

С. С. Пименов

Экклесиология Мартина Лютера



УДК 274.5-72

DOI 10.47132/2541-9587_2024_1_84

EDN XUCULH

Аннотация: В статье представлена в систематическом виде экклесиология родоначальника Реформации Мартина Лютера. Как и в остальных разделах его теологии, для Лютера определяющим является понимание Церкви как места действия Святого Духа, что выражено в определении Церкви как собрания верующих вокруг Слова и таинств. Имея в виду стремление Рима подчинить Божественное Слово существующей церковно-иерархической структуре, Лютер утверждает, что не Церковь обладает Словом, но Слово — Церковью. Продемонстрирована преемственность взглядов Лютера от предыдущей церковной традиции. Представлена критика богословских оснований и практики Римско-Католической Церкви в предреформационный период, а также рассмотрены наиболее важные и отличные от Рима экклесиологические положения Лютера — о священстве всех верующих и Церковь видимая и невидимая. Делается вывод о возможности двойственной оценки учения Лютера о Церкви: с одной стороны, оно подрывает основы католического представления о Церкви, с другой — его можно понимать как глубинно «католическое».

Ключевые слова: Реформация, Мартин Лютер, Слово Божие, экклесиология, Церковь видимая и невидимая, священство всех верующих, свобода христианина, консилиаризм, единство Церкви, церковная иерархия, первенство Рима, первенство папы.

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. Экклесиология Мартина Лютера // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 1 (21). С. 84–120.

Статья поступила в редакцию 15.11.2023; одобрена после рецензирования 25.12.2023; принята к публикации 09.01.2024.

Sergey S. Pimenov

Martin Luther's Ecclesiology



UDC 274.5-72

DOI 10.47132/2541-9587_2024_1_84

EDN XUCULH

Abstract: The article presents a systematic examination of the ecclesiology of the founder of the Reformation, Martin Luther. As in the rest of his theology for Luther, his ecclesiology is determined by the understanding of the Church as the site of the action of the Holy Spirit, which is expressed in the definition of the Church as a gathering of believers around the Word and sacraments. Bearing in mind the desire of Rome to subordinate the Word of God to the existing Church-hierarchical structure, Luther argues that it is not the Church that possesses the Word, but the Word that possesses the Church. The continuity of Luther's views from the previous Church tradition is demonstrated. A critique of the theological foundations and practices of the Roman Catholic Church in the pre-Reformation period is presented, and also the most important ecclesiological affirmations of Luther, which differ from Rome, are considered – the position on the priesthood of all believers and the Church visible and invisible. A conclusion is made about the possibility of a dual assessment of Luther's teaching on the Church, as, on the one hand, undermining the foundations of the Roman conception of the Church, and on the other hand, as the possibility of understanding it as deeply "Catholic."

Keywords: Reformation, Martin Luther, Word of God, ecclesiology, visible and invisible Church, priesthood of all believers, Christian liberty, conciliarism, Church unity, Church hierarchy, primacy of Rome, primacy of Pope.

About author: **Sergey Sergeevich Pimenov**

Cand. Sc. in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, 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. Martin Luther's Ecclesiology. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 1 (21), pp. 84–120.

The article was submitted 15.11.2023; approved after reviewing 25.12.2023; accepted for publication 09.01.2024.

Будучи Богочеловеческим организмом, Церковь должна быть увидена с двух сторон: Божественной и человеческой. Со стороны Божественной она есть единственный богоустановленный посредник в оправдании человека-грешника. Сторона человеческая, в силу человеческой изменчивости, может по-разному соотносить себя со стороной Божественной, тем самым подвергая церковное единство испытанию.

Никео-Цареградский Символ, определяя Церковь как «единую, святую, соборную / кафолическую и апостольскую», имеет в виду сторону Божественную, и ситуацию должного соотношения, взаимообщения этих сторон. Но как быть, когда сторона человеческая начинает полагать себя и стороной Божественной?

