех, кто по тем или иным причинам хотел бы игнорировать либо религиозные идеи, либо исторический контекст этих идей. В этой главе мы рассмотрим некоторые культурные последствия религиозных идей, зародившихся в период Реформации.

Положительное отношение к миру

Известный исследователь Реформации Роланд Х. Байнтон однажды заметил, что когда христианство воспринимает себя серьезно, оно должно либо отвергнуть мир, либо властвовать над ним. Если первое было характерно для средневекового христианства, последнее преобладало в мыслях реформаторов. Реформация стала свидетельницей удивительного изменения отношения к светскому порядку. Монашеское христианство, бывшее источником практически всего лучшего в христианском богословии и духовных сочинениях средневековья, относилось к миру с определенной степенью презрения. Истинные христиане должны были уйти от мира и войти в духовное пристанище монастыря. Однако для реформаторов истинное призвание христианина заключалось в служении Богу в миру. Монастыри не соответствовали этой задаче. Истинное дело христианской жизни находилось в городах, рынках и палатах советов светского мира, а не в изоляции монашеской кельи.

Важность изменения этого взгляда нельзя переоценить. Можно предположить, что монашеское христианство было лишь одним, возможно, не самым существенным компонентом средневекового христианства. Однако Эрнст Куртиус является одним из многих ученых, которые подчеркивали, что то, что мы называем "средневековым христианством", является, по существу, монашеским по своему характеру и происхождению. В результате средневековое христианство характеризовалось сильным антисветским акцентом. Жизнь в повседневном мире была второсортным выбором; ценность повседневного мира была абсурдной и могла привести к духовному вырождению.

В средние века монастыри все более изолировались от обычных людей. Тесно связанные с отмирающим средневековым миром, монастыри оказались не в состоянии приспособиться к новому интересу к религии со стороны мирян и техническому достижению книгопечатания. Вне монастырей влияние монашеского подхода к жизни оказалось минимальным, даже среди духовенства. То, что происходило за монастырскими стенами, никак не затрагивало повседневной жизни мирян. Монашеское отношение к христианской жизни предусматривало образ жизни и мировоззрение, достаточно чуждое мирянам.

Для иллюстрации этого приведем пример. Наиболее знаменитым сочинением движения, известного как "Devotio Moderna", является "О подражании Христу" Фомы Кемпийского. Полным английским названием работы является "О подражании Христу и презрении к миру". Положительное отношение к Иисусу Христу связано с отрицательным отношением к миру. Для Фомы Кемпийского мир является не более чем неприятностью. Он отвлекает монахов от религиозного созерцания. Если монах хочет познать мир, ему нужно лишь оглянуться вокруг своей кельи. На земле мы являемся паломниками, находящимися на пути к небесам; обязательства по отношению к миру или даже интерес к нему может поставить под вопрос цель всей монашеской жизни - святость в этом мире и спасение в следующем.

Это - не единственный пример, однако он иллюстрирует глубоко укоренившееся отношение к миру в большинстве монашеских орденов. Монах должен был искать уединения не только от мира, но и от других людей. Он должен был оставаться в своей кельи всегда, когда это возможно. Уильям Сентерийский был одним из многих средневековых духовных писателей, которые строили каламбуры на основе латинского слова "cella" ("келья"). Келья прячет (лат. "celare") монаха от мира и открывает ("coelum") ему небеса. Гирт Груте, широко известный как основатель "Devotio Moderna", отвергал любую материальную собственность и академические занятия, чтобы полностью отстраниться от мира и искать Бога.

С приходом Реформации формирующие центры христианской жизни переместились из монастырей на рыночные площади в процессе превращения великих городов Европы в колыбели и горнила новых образов христианского мышления и поведения. В этом переходе отражаются политические, социальные, экономические и церковные перемены, лежащие в основе формирования современной западной культуры. Основное течение Реформации отвергало монашеский уход от мира, однако на основании, в первую очередь, богословских, а не социальных соображений.

Можно кратко остановиться на двух богословских соображениях.

1. Новый акцент на доктринах творения и искупления. Можно сказать, что кальвиновское жизнеутверждающее богословие основано на проведении полного онтологического разграничения между Богом и миром, в то же время отрицая возможность их разделения. Тема "distinctio sed non separatio" (см. стр. 224), лежащая в основе многих аспектов кальвиновского богословия, появляется и в его понимании христианского отношения к обществу. Познание Бога как Творца нельзя отделить от познания творения, христиане должны проявлять уважение, заботу и приверженность к миру

ввиду своей верности, покорности и любви к Богу, его Творцу. Мир не имеет прямого отношения к христианской верности; это отношение косвенное, основанное на признании уникальных отношений причинности, существующих между Богом и Его творением. Почитая природу как 1ворение Божие, мы поклоняемся Богу, а не природе. Быть христианином не означаем и не может означать отказа от мира, ибо отказ от мира означает отказ от Бога, Который чудесно сотворил его. Мир, хоть и падший, не является злым. Христианин призван работать в миру, чтобы искупить его. Приверженность к миру является жизненно важным аспектом осуществления христианской доктрины искупления. Отказ посвятить себя миру и трудиться в нем равносилен признанию, что мир не может и не должен быть искуплен.

2. Возрождение идеи призвания христианина. Поскольку монашеская идея о призвании влекла за собой оставление мира, реформаторы решительно отвергли ее. Бог призывает Свой народ не просто к вере, но к выражению этой веры в определенных областях жизни. Человек призван, в первую очередь, быть христианином, а, во вторую, - проявить свою веру в конкретной сфере деятельности в миру. В этом отношении о влиянии реформационной мысли можно судить по тому, что термин "vocatio" ("призвание") стал означать "мирскую деятельность или карьеру". За этим современным значением лежит идея, принятая в шестнадцатом веке, о том, что христианин призван служить Богу в миру.

Эта идея, связанная с центральной доктриной священства всех верующих (стр. 249-252), придала новый импульс приверженности к повседневному миру. Как мы видели, реформаторы отрицали средневековое разграничение между "священным" и "светским". Не существовало коренных различий в статусе между "духовным" и "мирским" порядком (см. стр. 250). Все христиане призваны быть священниками, и это призвание распространяется на повседневный мир. Они призваны очистить и освятить повседневный мир изнутри. Лютер кратко излагает эту мысль следующим образом: "То, что кажется светскими трудами, является на самом деле восхвалением Бога и представляет собой покорность, которая приятна Ему". Это понятие призвания не имеет ограничений. Лютер восхвалял даже религиозную ценность работы по дому, объявляя, что "хотя в ней нет явной святости, домашние обязанности следует ценить больше, чем все труды монахов и монахинь". "Бог не обращает внимание на незначительность делаемой работы, но смотрит в сердце того, кто служит Ему этой работой. Это касается даже таких повседневных работ, как мытье посуды и доение коровы". Английский последователь, Лютера Уильям Тиндейл, подхватывая эту мысль, настаивал, что хотя "мытье посуды и проповедь слова Божьего" представляют собой различные стороны человеческой деятельности, "в угодности Богу" они равны.

"Образ жизни каждого человека назначен ему Богом". С точки зрения Кальвина, Бог помещает людей в такие обстоятельства, в каких Он хочет их видеть. (Этот вопрос представляет важность для кальвиновской критики человеческих амбиций, которые, как он утверждает, основаны на человеческом нежелании признать сферу деятельности, которую выделил для них Бог). Социальный статус занимаемого положения является человеческим изобретением, не имеющим духовного значения. Нельзя позволить человеческим оценкам занимаемого положения (например, монашеским) восторжествовать над суждением Божиим. Всякая человеческая работа может "вызывать уважение и высоко цениться в глазах Божиих". Нет такого призвания, которое было бы слишком плохим или низким, чтобы быть освященным Божественным присутствием.

Этот вопрос будет рассмотрен далее, поскольку он является важным аспектом протестантской трудовой этики - несомненно, одним из наиболее значительных вкладов Реформации в формирование западной культуры.

Протестантская трудовая этика

Чтобы осознать значение трудовой этики, возникшей во времена Реформации, необходимо понять то настойчивое неприятие, с какой ранняя христианская традиция в лице монашествующих писателей относилась к труду. Для Евсевия Кесарийского совершенной христианской жизнью были жизнь, посвященная служению Богу и не запятнанная физическим трудом. Те, кто предпочитал работать для обеспечения существования, были "второсортными" христианами. Жить и трудиться в миру означало лишиться первосортного христианского призвания и всего, что оно с собой несло. Ранняя монашеская традиция, похоже, наследовала это отношение, в результате чего работа часто рассматривалась как унизительная деятельность, которую лучше всего оставить для социальных и духовных низов. Если социальные патриции древнего Рима считали работу ниже своего достоинства, то можно сказать, что в раннем христианстве образовалась духовная аристократия с

таким же отрицательным и отталкивающим отношением к ручному труду. Такие настроения достигли своей кульминации в средние века.

Это не значит, что средневековые писатели отрицали важность труда: они считали его необходимым, но унизительным. Христиане, посвятившие себя жизни и работе в повседневном мире, согласно определению, были второсортными. Как отмечал Адриано Тилгер в своем полном исследовании труда в западном мире, монашеская духовность никогда не считала повседневный труд в миру чем-то стоящим. К тем, кто выбирал жизнь и работу в миру в лучшем случае относились со "снисходительным милосердием". Труд не был серьезным делом для истинного христианина. Эразм с презрением относился к этой идее: разве труд скромного хлебопашца не был более приятен Богу, чем монашеские правила?

Реформация изменила такое отношение к труду окончательно и бесповоротно. Для примера рассмотрим использование Мартином Лютером немецкого слова Beruf ("призвание"). В Средние Века термин Beruf означал монашеское или священническое призвание - иными словами, призвание к профессиональной церковной деятельности. Лютер стал употреблять это же слово по отношению к мирским делам. Используя термин Beruf для обозначения деятельности в повседневном мире, Лютер подразумевал и религиозную важность монашеского призвания для жизни и деятельности в миру. Бог призывает человека служить Себе различными способами в миру. Таким образом, можно видеть, что современное значение слова "призвание" зародилось в эпоху Реформации благодаря новому подходу к труду. В шестнадцатом веке в языках всех областей Европы, затронутых Реформацией, можно проследить коренное изменение значения слова, обозначающего труд: немецкий (Beruf), английский (calling), голландский (benoep), датский (kald), шведский (kallelse) и т.д.

То же явление можно увидеть и в отношение слова "талант". Слово "талант" в том значении, как оно использовано в притче о талантах (Лк. 19. 11-27), дословно означает слиток серебра или золота, а не человеческое умение, которое мы сейчас называем этим словом. Средневековые проповеди, основанные на этой притче, толковали таланты метафорически, как духовные дары или благодать, даруемые Богом определенным благочестивым христианам. Однако Кальвин истолковал понятие таланта в плане мирского призвания христиан и способностей, даруемых им Богом, чтобы они могли успешнее действовать в миру. Здесь вновь можно видеть, что современное значение слова, связанного с трудом, возникло в период Реформации благодаря новому позитивному отношению к труду.

Для реформаторов, как результат труда, так и трудящийся человек имели равное значение в глазах Божиих. Не существовало различий между духовным и мирским, священным и светским трудом. Все человеческие труды, какими бы низменными они ни были, вполне способны прославить Бога. Труд был актом восхваления, потенциально продуктивным актом восхваления. Как отмечал Лютер: "Весь мир можно заполнить служением Богу - не только церкви, но и дома, кухни, погреба, мастерские и поля". Как Лютер, так и Кальвин отмечали важность плодотворной деятельности для христианского самоуважения. Трудясь для Бога, христиане в состоянии достичь чувств удовлетворения и самоуважения, которых иначе достичь нельзя.

