
С. С. Пименов

Святой Дух и Писание у Лютера

УДК 274.5-1

DOI 10.47132/1814-5574_2022_3_78

EDN FLPSLN



Аннотация: Данная статья посвящена критическому рассмотрению представлений Лютера о Святом Духе и Его действиях. Действие Духа есть Слово Бога. После анализа Лютера использования понятия «Слово Бога» зафиксированы три формы Слова: а) записанная; б) звучащая; и в) сакраментальная. Особый акцент в статье делается на понимании Лютером Слова как Священного Писания, как коммуникативного Божественного акта, обращенного к человеку. Писание, как Слово Бога, обладает соответствующими характеристиками: оно животворит, рождает веру, является вечным, неизменным, нелживым, определенным. Важной характеристикой действия Духа является то, что Дух не действует на человека напрямую, но всегда посредством внешних, видимых знаков. На примере полемики с Эразмом Роттердамским рассмотрено Лютерово обоснование базовых характеристик Писания (самодостаточность, ясность, самоинтерпретация, сверхрациональность). Лютер понимает звучащую форму Слова как живое присутствие Духа в момент его произнесения, что ведет его к утверждению проповеднического служения как центрального в деятельности Церкви.

Ключевые слова: Реформация, Мартин Лютер, Святой Дух, Слово Бога, Писание, проповедь, Эразм Роттердамский.

Об авторе: **Сергей Сергеевич Пименов**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: pimenov2001@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2508-025X>

Для цитирования: Пименов С. С. Святой Дух и Писание у Лютера // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 78–101.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2022

Sergey S. Pimenov

Holy Spirit and Scripture by Luther



UDK 274.5-1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_3_78
EDN FLPSLN

Abstract: This article is devoted to critical consideration of Luther's understanding of the the Holy Spirit and His actions. The action of the Spirit is God's Word. After analysis of Luther's use of the concept of "God's Word," three forms of the Word are identified: a) recorded; b) sounded; and (c) sacramental. The article focuses on Luther's admission of the Word as the Holy Scripture, as a communicative Divine act addressed to man. Scripture, as God's Word, has the corresponding characteristics: it will live, give rise to faith, is eternal, unchanging, unlivable, determined. An important characteristic of the action of the Spirit is that the Spirit does not act on man directly, but always through external, visible signs. Based on the example of the controversy with Erasmus of Rotterdam, Luther's substantiation of the basic characteristics of Scripture (self-sufficiency, clarity, self-interpretation, superrationality) are demonstrated. Luther understands the sounding form of the Word as the living presence of the Spirit at the time of its pronunciation, which leads him to assert the preaching ministry as central to the activities of the Church.

Keywords: Reformation, Martin Luther, Holy Spirit, Word of God, Holy Scripture, preaching, Erasmus of Rotterdam.

About the author: **Sergey Sergeevich Pimenov**

Candidate of Science in Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: pimenov2001@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2508-025X>

For citation: Pimenov S. S. Holy Spirit and Scripture by Luther. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 78–101.

Слово Бога больше, чем небеса и земля,
больше, чем сама смерть и ад, ибо оно
относится к силе Бога и пребывает вовек.

М. Лютер

Как теолог Лютер формировался в лоне Католической Церкви, внутри ее идеалов, надежд и проблем. Его реформационный «прорыв» не был бы возможен без годов монашеского послушания, изучения и преподавания Священного Писания студентам Виттенбергского университета. Для самого Лютера вопрос: где искать ответы на предельные вопросы бытия? — не существовал, поскольку ответ для христианина позднего Средневековья очевиден — конечно, внутри Церкви, подательницы спасения. В открытии праведности Божией как внешней человеку Лютер опирался на источники, признаваемые легитимными самой Церковью — на Писание, творения ранних отцов (в первую очередь блж. Августина, членом монашеского ордена которого он являлся). Заметную роль в его становлении как богослова сыграл Иоганн фон Штаупиц¹, генеральный викарий августинцев Германии. Лютер никогда не сомневался в богоустановленности Церкви и ее необходимости в деле спасения. Даже после разрыва с Римом он продолжает признавать ее действительность. Да, она пленена дьяволом, но дьявол не в состоянии разрушить то, что установлено Богом. Пока в Римской Церкви присутствует Евангелие, богоустановленные таинства, звучит Писание, она остается Церковью, в которой действует Святой Дух.

К XVI в. Римо-Католическая Церковь представляла развитую, освященную многовековой традицией и искренним доверием верующих церковную институцию, принадлежность к которой способствовала (а на уровне священников и монахов — почти гарантировала) обретение спасения.

Да, все это было глубоко впитано Лютером, человеком Средних веков, но...

Но тогда возникает страшный, умопомрачительный вопрос:

— Как возможно, что внутри истинной Церкви может существовать то, что его окружает? Церковь, призванная быть хранительницей и истолковательницей Писания, извергает того, кто призывает к использованию Писания в качестве высшего авторитета в теологических дискуссиях? Как стало возможным, что призыв и стремление Лютера быть истинным христианином отвергается Римом с цитированием Священного Писания? Как согласовать внешнее поклонение Писанию и внутреннее к нему безразличие? В чем произошел срыв? Чего не хватает?

Ответ для Лютера одновременно прост и по-настоящему пугающ²: «Святого Духа не было там» (Лютер, 2018а, 522). Не в том смысле, что Бог отвернулся и прекратил посылать Святого Духа, но что «святые люди, все еще имеющие и чувствующие

¹ Иоганн фон Штаупиц (1465–1524) был тем, кто разглядел в Лютере-монахе особое рвение и кто способствовал его назначению в Виттенберг, себе на замену, в качестве доктора Священного Писания. Во многом его опекой и покровительством в Виттенберге образовалась группа богословов, с энтузиазмом воспринявших идею нового теологического образования, в качестве основы берущего текстологическое комментирование текстов Священного Писания, внутри и вместе с которой формировалась позиция будущего реформатора. Лютер сохранил к нему искреннее уважение, несмотря на последующую отстраненность Штаупица от его реформационных идей.

² Лютер свидетельствует о своих борениях и о внутреннем нежелании принять этот ответ: «Как часто мое сердце дрожало, бичевало и попрекало меня одним наисильнейшим аргументом: „Ты один такой умный?“ Как может быть, что другие ошибаются и ошибались столь долгое время? Что если ты ошибаешься и вводишь столь многих в заблуждение, в результате чего они будут вечно прокляты? В конечном счете, Христос, с его ясным, не могущим ошибаться Словом укрепил и поддержал меня, так что мое сердце более не дрожит, но противостоит аргументам папистов, как каменный берег противостоит волнам, и смеется над их угрозами и штормами» (LW, 36, 134).

С. Хендрикс демонстрирует, что Лютерова оппозиция Риму рождалась постепенно на протяжении нескольких лет и с внутренним стремлением оставить Риму «последний шанс» вплоть до 1521 г. [Hendrix, 1981].

первородный грех, а также ежедневно кающиеся в нем и борющиеся с ним, все же впадают, случается такое, в очевидный грех... то тогда вера и Святой Дух покидают их» (Лютер, 2018с, 389). Лютер приходит к страшному заключению, что Рим противодействует Святому Духу, и об этом Лютеру свидетельствует Священное Писание, хранимое Римо-Католической Церковью.

* * *

Действие Духа как Слово

Лютерово представление о Святом Духе традиционно для Католической Церкви; оно опирается на Афанасьевский символ веры, признающий «Триединого Бога в Троиединстве и Троиединство в Едином Божестве. Не смешивая Ипостаси и не разделяя Сущности Божества. Ибо одна Ипостась Божества — Отец. Другая — Сын, Третья же — Дух Святой. Но Божество — Отец, Сын и Святой Дух — едино, слава [всех Ипостасей] одинакова, величие [всех Ипостасей] вечно. Каков Отец, таков же и Сын, таков же Дух Святой» (Книга Согласия, 2018, 20).

Бог есть Троица, равночестие и полнота Лиц, действие Которых триедино, в каждом действии присутствуют все Лица. Но верно и в обратную сторону: умаление действия Святого Духа ведет к умалению и искажению Отца и Сына. И, в итоге, к принципиальным системообразующим искажениям.

Вопрос о *filioque* для Лютера не является предметом рассмотрения, поскольку его внимание направлено не на взаимоотношение Лиц (имманентная Троица), а на Троицу икономическую, как обращенную к творению. По Лютеру, единственным возможным и доступным для человека предметом теологии является слушание, слышание и следование за *обращением* Бога к человеку, каковым является Слово Божие.

Употребление Лютером выражения «Слово Божие/Бога» весьма разнообразно и зависит от контекста, однако можно выделить общее, что Слово Божие — это *действие* Бога. Слово как обращенное вовне, но неразрывно связанное со Своим истоком, Богом. В широком смысле любое действие Бога должно быть понято как Его самораскрытие, как Его Слово: акт творения, природный мир, закон, Христос, Евангелие, вера, Писание, проповеди, таинства, Церковь — все это есть единое, вечное, неизменное Слово Бога, в котором — в силу человеческой ограниченности — возможно выделение наиболее специфического действия каждого из Лиц: Бог Отец — «творит», Сын — «искупляет», Святой Дух — «освящает» (Лютер, 2018b, 430–431).

В «Лекциях по Псалтыри» (1513–1517) Лютер фиксирует исторически разворачивающееся самораскрытие Слова Божия, где каждый период характеризуется возрастающей близостью его человеку. С каждым периодом все тоньше затеняющее покрывало между Богом и человеком, все меньше посредников, маскирующих Слово Божие: «в древние времена Бог говорил в пророках и отцах и, таким образом, используя человеческое посредничество, было создано письменное покрывало [как] стена, их соединяющая. Позже Слово было произнесено в Сыне. Хотя и в сокрытости, но это [уже] второе Слово... В конце концов Сам Отец на небесах скажет нам в Самом Себе, когда откроет Слово Свое нам без какого-либо посредничества, так чтобы мы могли слышать и видеть, и быть прославленными» (WA, 3, 262; LW, 10, 220).

Христианин находится в привилегированном положении в мире, Бог не только засвидетельствовал Свой замысел о человеке, указал путь его осуществления, но и не прекращает Своего действия. «Ибо наше сотворение (действие Отца. — С. П.) завершено, искупление (действие Сына. — С. П.) также является делом свершившимся, Святой же Дух непрестанно продолжает Свою работу [и будет совершать ее] до Последнего дня» (Лютер, 2018а, 525).