Очередному испытанию после раскола с греками Западная Церковь подверглась в Великой Схизме XIV — начала XV вв., когда несколько пап одновременно претендовали на господство над христианским миром. Консилиаристское движение, вызванное к жизни стремлением преодолеть эту страшную для каждого католика ситуацию, на Констанцском (1414–1417), Базельском и Флорентийском (1438–1445) Соборах настойчиво призывало к обретению возможности скорректировать папскую позицию в случае ее губительности для церковного единства. Разделение с греками, затем с гуситами, в сознании многих деятелей Церкви были взаимосвязаны. Будучи людьми учеными, в обоснование своей позиции консилиаристы могли привести канонически легитимные случаи верховенства Соборов над папами (осуждение папы Гонория I на Константинопольском Соборе 681 г). Единство Церкви консилиаристы связывали с ее Небесной Главой — Христом, а не с земной — папой¹. В подавляющем большинстве они были верными сынами католической Церкви и не противопоставляли Соборы папе. Но также раздавались голоса одиночек, решительно критикующих папство как институцию. Марсилий Падуанский (1270–1324) и Джон Виклиф (1320–1384) утверждали, что папство является не Божественным, а человеческим установлением.

Первым развернутым изложением консилиаризма было «Послание Согласия» (1380) Конрада из Гельнхаузена, в котором намечались практические меры по осуществлению церковной реформы в опоре на Собор. Генри из Лангенштайна (1325–1397) в трактате «Послание Собора Мира» (1381) идет уже дальше и определяет основания для низложения папы: «Если Папа, после его падения в явную ересь, упорно продолжает занимать апостольский престол и не желает созывать Собор. <...> ... если Папа с советом кардиналов привнесет сомнительные определения относительно сущности веры, и упорно, и неисправимо держится за них, и не желает Собора»².

Господствующей среди консилиаристов была позиция Жана Жерсона (1363–1429), с 1395 г. канцлера Парижского университета, уверенного в том,

¹ Pelikan J. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 4. Reformation of Church and Dogma (1300–1700). Chicago; L., 1984. P. 73.

² Henry of Langenstein. A Letter on Behalf of a Council of Peace (1381) // Advocates of Reform. From Wyclif to Erasmus / Ed. by M. Spinka. Louisville, 2006. P. 129.

что «папство есть сверхприродное [божественное] установление: Папа — меняется, но папство — неизменно. “Papa fluit, papatus stabilis est”. Генеральный Собор не может упразднить папство, но может контролировать способ избрания Папы»³.

Будучи людьми схоластически образованными, консилиаристы совмещение верховенства папы с возможностью его ограничения обосновывали Аристотелевым понятием ἐπιείκεια, epiēikeia⁴, обозначавшим приспособление общего универсального закона (в данном случае, верховенства власти папы) к конкретному случаю, когда следование общему закону противоречит «праву справедливости», тем самым вместо пользы нанося вред⁵. Консилиаризм фиксировал возможность расхождения между внешним церковным выражением и внутренним состоянием Церкви. Epiēikeia переводила внимание на духовную составляющую, полагая ее определяющей.

Это расхождение Дитрихом Нимским (1345–1415) фиксируется в трактате «О путях объединения и реформирования Церкви» (1410–1415), в котором он различает Церковь «кафолическую», всеобщую во главе с ее невидимым Главой Иисусом Христом и «апостольскую», соотносимую с Римской Церковью, во главе с наместником Христа папой.

«Все верующие во Христа, мужчины и женщины, крестьяне и дворяне, бедные и богатые, составляющие одно тело, которое называют католическим. Глава этого тела, универсальной Церкви, единственно Христос. <...> Папа не должен и не может называться главой этой Церкви, но лишь викарием Христа, его вице-правителем на земле, не ошибающимся единственно при осуществлении власти ключей»⁶. «[Кафолическая] Церковь никогда не ошибается... никогда не может пасть, никогда не терпела раскола, никогда не была запятнана ересью, никогда не могла обмануться или обмануть, и никогда не согрешала... <...> Другая, называемая “апостольской”, особой и частной Церковью, включена в кафолическую Церковь, и состоит из Папы, кардиналов, епископов, прелатов и церковников. Ее обычно называют Римской Церковью, чей глава Папа, а остальные включены в нее как высшие и низшие чины. Эта Церковь может и могла ошибаться, может обманывать и обманываться, может впасть в ересь или схизму и даже потерпеть неудачу [deficere]»⁷. «Эти две Церкви... различаются как род и вид, поскольку вся апостольская Церковь есть католическая, но не наоборот»⁸. Кафолическая, универсальная Церковь безупречна, но невидима, Римская видима, но не безупречна.