Для реформаторов окончательный мотив человеческой деятельности направлен на Бога. Частные акценты у различных реформаторов могут отличаться, однако основная тема остается неизменной: труд является естественным ответом на милостивую инициативу Божию, проявленную к нам, посредством которого мы проявляем нашу благодарность и одновременно служим Ему и восхваляем Его в Его мире. Труд является прославлением Бога, он служит общему благу, в нем проявляется человеческое творчество. Следует подчеркнуть, что последние два блага охватываются первым. По словам английского последователя Кальвина Уильяма Перкинса, "Истинным смыслом нашей жизни является служение Богу посредством служения людям". Для самого Кальвина общей человеческой обязанностью является возделывание сада Божьего в манере, соответствующей, с одной стороны, Богоданным дарам и способностям человека, а с другой - нуждам конкретной обстановки. Общая обязанность трудиться является великим социальным уравнителем, напоминанием о том, что все люди сотворены Богом равными.

Историческое преобразование статуса труда благодаря этой этике является примечательным. От взгляда на труд как на социально унизительное, хотя и практически необходимое занятие, которое должно быть уделом социальных низов, богословие Кальвина прямо привело к взгляду на труд как на достойное и славное средство прославления и утверждения Бога через Его творение, которое еще более увеличивает человеческое благополучие. Не случайно те регионы Европы, которые приняли протестантизм, вскоре оказались экономически процветающими - таковым оказалось неожиданное

следствие нового религиозного значения, придаваемого труду. Это подводит нас к рассмотрению влияния Реформации на экономику и знаменитому тезису Вебера о взаимоотношениях протестантизма и капитализма.

Реформационная мысль и происхождение капитализма

Популярная версия веберовского тезиса гласит, что капитализм является прямым результатом протестантской Реформации. Такое утверждение является исторически несостоятельным и, в любом случае, не соответствует тому, что в действительности сказал Вебер. В своей работе "Протестантская этика и дух капитализма" Вебер подчеркивает, что он не имел.

"...ни малейшего намерения поддерживать такой глупый и доктринерский тезис, как то, что дух капитализма... мог возникнуть только в результате определенного воздействия Реформации. Само по себе то, что определенные формы капиталистической деловой организации были известны задолго до Реформации является достаточным опровержением такого утверждения".

Операции великих средневековых католических банкирских домов, таких, как Медичи и Фуггеры, являются ясным свидетельством наличия капиталистических представлений и методов до периода Реформации. Накануне Реформации такие города, как Антверпен, Аусбург, Льеж, Лиссабон, Лусса и Милан были центрами капитализма в его средневековой форме. Нельзя пройти мимо и религиозного значения дореформационного капитализма. Семейство Медичи смогли полностью скупить папство. Фуггеры контролировали практически каждое епископское назначение в Германии, Польше и Венгрии; они даже финансировали избрание Карла V императором. Эти события указывают на значение капитализма как религиозной силы накануне Реформации. Более того, исследования Раймонда де Рувера, историка, имевшего во второй четверти двадцатого века редкие знания по средневековой бухгалтерской практике, указывают, что капиталистические представления и методы глубоко укоренились в средневековом обществе в целом.

Так что же на самом деле сказал Вебер? Во - первых, он отметил, что капитализм существовал задолго до Реформации. Капиталистические отношения характерны как для средневековых купеческих князей, так и для традиционных крестьянских обществ. Вебер назвал капитализм, который он увидел в средневековом периоде, "авантюрным капитализмом". Он утверждал, что эта форма капитализма была оппортунистической и беспринципной: она предполагала трату своих денежных доходов на пышный и испорченный образ жизни. Хотя средневековое общество терпимо относилось к финансовой деятельности, она, тем не менее, считалась безнравственной. Вебер утверждал, что новый "дух капитализма" возник в шестнадцатом веке. Это был не столько капитализм, сколько конкретная форма капитализма, которая требует пояснений.

В отличие от средневекового "авантюрного капитализма", эта новая версия капитализма имела твердое нравственное основание. Хотя она поощряла приобретение и накопление богатств, она, тем не менее, относилась к ним аскетически. Эта форма капитализма, утверждал Вебер, не была склонна к гедонизму. Напротив, временами она сознательно избегала прямых радостей жизни. Как же можно было объяснить столь драматический поворот настроений?

На основании своих исследований Флоренции четырнадцатого и пятнадцатого веков Вебер приходит к выводу о том, что в сознании тех, кто в этот период приобретал капитал, происходил серьезный конфликт между их финансовой деятельностью, с одной стороны, и спасением их душ - с другой. Например, Яков Фуггер осознавал серьезное расхождение между своей банковской деятельностью и действиями, которые Католическая Церковь традиционно считала приводящими к спасению. В протестантских обществах шестнадцатого и начала семнадцатого веков приобретение капитала не считалось угрозой спасению. Таким образом, этому драматическому повороту в настроениях находится религиозное объяснение.

Вебер связывает эти новые настроения с возникновением протестантизма. Это особенно хорошо видно на примере кальвинистских писателей семнадцатого века, таких как, Вениамин Франклин, работы которых сочетали похвалу приобретению капитала в миру с критикой его растраты. Капитал следовало приумножать, а не тратить. Британский историк пуританства Кристофер Хилл следующим образом обобщает различия между протестантским и католическим отношением к капиталу:

"Удачливые средневековые деловые люди умирали с чувством вины и оставляли свои деньги Церкви, которая распоряжалась ими непродуктивно. Удачливые протестантские деловые люди более не стыдились своей продуктивной деятельности при жизни, а после смерти оставляли свои деньги другим, чтобы помочь им пойти по своим стопам".

Протестантизм, утверждал Вебер, выработал психологические условия, необходимые для развития современного капитализма. Он определил, что фундаментальный вклад кальвинизма заключается в выработке психологических импульсов, основанных на его системе верований. Вебер придавал особое значение понятию "призвания", которое он связывал с кальвинистской идеей о предопределении. Кальвинисты, уверенные в личном спасении, могли участвовать в мирской деятельности, не волнуясь о ее последствиях для своего спасения. При условии, что капитал приобретался приемлемыми средствами и не тратился расточительно, его накопление было лишено каких-либо нравственных изъянов.

В задачи настоящей книги не входит критика веберовского тезиса. В некоторых кругах тезис Вебера считается полностью дискредитированным, в других он продолжает жить. Следует лишь отметить, что Вебер правильно определил мощное экономическое и социальное влияние религиозных идей на раннюю Европу нового времени. Сам факт, что религиозная мысль Реформации могла придать необходимый стимул развитию современного капитализма, является мощным свидетельством необходимости изучения религиозных идей этого периода. Но с какими еще областями связана религиозная мысль? Как можно выявить эти связи без знакомства с языком и идеями ее эпохи? Для обсуждения и оценки таких теорий необходимо знание реформационной мысли и ее преемственности или несвязанности с тем, что было до нее.

Понятие о правах человека и оправданном цареубийстве

Можно утверждать, что Реформация изменила политическое лицо Европы, частично благодаря принесенным ею политическим и социальным переменам, а частично в связи с некоторыми новыми и опасными идеями, которые она обрушила на ничего не подозревающую Европу. Был поставлен под сомнение ряд представлений, которые прежде вносили свой вклад в обеспечение политической и социальной стабильности Западной Европы. Одно из таких представлений касается "данности" существующих социальных структур. По утверждениям таких политических теоретиков, как Квентин Скиннер, Реформация, а точнее кальвинизм, сыграли ведущую роль в переходе от средневекового понятия о мироустройстве, основанном на порядке, "который представлялся естественным и вечным", к современному порядку, "основанному на изменениях". Иными словами, средневековое мировоззрение было статичным: каждому человеку было дано определенное место в обществе на основании рождения и традиции, и изменить это положение было невозможно. Однако кальвинизм предложил "идеологию перехода", согласно которой положение человека в мире, по крайней мере частично, зависело от его собственных усилий. Привлекательность этого учения для французских крестьян - или, вернее, для буржуазии по всей Европе - является очевидной. Для социального класса, связанного своей неспособностью достичь существенного продвижения в обществе, в котором доминировали традиция и семейные связи, доктрина фундаментальной изменчивости являлась чрезвычайно привлекательной. Использование этого принципа английскими кальвинистами Иоанном Понетом и Кристофером Гудманом для выработки теории оправданного цареубийства свидетельствует о коренном отрыве от средневекового представления о том, что существующие структуры власти каким - то образом освящены Богом таким образом, являются неуязвимыми и неизменными.

Аналогичные идеи развились и во Франции после Варфоломеевской ночи 1572 г., когда значительное количество французских протестантов было убито в ходе спровоцированных проявлений народных антипротестантских чувств. Первоначально французский кальвинизм ограничивался общими политическими размышлениями о свободе совести. В течение 1550-х годов, по мере роста политического влияния кальвинизма по Франции, политическая агитация французских кальвинистов была сосредоточена на веротерпимости. Не было никаких противоречий между понятиями "француз" и "кальвинист": быть французом и кальвинистом (или гугенотом, поскольку эти термины более или менее взаимозаменяемы) не означало быть неверным французской короне. Логика и убедительность этой позиции, которые прельщали, среди прочих, и Кальвина, были поколеблены в мае 1560 года во время Амбуазского заговора, в ходе которого была предпринята попытка, при помощи и содействии ряда кальвинистских пасторов (к неудовольствию Кальвина), похитить Франциска II. Однако именно Варфоломеевская ночь (1572 г.) вызвала коренную перемену в политическом мышлении французских кальвинистов.

Возникновение монархомахов - людей, которые хотели наложить строгие ограничения на права королей и считали, что противодействие тираническому монарху является обязанностью (а не правом) людей - явилось прямым следствием потрясенности, наступившей вслед за

кровопролитием 1572 года. В 1559 г. Кальвин, начиная осознавать практическое и политическое значение этого вопроса, допустил, что правители могут превысить свои полномочия, противопоставив себя Богу; делая это, утверждал он, они аннулировали свою власть.

"Господь является Царем царей... Мы "подчиняемся тем, кого Он поставил над нами, но лишь в Нем. Если они прикажут нам что-то, что противоречит Его воле, то для нас это приказание ничего не будет значить. В этом случае мы должны игнорировать власть таких правителей. Нет ничего незаконного в том, чтобы заставить их подчиниться истинной, уникальной и верховной власти ("summa potestas") Бога. Именно по этой причине Даниил, отказавшись подчиниться нечестивому закону, изданному царем, не считал себя виновным перед ним (Дан. 6: 33). Ибо царь превысил полномочия, данные ему Богом, и был не только несправедлив к людям, но и восстал на Самого Бога - и, таким образом, аннулировал свою власть".

В результате Кальвин объявляет, что любой правитель, превысивший полномочия своей данной Богом власти, по этой причине прекращает быть правителем и не может более пользоваться правами и привилегиями правления. Кальвин говорит о том, что магистраты (но не частные лица) могут применить к нему меры (неоговоренные). Несмотря на туманность таких рассуждений, они подтолкнули других к дальнейшему их развитию, и особенно французских последователей Кальвина. В ответ на шокирующие события 1572 г. Франсуа Хотман написал свою знаменитую "Franco - Gallia", Теодор де Без - свою "Droits des Magistrals", Филипп Дюплесси - Морнай - свою "Vindiciae contra tyrannos", а также целый ряд более мелких авторов произвел на свет множество памфлетов, содержащих одну и ту же основную мысль: тиранам нужно противостоять. Обязанность подчиняться Богу стоит выше обязанности подчиняться земному правителю.