Выразительное представление о действии Святого Духа дает Лютер в «Кратком катехизисе» (1529): «Я верую, что не могу по собственному разумению или своими

силами уверовать в Иисуса Христа, моего Господа, или прийти к Нему. Но Святой Дух призвал меня через Евангелие, просветил меня Своими дарами, освятил и сохранил меня в истинной вере. Так же как Он призывает, собирает, просвещает и освящает всю христианскую Церковь на земле и сохраняет ее с Иисусом Христом, в единой истинной вере. И в этой христианской Церкви Он ежедневно щедро прощает все грехи мне и всем верующим, и в Последний день Он воскресит меня и всех мертвых и дарует мне и всем верующим во Христа жизнь вечную» (Лютер, 2018b, 430–431).

Если говорить в историческом плане о принятии человеком Духа, то оно двойственно: «Святой Дух посылается двумя способами. Первохристианской Церкви Он был послан явным, видимым образом. Так, Он сошел на Христа при Иордане в виде голубя (Мф 3:16), а на апостолов и других верующих — в виде огня (Деян 2:3). Это был первый способ дарования Святого Духа. Он был необходим первохристианской Церкви, которую следовало подкрепить видимыми знамениями ради неверующих, как свидетельствует Павел (1 Кор 4:22)» (Лютер, 1997, 432). В наше время имеет место «второй способ дарования — это когда Святой Дух через Слово посылается в сердца верующих... Это происходит безо всяких видимых проявлений, а именно... через устное Слово» (Лютер, 1997, 433).

Если в первом случае Дух действовал видимым образом и напрямую, то во втором — действует невидимо, но через природного посредника, через слышимое, физически воспринимаемое слово. Приход Духа через внешнее есть способ Его действия, вернее, в единстве с природным — для Бога это единый акт. Но если смотреть с человеческой стороны, то внешняя сторона — приходит первой. «Внешнее Слово должно прийти сначала» (Лютер, 1997, 84).

Данный порядок — от видимого к невидимому действию — может быть понят как следствие духовного опыта Лютера. Он пришел к пониманию Нового Завета через комментирование Псалмов; от закона, видимого рациональностью, — к Евангелию абсурдности; он преодолел собственное понимание праведности как праведности, видимой самому человеку, — к праведности как упованию, как доверию Богу.

Приход Духа вместе с тварным имеет следствием, что Слово не только открывается через тварное, но одновременно и скрывает себя под видом тварного. Подобное не прямое действие Бога составляет суть теологии Креста Лютера.

Посителями-посредниками, местом присутствия Святого Духа, и одновременно формами Божественного Слова, являются:

- 1) Церковь;
- 2) таинства;

3) проповедь (Лютер, 2018a, 520–525), — не могущие функционировать порознь, но только в единстве всех сторон.

«Посредством [церковной] общины Он (Святой Дух. — С.П.) приводит нас ко Христу, и использует ее для того, чтобы научить нас и проповедовать нам Слово, и через нее также Он производит и осуществляет освящение, поддерживая [эту общину] в ее повседневном росте и укреплении в вере и плодах Духа, которые Он производит... <...> В... христианской Церкви мы имеем прощение грехов, которое производится через святые Таинства [Причастие] и Отпущение, более того, через всевозможные утешительные обетования всего Евангелия» (Лютер, 2018a, 523).

Если определять, в узком смысле, формы Божественного Слова, то это:

- 1) Писание (записанная форма Слова);
- 2) таинства (сакраментальная);

3) проповедь Евангелия (звучащая), — все они суть способы присутствия Святого Духа в мире.

Возможны ли иные способы присутствия Духа? Для Бога нет ничего невозможного, о чем свидетельствует Его действие в Ветхом Завете, но после Боговоплощения Он избирает именно такой способ действия. Бог может обращаться к нам без внешнего Слова, но Он желает делать это именно таким образом, чтобы подвигнуть нас к свободному следованию за Ним.

Слово Бога — это способ *Божественного* присутствия в мире. Оно всегда действующее, *efficax*. В «Кратком катехизисе», в уже ранее приведенном отрывке (Лютер, 2018b, 430–431), являющемся одной из классических формулировок Лютера, показательно обилие глаголов настоящего времени при характеристике Святого Духа: призывает, собирает, просвещает, освящает, сохраняет, дарует...

Дух животворит. Слово рождает нового, прежде не бывшего. Слово есть действие иного, Божественного уровня, творящее, рождающее «из ничего» то, что естественным порядком рождено быть не может. «Когда Слово Божие приходит, оно приходит, чтобы изменить мир» (Лютер, 1986, 320).

Это касается как мира в целом, так и обретения человеком веры и созидания Церкви. Словом Бог творит мир, существование которого невозможно без поддерживающей Божественной силы; сохранение мира есть постоянное, поддерживающее творение «из ничего». Рождение веры в человеке немислимо без действия Духа. Святой Дух своим Словом созидает Церковь и возрождает грешника. Касаясь человеческой души, обручает со Христом, делая Его единственно желанным для нее. «Святой Дух через Слово посылается в сердца верующих... <...> Огонь и свет, благодаря коим мы обновляемся и становимся другими, благодаря коим в нас возникают новые взгляды, новые чувства и новые побуждения. Эти перемены не являются [продуктом] работой человеческого разума и не во власти человека, это дар и достижение Святого Духа...» (Лютер, 1997, 433).

На вполне уместный вопрос: а как быть с разрушающим, а не созидующим действием Слова в Ветхом Завете? — Лютер объясняет, что закон должен быть понят в единстве с Евангелием; и тогда разрушение греховной самоуверенности, что является главной богословской функцией закона, — ведет к рождению христианина. «Закон умерщвляет во имя жизни. Ибо Закон — детоводитель ко Христу» (Лютер, 1997, 417).

Рождение нового всегда есть и разрушение отжившего. Это двуединый процесс, негативной стороны которого не может избежать человек, отсюда, «судьба Слова Божьего — быть причиной смятения в мире» (Лютер, 1986, 319).

Поскольку это Слово Бога, то оно не может быть иным, нежели единством трех взаимосвязанных характеристик — вечным, неизменным, нелживым. Так, Христос, будучи Словом Божиим, «приходил в Духе к праотцам каждый день до Своего окончательного явления... Они имели Христа в Духе и веровали в Него — в Того, Кто должен был быть явлен, как и мы веруем в Него — в Того, Кто был явлен. И они были спасены Им, так же, как и мы во исполнение сказанного (Евр 13:8): „Иисус Христос вчера и сегодня веки Тот же“. Вчера — до времени Его пришествия во плоти. Сегодня — когда Он явился в установленное время. Ныне и веки Он все тот же Христос. Итак, одним и тем же Иисусом Христом все верующие — в прошлом, в настоящем и будущем — избавлены от закона, оправданы и спасены» (Лютер, 1997, 417). Христос приходил, пришел и будет приходить в Слове, и это один и тот же Христос.

Дух Святой, Христос и Слово неразрывно определяют друг друга: Слово — есть Христос, и Христос — есть Слово, ставшее доступным после дарования Святым Духом человеческой душе веры. «[Павел] показывает Его [Христа] через Слово, так как Христа можно показать только через Слово и никак иначе, а постичь можно только верою» (Лютер, 1997, 412). Это верно и в обратную сторону: «там, где не проповедуется о Христе, нет и Святого Духа» (Лютер, 2018a, 522). В наиболее фундаментальном и обрращенном к человеку смысле Слово Божие — это Иисус Христос.

Поскольку это Слово Бога, то оно безмерно превосходит возможности человеческого понимания. Лютер, по сути, повторяет Тертуллианово *credo quia absurdum*: «Ибо если бы Его дела не превышали наше достоинство, наш рассудок и все наши чувства, они были бы не Божественны» (Лютер, 2017a, 122). Следовательно, единственно правильной позицией по отношению к Слову является верующее принятие (что не исключает, как мы видим, вполне рациональной аргументации Лютера в пользу принятия именно такой позиции и выведения вполне рациональных следствий из нее).

Только на верующем основании обретают свое нелживое функционирование Божественные дары в человеке — такие как разум и любовь.

Если для Рима действием Святого Духа, ведущим человека к спасению, является рождение любви в душе человека («любовь есть собственное имя Духа» (Фома Аквинский, 2006, 461), то для Лютера таковым действием является рождение веры, ведущее затем к делам любви.

Лютеру важно, что вера — дается человеку, любовь — рождается изнутри человека; вере не на что опереться — кроме Бога, любовь — опирается, в том числе, и на окружающее, природное, на то, что не есть Бог. «Если софисты говорят о том, что любовь формирует и приводит в движение веру, то мы говорим, что это Христос формирует веру и приводит в движение ее, или что Он — является „формой“ веры» (Лютер, 1997, 155); верой «формируется и украшается любовь» (Лютер, 1997, 189).

* * *

Писание и Церковь

Последующее восприятие прошедших событий всегда влияет на их понимание, поскольку во многом опирается на произведенные этими событиями следствия. Это, в первую очередь, касается и Реформации, расколовшей духовное единство христианской Европы. В развернувшейся духовной войне два крыла единого христианства — со страниц трактатов и памфлетов — не щадили друг друга, рисуя как можно более отталкивающее и грубое представление о противнике. Наследующие поколения воспринимали эти строки уже как безусловные, убеждающие в правоте именно собственной позиции.

Отношение Лютера к Писанию не было новым. Так, Фома Аквинский (1225–1274), обычно считающийся общепризнанным выразителем католической позиции, замечает в «Сумме теологии» (2a2ae.110.3), что если кто пишет, «что в Евангелии или где-либо еще в канонических Писаниях утверждается неправда, или то, что авторы ошибались, — является недопустимым; ибо это привело бы к разрушению определенности веры, основанной на авторитете Священных Писаний» (цит. по: [Thompson, 2017, 151]).

Еще решительнее выражает это Генрих Гентский (1217–1293): «Мы должны верить Священным Писаниям просто и абсолютно, [даже] более чем Церкви, поскольку сама истина всегда хранима в Писании непреложной и неизменной, и никому не позволено добавит, отнять или изменить ее» (цит. по: [Thompson, 2017, 151]).