Подобное разделение объясняло существование нестроений в Церкви без потери ее Божественного установления. Консилиаристы осознавали,

³ Цит. по: Spinka M. Conciliarism as Ecclesiastical Reform // Advocates of Reform. From Wyclif to Erasmus / Ed. by M. Spinka. Louisville, 2006. P. 100.

⁴ БЭ, II.1, 1189b25–33. Аристотель. Большая этика // Его же. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 338.

⁵ См.: Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122. К., 2013. С. 788.

⁶ Dietrich of Niem. Ways of Uniting and Reforming the Church (1410) // Advocates of Reform. P. 150–151.

⁷ Ibid. P. 151.

⁸ Ibid. P. 152.

что Собор тоже может ошибаться. Для минимизации этой возможности они ратовали за расширение представительства на Соборах за счет «патриархов, кардиналов, докторов, прелатов, прославленных государей и правителей, и достойных членов королевского двора»⁹. Суждения подобного Собора обязательны для папы. «Сам Папа обязан подчиниться такому Собору во всех вопросах. Собор может ограничить власть папы. Такому Собору, представляющему универсальную Церковь, дана власть вязать и разрешать. Такой Собор может отобрать папские права. Против такого Собора никто не может возражать. Такой Собор может избирать, лишать и низлагать Папу. Такой Собор может устанавливать новые и разрушать старые правила»¹⁰.

Казалось, консилиаристы победили. В декрете Sacrosancta (апрель, 1415) Констанцкий Собор провозгласил первенство Собора над папством. «Святой Собор в Констанце... будучи законно собранным во Святом Духе и образующим Всеобщий Собор, представляющим Католическую Церковь, провозглашает, что имеет свою власть непосредственно от Христа; и что все люди, любого ранга и положения, включая самого Папу, обязаны подчиниться ему во всем, что касается веры, в преодолении схизмы и преобразования (reformatio) Церкви Божией в ее главе и членах»¹¹. Для недопущения повторения кризиса в будущем, Декретом Собора (октябрь, 1417) было утверждено решение о созыве очередного Собора через пять лет, затем через семь, а потом «регулярно» через каждые десять лет¹².

Схизма была преодолена Базельским Собором и избранием папой Мартина V. Но вновь избранный папа, как и последующие папы, не последовал постановлениям Констанцкого Собора и не созывал очередных Соборов, а сосредотачивал в своих руках все большую власть. В Риме возобладало стремление идти наиболее простым путем поддержания церковного единства — путем укрепления папской власти, институализацией и ритуализацией церковной практики. Схизма была понята как досадное недоразумение. Непогрешимость епископа, как главы богоустановленной иерархии, поддерживалась святыми отцами. Св. Киприан Карфагенский говорит: «Можно ли представить себе, что тот находится со Христом, кто действует против священников Христовых?»¹³ Точкой отсчета является клир и его глава папа. Всё введенное в церковную практику папой должно приниматься как от Бога; всё несогласное с папой есть «разорение Божественного чиноположения, делаемое против Бога»¹⁴. Наличие богоустановленной иерархии являлось гарантией непогрешимости Церкви в делах веры. Логика св. Киприана, опирающаяся на отождествление в Церкви стороны человеческой со стороны Божественной, построена следующим образом: если Церковь «святая» (а это безусловно

⁹ Ibid. P. 112.

¹⁰ Ibid. P. 160.

¹¹ Цит. по: *Ozment S. The Age of Reform (1250–1550). An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe.* New Haven; London, 1980. P. 156.

¹² Ibid. P. 172.