Эти радикальные новые теории, зародившиеся во французском кальвинизме, в которых понятие о правах человека формулируется и отстаивается с богословских позиций, знаменуют собой важную веху в переходе от феодализма к современной демократии. Хотя во времена правление Генриха IV, особенно после издания Нантского эдикта, большинство французских кальвинистов отказались от открытой оппозиции по отношению к монархии, новые политические теории появились на французской политической арене. Существует мнение, что именно эти идеи в чисто светских формах были возрождены в период Французского Просвещения, когда понятие о правах человека, лишенное богословского обрамления, было соединено с республиканством кальвиновской Женевы в "these republicaine" Жан-Жака Руссо, который, в отличие от these royale Вольтера и "these nobilaire" Монтескье, объявлял Женеву шестнадцатого века идеальной республикой, которая могла служить примером для Франции восемнадцатого века. Таким образом, кальвиновская Женева стала идеалом, захватившим воображение предреволюционной Франции. Возможно, французскую революцию 1789 г. можно рассматривать как окончательный итог женевской Реформации 1535 г.

Однако даже если эта политическая революция и не обязана своим вдохновением Кальвину, как мы увидим в следующем разделе, научная революция конца шестнадцатого и начала семнадцатого веков твердо основывается на религиозных идеях, возникших в период Реформации.

Реформационная мысль и возникновение естественных наук

Одной из отличительных черт современного мира является высокий уровень развития естественных наук. Истоки современного естествознания сложны и противоречивы. Теории, пытающиеся объяснить замечательное развитие современных естественных наук одним решающим фактором, являются амбициозными и, как правило, неубедительными; совершенно ясно, что вклад в их развитие внес целый ряд факторов. Один из них, несомненно, является религиозным и обязан своим существованием Иоанну Кальвину.

Большой объем социологических исследований, охватывающий более века, показал, что имеются существенные различия в способности протестантской и римско-католической традиций выдвигать первоклассных естествоиспытателей. Примером является крупное исследование Альфонса де Кандоля, посвященное иностранным членам парижской "Academic des sciences" в период с 1666 по 1883 годы. Эти различия, которые наблюдаются в различных странах и в различные периоды, можно свести к следующему: протестанты оказываются гораздо более способными к проведению естественных исследований, чем римо-католики. Таким образом, что Реформация внесла свой вклад в возникновение настроений, способствующих развитию естественных наук.

На первый взгляд это может показаться невероятным. В течение последнего столетия отношение таких реформаторов, как Кальвин, к гелиоцентрической теории Коперника подвергалось

насмешкам. В своей отчаянно полемической работе "История войны науки и богословия" (1896 г.) Эндрю Диксон Уайт писал:

"Кальвин взял инициативу на себя, осуждая в своем "Комментарии на Книгу Бытия" всех, кто утверждал, будто Земля не является центром Вселенной. Он решает вопрос традиционной ссылкой на первый стих девяносто третьего псалма и спрашивает: "Кто посмеет ставить авторитет Коперника выше авторитета Святого Духа? "

Это утверждение переходит из одной работы, посвященной теме "религия и наука", в другую, причем ни один автор не берет на себя труд проверить его источники. Кальвин не писал ничего подобного ни в одной из своих известных работ. Впервые это утверждение, не подтвержденное ссылками, встречается в сочинениях англиканского декана Кентерберийского Фредерика Уильяма Фаррара (1831 - 1903) - автора, известного тем, что, приводя источники, он полагался исключительно на свою не всегда надежную память.

В действительности, Кальвин внес существенный вклад в развитие естественных наук: во-первых, он поощрял научное изучение природы; во-вторых, он исключил важное препятствие, стоящее на пути таких исследований. Кальвин делал акцент на упорядоченности творения: с его точки зрения, как физический мир, так и человеческое тело свидетельствуют о мудрости и характере Божием.

"Чтобы никто не был лишен доступа к средствам получения счастья, Бог в Своей милости не только заронил в нашем сознании семена религии, о которой мы уже говорили, но и отразил Свое совершенство во всем строении вселенной и ежедневно находится у нас на виду так, что мы, открыв глаза, не можем не увидеть Его... И небеса, и земля дают нам бесчисленные доказательства Его замечательной мудрости - не только сложные доказательства, которые призваны осветить астрономию, медицину и другие естественные науки, но и доказательства, которые привлекают внимание самого безграмотного крестьянина, который не может открыть глаза, не увидев их".

Здесь Кальвин одобряет исследования астрономии и медицины. Они могут глубже богословия исследовать природный мир и выявить дальнейшие доказательства упорядоченности творения и мудрости Творца.

Можно утверждать, что Кальвин придал новый религиозный стимул научному исследованию природы, которое теперь стало рассматриваться как средство выявления мудрой руки Божией и, таким образом, способствующее как вере в Его существование, так и уважению, которое Он заслуживает. "Бельгийское кредо" (1561 г.), кальвинистское исповедание веры, пользовавшееся особым влиянием в Нидерландах (области, которой суждено было прославиться своими ботаниками и физиками), объявляло, что природа находится "перед нашими глазами как прекраснейшая книга, в которой все сотворенное, каким большим или малым оно ни было, является буквами, показывающими нам невидимого Бога". Таким образом, Бога можно увидеть с помощью тщательного исследования Его творения.

Эти идеи были с энтузиазмом подхвачены Королевским Обществом, наиболее значительной организацией, занимающейся научными исследованиями и распространением учености в Англии. Многие из его ранних членов были поклонниками Кальвина, знакомыми с его произведениями и их значения для конкретных областей исследований. Так Ричард Бентли (1662-1742) произнес в 1692 г. ряд лекцией, посвященных математическим принципам Ньютона, в которых открытая Ньютоном упорядоченность вселенной трактовалась как доказательство замысла Бога. Здесь встречаются недвусмысленные ссылки на кальвиновский образ вселенной как "театра славы Божией", в котором люди являются понимающими зрителями. Подробное исследование творения приводит к все большей уверенности в мудрости Творца.

Вторым крупным вкладом Кальвина является исключение существенного препятствия на пути развития естественных наук: библейского буквллизма. Это освобождение научного наблюдения и теории от грубо дословного толкования Писания происходит на двух уровнях. Во-первых, Кальвин объявляет, что целью Писания является не детальное описание структуры вселенной, а провозглашение Евангелия Иисуса Христа. Во-вторых, он настаивал, что не все библейские утверждения, касающиеся Бога или мира, следует воспринимать дословно. Рассмотрим эти два пункта в отдельности.

Кальвин считает, что основной целью Библии является знание об Иисусе Христе. Это не учебник по астрономии, географии или биологии. Наиболее четко это утверждение звучит в параграфе, добавленном в 1543 г. в кальвиновское предисловие к переводу Нового Завета, сделанному Оливетаном (1534 г.): основной целью Писания является привести нас к знанию об Иисусе Христе. Оно не есть и никогда не было задумано быть источником непогрешимой информации по

астрономии или медицине. Естественные науки, таким образом, освобождаются от богословских ограничений.

Второй вклад Кальвина касается статуса библейских утверждений о научных явлениях. Важность этого вклада лучше всего осознать, рассмотрев другую позицию, занимаемую Мартином Лютером. 4 июня 1539 г. Лютер язвительно прокомментировал теорию Коперника, которая должна была быть опубликована в 1543 г., о том, что Земля вращается вокруг Солнца. Разве в Писании не сказано об обратном? Разве Иисус Навин не приказал солнцу остановиться? Таким образом, гелиоцентрическая теория строения солнечной системы была отвергнута Лютером на основании библейского буквализма, столь типичного для этого германского реформатора. (Как мы видели выше (стр. 207 - 209), в своем споре с Цвингли о значении слов "... сие есть Тело Мое" (Мф. 26: 26), произнесенных Христом по поводу хлеба на Тайной Вечере, Лютер настаивал на том, что слово "есть" могло истолковываться лишь как "идентично с". Это показалось Цвингли религиозным и лингвистическим абсурдом, совершенно нечувствительным к различным уровням функционирования языка. В этом случае "есть" имеет значение "обозначает").

Кальвиновский анализ взаимоотношений между научными открытиями и утверждениями Библии обычно считается одним из наиболее ценных его вкладов в христианскую мысль. Кальвин выдвигает сложную теорию, обычно именуемую термином "аккомодация", под которым понимается "приспособление к нуждам ситуации и человеческим способностям понять ее".

В Своем откровении, утверждает Кальвин, Бог приспосабливается к возможностям человеческого разума и сердца. Бог рисует Свой портрет таким, чтобы мы могли его понять. Такое понимание основывается на кальвиновской аналогии с оратором. Хороший оратор знает ограниченные возможности своей аудитории и соответствующим образом приспосабливает к ним свою манеру речи. Для того, чтобы общение состоялось, над пропастью, разделяющей говорящего и слушающего должен быть наведен мост. Прекрасным примером этого являются притчи Христа: они используют язык и примеры (например, аллегории, основанные на Известных большинству понятиях), вполне соответствующие условиям жизни в Палестине. Павел также приспосабливает свои мысли к возможностям своих слушателей, используя коммерческие и юридические примеры из жизни городов, в которых проживало большинство его читателей.

Аналогичным образом, утверждает Кальвин, Бог, чтобы открыться нам, должен снизойти до нашего уровня. Он уменьшается, чтобы соответствовать нашим возможностям. Точно так, как мать наклоняется, чтобы дотронуться до своего ребенка, Бог наклоняется, чтобы достичь нашего уровня. Откровение является актом Божественного снисхождения, которым Бог наводит мост через пропасть между Ним и Его возможностями и грешным человечеством в наиболее слабых его проявлениях. Как любой хороший оратор, Бог знает Свою аудиторию и соответственно приспосабливает к ее возможностям Свой язык.

Примером такой аккомодации являются библейские портреты Бога, в которых Он часто представлен как Имеющий уста, глаза, руки, ноги. Это наводит на мысль, что Бог является человеком, что каким - то образом вечный и духовный Бог уменьшается до уровня человека, (это явление часто называется "антропоморфизмом" - иными словами, изображение Бога в виде человека). Кальвин утверждает, что Бог вынужден открываться нам таким образом из-за нашего слабого разума. Образы Бога, где Он представляется имеющим руки или ноги, является Божественным "разговором с младенцем", с помощью которого Он снисходит до нашего уровня, используя образы, которые мы можем постичь. Более сложные образы Бога, конечно же, являются более правильными, однако мы можем оказаться не в состоянии понять их.

В случае с библейским рассказом о творении (Быт. 1) Кальвин утверждает, что он приспособлен для восприятия простых необразованных людей; но не должен рассматриваться как дословное отображение реальности. Автор Книги Бытия, говорит Кальвин, "призван был быть учителем не только ученых людей, но и людей необразованных и примитивных; поэтому он не достиг бы своей цели без снисхождения к таким простым средствам назидания". Фраза "шесть дней творения" не обозначает шесть периодов по двадцать четыре часа, а является простым приспособлением к человеческим формам мышления для обозначения длительных промежутков времени. Фраза "вода над твердью" является лишь способом, приспособленным для обозначения облаков.