В становлении Лютера как теолога Писание имело определяющее значение, хотя для большинства деятелей Церкви оно оставалось малопонятным и темным, текстом, смысл которого открывался только через ученые комментарии отцов и докторов. «Никто не понимал Псалтыри и Послание Павла к Римлянам иначе, как серию диспутов, имевших место во время Павла, но бесполезных в сегодняшний век» [Brecht, 1985, 83]. Необычно было уже то, что Лютер обратился к самой Библии, среди монахов в Эрфурте он был единственный, кто ее читал. Монашеская ученость того времени — людей, всецело посвятивших себя Богу, — обычно опиралась на пересказы различных мест Библии, часто со случайными аналогиями. «Будучи молодым человеком, я связал себя с Библией; перечитывая ее снова и снова, чтобы понять ее. Только потом я обратился за помощью к авторам [книг о Библии]. Но в конце концов я должен был спрятать их и остановился перед самой Библией. Всегда лучше смотреть собственными глазами, чем чужими» (LW, 54, 361). Дважды в год прочитывая Библию, Лютер достиг выдающегося ее знания, чем, вероятно, и привлек к себе внимание главы немецких августинцев Штаупица [Brecht, 1985, 86], который направил его в университет для обучения, а позже и преподавания. Почти ежедневные занятия со студентами по Священному Писанию направляли Лютера к поиску ответов — в самом Писании, что приветствовалось и самим Римом.

Обретение Лютером опоры в Писании не было для него актом только теоретическим. Неожиданное, в болезненных размышлениях над Посланием Павла к Римлянам, обретенное понимание праведности как внешней человеку, — он оценивал как открытие, дарованное Святым Духом, подобное «Возьми, читай! Возьми, читай!» (Блаженный Августин, 1992, 112) небесного покровителя его монашеского ордена блж. Августина. Бог с помощью Писания вывел его из тьмы.

Средневековая экзегеза Писания за редкими исключениями ограничивалась различными акцентами в рамках четырех смыслов Писания (буквального, аллегорического, тропологического, аналогического). Затруднительные вопросы разрешались органом, принимаемым всеми в качестве хранителя Святого Духа, чистоты Писания и верности традиции, — Папским престолом.

Эта позиция была выражена доминиканцем Сильвестром Приериасом (1456–1527): «Кто не придерживается того, что Папа Римский и Католическая Церковь обладают высшим авторитетом, от которого происходит и авторитет Священного Писания, тот — еретик» (цит. по: [Thompson, 2017, 152]). Хотя подобная позиция не была единственной, она достаточно красноречиво свидетельствует о понимании Римом места Писания в Церкви.

Однако были богословы и не согласные с этим. Противоречия чаще всего выливались в борьбу между Римом и консилиаристами, то затихающую, то разгорающуюся с новой силой. На V Латеранском Соборе Львом X в булле «Pastor Aeternus» (1516) в очередной раз была подтверждена церковная непогрешимость Папы: «Только Папа имеет власть, право и высочайший авторитет, превосходящий все Соборы, созывать, переносить и распускать Соборы. <...> Является необходимым для спасения души, чтобы все верующие христиане были подчинены Папе в Риме» (цит. по: [Lindberg, 2000, 14]). Булла была направлена и против тех, кто держался иного, нежели папское, понимания Писания, поскольку консилиаристы в поддержку своей позиции приводили доводы от Писания.

Папская позиция не была некритуемой. Марсилий Падуанский в знаменитом «Defensor Pacis» (1324) пишет: «Общий Собор христиан или его большинство единственно имеют авторитет разрешать сомнительные пассажи Божественного закона и определять то, что должно быть рассмотрено как артикулы христианской веры, вера в которые существенна для спасения; и никакой частный Собор, ни человек, какое бы место он ни занимал, не имеет авторитета решать эти вопросы» (цит. по: [Lindberg, 2000, 12]).

Уильям Оккам исходя из своих номиналистических воззрений утверждал, что «для спасения христианину нет необходимости верить в нечто большее, чем это изложено в Писании и что не выводится из него с помощью явной и неотвратимой логики» [Bainton, 1963, 2]; как и Николо де Тудески (Nicolo de Tudeschi Panormitanus) (1386–1445), заявлявший, что «в вопросах, касающихся веры, слово отдельного частного человека должно быть предпочтено папскому, если этот человек подвигнут ясными аргументами от Ветхого и Нового Завета» (цит. по: [Bainton, 1963, 2]).

На Вормском диспуте (1521) Лютер лишь повторит сказанное его предшественниками.

Писание и Церковь, будучи действием Духа Святого, не могут противоречить друг другу. Но также верно, что нестроение в одном неминуемо ведет к искажению и второго, являющегося сущностно единым с первым. Если Писание направлено на разрушение царства сатаны — «ибо через Слово царство его разрушается» (Лютер, 2011а, 34), — то верно и в обратную сторону: где Писание находится в пренебрежении — там владевает дьявол. В этом случае нестроение в Церкви и забвение Писания должны быть поняты как неслучайные. А обращение к Писанию должно быть принято как необходимое для возрождения Церкви.

Для Лютера текст Писания есть результат действия Святого Духа, зафиксированный в неизменной форме с минимальным числом человеческих посредников; Церковь / традиция — тоже установлена Духом, но в единстве со множеством человеческих

посредников, что ведет к большей возможности ее отпадения; момент человеческий, греховный в ней присутствует в большей степени, поэтому Писание является критерием традиции, а не наоборот³, и «то, что папа Римский имеет исключительное право истолкования Священного Писания, или то, что Церковь (понятая как идентичная Папе. — С. П.) имеет власть над Писанием, — является отвратительной ложью» (Лютер, 1997, 64); необходимо следовать за ап. Павлом, который «подчиняет себя, ангела с небес, земных учителей, всех других господ — Священному Писанию» (Лютер, 1997, 64), — полагает Лютер.

Для Лютера, доктора Священного Писания, занятие Римом подобной позиции есть акт невежества: «Не изучив в нем (Писании. — С. П.) на протяжении жизни ни строчки, они имеют наглость считать себя единственными авторитетами; обманывают нас бесстыдными высказываниями, что Папа, независимо от того — злой он или благочестивый, не может заблуждаться в вере, но подтвердить это ссылкой хотя бы на одну букву они не в состоянии» (Лютер, 1994, 62).

Одновременно это акт нечестия: «Пока они будут считать, что Святой Дух не оставляет их... они смогут возводить в ранг закона все, что только захотят. И если это будет продолжаться, то есть ли нужда или польза в Священном Писании. Сожжем же его и убогочтим себя невежественными господами из Рима, имеющими в себе Святого Духа, хотя Он может осенить лишь благочестивые сердца» (Лютер, 1994, 62).

И акт насилия: «они (паписты. — С. П.) самовольно присвоили это право» (Лютер, 1994, 63).

Все это свидетельствует, что Церковь и Писание пленены дьяволом.

Папская приватизация Писания была бы невозможной, если бы в Риме правила вера, как отдающая Богу — Богово, а человеку — человеческое.

Для Лютера это было актом насилия и пленения Церкви и Писания дьяволом.

Определенную поддержку Лютеру в формировании столь критичной позиции оказывал возрожденческий гуманизм, который, однако, не выходил за очерченные Римом дозволенные границы.

В уже приведенном отрывке Лютер почти повторяет Эразмово «Оружие христианского воина» (1501), говоря о тех, кто, «никогда не читая Священных Писаний, полагают себя, однако, самостоятельными теологами» (Эразм, 1986b, 103).

Также гуманистический призыв *ad fontes*, возвращения к истокам, подразумевал обращение к тексту Писания, что неминуемо вело к критическому сравнению с существующей церковной практикой.

В позиции Лютера эхом отдаются слова гуманиста Лоренцо Валлы (1407–1457), в «Рассуждении о подложности так называемой дарственной грамоты Константина» (1440) поставившего под вопрос обоснованность первенства Папы над всей Церковью и, соответственно, о папской непогрешимости: «Неужели страх смерти остановит меня в моем стремлении достичь небесной родины (а достигают ее только те, которые угодны Богу, а не те, которые угодны людям). <...> Истинным оратором следует считать того, который не только умеет хорошо говорить, но который к тому же осмеливается говорить. <...> Но я ведь не Павел, чтобы упрекать Петра (т.е. Папу. — С. П.). Нет, я Павел, если я подражаю Павлу. Больше того, с Богом сливаюсь я духом, если ревностно выполняю Его повеления» (Валла, 1963, 140).

Валла демонстрирует подложность «Константинова дара», и что хуже того, очевидность подложности «дара» даже для самих Пап: «...я обвиняю их (Римских пап. — С. П.) либо в беспечном невежестве, либо в чудовищной алчности, которая является идолопоклонством, либо в суетном стремлении к власти, которому постоянно сопутствует жесткость» (Валла, 1963, 141), — пишет гуманист Валла, в середине XV в., задолго до начала строительства собора Святого Петра в Риме.

³ Если точнее, то Писание и истинная / невидимая Церковь являются взаимозаменяемыми критериями — как единое действие Духа Святого; однако если говорить о Церкви видимой в римском обличии, то, по Лютеру, необходимо признать приоритет Писания над ней.

Чтение Валлы не означало обретения негативной позиции по отношению к Риму или неприятия его постановлений. Еще достаточно долго Рим воспринимал эти действия как неудачные и безумные эскапады одиночек. Однако человек Возрождения, открывший и плавающий в Новый Свет, уже прочувствовал, что невозможно добраться до новых земель, не обращая внимания на то, какого уровня тот, кто руководит корабельной командой. Особенно, если это касалось главного вопроса — спасения.

* * *

Писание как Божественный акт

Божественное Слово принципиально отлично от слова человеческого. И хотя мы употребляем один и тот же лингвистический знак (слово) по отношению к Богу и человеку, их природа различна. Слово человека не меняет ситуации. Иное Бог: все, что «Бог говорит, Бог делает. Как верно и обратное. Что Бог делает, Бог говорит... [Его Слово] не спекулятивная мысль» [Baeyer, 2003a, 43]. «[Божественный] лингвистический знак есть сама действительность, он представляет не отсутствующую реальность (знак как замена отсутствующего предмета в случае человеческого словоупотребления. — С.П.), а присутствующую реальность, именно это было Лютеровым великим герменевтическим открытием, его „Реформационным Открытием“ в самом прямом смысле» [Baeyer, 2003b, 76].

Слово Бога — сама реальность. Царство Божие, о котором мы молимся, не есть то «царство, о котором говорится, что оно [еще] придет, — оно уже пришло» [Baeyer, 2003a, 43]. Сказанное Богом, обещанное человеку в будущем, — уже осуществилось. Божественное Слово обетования, поскольку Бог неизменен и нелижив⁴, уже актуально, уже существует и действительно, хотя и невидимо человеку.