¹³ *Киприан Карфагенский, сщмч.* Книга о единстве Церкви // *Его же.* Творения. М., 1999. С. 245.

¹⁴ Там же. С. 245–246.

так), то если бы она ошибалась, она не была бы «святой» (что противоречит догмату веры), следовательно, Церковь, и папа как ее законный верховный представитель, не ошибается, когда говорит *ex cathedra*. Присутствие в Церкви богоустановленных таинств и папы как их верховного администратора также свидетельствовало о папской непогрешимости. Для необремененного теологическими знаниями рядового католика было очевидно, что следовать за папой куда безопаснее, нежели отправляться в самостоятельное теологическое плавание.

Консилиаристы были людьми, мыслящими в границах римского канонического права, и не имели намерения изменить представление о Церкви. Их попытка самореформирования Церкви не удалась. Право созыва, формирования повестки и роспуска Соборов осталось за папой, который этим правом не торопился пользоваться более ста лет вплоть до Тридента (1545–1563).

В практическом смысле консилиаризм оказался оттесненным на периферию церковной жизни, но его идеи не были дискредитированы. Римская Церковь обрела видимое единство, хотя большинство вопросов осталось нерешенными. Папа к XVI в. превратился в одного из могущественнейших правителей Европы, — не только церковного, но и мирского, что не могло не сказаться и на теологической самооценке Рима. В подтверждение своего могущества в начале реформационного XVI в. папство предпринимает строительство грандиозного Собора св. Петра, долженствующее продемонстрировать величие и неуклонно следование Римско-Католической Церкви во главе с папой за Христом.

Святой Дух и Церковь

За консилиаристской, и позже реформационной полемикой скрывался главный вопрос — кому принадлежит власть в Церкви со стороны ее земной составляющей? В рамках римского канонического права были возможны два ответа: вариант Рима — папе; вариант консилиаристов — всецерковному Собору. В своем решении Лютер выходит за границы данной парадигмы, привязывающей авторитетность к человеческому, следовательно, изменчивому фактору. Для него определяющим все остальные решения и единственно важным в отношении Церкви является то, что она есть установление Св. Духа.

Божественное действие, будучи выраженным через тварное, понимается Лютером как Слово Божие. Таких взаимосвязанных между собой форм Слова Божия три:

- а) звучащая (проповедь);
- б) записанная (Писание);
- в) сакраментальная (таинства)¹⁵, существующие в Церкви, являющейся их земной носительницей и хранительницей.

Церковь есть восприемница, результат и, вместе с тем, длящееся действие Св. Духа. Со стороны Духа Церковь есть Духовное Присутствие. Со стороны

¹⁵ Лютер М. Шмалькальденские артикулы // Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской церкви. Масомб, 2018. С. 389; Лютер М. Большой катехизис // Там же. С. 520–525.

человеческой Церкви рецептивна и пассивна в отношении Духа. «Истинная Церковь — собрание... людей, уповающих на незримое и непостижимое человеческим разумом, а именно — Слово Божие; в то, что Оно речёт, они веруют, ничего не прибавляя к оному и воздавая Богу честь»¹⁶. Церковь центрирована на Слове Божиим и на верующем отклике на Слово. Церковь «святая» в том смысле, что в ней происходит обретение веры, а не в том, что она онтологически свята.

Задача Церкви — быть посредницей в передаче Божественного Слова человеку, и соответствием данной задаче поверяется ее истинность. «Слово Божие есть начало вхождения в нее [Церковь]. <...> Посредством этой общины [Церкви] Он [Св. Дух] приводит нас ко Христу, и использует ее для того, чтобы научить нас и проповедовать нам Слово Божие, и через нее также Он производит и осуществляет освящение... В этой христианской Церкви мы имеем прощение грехов... через святые таинства... [и] через всевозможные утешительные обетования... Евангелия. <...> Ибо благодать Божия обеспечена Христом, и освящение производится Святым Духом посредством Слова Божия»¹⁷. Лютер утверждает, что Церковь не существует вне исполнения своей задачи, ее попросту нет, если отсутствует какая-либо из сторон Слова Божия (собрание верующих, вера, проповедь, таинства) в собрании, полагающем себя Церковью.