Влияние обеих этих идей на научное теоретизирование, особенно в семнадцатом веке, было значительным. Например, английский писатель Эдуард Райт, защищая коперниковскую гелиоцентрическую теорию строения солнечной системы, утверждает, что, во-первых, Писание не является книгой по физике, а, во-вторых, его манера речи "приспособлена для понимания простых людей, как няни приспосабливаются к маленьким детям". Оба эти довода непосредственно взяты у

Кальвина, о котором можно сказать, что в этих вопросах он внес фундаментальный вклад в возникновение и развитие естественных наук.

Заключение

В ограниченных рамках настоящей главы невозможно сделать подробный анализ возможного влияния идей Реформации на ход последующей истории человечества. Однако все, что было сказано в этой заключительной главе, указывает на то, что эти идеи несли в себе потенциал перемен. Реформация, как и русская революция, является напоминанием о том, что идеи не являются простым продуктом общества: иногда случается, что они приводят к образованию этих обществ. Эффектное сравнение Кальвина с Лениным, часто встречающееся в последних исследованиях, посвященных этому реформатору, указывают на историческое значение людей с радикальными идеями в поворотные моменты истории. Целью данной книги было сделать эти идеи более понятными и доступными широкому кругу читателей, чтобы вызвать более глубокий интерес к этому захватывающему периоду.

История, игнорирующая идеи, не справляется со своей задачей. Реформация является движением, в котором религиозные идеи сыграли ведущую роль. В этом движение были и другие факторы - социальные, экономические и культурные, которые вполне заслуживают внимания. Однако рассказ о Реформации без рассмотрения влияния на нее религиозных идей является абсурдом. Некоторым современным светским исследователям этого движения иногда трудно понять религию как историческую силу. Поскольку их мир напрямую не определяется религией, они предполагают, что так было всегда. Однако это не так. Нам, вероятно, еще предстоит освоить самый трудный из исторических навыков: способность погружаться в уже не существующий культурный мир и представлять себя в среде, в которой религиозные идеи и настроения играли ведущую роль. Настоящая книга не может полностью достичь этой цели, однако в ней мы попытались приподнять завесу таинственности, мешающую нам лучше понять эпоху Реформации.

Для дальнейшего чтения:

По поводу теории Вебера, см.:

H. Luethy (Х. Люти), "Variations on the Theme by Max Weber" (Вариации на тему Макса Вебера), in "International Calvinism 1541-1715", ed. M. Prestwich (Oxford, 1985), pp. 369-90.

G. Marshall (Г. Маршалл). "In Search of the Spirit of Capitalism: An Assay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis" (В поисках духа капитализма, очерк тезиса Макса Вебера о протестантской этике" (London, 1982).

Max Weber (Макс Вебер), "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism" (Протестантская этика и дух капитализма) (London, 1930).

О политических аспектах реформационной мысли см.:

Q. Skinner (К. Скиннер), "The Foundations of Modern Political Thought" (Основы современной политической мысли) (2 vols: Cambridge, 1978). vol. 2, pp. 219-240.

О взаимоотношениях реформационной мысля и наук, см.:

J. Dillenberger (Дж-Дилленбергер), "Protestant Thought and Natural science" (Протестантская мысль и естествознание) (London, 1961).

R. Hooykaas (Р. Хойкаас), "Religion and the rise of Modem Science" (Религия и возникновение современной науки) (Edinburgh, 1972).

E. Rosen (Е. Розен), "Calvin's Attitude towards Copernicus" (Отношение Кальвина к Копернику), "Jounal of the History of Ideas 21" (1960), pp. 431 - 41.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

ГЛОССАРИЙ БОГОСЛОВСКИХ И ИСТОРИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ

Стандартным богословским справочником на английском языке, который мы рекомендуем читателю, является "The Oxford Dictionary, of the Christian Church" (Оксфордский словарь христианской Церкви) (Oxford: Oxford University Press, 2nd edn revised, 1984). В 1994 г. ожидается выход третьего издания этого труда. Много полезной информации содержится в более старом справочнике: "The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge" (Новая Энциклопедия Шафф-Херцог по религиозным знаниям) (12 vols; Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1957), особенно относительно споров между лютеранами и реформаторами в шестнадцатом веке. Специализированный глоссарий богословских терминов позднего средневековья содержится в кн.: Heiko A. Oberman, "The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism" (Плоды средневекового богословия: Гавриил Биль и позднесредневековый номинализм) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963), pp. 459-76. Глоссарии терминов, касающихся доктрины оправдания, можно найти в кн. Alister E. McGrath, Iustitia Dei: A History of the Christian Docrine of Justification" (2 vols; Cambridge: Cambridge University Press, 1986), vol. 1, pp. 188-90.

Адиафора

Дословно "несущественные вопросы". Верования и обряды, которые реформаторы считали терпимыми, поскольку они явно не отрицались, хотя и не оговаривались отдельно в Писании. Например, одежда священника при совершении богослужения является адиафорой. Концепция адиафоры является важной, поскольку она позволяла реформаторам предпринять прагматически подходить ко многим верованиям и обрядам, избегая, таким образом, ненужной конфронтации.

Анабаптизм

Дословно - "перекрещение". Термин, используемый по отношению к радикальному крылу Реформации, основывающемуся на трудах таких мыслителей, как Менно Симоне и Валтасар Губмайер.

Антипелагианские писания

Писания Августина, связанные с пелагианским спором, в которых он отстаивал свои взгляды на милость и оправдание. См. "Пелагианство".

Апостольская эра

Как для гуманистов, так и для реформаторов определенный период в истории христианской Церкви, ограниченный Воскресением Иисуса Христа (ок. 35 г. от Р. Х.) и смертью последнего Апостола (ок. 90 г. от Р. Х.?). Гуманистические и реформационные круги считали идеи и обряды этого периода нормативными.

Августинианство

Термин используется в двух значениях. В первом он относится к взглядам Блаженного Августина на доктрину спасения, в которых подчеркивается необходимость Божественной милости (см. стр. 75-78). В этом смысле этот термин является антитезой пелагианства. Во-вторых, он относится ко взглядам августинского ордена в Средние века, независимо от того, восходят ли эти взгляды к Августину или нет. Далее см.: David C. Steinmetz, "Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation" (Лютер и Штаупиц: Очерк интеллектуальных истоков протестантской Реформации) (Durham, NC, 1980), pp. 13-16.

Кальвинизм

Двусмысленный термин, используемый в двух совершенно различных значениях. Во-первых, он относится к религиозным идеям религиозных организаций (таких, как Реформатская Церковь) и отдельных лиц (таких, как Теодор Беза), находящихся под глубоким влиянием Иоанна Кальвина. Во-вторых, он относится к религиозным идеям самого Иоанна Кальвина. Хотя в первом значении термин употребляется значительно чаще, в последнее время все больше признается его двусмысленность. См. стр. 22.

Катехизис

Популярное пособие по христианской доктрине, обычно построенное в форме вопросов и ответов, целью которого является религиозное наставление. Благодаря большому внимание, уделяемому Реформацией религиозному образованию, в то время появился ряд крупных

катехизисов, среди которых наиболее значительными были Малый Катехизис Лютера (1529) и знаменитый Гейдельбергский катехизис (1563).

Христология

Раздел христианского богословия, рассматривающий личность Иисуса Христа, в частности, вопрос о взаимоотношениях Его человеческой и Божественной природы. За исключением несогласия между Лютером и Цвингли (Марбурге, 1529 г.) Христология как доктрина Троицы мало затрагивала Реформацию.

Исповедание

Хотя первоначально термин означал признание греха, в шестнадцатом веке он приобрел совершенно иное значение - значение документа, в котором изложены принципы веры Протестантской Церкви. Так Аугсбургское Исповедание (1530) излагает идеи раннего лютеранства, а Первое Швейцарское Исповедение (1536) излагает идеи ранней Реформатской Церкви. Термин "конфессионализм" часто используется по отношению к ужесточению религиозных отношений в конце шестнадцатого века, когда Лютеранская и реформатская Церкви были вовлечены в борьбу за власть, особенно в Германии.

Донатизм

Раскольническое движение, основанное в Северной Африке в конце четвертого века, которое подчеркивало необходимость чистоты и святости руководителей и членов Церкви. Донатизм настаивал на том, что Церковь является обществом святых, а не смешанным сообществом праведников и грешников, как это делал Августин. Донатистский спор поставил вопрос о том, как можно реформировать всю Церковь без необходимости образования раскольнических групп. Этот вопрос вновь возник в период Реформации.

Экклезиология

Раздел христианского богословия, рассматривающий теорию Церкви (от АаТ. "ecclesia" - "Церковь"). Во время Реформации спор сосредотачивался на том, можно ли считать Протестантские Церкви связанными с основным течением христианства - иными словами, является ли они реформированной версией христианства или чем-то совершенно новым, не имеющим никакой связи с предыдущими 1500 годами христианской истории.

Евангелический

Термин, используемый по отношению к зарождающимся реформационным движениям, особенно в Германии и Швейцарии, в 1510-х и 1520-х гг. После заседания рейхстага в Шпейере этот термин был заменен термином "протестантский".

Евангелики

Термин, часто используемый в отношении французского реформационного движения, особенно в 1520-х и 1530-х гг., опирающегося на такие фигуры, как Маргарита Наваррская и Жильом Бриконет.

Евангелизм

Термин, часто используемый в англоязычных работах для обозначения итальянского реформационного движения в 1511-1545 гг., опирающегося на такие фигуры, как Гаспаро Контарини и Реджинальд Поул.

Экзегеза

Научное толкование текста. Термин обычно употребляется в отношении Библии. Термин "библейская экзегеза", в сущности означает "процесс толкования Библии". Особая техника, применяемая при экзегезе Писания, обычно называется "герменевтикой".

Отцы церкви

Синоним к выражению "патристические писатели".

Гермевтика

Принципы, лежащие в основе толкования или экзегезы текста, в частности, Писания. Для первая стадии Реформации характерно развитие ряда способов толкования Писания, заимствованных как из гуманизма, так и из схоластики. Цвингли первоначально пользовался герменевтической схемой, выведенной из эразмианского гуманизма. Лютер пользовался схемой, выведенной из схоластического богословия.

Гуманизм

Неоднородное движение, связанное с европейским Ренессансом, подробно рассмотренное в гл. 3. Теоретическое основание этого движения составлял не набор секулярных или секуляризирующих идей (на мысль о которых наводит современное значение слова), а новый интерес к культурным достижениям древности. Они рассматривались как важные ресурсы обновления европейской

культуры и христианства в период Ренессанса. Влияние гуманизма на реформационную мысль является значительным и рассмотрено подробно.

Доктрина оправдания верой

Раздел христианского богословия, рассматривающий вопрос о том, как грешник может войти в общение с Богом. Несмотря на то, что эта доктрина имела большое значение для Мартина Лютера и его коллег по Виттенбергу, она представляла незначительный интерес для швейцарских реформаторов, таких как Цвингли.

Литургия

Письменный текст общественных богослужений, особенно Евхаристии. Поскольку во время Реформации литургия была канонизирована, реформа литургии считалась особенно важной.

Лютеранство

Религиозные идеи, связанные с Мартином Лютером и, в частности, выраженные в Малом Катехизисе (1529) и Аугсбургском Исповедании (1530). Ряд внутренних споров внутри лютеранства между сторонниками жесткой линии (т.н. "гнесио-лютеранами" или "флацианцами") и умеренными ("филиппианцами"), произошедшие после смерти Лютера (1546), привели к своему разрешению в Формуле Согласия (1577), которая обычно считается авторитетным утверждением лютеранского богословия.