Недостаточно сказать, что Писание есть посредник, медиатор между Богом и человеком, с этим согласился бы Эразм Роттердамский, но для Лютера «само Слово *есть* сила Бога» [Baeyer, 2003a, 50]. Оно — «приходит, чтобы изменить мир» (Лютер, 1986, 320). Слово есть сила, творящая новое.

Величие Слова в том, что оно открывает человеку волю Бога. «Все люди обладают общим знанием, а именно — что Бог существует, что Он сотворил небо и землю, что Он праведен, что Он наказывает беззаконных и т.д. Но что Бог думает о нас, что Он хочет дать и сделать для того, чтобы избавить нас от греха, смерти и спасти нас — это есть частное и истинное знание Бога, и вот этого как раз люди не знают... <...> Но какая вам польза знать, что Бог существует, если вы не знаете, какова Его воля по отношению к вам?» (Лютер, 1997, 460); «понять, что Бог хочет и что Ему угодно, нельзя ниоткуда, кроме Его же Слова» (Лютер, 1997, 447–448).

Писание есть *обращение* Бога к человеку, есть Божественный коммуникативный акт. Лютер понимает богословие не как слова человека о Боге, к чему склонялась схоластика, но как Слово Бога к человеку. Оно не столько информация, свод умозрительных Божественных истин или высказанная в никуда мысль, сколько действие-рождение-восстановление нарушенного порядка, в частности, связи человека с Богом. В коммуникативном акте необходимо присутствуют две стороны, Слово Бога рождает новое отношение между Богом и человеком, вывода человека из греховной самозамкнутости, *incurvatus in se ipsum*, и превращая его в собеседника.

Слово Бога такого рода, что его невозможно проигнорировать, Оно в любом случае получает ответ. Призванный к слушанию человек не может уклониться от Слова, поскольку уклонение — тот же ответ, только негативный.

Столь привычное, и от этого часто теряющее смысл, выражение «Сам Бог — автор Библии» (WA, 4, 618, 31–33; LW, 5, 275) воспринимается Лютером с буквальной

⁴ «[Бог] не может вводить в заблуждение или лгать. Это несомненная истина» (WA 44, 720, 30–36; LW, 8, 193–194). «Слово Бога — нелиживое Слово» (Лютер, 2018a, 566).

и предельной серьезностью. Из авторства Бога следует, что Сам Бог реально, действительно присутствует в Нем, не через универсальные понятия и слова человеческого языка, а лично, экзистенциально, здесь и сейчас. «Ибо весь Христос, *целиком и полностью* (курсив мой. — С.П.) находится в каждом отдельном слове» (Лютер, 1996, 262).

Писание должно быть понято как явление Бога под противоположным видом, Бог открывает Себя под маской письменного текста. «Священное Писание есть Слово Божие, записанное... одетое в буквы, так же как Иисус Христос, вечное Слово Бога, одето в человечность» (WA, 48, 31, 36).

Писание есть единая целостность, с двумя сторонами: внешней — записанным текстом, а внутренним — Христом. И, будучи единством, эти стороны нераздельны. Если в случае человеческого авторства творение — отпускаемое в свободное плавание — утрачивает связь со своим автором, то со Словом Божиим все обстоит иначе. Если человеческое творение указывает на отсутствующего автора (он не есть *эта* книга, *эта* скульптура), то Писание — говорит о Его *присутствии* в Нем. Об этом согласно пишут наиболее заметные исследователи Лютерова наследия: Писание есть «сама реальность» [Baeyer, 2003b, 76]; «Слова и события Писания есть действительность, сама субстанция того, что они описывают» [Ebeling, 1983, 99]; «само человеческое слово становится носителем Божественного Духа» [Lohse, 2006, 191].

Подобный ход мысли, близкий схоластическому реализму⁵, часто присутствует у Лютера; когда от наличия мысли в человеческом уме он делает заключение о действительном существовании (присутствии) этого мысленного объекта в момент его созерцания, как он делал это, к примеру, в доктрине оправдания: «Верой мы соединены вместе [со Христом] в одну плоть и одну кость» (Лютер, 1997, 197).

Писание не столько есть передача информации человеку, сколько имеет целью осуществление Богом Своего воления. «И в этом наша уверенность, мы чувствуем свидетельство Святого Духа в наших сердцах, что Бог желает быть нашим Отцом, простить наш грех и удостоить нас жизни вечной» (WA, 26, 505, 35–37; LW, 37, 366).

Писание не о том, что Бог пришел, а о том, что Бог *хочет от человека*. «Каждое заявление в Святом Писании и каждое деяние Божие имеет цель — изменить наше мнение (состояние ума)» (Лютер, 1996, 239). Бог мог бы заставить нас сделать все что угодно. Для Бога нет ничего невозможного, но Он установил отношения с человеком — через человеческую свободу. Божественное воление (оно же Писание) не подавляет человеческую свободу, не превращает человека в неразумную песчинку или испуганное животное, но ожидает свободного человеческого ответственного навстречу Богу.

К вере невозможно принудить, только свобода рождает веру. Как пишет Г. Форде: «[Слово] захватывает и сохраняет меня в Духе, потому что оно утверждает меня в свободе. Действительная проблема авторитетности... не в том, как связать, но в том, как утвердить людей в свободе. <...> Если я полагаюсь на авторитет Евангелия, то потому, что я желаю Евангелия, а не потому, что я вынужден делать это» [Forde, 2017, 56].

Без Слова невозможно рождение веры. Вначале должно прийти Слово обетования о невидимом, в доверии к которому рождается вера. Другого пути нет. «Ибо мы сначала слышим Слово, а затем Дух Святой действует в наших сердцах... Он никогда не действует без Слова» (Лютер, 2011а, 116).

И данный порядок — первичность Слова — верен и по отношению к Церкви: «Если Церковь учит чему-то помимо или вопреки Слову Божию, то необходимо сказать, что она заблуждается» (Лютер, 1997, 76). «Высочайшие виды религии и святости и самые ревностные виды преданности у тех, кто поклоняется Богу без Его Слова и Его указания, — являются идолослужением» (Лютер, 1997, 630–631).

Понимание богословия как изъяснения Божественного обращения к человеку, а не как слова о внутрибожественной жизни, вполне ожидаемо ведет Лютера к тому,

⁵ Это довольно неожиданно, поскольку Реформацию в целом можно считать развитием номиналистических идей.

что вопрос об инспирации, о соотношении Божественной и человеческой стороны в Писании, не привлекает его внимания. Характерные для последующей традиции попытки классифицировать и вписать Лютерово понимание инспирации (вернее, отношения между Богом и человеком, в результате которого появляется письменная фиксация Евангелия) в одну из граф неприложимы к его позиции.

Если и можно говорить об инспирации у Лютера, то только в широком смысле. Для него «инспирация не подразумевает безошибочности во всех деталях. Лютер признавал ошибки и несогласованности в Писании и относился к ним с величайшим спокойствием, поскольку они не касаются сердца Евангелия» [Bainton, 1963, 12]. Слова Евангелия могут быть случайными, но действие Духа — не случайно. Только в этом смысле можно говорить об инспирации у Лютера. Не столь важен тот конкретный пекарь и виноградарь, конкретное зерно и виноград, из которых приготовлены хлеб и вино, предназначенные для таинства Евхаристии, — которые действием Духа превращаются в Тело и Кровь Христовы, спасительно даруемые в таинстве. Так и Писание становится говорящим — силой Духа Святого.

* * *

Слово как проповедь

В трех формах действия Слова — звучащей, записанной, сакраментальной — определяющей является Слово звучащее, как наиболее близкое способу Божественного действия. Божественное Слово сказано, чтобы быть услышанным, и задача христианина способствовать Его распространению.

В Римско-Католической Церкви епископам было передано попечительство о проповеди, однако они редко уделяли этому должное внимание. Плачевное положение проповеди описывает Эразм, весьма благожелательно настроенный к Риму: «Что касается обязанностей, то они [епископы] перелагают это бремя на чужие плечи или передают из рук в руки, словно мячик. Подобно тому как светские государи посылают для управления областями наместников, а наместники в свою очередь поручают это дело своим помощникам, так и высшее духовенство, по смирению своему, представляет труды благочестия простому народу. Но и простой народ спешит свалить эти труды на так называемых церковников, как будто сам он ничего общего не имеет с Церковью... Священники, именуемые светскими... сваливают груз пастырских обязанностей на регулярное духовенство. Регулярное духовенство прибегает к содействию монахов, монахи, живущие по легкому уставу, призывают монахов строгого; последние обращаются к нищенствующим орденам, а нищенствующая братия уповает на картузианцев, среди которых единственно и скрывается благочестие, но так хорошо скрывается, что на него почти никогда не позволяют даже посмотреть. Равным образом верховные первосвященники... перелагают тяжкие апостольские труды на епископов, епископы — на приходских священников, приходские священники — на викариев, викарии — на нищенствующих монахов...» (Эразм Роттердамский, 2001, 209–210).

В проповеди евангельская Весть нередко составляла почти случайную часть слов проповедника, изобилующих несуразностями и превратно понятыми риторическими украшениями, не имеющими отношения к Евангелию, а если случится «пересказ небольшого отрывка из Евангелия, то оратор изъясняет этот отрывок влопыхах и как бы мимоходом, тогда как об одном этом, в сущности, и следовало бы говорить» (Эразм Роттердамский, 2001, 201–202).

Пренебрежение проповедью было обыденным состоянием. «Весь мир ныне полон „священниками“, „епископами“, „кардиналами“ и „духовными лицами“, среди которых, однако (хотя это требуется от их должности!), никто не проповедует» (Лютер, 2017а, 179).

Можно вспомнить, что был Орден братьев-проповедников, доминиканцев, основанный еще в 1216 г., девизом которого было «Восхвалять, благословлять, проповедовать» (Laudare, Benedicere, Praedicare), но в том и конфуз, что вышеприведенные слова Эразма относятся именно к доминиканцам XVI в.

В действии Бога нет ничего случайного. И то, что Христос проповедовал, а не писал, что проповедь была Его «собственным делом», «величайшей работой» на земле (WA, 10, 1, 2, 159, 22; 31, 2, 516, 4) и апостолы были Им посланы проповедовать, должно быть воспринято со всей серьезностью. О первичности Слова звучащего говорит и Писание: «Вера — от слышания, а слышание — от слова Божия» (Рим 10:17).

«Евангелие должно быть понято не как нечто написанное, но как Слово произнесенное, — как это понимал Христос и апостолы. Это объясняет, почему Сам Христос ничего не писал, но только говорил. Он называл свое учение не Писанием, но Евангелием, означаящим Благоую Весть, или воззвешение, которое распространяется не пером, но словом произнесенным» (LW, 35, 123), «записанное Слово должно проповедоваться, а не только (мысленно. — С. П.) читаться» (WA, 13, 686, 6–12; LW, 18, 401).