Магистрская реформация

Термин, используемый по отношению в лютеранскому и реформатскому течениям в Реформации и противопоставляющий их радикальным течениям (например, анабаптизму).

Номинализм

В строгом значении - теория знания, противопоставляемая реализму. Иногда, однако, термин используется по отношению к "via moderna".

Патристический

Определение, используемое по отношению к первым векам истории Церкви, следующим за написанием Нового Завета ("патристический период"), или к мыслителям, писавшим в течение этого периода ("патристические писатели"). С точки зрения реформаторов, этот период охватывал ок. 100-451 гг. по Р. Х. (иными словами, временной отрезок между завершением Нового Завета и Халкедонским Собором). Реформаторы рассматривали новозаветный и, в меньшей степени, патристический периоды как нормативные для христианской веры и обрядов.

Пелагианство

Доктрина, согласно которой люди могут заслужить свое спасение. Делает сильный акцент на роли человеческих трудов и принижает идею Божественной милости. Является диаметрально противоположной мнению Блаженного Августина.

Протестантство

Термин, используемый после заседания рейхстага в Шпейере (1529) для обозначения тех, кто "протестовал" против обрядов и верований Римско-Католической Церкви. До 1529 г. такие группы и отдельные лица называли себя "евангеликами".

Радикальная реформация

Термин, все чаще используемый по отношению к анабаптистскому движению, - иными словами, к течению, которое выходило за рамки представлений Лютера и Цвингли.

Таинства

С исторической точки зрения термин означает церковную службу или обряд, считавшиеся учрежденными Самим Христом. Хотя средневековое богословие и церковная практика признавали семь таких таинств, реформаторы, опираясь на собственное толкование Нового Завета, утверждали, лишь два (Крещение и Евхаристия) Вопрос о таинствах вызывал большие раздоры: реформаторы не могли договориться между собой о том, какой же на самом деле была цель таинств.

Схизма

Сознательный разрыв с единством Церкви, решительно осуждаемый авторитетными писателями ранней Церкви, такими, как Киприан и Августин. Реформаторы получили от своих оппонентов презрительное название "схизматиков". Таким образом, реформаторы оказались в затруднительном положении, поддерживая взгляды Августина на Божию милость, но не признавая его взглядов на схизму.

Schola augustiniana moderna

Форма средневековой схоластики, делающая особый акцент на доктрине Августина о милости и в то же время принимающая номиналистекий взгляд на вопрос об универсалиях.

Скотизм

Схоластическая философия, положения которой обычно ассоциируются именем философа с Дунсаз Скотаз.

Принцип писания

Теория, положения которой обычно ассоциируются с трудами реформатских богословов, согласно которой обряды и верования Церкви должны быть основаны на Писании. Согласно этой теории, ничто из того, что не может быть подтверждено Писанием, не является обязательным для верующего. Этот принцип суммируется фразой "sola Sriptura" ("только Писание").

Септуагинта

Греческий перевод Ветхого Завета, датируемый третьим веком до Р. Х.

Нагорная проповедь

Стандартный способ указания на нравственное и пастырское учение Христа в той конкретной форме, которую оно принимает в гл. 5 - 7 Евангелия от Матфея.

Братство

Термин, используемый по отношению к гуманистским группам, связанным со многими североевропейскими городами и университетами в конце пятнадцатого - начале шестнадцатого веков. Например, общество "Sodalitas Collimitiana" в Вене группировалось вокруг Георга Коллимития, а "Sodalitas Staupitziana" в Нюрнберге - вокруг Иоанна фон Штаупица.

Сотериология

Раздел христианского богословия, рассматривающий доктрину спасения (гр. sotera).

Томизм, "via thomae"

Схоластическая философия, или ассоциируемая с именем и трудами Фомы Аквинского.

Пресуществление

Средневековая доктрина, согласно которой во время Евхаристии хлеб и вино, сохраняя свой внешний вид, преобразуются в Тело и Кровь Христа.

"Turmerlebnie"

Немецкий термин, дословно означающий "опыт, пережитый в башне", часто используемый для обозначения момента озарения Лютера, когда он совершил свое богословское открытие. См. стр. 96. В позднем (не совсем четком) указании Лютер упоминает, что его богословское открытие произошло в башне августинского монастыря в Виттенберге, отсюда следует указание на "башню".

"Via antiqua"

Термин, используемый для обозначения форм схоластического богословия, например томизма или скотизма, представители которого занимали реалистскую позицию в вопросе об универсалиях.

"Via moderna"

Термин, широко используемый в двух значениях. В первом значении он означает формы схоластического богословия, которые, в противоположность "via antique", находились на номиналистскую позицию в вопросе об универсалиях. Во втором и более важном значении он означает форму схоластики (известную ранее как номинализм), основанную на писаниях Уильяма Окхемского и его последователей, таких, как Пьера д'Элли и Гавриил Биль.

Вульгата

Латинский перевод Библии, в основном составленный Иеронимом, на котором, в основном, было основано средневековое богословие. Строго говоря, термин "Вульгата" описывает иеронимовский перевод Ветхого Завета (кроме Псалтири, взятой из галликанской Псалтири); апокрифических Книг (кроме Книг Премудрости Соломона, Екклесиаста, 1 и 2 Книг Маккавеев и Книги Варуха, взятых из Старой латинской версии); и весь Новый Завет. Признание ее многочисленных неточностей имело фундаментальное значение для Реформации.

Цвинглнанство

Обычно, термин используется для обозначения учения Ульриха Цвингли, однако часто употребляется по отношению к его взглядам на таинства, в частности, на "реальное присутствие" (которое для Цвингли было больше похоже на "реальное отсутствие").

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

ХРОНОЛОГИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

1348 В Праге основан первый немецкий университет.

1365 Основан Венский университет.

1378-1417 Великая Схизма в западной Церкви; антипапы в Риме и Авиньоне.

1386 Основан Тюбингенский университет. Реформа устава Венского университета, приведшая к преобладанию "via moderna".

1388 Основан Кельнский университет.

1392 Основан Эрфуртский университет.

1409 Основан Лейпцигский университет.

1414-1418 Констанцский собор, положивший конец Великой Схизме.

1418 Основан Лувенский университет.

1453 Падение Константинополя. Усиление миграции на Запад грекоговорящих ученых и их рукописей.

1454 Первый европейский печатный станок установлен в Майнце.

1456 Издание Латинской Библии Иоанном Гутенбергом.

1457 Основан университете во Фрайбурге - им - Брейсгау.

1460 Основан Базельский университет.

1472 Основан Ингольштадтский университет.

1474 Осуждение via moderna в Париже: перемещение сочувствующих ему ученых в германские университеты.

1477 Начало войны между Францией и Домом Габсбургов.

1481 Аннулирован французский указ против "via moderna".

1483 10 ноября в Айслебене, курфюрство Саксония, родился Мартин Лютер.

1484 1 января в Гларусе родился Ульрих Цвингли. Гавриил Биль назначен на кафедру в Тюбингене.

1491 Иоаган Фробен начинает книгопечатание в Базеле.

1492 Кристобаль Колон (Колумб) открывает Америку.

1495 В Венеции основан Албинский печатный дом.

1498 Цвингли начинает обучение в Венском университете.

1501 Лютер начинает обучение в Эрфуртском университете.

1502 Курфюрст Фридрих Саксонский основал Виттенбергский университет.

1503 Первое издание "Enchiridion" Эразма.

1505 17 июля Лютер поступает в Августинский монастырьв Эрфурте.

1506 Публикация амербаховского издания творений Августина.

1508 Реформа устава виттенбергского университета. Лютер читает в нем лекции по нравственной философии.

1509 10 июля в Нойоне, Пикардия, родился Иоанн Кальвин. Эразм публикует "Enconium Moriae".

1512 в январе-феврале Лютер посещает Рим; начинает читать лекции по Библии в Виттенберге. Филипп Меланхтон прибывает в Тюбинген.

1515 Публикация "Писем темных людей", высмеивающих кельнских доминиканцев. Публикация третьего издания "Enchiridion" Эразма. Лютер начинает читать лекции по "Посланию к Римлянам" в Виттенберге. Поражения Швейцарской Конфедерации в битве при Маринано, сентябрь: Цюрих объявляет, что он не будет впредь входить в иностранные союзы.

1516 Первое издание "Утопии" Томаса Мора. Публикация "Novum Instrumentum опте" Эразма. 25 сентября Лютер и Карлстадт сталкиваются по поводу толкования Августина. Болонский конкордат.

1517 26 апреля Карлстадт отстаивает 151 августинский тезис. 31 октября Лютер вывешивает 95 тезисов против индульгенций.

1518 В марте Карлстадт реформирует богословскую программу в Виттенберге, делая акцент на творениях Августина и Библии. Кристоф Фрошауер начинает книгопечатание в Цюрихе. В апреле состоялся Гейдельбергский диспут Лютера. В октябре - ноябре Лютер предстает перед Кайетаном в Аугсбурге. Цвингли призван в Цюрих в качестве проповедника.

1519 Цвингли начинает публичные проповеди в Гроссмюнстере, Цюрих. Карл V избран императором. В июле состоялся Лейпцигский диспут между Лютером, Карлстадтом и Эком. 30

августа идеи Лютера осуждены в Кельнском университете. 7 ноября идеи Лютера осуждены в Лувенском университете.

1520 15 апреля идеи Лютера осуждены в Парижском университете. 15 июня папская булла "Exsurge Domine" угрожает Лютеру отлучением от Церкви. Лютер издает три реформационных трактата: "Обращение к германскому дворянству", "Вавилонское пленение Церкви", "Свобода христианина". Цюрихский городской совет издает мандат, объявляющий, что всякая проповедь должна быть основана на Писании. Лютер общенародно сжигает папскую буллу и работы канонического закона.

1521 Меланхтон опубликовал первое издание своей работы " Loci Communes", которой суждено было стать стандартным форматом лютеранских работ по систематическому богословию. Вормский сейм; 8 мая личность Лютера в империи объявляется под запретом. Лютеру предоставлено убежище в Вартбурге. В отсутствие Лютера Карлштадт становится во главе церковных дел в Виттенберге, что приводит к волнениям и иконоборству.

1522 Волнения в Виттенберге приводят к возвращению Лютера. Нарушение Великого поста в Цюрихе. В сентябре опубликован немецкий перевод Нового Завета, сделанный Лютером.

1523 29 января состоялся Первый Цюрихский Диспут предоставивший городскому совету право надзора над библейской проповедью в Цюрихе. Городской совет Базеля издает мандат о проповеди в соответствии с Писанием, основанный на цюрихском мандате.

1520 26-28 октября состоялся Второй Цюрихский Диспут о мессе и образах в церквах.

1524 30 апреля произошла Новарская битва. 15 июня цюрихский городской совет издает указ, разрешающий снятие образов в церквах. Началась крестьянская война в Германии.

1525 Анабаптизм становится серьезным движением: 21 января состоялись первые крещения в Цюрихе. 25 февраля произошла битва при Павии. Опубликован цвинглиевский "Комментарий об истинной и ложной религии", критикующий Эразма. Двенадцать Статей Меннингена выражают недовольство немецкого крестьянства: волнения толпы. 12 апреля В Цюрихе отменена месса.

4 мая Лютер пишет работу "Против убийственных и грабящих орд крестьян". 27 мая Томас Мюнцер и 53 сторонника Крестьянского восстания публично казнены.