И Церковь, подчеркивает Лютер, есть «словесный дом», а не «пишущий дом» (WA, 10, 1, 2, 48, 5–6). Когда мир не принял Христа, то он отверг самое опасное для себя — Его проповедь. «Слова „Он пришел к своим и свои Его не приняли“ прилагаются не к Его Воплощению, а к „Его приходу как проповедника, ибо Его приход есть Его проповедование и просвещение“» (WA 10, 1, 1, 225, 15).

Весть о спасении только тогда спасительна, когда она *услышана*, а не когда рождена изнутри греховного человека — «единственно уши есть органы христианина» (LW, 29, 224), — что соответствует Лютерову пониманию праведности как внешней. Действие Духа всегда приходит извне. «Теперь, когда Бог посылает Свое Святое Евангелие, Он обращается к нам двойным способом, внешне и внутренне. Внешне Он обращается к нам посредством произнесенного слова Евангелия и через материальные знаки, как крещение и таинство алтаря. Внутренне — посредством Священного Писания, веры и других даров. Но, в любом случае, их соотнесенность и порядок таковы, что внешние факторы необходимо являются предшествующими. Внутренний опыт следует, и является производным от внешнего. Бог определил давать внутреннее не иначе как через внешнее» (WA, 18, 136, 9–15; LW, 40, 146).

Здесь Лютерова диалектика внешнего и внутреннего, Слова проповеданного и записанного, есть выражение его диалектики закона и Евангелия.

Звучащее Слово проповеди подразумевает неединичность верующего, оно собирает и рождает вокруг себя верующее сообщество, а «когда двое или трое собраны во имя Мое, то Я посреди них» (Мф 18:20).

Звучащая проповедь есть Божественное присутствие в мире, здесь и сейчас. «Кто жаждет утешения, не следует ожидать того, что Святой Дух лично представит ему Христа, или что Он будет говорить с ним с небес. Святой Дух приносит Свое свидетельство публично в проповеди» (Лютер, 2011b, 319).

Когда звучит Слово проповеди — Бог присутствует среди верующих. «Святой Дух проповедует здесь, и одно слово его проповеди далеко превосходит тысячи наших молитв. Сколько раз я научился больше от одной проповеди, чем я смог обрести многим чтением и размышлением» (LW, 43, 198).

Все, к чему прикасается Дух, обновляется. «Звучащее Слово есть животворящее Слово... Я знаю это хорошо, ибо я испытал это в несчастьях и страданиях» (WA, 33, 438, 12). И это действие не только на слушателей, но и на самого проповедника. «Когда я проповедую, я глубоко смиряюсь» (Лютер, 2011a, 204). В событии проповеди присутствуют два субъекта: Бог и проповедник со слушателями проповеди, где проповедник есть такой же слушатель.

Проповедь экзистенциальна, она есть конкретное и неповторимое обращение Бога к человеку. Живого Бога — через живого проповедника — к живому человеку. «„Письмо — мертвый посланник“, потому что оно не может дать ничего более того,

что содержит. Ни одно письмо не написано так, чтобы в нем было все и ничего не было упущено. Обстоятельства меняются, равно как время, место, личность, традиции и отношение — и ничто из этого письмо не способно отразить в полной мере. <...> Живой же голос, в свою очередь, способен истолковать, смягчить и исправить все, что было сказано грубовато или резко... <...> Живой голос по сравнению с буквой — как царица. Он может добавлять и отнимать, он может подстраиваться под все образы, отношения, под любое время, место и личность» (Лютер, 1997, 499–500).

Проповедь есть экзистенциальное, конкретное⁶, а не теоретически-отстраненное обращение Бога к конкретному человеку. Проповедь рождает такую же экзистенциальную ответственность, — поэтому, отмечает Лютер, «Сатану не заботит записанное Слово, но он бежит от Слова звучащего» (LW, 18, 401). Сатана — тоже читает Писание, он умеет читать. Но не выносит Слова проповедуемого, когда между верующими присутствует Сам Христос.

Отсюда, роль, которая отводится Лютером проповеднику Слова Божия, оказывается не только важной, но незаменимой в Божественном домостроительстве. В Церкви же существуют три служения:

- 1) священническое (отправление таинств);
- 2) пасторское/проповедническое (проповедь);
- 3) диаконское (административно-хозяйственные дела), — среди которых проповедническое является важнейшим. «„Должны быть священники, пасторы, или проповедники, кто публично и частным порядком преподают“ Слово в проповеди, таинстве, и отпущении... по их установлению Христом... Люди все скопом не могут делать это, но обязаны поручить... одному человеку» (WA, 50, 632–633; LW, 24, 218).

Хотя каждый христианин должен быть способным в ясных и понятных словах дать отчет о своей вере, то есть каждый может быть проповедником в Церкви, но есть люди для этого более приспособленные, как имеющие определенные дары и склонности к исполнению этого служения. Церковное проповедничество подразумевает наличие не только веры, но образования и умения, «проповедник должен быть логиком и ритором» (Лютер, 2011а, 202).

Для Лютера, человека иерархически выстроенного Средневековья, проповедование остается делом иерархически отмеченных людей, но эта иерархия — невидимая, качественная, не являющаяся зеркальным отражением формально-институциональной церковной иерархии.

Проповедническая деятельность является центральной в Церкви не только потому, что христиане призваны к распространению веры, но потому что и сами христиане нуждаются в Божественной помощи в их борьбе с дьяволом. При всем радикализме Лютерово критики Римско-Католической Церкви, он все же не отказывает ей в признании ее Церковью Христа — поскольку в ней продолжает звучать проповедь Евангелия.

Если в звучащем слове проповеди присутствует Сам Бог, то возникает вопрос: не обладает ли Писание магическим действием при Его чтении вслух? Не есть ли это иной случай *ex opere operato*, осуждаемый Лютером в католической практике?

Для Лютера определяющим является готовность человека принять услышанное; при этом неверно понимать так, что Дух появляется «вхолостую», когда человек Его игнорирует. Дух, в этом случае, для человека просто не появляется. Бог никогда не вторичен по отношению к человеку. Только Бог контролирует Свой приход. Позиция проповедника имеет значение, «но единственно Бог может вложить [эти слова] в мое сердце. Он должен говорить это в мое сердце, а иначе ничего не произойдет. Если Бог не прерывает молчания, то результат будет тот же, будто ничего и не было произнесено» (WA, 10, 3, 260; 17, 2, 74).

Бог не оставляет следующих за Ним без ободряющих и удостоверяющих знаков, видимых только верующему, из чего можно заключить, в обратную сторону, что отношение к Писанию свидетельствует о самом наличии веры у человека. «Ибо если

⁶ «Бог предельно индивидуален в своем отношении к человеку» (Лютер, 1997, 240).

человек ощущает любовь к Слову и если ему нравится слушать, говорить, думать, читать лекции и писать о Христе, то он должен знать, что это не является делом человеческой воли или разума, но это дар Святого Духа» (Лютер, 1997, 434–435), — и верующий это с готовностью принимает.

Одновременно это и показатель состояния Церкви. Дух не может не творить, Церковь не может не проповедовать, христианин не может не свидетельствовать о Христе: «Пусть это будет вашей главной работой — проповедовать Его [Слово] публично и призывать всех и каждого в тот свет, в который вы сами были призваны» (WA, 12, 318, 26–319, 6; LW, 30, 64–65). Одной из первых задач обновляемой Церкви для Лютера будет организация проповеднической деятельности.

Будучи Божественным действием, радикально меняющим, переворачивающим понимание человеком себя, проповедь не может не встречать сопротивления в мире; «когда проповедь не встречает препятствий... это [является] верным признаком того, что проповедуемая весть не является Евангелием» (Лютер, 1997, 581). Это сопротивление исходит со стороны его высшей, «почти Божественной» способности — разума⁷.

Трудность слушания Слова со стороны человека обусловлена тем, что его источник — Бог. Отсюда, Слово сверхразумно. Допытываться до оснований Божественных решений — неразумие и кощунство: Бог есть Бог, а человек... — «А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: „зачем ты меня так сделал?“» (Рим 9:20). «Он — Бог, для Его воли нет причин для объяснений, которые предписывали бы Ему правила и меры, потому что нет ничего ни равного Ему, ни того, что превышает Его, но сам Он — правило для всего... Ибо не от того, что Он так должен или не должен был хотеть, истинно то, чего Он хочет. Но напротив: оттого что Он так хочет, должно быть истинным то, что происходит» (Лютер, 1986, 437).

Появление Духа для человека всегда остается тайной. «Святой Дух не дается всем, кто раскаивается. Почему Он подается одним, а не подается другим. Я отвечаю, что это не открыто нам и должно быть оставлено на решение Бога» (WA, 39, 1, 578).

Имеющиеся в Писании логические несостыковки не вызывают у Лютера беспокойства. Их не может не быть, поскольку Писание есть не действие человека, полностью контролируемое им, но действие Духа. Отсюда, единственно верное отношение к Нему — доверие: «...слова Писания — это повеления; они ничего не утверждают, ничего не доказывают касательно сил человеческих, а предписывают, что надо делать и чего не надо» (Лютер, 1986, 387); «Если Бог сказал так, то это должно произойти. Не следует спрашивать о том, возможно ли это, нужно лишь смотреть, сказал ли сие Бог» (Лютер, 2011b, 180–181).

Будучи Словом Творца мира и человеческой логики, Писание не может быть опровергнуто. Гарантия Его истинности — Сам Бог, и принятие этой гарантии, доверие ей есть акт веры и одновременно в высшей степени разумный акт. С этой перспективы должны быть поняты Лютеровы слова на Вормском рейхстаге (1521), что он откажется от своих взглядов, если будет убежден «свидетельствами из Писания или ясными разумными доводами» (Лютер, 2017b, 218).

Представление о месте человеческой рациональности в отношении Писания дает Лютерово «Рассуждение о монашеских обетах» (1521): «Разум не в состоянии понять, что такое Бог, но в состоянии понять, чем Бог не является (природный мир. — С. П.). Конечно же, разум не может видеть, что правильно и хорошо в глазах Бога (веру. — С. П.), но он достаточно ясно видит, что неверие, убийство и непослушание не соответствует истине. <...> [что] противоположно разуму, то... определено в еще большей степени и против Бога. Ибо как нечто может не находиться в противоречии с небесной истиной, когда оно находится в противоречии с истиной земной?» (WA, 8, 629, 23–33; LW, 44, 336). Писание и разум находятся в том же отношении, что Бог и тварный мир: из первого следует второе, но из второго — не следует первое, хотя в последующем

⁷ «И истинно разум есть основание и глава всего существующего, будучи лучшим из всего в этой жизни, и нечто божественное» (WA, 39, 1, 175; LW, 34, 137).

присутствует первое. И высшая человеческая разумность в том, чтобы принять Писание в качестве предельного и сверхрационального критерия.

Не об отвержении разума говорит Лютер, а о признании им границ своей компетентности в области богословия. Разум остается несомненным критерием в отношении дел природных: «это определено и очевидно, что два и три есть пять. И если все Соборы постановят другое, я все равно буду знать, что они ошибаются. Один ярд больше, чем половина ярда, и даже если целый мир будет не согласен с этим, я все равно знаю, что это неверно. Кто гарантирует это мне? Не человеческое существо, но истина, совершенно ясная и определенная» (WA, 10, 3, 260).

Отношение к Писанию должно быть уподоблено отношениям между детьми и родителями, как основанное на доверии, любви и признании детьми своей подчиненности: «мы должны проявлять по-детски простодушное отношение к Слову, со всем своим усердием, изо всех своих сил, всей своей мудростью и с закрытыми глазами. И, независимо от того, что Слово Божие заповедует нам делать, независимо от того, кажется ли это безумным или недостойным, великим или малым, давайте исполнять это, измеряя дела Словом, а не Слово делами» (Лютер, 1996, 452).

* * *

Слово как Scriptura

1. Писание Само Себя обосновывает. За этими словами Лютера стоит понимание, что вера, как доверие Богу, является той центральной точкой, на которой должен утвердиться стремящийся услышать Слово. «Человек думает правильно о Боге, когда он верует в Слово Божие. Но когда он пытается оценить Бога и веровать в Него отдельно от Слова... он не имеет истины о Боге» (Лютер, 1997, 275).

«...Слово — это нечто такое, что никто не может понять, пока оно не принято слышанием и верой» (Лютер, 1996, 462), — здесь не может быть разговора о том, что первично — вера или Слово, поскольку, будучи одним действием Духа, они неразрывны. «Но вера не находит питания ни в чем, кроме Слова Божия» (Лютер, 2019, 111). И одновременно — «к Слову я не могу приложить ничего, кроме веры» (Лютер, 2011b, 180). «Вера... приходит единственно через Божественное Слово, или Евангелие» (LW, 35, 368), но услышать Слово можно, только имея веру, — таков парадокс Божественной самообоснованности.

«Я верую, что не могу по собственному разумению или своими силами уверовать в Иисуса Христа, моего Господа, или прийти к Нему. Но Святой Дух призвал меня через Евангелие, просветил меня Своими дарами, освятил и сохранил меня в истинной вере» (Лютер, 2018a, 431). Отсюда следует, что любой внешний для Писания критерий не является критерием действительным. Поскольку Бога Воплотившегося нельзя обосновать в опоре на факты тварного мира, единственно непротиворечивая демонстрация возможна исключительно в опоре на Самого Бога, на Слово Писания. Обосновать Бога может только Сам Бог. И Писание, будучи действием Святого Духа, может быть понято только в опоре на Само Писание. Утверждение, что Писание Само Себя обосновывает, является единственно возможным (и одновременно рациональным) при обращении к Безначальному Богу. Писание должно являться нормативным для всех теологических утверждений.

Однако существует ли какое-либо свидетельство о правильности понимания человеком Слова? Лютер полагает, что существует: «Августин правильно и точно говорит, что всякий человек несомненно может видеть свою веру, если он имеет ее» (Лютер, 1997, 435). То есть вера во Христа сама себя удостоверяет. Для Лютера достоинство веры заключается в обретении спокойствия и уверенности в душе верующего относительно спасения, поскольку она опирается на неизменное Божественное Слово. С подобным утверждением Рим не мог согласиться, обоснованно видя в этом

возможность разрушения церковного единства, поскольку отдельный человек становится единственным «удостоверителем» Писания. Для Лютера же подобная позиция была свидетельством маловерия Рима, не имеющего в себе присутствия Духа. Как отмечает Форде, «В своем последнем слове, будучи спрошенными, чему принадлежит авторитет, они (реформаторы. — С. П.) просто направляли к словам Иисуса в Евангелии от Иоанна: „Мои овцы слышат Мой голос“, „Я знаю Моих, мои знают Меня“» [Forde, 2017, 58].

При ответе на вопрос, не принимают ли овцы звук иной дудочки за звук господской, у Лютера достаточно примеров, в которых он утверждает возможность безошибочного восприятия человеком Духа. «Мы... должны верить в Евангелие... потому что чувствуем, что оно есть слово Бога... Каждый может быть определившимся относительно Евангелия, когда имеет удостоверение Святого Духа⁸ как относительно себя самого, так и относительно того, что именно это — Евангелие» (WA, 30, 2, 687).

2. Слово самодостаточно. Нет необходимости искать Бога в другом месте. Писание не может ответить на все вопросы, но необходимое для спасения сообщено человеку в Евангелии. «Если мы имеем правильное понимание Писания и держимся истинного артикула нашей веры, что Иисус Христос, Сын Бога, умер и страдал за нас, то не имеет большого значения, что мы не в состоянии ответить на все возникающие вопросы» (цит. по: [Bainton, 1963, 13]).

Всем строем Писания Бог не скрывает Своего замысла о человеке. Читая Писание даже только рационально и не предвзято, нельзя не принять, что «главная мысль всего Писания состоит в том, что нам надлежит не сомневаться, но надеяться, уповать и твердо веровать, что Бог милостив, добр и терпелив, и что Он не лжет и не обманывает, но верен и правдив. Он держит Свои обещания и ныне совершил, что обещал, предав Своего Единственного Сына на смерть за наши грехи, чтобы всякий, верующий в Сына, не погиб, но имел жизнь вечную (Ин 3:16). Здесь не может быть никакого сомнения в том, примирен ли Бог с нами и благосклонен ли Он к нам, устранены ли ненависть и гнев Бога, ибо Он позволяет Своему Собственному Сыну умереть за нас, грешников» (Лютер, 1997, 445).

3. Само Себя интерпретирует. *Scriptura sacra sui ipsius interpres.*

Если Писание есть живое действие Духа, то закономерно утверждение Лютера, что Писание, а не человек является двигателем интерпретации. Само Писание, раскрывая свой смысл, рождает понимание. И здесь, как и раньше, Лютерово «*sui ipsius interpres* — является прямым герменевтическим коррелятом оправдания только верой» [Forde, 2017, 72]. «Само себя интерпретирует» подразумевает, что первенство истока, актуализации и цели принадлежит Богу. Верующий человек — привлекается, вовлекается в поле действия Писания и следует за Ним. Бог является интерпретатором Писания. Ответ на Писание надо искать в Писании; критерий Писания находится в Писании. Здесь укажем на три взаимосвязанных момента.

Первый — вера, как отмечает О. Байер: «Писание интерпретирует само себя тем, что имеет следствием пробуждение веры» [Baeyer, 2008, 75]. Глубина проникновения в текст зависит от веры; чем больше вера, тем глубже понимание. Только рожденная Писанием вера может понять Писание. Мы возвращаемся к началу, к истоку, то есть Писанию, которое Само Себя интерпретирует. Это имеет следствием то, что Писание является своим собственным критерием.

Второй — Иисус Христос, как подчеркивает Б. Лозе: «Положению Лютера, что Писание само себя интерпретирует, предположено то положение, что Христос есть его определяющее содержание» [Lohse, 2006, 193].

И о третьем — динамическом — понимании Писания, говорит Г. Форде: «Встреча с Писанием помещает экзегета в подчиненное положение. Слово находит его

⁸ Отсюда прямой путь к «энтузиастам», «небесным пророкам», с которыми самому Лютеру придется вести решительную борьбу. Различие в том, что у «пророков» действие Духа происходит напрямую, минуя внешнее, в душу человека, у Лютера — через внешние знаки Духа, через Писание.

как грешника, а не просто как „объективного“ исследователя. Слово... должно быть понято... как средство, с помощью которого Дух рождает истинного слушателя. Внимание движется за обозначаемые слова, к тому, что оно делает... преобразует в оратора, проповедника Слова» [Forde, 2017, 66].

4. Ясность Писания. Необходимое для спасения открыто и ясно выражено Писанием. В основе Лютерова подхода лежит понимание богословия не как человеческого знания о сущности Бога, а как указание на то, какую позицию человек должен в себе актуализировать по отношению к Богу. Ясность Писания не означает его предельной понятности. Лютер не скрывает, что некоторые места вызывают у него затруднения, как случай пророка Ионы, прошедшего три дня во чреве кита (Лютер, 2011а, 217), но это не меняет его позиции по отношению к ясности всего Писания.

В основе развернувшейся полемики между Эразмом и Лютером по вопросу о свободе воли лежало различное понимание этими двумя стремящимися к реформированию Церкви мыслителями — природы Писания. Эразм — гуманист-воспитатель, исследователь, философ, ищущий опоры в рациональности и находивший ее в античности и в филологических уточнениях текста Писания и творений отцов Церкви. Лютер — богослов. И развернувшаяся полемика могла быть разрешена только изменением внутренней позиции одного из них, что ни один из них делать не собирался. Это была дискуссия философа и богослова, предварительно не договорившихся о единстве предмета дискуссии и о терминах.

Лютер не согласен с Эразмом, говорящим о темноте Писания и обретении ясности путем привлечения к Писанию человеческой составляющей. Он утверждает, что темные места Писания становятся ясными из других его мест, то есть для принятия Божественного Слова нет необходимости привлекать нечто за его пределами. Лютер согласен с Эразмом в признании технических трудностей и необходимости филологического исследования. Он и сам с энтузиазмом использует Эразмово греческое издание Нового Завета в переводческой и экзегетической работе. «Я прекрасно знаю, что в Писании есть много мест темных и скрытых от нас не из-за величия содержания, но из-за того, что мы не знаем слов и грамматики, однако это ничуть не мешает знанию всего, что есть в Писании» (Лютер, 1986, 299).