13 июня Лютер тайно женится на бывшей монахине Катарине фон Бора. 27 июня состоялась публичная церемония. Опубликована работа Лютера "De servo arbitrio", подтверждающая ею серьезные расхождения с Эразмом.

1526 Июнь - август. Заседание рейхстага в Шпейере.

1527 Шлейтхеймское Исповедание (февраль). Разграбление Рима войсками Карла V.

1528 7 февраля Берн принимает цвинглианскую реформацию, включая отмену мессы. 17 июля В Галле отменена месса. Карл V подписывает смертный приговор анабаптистам.

1529 21 февраля заседание рейхстага в Шпейере кладет конец терпимости к лютеранству в католических областях. Протест шести князей и четырнадцати городов против Шпейерского сейма, давший жизнь термину "протестант". 29 июня заключен Болонийский договор между Карлом V и папой Клементом VII. Камбрийский мир: 3 августа Франциск I Французский и Карл V заключают мир. 1-4 октября Филипп Гессенский созывает неудавшийся Марбургский диспут. 28 декабря Карл V и Венеция заключают мир в Болонье.

1530 На заседании имперского сейма в Аугсбурге провозглашено Аугсбургское Исповедание. Папа Клемент VII коронует Карла V в Болонье.

1531 27 февраля основана Шмалькальденская лига в защиту протестантства. Карл V покидает Германию, что создает вакуум, способствующий распространению идей Реформации. 11 октября в битве при Каппеле погиб Цвингли.

1532 Кальвин публикует свои комментарии к "De clemetia" Сенеки.

1533 1 ноября Николай Коп произнес речь в честь Дня всех святых. 1 ноября Кальвин покидает Париж.

1534 18 октября Плакардийское дело провоцирует действия Франциска I против французских евангеликов. Первое издание Немецкой Библии Лютера (включающей Ветхий и Новый Заветы). Анабаптисты захватывают Мюнстер, что вызывает смятение в прилегающих районах.

1535 Город Женева объявляет себя республикой.

1536 В марте опубликовано первое издание "Наставлений" Кальвина. В мае Букер и Лютер достигают согласия по поводу Евхаристии. В июле Фарель задерживает Кальвина в Женеве. Вмешательство Кальвина на Лозаннском диспуте поднимает его авторитет в Женеве. В ноябре опубликовано Женевское Исповедание.

1538 Кальвин выслан из Женевы и получает убежище в Страсбурге.

1539 Второе издание "Наставлений" Кальвина. Издан первый том полного собрания сочинений Лютера.

1540 Двубрачие Филиппа Гессенского. Кальвин женится на вдове Иделетте де Бур. Формально учреждено Общество Иисуса. Кальвин публикует свои работы "Ответ Садолето" и "Комментарий на Послание к Римлянам".

1541 В апреле-мае состоялся Регенсбургский диспут (Ратисбон). Первое французское издание "Наставлений" Кальвина. В сентябре Кальвин возвращается в Женеву.

1545 13 декабря открылся Трентский собор.

1546 18 февраля умер Лютер. Начало Шмалькальденской войны. 8 апреля завершилось четвертое заседание Тридентского собора.

1547 13 января завершилось шестое заседание Тридентского собора; 3 марта завершилось седьмое заседание Тридентского собора. 24 апреля Шмалькальденская лига потерпела поражение в битве при Мюльберге.

1553 Сервет казнен в Женеве за ересь.

1555 Религиозный Аугсбургский мир признает территориальнорелигиозное разделение Священной Римской империи между лютеранами и римо-католиками. Карл V отрекается от престола.

1558 Смерть Карла V.

1559 Публикация окончательного издания "Наставлений" Кальвина; учреждение Женевской академии. Смерть Генриха II Французского приводит к преобладанию при французском дворе антипротестантского семейства Гизов. Елизаветинское Уложение.

1560 Амбруазский заговор указывает на растущее влияние кальвинизма во Франции, что приводит к усилению напряженности. Окончательное французское издание "Наставлений" Кальвина.

1562 Начало французских религиозных войн.

1563 Публикация Гейдельбергского Катехизиса, демонстрирующего растущее кальвинистское присутствие на германских территориях. Закрытие Тридентского собора.

1564 27 мая умер Кальвин.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава 1 Введение

1. F. V. Powicke (Ф. В. Поуик), "Tfie Reformation in England" ("Реформация в Англии") (London, 1941), pp. 1, 34. Далее см. A. G. Dickens, "The Reformation in England" ("Реформация в Англии"), in "Reformation Studies" (London, 1982), pp. 443-56; JJ. Scarisbrick (Дж. Дж. Скарисбрик), "The Reformation and the English People" ("Реформация и английский народ") (Oxford, 1985), pp. 61-84.

2. См. анализ в кн. Alister E. McGrath (Алистер Е. МакГрат), "The Genesis of Doctrine" ("Происхождение доктрины"). (Oxford/Cambridge, Mass., 1990), pp. 37-52

Глава 2 Религия позднего средневековья

1. Bemd Moeller (Бернд Моллер), "Piety in Germany around 1500" ("Благочестие в Германии в начале ХУ1 в. "), in "The Reformation in Medieval Perspective", ed. Steven E. Ozment (Chicago, 1971), pp. 50-75.

2. Наилучшим исследованием является работа H.-J. Goertz, "Pfaffenhass und gross Geschrei: Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529" (Munichr 1987)См. также H. J. Cohn (Х. Дж. Кон), "Anticlericalism in the German Peasants" War, 1525" ("Антиклерикализм в Германской крестьянской войне 1525 г. "), Past and Present 83 (1979), pp. 3-31.

3. H. Heller (Х. Хеллер), "The Conquest of Poverty: The Calvinist Revolt in the Sixteenth-Century France" ("Покорение нищеты: Кальвинистский бунт во Франции в шестнадцатом веке") (Leiden, 1986).

4. M. Edelstaen, "Les origines sodales de I'episcopat sous Louis XII et Francois ler", Revue d'histoire modeme et contamporaine 24 (1977), pp. 239-47.

5. Gerald Strauss (Джеральд Штраусе), "Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation" "(Проявления недовольства в Германии накануне Реформации") (Bloomington, Ind., 1971); A. G. Dickens (А. Г. Дикенс), "Intellectual and Social Forces in the German reform" ("Интеллектуальные и социальные силы германской реформации"), in "Reformation Studies" (London, 1982), pp. 491-503.

5. Об истоках и влиянии доктринального плюрализма см. Alister E. McGrath (Алистер Е. МакГраф), "The Intellectual Origins of the European Reformation" (Интеллектуальные истоки Европейской Реформации) (Oxford, 1987), pp. 12-28.

Глава 3 Гуманизм и реформация

1. CM. Wallace K. Ferguson (Уаллейс Л. фергусон), "The Renaissance in Historical Thought" ("Возрождение в исторической мысли") (New York, 1948).

2. Jacob Burckhardt (Яков Буркхардт), "The Civilization of the Renaissance in Italy" ("Цивилизация Возрождения в Италии") (New York, 1935), p. 143.

3. См. бесценное исследование Питера Бурке: Peter Burke, "The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy" ("Итальянское Возрождение: культура и общество в Италии") (Oxford, revised edn, 1986)

4. См. W. Rueegg (В. Рюег), "Cicero und der Humanismus" ("Цицерон и гуманизм" (Zurich, 1946); А. Сатрапа (А. Кампана), "The Origin of the Word "Humanist" ("Происхождение слова "гуманист"), Journal of the Warburg and Courtauld Insitutes 9 (1946), pp. 60-73.

5. Charles Trinkaus (Карл Тринкаус), "A Humanist's Image of Humanism: The Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte" ("Гуманистское изображение гуманизма: Инаугурационные речи Варфоломея делла Фонте"), "Studies in the Renaissance 7" (I960), pp. 90-147; H. H. Grey (Х. Х. Грей), "Renaissance Humanism: The Persuit ofEloguence" ("Гуманизм эпохи Возрождения: Стремление к красноречию"), in "Renaissance Essays", eds P. O-Kristeller and P. P. Wiener (New York, 1968), pp. 199-216.

6. Hans Baron (Ганс Барон), "The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Clasicism and Tyranny" ("Кризис раннего Итальянского Возрождения: гражданский гуманизм и республиканская свобода в век классицизма и тирании") (Princeton, NJ, revised edn, 1966).

7. Jerrold E. Seigel (Джерольд Е. Сигал), "Civic Humanism" or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni" ("Гражданский гуманизм" или цицероновская риторика? Культура Петрарки и Бруно"), Past and Present 34 (1966), pp. 3-48.

8. E. Ziegler, "Zur Reformation als Reformation des Lebens und der Sitten", Rorschacher Neujahrsblatt (1984), pp. 53-71.

9. Слово "enchiridion" дословно означает "в одной руке" и приобрело два значения: оружие, которое можно держать в одной руке (напр., кинжал), или книга, которую можно держать в руке.

10. О Вульгате см. гл. 7 и R. Loewe (Р. Леве), "The Medieval History of the Latin Vulgate" (Средневековая история латинской Вульгаты), in G. W. H. Lampe (ed.) "Cambridge History of the Bible II: The West from the Fathers to the Reformation" (Cambridge, 1969), pp. 102 - 54.

11. Полный объем гуманистического влияния на реформаторов превосходит рамки, установленные в этом кратком обзоре. Читателю рекомендуется книга Alister E. McGrath, "The Intellectual Origins of the European Reformation" ("Интеллектуальные истоки европейской Реформации") (Oxford, 1987), содержащая рассмотрение двух серьезных вопросов: (1) влияния гуманизма на текст Писания (стр. 122-39); (2) влияние гуманизма на толкование Писания (стр. 152-74). О всей важности "патристического свидетельства" для Реформации см. McGrath, "The Intellectual Origins of the European Reformation", p. 175-90.

12. На самом деле, однако, нескольким "псевдо-августинским" произведениям удалось обмануть бдительность гуманистов: так, амербаховское издание творения Августина включает "De vera et falsa poenitentia" ("Об истинном и ложном покаянии"), которое местами противоречит взглядам Августина.

13. Дальнейшие подробности см.: McGrath, "The Intellectual Origins of the European Reformation ", p. 43 - 59.

14. Дальнейшие подробности см.: McGrath, "The Intellectual Origins of the European Reformation ", p. 59 - 68.

Глава 4 Схоластика и реформация

1. David Knowles (Давид Ноулз), "The Evolution of Medieval Thought" ("Эволюция средневековой мысли") (London, 1976), pp. 71-288; Paul Vignaux (Поль Вигно), "Philosophy in the Middle Ages" ("философия в Средние века") (New York, 1959), pp. 69-90.

2. О Фоме Аквинском см. Etienne Gilson (Этьен Гилсон), "The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas" ("Христианская философия Св. Фомы Аквинского") (New York, 1956).

3. см. Charies G. Nauert (Карл Г. Науерт), "The Clash of Humanists and Scholastics: An Approach to Pre-Reformation Controversies" (Столкновения между гуманистами и схоластиками: Подход к предреформационным спорам"). Sixteenth Century Journal 4 (1973), pp. 1-18; James Overfield (Джеймс Оверфилд), "Scholastic Opposition to Humanism in Pre-Reformation Germany" ("Схоластическая оппозиция гуманизму в предреформационной Германии"), Viator 7 (1976), pp. 391-420. Особенно полезным очерком этой темы является статья A. H. T. Levi (A. Х. Т. Леви), "The Breakdown of Scholasticism and the Significance of Evangelical Humanism" ("Разложение схоластики в значение евангелического гуманизма") in "The Philosophical Assessment of Theology", ed. G. R. Hughes (Georgetown, 1987), pp. 101-28.