Оба неудовлетворены, и стремятся к изменению практики в Церкви, и готовы посвятить этому жизнь. Для обоих Писание — Слово Бога. Оба готовы строить свою аргументацию — основываясь на Писании. И развернувшаяся полемика представляет собой обсуждение текста Писания. Каждый с величайшим вниманием относится к самому тексту, к различению грамматических форм в нем. Но каждый имел свой образ и свое предположение Писания, что определилось довольно быстро. Как констатирует Эразм в «Диатрибе», «У нас здесь спор не о Писании. Обе стороны любят и чтут то же самое Писание; борьба идет за смысл Писания» (Эразм Роттердамский, 1986а, 226). И не только за частный богословский смысл, но — за смысл богословия как такового.

Для Лютера изъяснителем Писания является Святой Дух, для Эразма в качестве такового выступает человек. Отсюда — для Лютера на первый план выступает безошибочность Писания, для Эразма — возможность сомнительного толкования.

Эразм: ясность? — почему тогда так много разных толкований? Доказательства от Святого Духа? — неубедительны. Даже если и есть в толкователе Дух, говорит Эразм, то как толкователь меня в этом уверит? Мы все поодиночке! Что внутренне «очевидно» для самого толкователя, то не является таковым для окружающих его, — в этом гуманистическая воспитательная рациональная традиция Эразма находит свое яркое выражение. Лютерова позиция, говорит Эразм, рационально непроверяема, поэтому не может быть принята (Эразм Роттердамский, 1986а, 226–228). «Как мы будем исследовать дух? По учености? И на той и на другой стороне есть равнины (ученые. — С. П.). По жизни? И там и там — грешники. На одной стороне целый сонм святых, которые утверждают свободную волю. Но говорят, что они всего лишь люди. Но и я сравниваю людей с людьми, а не людей с Богом» (Эразм Роттердамский, 1986а, 227). Последнее

предложение в приведенном отрывке является определяющим в различии позиций Эразма и Лютера. Эразм полагает грешника между людьми, такими же грешниками, и в этом отношении рациональность и философия являются единственным возможным способом аргументации, Лютер видит человека как активного соучастника диалога Бог — человек, инициатором которого является Бог и в котором Бог не теряет Своего Величия и Инаковости; из этой ситуации (а другой и нет) единственно возможным пониманием должно стать не философское, а именно богословское понимание Писания — как Слова Бога к человеку, в котором Бог *продолжает говорить*. Как подчеркивает в полемике Лютер, «Между Словом Божиим и человеческими установлениями (имея в виду позицию Эразма. — С. П.) существует непримиримое разногласие; они восстают друг на друга так же, как Бог и сатана восстают друг на друга...» (Лютер, 1986, 322).

Великий гуманист Эразм остается на уровне рациональной философии и этики. Его рационализм светел и оптимистичен, его критика направлена на критику «нравов», а не на рассмотрение теологических вопросов. И тот и другой говорят о Писании и о центральности в нем Иисуса Христа, о недопустимости современной церковной ситуации, о забвении Писания, о формализме и отсутствии внутреннего горения ко Христу, о необходимости внутреннего покаяния, но они расходятся на уровне первичной интуиции, *подхода* к пониманию богословия и Писания. Для Эразма высший уровень человеческого состояния есть уровень сознательной рациональности, что ярчайшим образом выражено в «Оружии христианского воина» (1501), где человек для Эразма — все тот же антично-платонический человек, правда, вооруженный нравственным текстом Писания, постепенно просветляющий свою душу и поступательно восходящий в божественно-рациональные высоты. Для Лютера ситуация сложнее и решительно трагичнее, даже искренне верующий человек — неискоренимо есть *simul iustus et peccator*, одновременно праведный и грешный, для которого рациональность может представлять страшное и не преодоленное искушение. И полемика между ними, вылившаяся в «Диатрибу о свободе воли» (1524) Эразма и «О рабстве воли» (1525) Лютера, не могла привести к сближению позиций, на что надеялся Эразм и совсем не надеялся Лютер. Это был разговор философа и богослова, использовавших одинаковые понятия, но стремящихся к различным, хотя и не противоположным целям. Богословие для Эразма — *scientia* (знание), для Лютера — *fides* (доверие).

Эразм хотел, насколько это возможно⁹, прямых рациональных способов верификации, ограничиваясь в рассуждениях областью этики; Лютер, исходя из понимания Бога как действующего под противоположным видом, был уверен, что прямых доказательств, тем более рациональных, быть не может, только Святой Дух, основывающийся сам на Себе, дает веру. Вера первична для понимания Писания. Корни различного подхода Эразма и Лютера лежат в различном понимании оправдания и, соответственно, понимания веры: для Лютера вера — реальное обладание Христом; для Эразма, в данном случае являющегося выразителем позиции Рима, вера есть знание о Боге, *meditatio*, размышление, воодушевляемое любовью. Как и во всех дискутировавшихся в Реформации вопросах, главным вопросом — к которому неминуемо сводились позиции сторон — был вопрос о месте Римо-Католической Церкви в деле Божественного домостроительства.

В случае Лютеровой «ясности Писания» и «уверенности в спасении верующего» роль Церкви как субъекта спасительного действия качественно менялась, теряя в значимости и своей единственности. Если Эразм понижал Писание до человечески-земного уровня Церкви, то Лютер, в противоположность, повышал Писание до формы действия Святого Духа. Оба хорошо осознали это различие; показателен вздох-упрек

⁹ «Существует нечто, о чем Бог пожелал, чтобы мы вообще не знали. <...> Он хотел, чтобы некоторые вещи мы знали очень хорошо: это *наставления* о благой жизни. Конечно, это Слово Божие, и его не следует искать, восходя высоко на небо... оно близко, в наших устах, *в нашем сердце* (курсив везде мой. — С. П.)» (Эразм Роттердамский, 1986а, 222). — По сути, Эразм понимает богословие как богословие «снизу», что является определяющей чертой любой философской теологии в противоположность богословию.

Лютера Эразму: «ты снова по своему обыкновению все спутываешь, смешиваешь и без всякого разбора равняешь священное с профанным» (Лютер, 1986, 314).

Позиция Эразма, филолога-исследователя, погруженного в текст, небезосновательна, но лишь на уровне самого текста. Лютер же принимает провиденциальную безошибочность Божественного действия, каковым является Писание: «если Писание темно и неясно, то зачем Бог нам его дал?» (Лютер, 1986, 355). «Святой Дух — это не скептик, и начертал Он в наших сердцах не сомнения да размышления, а определенные убеждения, которые вернее и крепче самой жизни и всяческого опыта» (Лютер, 1986, 298).

Лютер радикальным образом подчеркивает нефилологическую природу Писания. Богословское чувствилище — не филологического толка. Писание есть яснейший путь к спасению. «Пусть уймутся жалкие людишки и перестанут по нечестивой своей испорченности перелагать темноту и неясность своего сердца на яснейшее Писание Божие!» (Лютер, 1986, 300).

Как отмечает Г. Форде, мы не понимаем ясного Писания не потому, что оно неясно, а потому что мы нечисты. «Лютер мог бы сказать, что без Духа Святого мы не понимаем ни одного его слова... „Не из-за того, что Писание неясное, нам необходимо Святой Дух, но потому что оно столь ясное!“» [Forde, 2017, 64].

Бог — превосходный оратор, слово Которого открыто каждому. Удивительно просто Писание говорит «о Боге-Создателе и о Его творениях... Если бы один из наших философов или ученых мужей взялся толковать о Творце и творениях, каким бы напыщенным и высокопарным слогом он говорил *de ente et essentia*! Ни один человек просто не смог бы понять его слов» (Лютер, 2011а, 27).

В полемике с Эразмом Лютер фиксирует две стороны «ясности» Писания — внешнюю и внутреннюю — основывая это различие на внешнем/видимом и внутреннем/невидимом действии Духа.

Внешняя ясность Писания есть «суд открытого служения Слову и выполнение внешнего долга; особенно он касается наставников и проповедников Слова. Мы прибегаем к такому суду, когда укрепляем в вере слабых и обличаем противящихся ей» (Лютер, 1986, 352). Это — одежда Писания, это есть нравственный закон, на чем остановился Эразм.

Внутренняя ясность — это суд веры, доверие человека Богу и Его обетованиям. Доверие Богу, а не философский дискурс открывает человеку внутреннюю ясность Писания.

«Если ты говоришь о внутренней ясности Писания, то ни один человек не видит в Писании ни одной йоты, если нет в нем Духа Божия» (Лютер, 1986, 301). «Если же ты говоришь о внешней ясности, тогда в Писании вообще нет ничего темного или многозначного, а, напротив, все, что там содержится, извлечено при помощи слова на ярчайший свет и возвещено всему миру» (Лютер, 1986, 301). «Писание просто признает троичность Бога, вочеловечение Христа и грех, который не простится. Никакой здесь нет темноты или неясности. О том, однако, как все это происходит, Писание не говорит, дабы ты уразумел, что этого знать не следует» (Лютер, 1986, 301).

Внешняя и внутренняя ясность для Лютера не столько характеристика Писания, сколько мерило, которым человек *судится* Духом: внешним образом (этическим) и внутренним (судом веры). «Мы говорим, что перед лицом Церкви все, в ком есть дух, должны быть испытаны мерилем Писания... Священные Писания — это свет духовный, который ярче самого солнца, особенно по отношению к тому, что касается спасения и осознания необходимости» (Лютер, 1986, 352).

Ясность Писания указывает на Божественный призыв к чтению самого Писания на любой ступени человеческого образования. Но в Церкви это должно стать функцией людей образованных и отмеченных дарами Духа, что подразумевает сохранение ими понимания, что критерием Писания является Писание как место действия Духа.

Современное Лютеру положение Церкви не внушает ему оптимизма. Церковь пленена. У Церкви выбито ее оружие, ее сила — Слово Божие. «Большая неблагодарность,

презрение к Слову Божьему и упорство мира вселяют в меня страх, что Божественный свет скоро перестанет сиять на человека...» (Лютер, 2011а, 21).

В этом Лютер видит не только проявление человеческой слабости, но и активные происки врага человеческого — дьявола, стремящегося «вырвать Божественное Слово из наших сердец» (Лютер, 2011а, 20). Не в силах напрямую уничтожить Слово, он — под видом схоластов, Эразма, Рима — действует более тонко и изощренно; так, мы видим, что «дьявол тоже может цитировать Писание, чтобы обмануть людей. Ошибка состоит в том, что он не приводит Писание полностью, но берет столько, сколько нужно для его цели. То, что не подходит, он опускает» (Лютер, 2011b, 189), — и тем самым искажает спасительную Весть. И это, как все более убеждается Лютер, есть позиция Рима.

* * *

Реакция Рима. Тридентский Собор

Деятельность Лютера и развернувшееся реформационное движение поставили перед Римом ряд вопросов, настоятельно требовавших ответа. И ответ, в рассматриваемом нами аспекте, был дан на IV и V сессиях Тридентского Собора (1546). Ответ можно разделить на две составляющие: а) критики Римом реформационных идей; б) меры по внутреннему реформированию римо-католической практики. Первый аспект преобладал. Итогами Собора стало следующее:

1) «Собор предписал, чтобы в вопросах веры и нравов, относящихся к построению христианского учения, никто, основываясь на собственном разумении, не перетолковывал Священные Писания по-своему, вопреки тому смыслу, которого держится святая мать Церковь, коей принадлежит право судить об истинном смысле и истолковании Священных Писаний, и даже не дерзал истолковывать Священные Писания вопреки единодушному согласию Отцов; и чтобы такие истолкования никогда не издавались» (Тридент, 30);

2) «Собор... постановил и объявил, чтобы то древнее и общепринятое издание, которое за долгие века использования одобрено самой Церковью, считалось достоверным при публичных чтениях, дискуссиях, проповедях и изъяснениях и чтобы никто не дерзал отвергать его под каким-либо предлогом» (Тридент, 30), — тем самым пресекались всякие попытки уточнений и «прикосновений» к смыслу Писания; новые переводы, тем более на национальные языки, не признавались актуальными для спасения, тем более не признавалась необходимой практика индивидуального чтения Писания церковным народом; подчеркивалось, что учительствующим авторитетом обладает церковная иерархия во главе с Папой и что обсуждение теологических и церковных проблем должно вестись внутри церковной иерархии, без вынесения проблематики вовне; также утверждалось, что издание книг, касающихся церковной жизни, допускается только в случае их благословения Римом. «Кто же распространяет и обнародует рукописи, прежде не рассмотренные и не одобренные, да будут наказаны анафемой и штрафом...» (Тридент, 31).

Опасные для римской иерархии положения, что Писание «ясное» и «Само Себя объясняет», отвергнуты на том основании, что Церковь, а не отдельный христианин является реципиентом обретаемого через Писание смысла, который затем транслировался христианам.

Подчеркивалась иерархичность церковного устройства. Утверждалась особая печать священства, неискоренимая никоим образом, возводящая священника на более высокий уровень, что подразумевало невозможность Духовного присутствия в момент чтения Писания в случае, если чтец не является особо уполномоченным Церковью на это человеком, поскольку дар низведения Святого Духа есть дар только священства.

На тех же основаниях пресекались любые обсуждения о «всеобщем священстве» и «всеобщем проповедничестве». «Если кто утверждает, что все вообще христиане суть священники Нового Завета или что все они облечены равной духовной властью, тот смешивает ряды всей церковной иерархии... Отсюда вопреки учению святого Павла (1 Кор 12:28) все становятся апостолами, все — пророками, все — евангелистами, все — пастырями, все — учителями» (Тридент, 149), — если для Рима это нетерпимо, то для Лютера это есть призыв Бога к христианину к распространению Благой Вести о спасении.

Отвергалось понимание Слова Божия (Писания) как места прямого контакта Бога с человеком и, соответственно, проповеди как центрального события в жизни Церкви. «Если кто скажет, что в Новом Завете... есть только одно служение — проповедь Евангелия, или что не проповедующий не есть священник, да будет анафема» (Тридент, 150).

В качестве позитивного ответа на произошедшее Тридентский Собор постановил инициировать практику чтения и занятий по Священному Писанию под руководством Римо-Католической Церкви, для чего необходимо организовать особо уполномоченных людей для изъяснения Писания, предварительно прошедших подготовку и экзаменационно засвидетельствовавших способность к такого рода деятельности. Также, «поскольку христианскому обществу проповедь Евангелия ничуть не менее необходима, чем изучение его... Собор постановил и предписал всем епископам, архиепископам, примасам и всем другим церковным прелатам самостоятельно проповедовать святое Евангелие Иисуса Христа» (Тридент, 37).

Позиция лютеранской стороны в отношении Тридентского Собора была выражена Мартином Хемницем, чье «Исследование Тридентского Собора» (1565–1573) весьма показательно начинается с фиксации отношения Рима к Писанию: «[Они] хотят сохранить свою Церковь в нынешнем состоянии, такой, какова она есть, и упрямо защищать это, не позволяя ничего исправлять или улучшать в соответствии с нормой канонического Писания... <...> Тертуллиан в *De resurrectio carnis* некоторых людей называет *lucifigis*, то есть бегущими от света Писания. Это определение лучше всего подходит к Тридентскому Собору» (Хемниц, 2005, 19). Они постановили, что «Писание не будет единственной нормой суждения... что устные предания, подтверждаемые лишь тем фактом, что они применялись на протяжении долгого времени, будут применяться и почитаться с таким же благочестивым рвением и благоговением, как и само Писание» (Хемниц, 2005, 17), и паписты «добавили самое жесткое требование — что они одни имеют право и власть верно истолковать Писание» (Хемниц, 2005, 18).

Очевидно, что примирение было невозможно. Расхождение имело место на уровне главного критерия в понимании христианства (точнее, в самом подходе к его пониманию) — Христа и Его способа обращения к падшему человеку. Для Рима понимание единственно возможно через Папу, поскольку Папа — наследник Петра; для Лютера — только через Писание, поскольку оно есть Слово Бога. Разведение Лютером Папы и Писания позволило ему организовать вокруг Писания жизненную картину, способную непротиворечиво вместить в себя предельность, величие и могущество и одновременно рационально объяснить те неурядицы, в которых оказалась Церковь после полутора тысячелетней истории ее водительства в мире, и одновременно с этим — организовать атаку на римскую практику в опоре на ее собственную основу (Писание) — то есть не разрушая основания Церкви.

Однако в дальнейшем позиция Лютера, что Писание само себя удостоверяет, оказалась не менее проблематичной, чем позиция Рима, и это довольно скоро выяснилось при появлении «небесных пророков», в открытой, предельной и неприемлемой для Лютера форме развивших тенденции, внутренне присущие его же богословской позиции.

Источники и литература

Источники

1. Блаженный Августин (1992) — *Августин А. Исповедь // Августин А. Исповедь. Абелия П. История моих бедствий.* М., 1992. С. 8–223.
2. Валла (1963) — *Валла Л. Рассуждение о подложности так называемой дарственной грамоты Константина // Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии.* М., 1963. С. 139–216.
3. Книга Согласия (2018) — *Афанасьевский символ веры // Книга Согласия.* ФЛН. Michigan, 2018. С. 19–21.
4. Лютер (1986) — *Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986. С. 290–545.
5. Лютер (1994) — *Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации // Лютер М. Избранные произведения.* СПб., 1994. С. 55–119.
6. Лютер (1996) — *Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам».* Duncanville; Минск, 1996.
7. Лютер (1997) — *Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам».* Duncanville; Минск, 1997.
8. Лютер (2011a) — *Лютер М. Застольные беседы.* Заокский, 2011.
9. Лютер (2011b) — *Лютер М. Домашняя постилла.* СПб., 2011.
10. Лютер (2017a) — *Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви // О Вавилонском пленении Церкви.* СПб., 2017. С. 91–191.
11. Лютер (2017b) — *Лютер М. Речь на Вормском Рейхстаге // О Вавилонском пленении Церкви.* СПб., 2017. С. 215–218.
12. Лютер (2018a) — *Лютер М. Большой катехизис // Книга Согласия.* ФЛН. Michigan, 2018. С. 443–585.
13. Лютер (2018b) — *Лютер М. Краткий катехизис // Книга Согласия.* ФЛН. Michigan, 2018. С. 423–442.
14. Лютер (2018c) — *Лютер М. Шмалькальденские артикулы // Книга Согласия.* ФЛН. Michigan, 2018. С. 363–400.
15. Лютер (2019) — *Лютер М. Слово и таинства // Лютер М. Собрание сочинений.* Michigan, 2019. Т. 35 (I).
16. Тридент (2019) — *Тридентский Собор. Каноны и декреты.* СПб., 2019.
17. Фома Аквинский (2006) — *Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. I. Часть первая.* Вопросы 1–64. М., 2006.
18. Хемниц (2005) — *Хемниц М. Исследование Тридентского Собора.* Duncanville, 2005. Ч. I.
19. Эразм Роттердамский (1986a) — *Эразм Роттердамский. Диатриба, или Рассуждение о свободе воли // Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986. С. 218–289.
20. Эразм Роттердамский (1986b) — *Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина // Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986. С. 90–217.
21. Эразм Роттердамский (2001) — *Эразм Роттердамский. Похвальное слово Глупости // Воспитание христианского государя.* М., 2001. С. 131–226.
22. Lindberg (2000) — *Pope Leo X. “Paster Aeternus” (1516) // The European Reformations Sourcebook / Ed. by C. Lindberg.* Boston, 2000. P. 14–15.
23. LW — *Luther M. Luther’s Works: in 55 vols.* Philadelphia; Saint Louis, 1955–1986.
24. WA — *Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe.* 73 Vols. Weimar, 1883–

Литература

25. Bainton (1963) — *Bainton R. The Bible in the Reformation // The Cambridge History of the Bible. Vol. 3: The West from Reformation to the Present Day / Ed. by S. L. Greenslade.* Cambridge, 1963. P. 1–37.

26. Bayer (2003a) – *Bayer O.* Living by Faith: Justification and Sanctification. Michigan; Cambridge, 2003.
27. Bayer (2003b) – *Bayer O.* Luther as an Interpreter of Holy Scripture // The Cambridge Companion to Martin Luther / Ed. by D. McKim. Cambridge, 2003. P. 73–85.
28. Bayer (2008) – *Bayer O.* Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation. Michigan, Cambridge, 2008.
29. Brecht (1985) – *Brecht M.* Martin Luther: His Road to Reformation 1483–1521. Minneapolis, 1985.
30. Ebeling (1983) – *Ebeling G.* Luther: An Introduction to His Thought. Philadelphia, 1983.
31. Forde (2017) – *Forde G.* A More Radical Gospel: Essays on Eschatology, Authority, Atonement, and Ecumenism. Minneapolis, 2017.
32. Hendrix (1981) – *Hendrix S.* Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflict. Philadelphia, 1981.
33. Lohse (2006) – *Lohse B.* Martin Luther's Theology: It's Historical and Systematic Development. Minneapolis, 2006.
34. Thompson (2017) – *Thompson M.* Sola Scriptura. Systematic Summary // Reformation Theology / Ed. by M. Barrett. Wheaton, 2017. P. 145–188.