4. О проблеме универсалий см. John Hospers (Джон Хосперс), "An Introduction to Philosophical Analysis" ("Введение в философский анализ") (Englewood Cliffs, NJ, 2nd revised edn, 1976), pp. 354-67. О реализме и номинализме в Средние века см. Etienne Gilson (Этьен Жилсон), "History of Christian Philosophy in the Middle Ages" ("История христианской философии средних веков") (London, 1978), pp. 489-98; M. H. Carre (M. Х. Каррe), "Realists and Nominalists" ("Реалисты и Номиналисты") (Oxford, 1946).

5. О Томизме см.: Gilson, "History of Christian Philosophy in the Middle Ages", pp. 261-83. О скотизме, см. Gilson, "History of Christian Philosophy in the Middle Ages", pp. 454-71.

6. Об историческом развитии пелагианского спора и связанных вопросов см.: Peter Brown (Питер Браун), "Augustine of Hippo: A Biography" ("Августин Гиппонский: Биография") (London, 1975), pp. 340-407; Gerald Bonner (Джеральд Боннер), "St Augustine of Hippo: Life and controversies" ("Св. Августин Гиппонский: жизнь и споры") (Norwich, 2nd edn, 1986), pp. 312-93.

7. СМ. Alister E. McGrath, "lustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification" ("Справедливость Божия: История христианской доктрины оправдания") (2 vols: Cambridge, 1986), vol. 1, pp. 128 - 45; Brown, "Augustine of Hippo ", pp. 398 - 407.

8. См. McGrath, "lustitia Dei", vol. 1, pp. 119-28; 166-72.

9. См. Francis Oakley (Франсис Оукли), "The Political Thought of Pierre d'Ailly: The Voluntarist Tradition" ("Политическая мысль Пьера д'Айлли: Волюнтаристская традиция" (New Haven, 1964).

10. См. William J. Courtenay, (Уильям Дж. Куртенай), "The King and the Leaden Coin: The Economic Background of the Sine Qua Non Casuality" ("Король и свинцовая монета: экономические предпосылки необходимой причинности"), Traditio 28 (1972), pp. 185209.

11. Об участвующих лицах см. William J. Courtenay, "Adam Wodeham: An Introduction to his Life and Writings" ("Адам Водехам: Введение в жизнь и труды") (Leiden, 1978).

12. См. Heiko A. Oberman (Хейко А. Оберман), "Masters of the Reformation: The Emergence of a New Intellectual Climate in Europe" ("Деятели Реформации: Возникновение нового интеллектуального климата в Европе") (Cambridge, 1981), pp. 64 - 110.

13. Heiko A. Oberman, "Headwaters ofthe Reformation: Initia LutheriInitia Reformationis" ("Истоки Реформации:... "), reprinted in "The Dawn of the Reformation: essays in Late Medieval and Early Reformation Thought" (Edinburgh, 1986), pp. 39-83.

14. Oberman, "Headwaters of the Reformation", p. 77.

15. McGrath, "The Intellectual Origins of the European Reformation", p. 108-15.

16. Alister E. McGrath, "John Calvin and Late Medieval Thought: A Study in Late Medieval Influences upon Calvin's Theological Developemenf ("Иоанн Кальвин и позднесредневековая мысль: Исследование позднесредневекового влияния на богословское учение Кальвина"), ARG 77 (1986), pp. 58-78; idem, "Intellectual Origins of the European Reformation", p. 94 - 107.

17. Karl Router, "Das Grunverstaendnis der Theologie Calvins" ("Основное понимание богословия Кальвина") (Neukircheb, 1963); "Vom scholaren bis zum jungen Reformator: Studien zum Werdegung Johannes Calvins" ("От схоласта до молодого реформатора: Исследование становления Иоанна Кальвина") (Neukirchen, 1981).

18. См. P. O. Kristeller (П. О. Кристеллер), "The Contribution of Religious Orders to the Renaissance Thought and Learning" ("Вклад религиозных орденов в мысль и преподавание эпохи Возрождения"), American Benedictine Review 21 (1970), pp. 1-55.

Глава 5 Доктрина оправдания верой

1. Полный рассказ об этом см.: F. W. Dillistone (Ф. У. Диллистоун), "The Christian Understanding of Atonement" ("Христианское понимание искупления") (London, 1968). (Термин "искупление" часто используется по отношению к значению смерти Христа). Более популярное изложение см. Alister McGrath, "Making Sense of the Cross" ("Понимая значение креста") (Leicester, 1992)

2. S. Alzeghy, "Nova creatura: la nozione della grazia nei commentari medieval! di S. Poalo (Rome, 1956); J. Auer, "Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik" (2 vols Freiburg, 1942-51).

3. Предпосылки см.: Krister Stendahl (Кристер Стендаль), "The Apostle Paul and the Introspective Concsience of the West" ("Апостол Павел и интроспективное сознание Запада"), in "Paul among Jews and Gentiles" (Philadelphia, 1983), pp. 78-96.

4. CM. Alister E. McGrath, "Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough" ("Богословие креста Лютера: Богословские достижения Мартина Лютера") (Oxford, 1985), pp. 72-92; 100-28.

5. Тексты и анализ см. там же, pp. 106 - 13.

6. См. Alister E. McGrath, "lustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification" ("Справедливость Божия: История христианской доктрины оправдания") (2 vols: Cambridge, 1986), vol. 1, pp. 51-70.

7. Полный латинский текст и английский перевод см.: McGrath, "Luther's Theology of the Cross", pp. 95-8. Английский перевод см. в "Luther's Works" "(Собрание сочинений Лютера") (55 vols: St Louis/Philadelphia, 1955 - 75), vol. 34, pp. 336 - 8. В целях ясности мы несколько изменили оригинальный текст Лютера.

8. По поводу спора см. McGrath, "Luther's Theology of the Cross", pp. 95-147, особенно стр. 142-7. Значительное меньшинство датирует богословское открытие 1518-19 гг. Полезным, заслуживающим внимания эссе является работа Brian A. Gerrish (Брайан А Герриш), "By Faith Alone: Medium and Message in Luther's Gospel" ("Одной верой: Материал и послание Евангелия Лютера", in "The Old Protestantism and The New: Essays on the Reformation Heritage (Chicago, 1982), pp. 69-89.

9. Подробности доктрины Лютера об оправдании верой см.: McGrath, "lustitia Dei", vol. 2, pp. 10-20.

10. Как показано в Lief Grane, "Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam" (Gyldendal, 1962).

11. Дальнейшее рассмотрение см.: в John Bossy (Джон Босси), "Cristianity in the West 1400-1700" ("Христианство на Западе в 1400-1700 гг. ") (Oxford, 1987), pp. 35-56; David C. Steinmetz (Давид

Стайнметз), "Luther against Luther" ("Лютер против Лютера") in "Luther in Context" (Bloomington, Ind., 1986), pp. 1-11; Thomas N. Tentler (Томас Н. Тентлер), "Sin and Confession on the Eve of the Reformation" ("Грех и исповедь накануне Реформации") (Princeton, 1977).

12. "Христианскому дворянству германской нацию", "Вавилонское пленение Церкви" и "Свобода христианина". Все эти три работы собраны в кн. "Martin Luther: Three Treatises" ("Мартин Лютер: Три трактата") (Philadelphia, 1973).

13. Об этом см.: McGrath, lustitia Dei, vol. 2, pp. 1-3, 20-5.

Глава 6 Доктрина предопределения

1. W. P. Stephans (У. П. Стефане), "The Theology of Huldrych Zwingli" ("Богословие Ульриха Цвингли") (Oxford, 1986), pp. 86-106.

2. По поводу этой работы см. Harry J. McSorley (Гарри Дж. МакСорли), "Luther - Right от Wrong" ("Лютер - прав или неправ") (Minneapolis, 1969).

3. Хотя роль Кальвина в составлении речи Николая Копа на День всех святых вызывала сомнения, новые рукописные свидетельства указывают на его участие. См. Jean Rott, "Documents strasbourgeois concemant Calvin. Un manuscrit autographe: la harangue du recteur Nicolas Cop", in "Regards contemporains sur Jean Calvin " (Paris, 1966), pp. 28-43.

4. См., например, Нагго Hoepfl (Гарро Хепфль), "The Christian Polity of John Calvin" ("Христианское государство Иоанна Кальвина") (Cambridge, 1982), pp. 219-26. Alister E. McGrath, "A Life of John Calvin" ("Жизнеописание Иоанна Кальвина") (Oxford/Cambridge, Mass., 1990), pp. 69-78.

5. Подробности этого важного изменения и анализ его последствий см.: в McGrath, Life of John Calvin, pp. 69-78.

6. По поводу кальвинизма в Англии и Америке в этот период см. Patrick Collinson (Патрик Коллинсон), "England and International Calvinism, 1558-1640" ("Англия и международный кальвинизм в 1558-1640 гг. "), in "International Calvinism. 1541-1715". ed. Menna Prestwich (Oxford, 1985), pp. 197-223; W. A. Speck and L-Billington (У. А. Спек и Л. Биллингтон), "Calvinism in Colonial North America" ("Кальвинизм в колониальной Северной Америке"), in "International Calvinism", ed. Prestwich, pp. 257-83.

7. B. B. Warfield (Б. Б. Уорфилд), "Calvin and Augustine" ("Кальвин и Августин") (Philadelphia, 1956), p. 322.

Глава 7 Возвращение к писанию

1. См. магистерское собрание исследований в "Cambridge History of the Bible" ("Кембриджская история Библии"), eds P. R. Ackroyd et al. (3 vols: Cambridge, 1963-69)

2. См. Alister E. McGrath (Элистер Е. МакГрат), "The Intellectual Origins of the European Reformation" ("Интеллектуальные истоки европейской Реформации") (Oxford, 1987), pp. 140-51. Следует отметить два крупных исследования данной темы: Paul de Vooght, "Les sources de la doctrine chretienne d'apres las Theologiens du XIVsiecle et du debut du XV" (Paris, 1954); Hermann Schuessler, (Герман Шюслер) "Der Primaet der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spaetmittelalter" (Wiesbaden, 1977).

3. Heiko A. Oberman (Хейкой Оберман), "Quo vadis, Petre! Tradition from Irenaeus to Humani Generis" ("Камо грядеши, Петр? Предание от Иринея до Humani Generis), in "The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought" (Edinburgh, 1986). pp. 269-96.

4. CM. George H. Tavard (Джордж Х. Тавард), "Holy Writ or Holy Church? The Crisis of the-Protestant Reformation" ("Святое Писание или Святая Церковь? Кризис протестантской реформации") (London, 1959)

5. См. J. N. D. Kelly (Дж. Н. Д. Келли, "Jerome: Life, Writings and Controversies" ("Иероним: Жизнь, писания и противоречия"). (London, 1975) Строго говоря, термин "Вульгата" описывает иеронимовский перевод Ветхого Завета (кроме Псалтири, взятой из галликанской Псалтири); апокрифических Книг (кроме Книг Премудрости Соломона, Екклесиаста, 1 и 2 Книг Маккавеев и Варуха, взятых из Старой латинской версии) и весь Новый Завет.

6. См. Raphael Loewe (Рафаель Леве), "The Medieval History of the Latin Vulgate" ("Средневековая история латинской Вульгаты"), in "Cambridge History of the Bible", vol. 2, pp. 102-54

7. См. McGrath, "Intellectual origins", pp. 124-5 и приведенные там ссылки.

8. Henry Hargreaves (Генри Харгривз), "The Wycliffite Versions" ("Виклиффитские версии"), in "Cambridge History of the Bible", vol. 2, pp. 387-415.

9. См. Basil Hall (Бейзил Холл), "Biblical Scholarship: Editions and Commentaries" "(Библейская наука: издания и комментарии"), in "Cambridge History of the Bible", vol. 3, pp. 38-93.

10. См. Roland H. Bainton (Роланд Х. Байнтон), "Erasmus of Christendom" (Эразм Христианский) (New York, 1969), pp. 168-71.

11. Roland H. Bainton, "The Bible in the Reformation" ("Библия в эпоху Реформации") in "Cambridge History of the Bible", vol. 3, pp. 1 - 37; особенно pp. 6-9

12. Дальнейшее обсуждение проблемы новозаветного канона см.: в Roger H. Beckwith (Роджер Х. Беквит), "The Old Nestament Canon of the New Testament Church" (Ветхозавтный канон новозаветной церкви) (London, 1985).

13. См. Pierre Fraenkel (Пьер Френкель), "Testimonia Patrum: The Function of the Patristuic Argumant in the Theology of Philip Melanchton" ("Патристическое свидетельство: Роль патриотического довода в богословии Филиппа Меланхтона") (Geneva, 1961); Alister E. McGrath, "The Intellectual Origins of the European Reformation", pp. 175-90.

14. Напр., Tavard, "Holy Writ or Holy Church", p. 208.

15. G. R. Potter, "Zwingli" (Cambridge, 1976), pp. 74-96.

16. См Heiko A. Oberman (Хейко А. Оберман), "Masters of the Reformation: The Emergence of a New Intellectual Climate in Europe" (Деятели Реформации: Возникновение нового интеллектуального климата в Европе) (Cambridge, 1981), pp. 187-209.

Глава 8 Доктрина таинств

1. В этом месте используется ряд библейских текстов, прежде всего Мф. 2б: 26-8; Лк. 22: 19-20; 1 Кор. 11: 24. Подробности см.: в Basil Hall (Бейзил Халл), "Hoc est corpus теит: The Centrality of the Real Presence for Luther" ("Сие есть Тело Мое: Центральность реального присутствия для Лютера"), in "Luther: Theologian for Catholics and Protestants", ed. George Yule (Edinburgh, 1985), pp. 112-44.

2. Анализ причин, лежащих в основе отрицания Лютером Аристотеля в данном вопросе, см.: в Alister McGrath (Алистер МакГрат), "Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough" ("Богословие креста Лютера: Богословские достижения Мартина Лютера") (Oxford, 1985), pp. 136-41.

3. Другие важные тексты, использованные Лютером, включают 1 Кор. 10: 16-33; 11: 26-34. См. David C. Steinmetz (Давид С. Стайнметз), "Scripture and the Lord's Supper in Luther's Theology" ("Писание и Трапеза Господня в богословии Лютера" in "Luther in Context" (Bloomington, Ind., 1986), pp. 72-84.

4. См.: W. P. Stephens (У. П. Стефанс), "The Theology of Huldrych Zwingli" ("Богословие Ульриха Цвингли") (Oxford, 1986), pp. 18093.

5. СМ. Timothy George (Тимоти Джордж), "The Presuppositions of Zwingli's Baptismal Theology" ("Предпосылки богословия Крещения Цвингли"), in "Prophet, Pastor, Protestant: The Work of Huldrych Zwingli after Five Hundred Years", eds E. J. Furcha and H. Wayne Pipkin (Allison Park, PA, 1984), pp. 71-87, особенно pp. 79-82.

6. Об этом вопросе и его политической и институционной важности см.: Robert C. Walton (Роберт С. Уолтон), "The Institutionalization of the Reformation at Zurich" ("Институализация Реформации в Цюрихе"), Zwingliana 13 (1972), pp. 297-515.

7. Папа Клемент VII заключил мир в Барселоне 29 июня; Король Франции договорился с Карлом V 3 августа. Марбургский диспут состоялся 1-5 октября.

8. Рассказ о Марбургском диспуте см в G. R. Potter, "Zwingli" (Cambridge, 1976), pp. 316-42.

Глава 9 Доктрина церкви

1. В. В. Warfield (Б. Б. Уорфилд), "Calvin and Augustine" ("Кальвин и Августин") (Philadelphia, 1956), p. 322.

2. См. Scott H. Hendrix (Скотт Х. Хендрикс), "Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflict" ("Лютер и папство: стадии реформационного конфликта") (Philadelphia, 1981).

3. Известный также как "Ратисбон". Подробности см.: в Peter Matheson (Питер Матесон), "Cardinal Contarini at Regensburg" ("Кардинал Контарини в Регенсбурге") (Oxford, 1972); Dermot Fenlon (Дермот Фенлон), "Heresy and Obedience in Tredentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation" ("Ересь и покорность тридентской Италии; Кардинал Поул и контрреформация) (Cambridge, 1972).

4. Полное обсуждение см в F. H. Littel (Ф. Х. Литтел), "Anabaptist View of the Church" (Анабаптистский взгляд на Церковь) (Boston, 2nd edn, 1958)

5. См. Geoffrey G. Willis (Джефри Г. Виллис), "Saint Augustine and the Donatist Controversy" ("Святой Августин и донатистский спор") (London, 1950); Gerald Bonner (Джеральд Боннер), "St Augustine of Hippo: Life and controversies" ("Св. Августин Гиппонский: жизнь и споры") (Norwich, 2nd edn, 1986), pp. 237-311.

6. Earnst Troeltsch (Эрнст Трелч), "The Social Teaching of the Christian Churches" ("Социальное учение христианских церквей") (2 vols: London, 1931), vol. 1, p. 331, вариации этого анализа см.: в Howard Becker (Хоуард Бекер), "Systematic Sociology" ("Систематическая социология") (Gary, Ind., 1950, pp. 624-42; Joachim Wach (Иоаким Вах), "Types of Religious Experience: Christian and NonCristian" ("Типы религиозного опыта: христианский и нехристианский") (Chicago, 1951), pp. 190-6.

Глава 10 Политическая мысль реформации

1. Иллюстрацией этому является судьба Томаса Мюнцера: см. Cordon Rupp (Гордон Рупп), "Patterns of Reformation" (Черты Реформации) (London, 1969), pp. 157-353. В более общем случае следует указать на развитие радикальной реформации в Нидерландах: W. E. Keeney (У. Е. Кини) "Dutch Anabaptist Thought and Practice, 1539-1564" ("Мысль и практика голландского анабаптизма в 1539 - 1564 гг." (Nieuwkoop, 1968).

2. См. W. Ullmann (В. Ульман), "Medieval Papalism: Political Theories of the Medieval Canonists" ("Средневековое папство: политические теории средневековых канонистов") (London, 1949). M. J. Wilks (М. Дж. Уилкс), "The Problem of Sovereignty: The Papal Monarchy with Augustus Triumph us and the Publicists" ("Проблема суверенитета: папская монархия с Augustus Triumphus и публицистами") (Cambridge, 1963)

3. Имеется значительная степень двусмысленности в использовании Лютером терминов "царство" и "правление": CM. W. D-J. Cargill Thompson (У. Д-Дж. Каргилл Томпсон) "The Two Kingdoms" and the "Two Regimants": Some Problems of Luther's Zwei - Reiche - Lehre" ("Два царства" или "Два правления": некоторые проблемы учения Лютера о двух царствах"), in "Studies in the Reformation: Luther to Hooker" (London, 1908), pp. 42-59.

4. Полный анализ данного вопроса см. в F. Edward Cranz (Ф. Эдвард Кранц), "An Essay on the development of Luther's Thought on Justice, Law and Society" ("Очерк по развитию взглядов Лютера на справедливость, закон и общество") (Cambridge, Mass., 1959)

5. См. David C. Steinmetz (Давид С. Стайнметз), "Luther and the Two Kingdoms" ("Лютер и Два Царства"), in "Luther in Context" (Bloomington, Ind., 1986), pp. 112-25.

6. См. знаменитое письмо Карла Барта (1939 г.), в котором он утверждает, что "немецкий народ страдает... из-за ошибки, допущенной Мартином Лютером в связи с отношениями закона и Евангелия, мирского и духовного порядка и правления": приведено в Helmut Thielicke (Гельмут Тилике), "Theological Ethics" ("Богословская этика") (3 vols: Grand Rapids, 1979), vol. 1, p. 368.

7. См. Steinmetz, "Luther and the Two Kingdoms", p. 114.

8. См: полезное исследование W. D. J. Cargill Thompson (У. Д. Дж. Каргилл Томпсон), "Luther and the Right of Resistance to the Emperor" (Лютер и право сопротивления императору"), in "Studies in the Reformation", pp. 3-41.

9. CM.: R. N. C. Hunt (Р. Н. С. Хант), "ZwingU's Theory of Church and State" ("Теория Церкви и государства Цвингли"), Church Quarterly Review 112 (1931), pp. 20 - 36; Robert C. Walton (Роберт С. Уолтон), "Zwingli's Theocracy" ("Теократия Цвингли") (Toronto, 1967); W. P. Stephens, "The Theology ofHuldiych ZwingU" (Oxford, 1986), pp. 282 - 310.

10. CM. W. P. Stephens, "The Theology of Huldiych Zwingi" (Oxford, 1986), pp. 303, n. 87

11. W. P. Stephans (У. П. Стефанс), "The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer" ("Святой Дух в богословии Мартина Букера") (Cambridge, 1970), pp. 167 - 72. О политическом богословии Букера в целом, см. Т. Р. Torrance (Т. Ф. Торранс), "Kingdom an Church: A Study in the Theology of the Reformation" ("Царство и Церковь" Исследование по богословию Реформации") (Edinburgh, 1956), pp. 73-89.

12. Тщательное исследование см.: в Harro Hoepfl (Гарро Хепфль), "The Christian Polity of John Calvin" ("Христианское государство Иоанна Кальвина") (Cambridge, 1982), pp. 152-206. Дополнительную информацию можно найти в Gillian Lewis, "Calvinism in Geneva in the Time of Calvin and Beza" ("Кальвинизм в Женеве во времена Кальвина и Безы), in "International Calvinism 1541-1715", ed. Menna Prestwich (Oxford, 1985), pp. 39-70.

13. K. R. Davis (К. Р. Дейвис), "Wo Discipline, no Church: An Anabaptist Contribution to the Reformed Tradition" ("Нет дисциплины, нет церкви: анабаптистский вклад в реформатскую традицию"), Sixteenth Century Journal 13 (1982), pp. 45-9.

14. Следует упомянуть, что Кальвин также имел привычку посвящать свои работы европейским монархам, надеясь заручиться их поддержкой в деле Реформации. Среди тех, кому посвятил свои произведения Кальвин, были Эдуард VI и Елизавета I Английские и Кристофер III Датский.

Глава 11 Влияние реформационной мысли на историю

1. Robert M. Kingdom (Роберт М. Кингдом) "The Deacons of the Reformed Church in Calvin's Geneva" ("Диаконы Реформатской Церкви в кальвиновской Женеве"), in Melanges d'histoire du XVIe siecle (Geneva, 1970), pp. 81-9.

2. Franziska Conrad, "Reformation in - der baeuerlichen Gesellschaft: Zur Rezeption reformatorischer Theologie im Elsass" (Stuttgart, 1984), p. 14