Соответственно, Глава Церкви — Иисус Христос. «Где не проповедуется Христос, нет и Святого Духа, Который созидает, призывает и собирает христианскую Церковь, без которой никто не может прийти ко Христу Господу»¹⁸. Иисус Христос «духовно и невидимо управляет»¹⁹ Церковью, — с этим согласен и Рим, но понимание Лютером Церкви как Духовного Присутствия, следовательно, невидимым и мало связанным с местом и временем, разрушало претензии папы на видимое главенство в Церкви.

Установление Церкви Словом Божиим является для Лютера ответом на вопрос о критерии, которым должна поверяться ее деятельность. Высшей властью обладает Слово Божие в форме Писания. Будучи основанной Словом, Церковь является Его хранителем и распространителем, и Ему должны подчиняться все и вся в Церкви, поскольку Церковь установлена для распространения Слова. Церковь для Слова, но не Слово для Церкви. «Церковь учреждается посредством обетования Божия, а не наоборот — обетование не учреждается Церковью. Ибо Слово Божие несравненно выше, чем Церковь. И Церковь,

¹⁶ Лютер М. Застольные беседы. Одесса, 2011. С. 183. Мартин Хемниц (1522–1586), выдающийся систематизатор лютеранского учения, представляет Церковь через четыре Аристотелевы причины: «Действующей причиной является Святой Дух, [действующий] через Слово и таинства. Материальной [причиной] является весь человеческий род... Формальной причиной является собрание [coetus], которое принимает Евангелие Христово и верно использует Таинства. Конечной причиной... является то, чтобы посредством этого собрания люди могли родиться заново к вечной жизни» (Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. Т. 2. Duncanville; Minsk, 2003. P. 980).

¹⁷ Лютер М. Большой катехизис. С. 523–524.

¹⁸ Там же. С. 522.

¹⁹ Лютер М. О свободе христианина // *Его же*. О Вавилонском пленении Церкви. СПб., 2017. С. 201.

как творение, не властна что-либо учреждать в этом Слове Божиим, что-либо в нем устанавливать или делать; напротив, устанавливают, учреждают и создают саму Церковь. Ибо кто может породить своего отца или мать?»²⁰

Рим занимает другую позицию. Опираясь на Августиново «Я не поверил бы Евангелию, если бы меня не подвиг к этому авторитет Католической Церкви»²¹, Дунс Скот выстраивает иную иерархию авторитетов в Церкви: «Книгам Священного Писания не следует верить иначе как потому, что сначала следует верить Церкви подтверждающей и одобряющей эти книги, и то, что в них содержится. Хотя некоторые из книг обладают авторитетом из-за своих авторов, мы, однако, не принимаем их безусловно, но лишь потому, что верим Церкви, одобряющей их и свидетельствующей о том, что их авторы правдивы»²². Полномочным и высшим представителем Церкви является папа как «преемник Петра, Князя Апостолов, [имеющий] ту же власть, что и Петр»²³.

Учитывая статус блж. Августина в Церкви, очевидно, что его слова служили мощным аргументом в поддержку безошибочности всех действий Рима. Лютер, бывший монахом-августинцем, не оставляет это без обсуждения. В трактате «Избегайте учений человеческих» (1522) он указывает на следующие моменты:

1) Подобного высказывания, или хотя бы близкого по смыслу, у блж. Августина больше нигде нет, что может свидетельствовать об оговорке, «ибо он неоднократно превозносил Святое Писание выше изречений всех учителей, выше постановлений всех Соборов и Церквей, желая, чтобы люди судили о его и всех прочих учениях на основании Писания»²⁴, и о чем сам блж. Августин свидетельствует несколько позже в том же самом произведении²⁵;

2) Твердое основание — это Слово Божие, Писание, и проповедают именно Слово, а не трактат блж. Августина «Послание к манихеям основное»²⁶;

3) Под «Церковью» блж. Августин понимает здесь не Римскую Церковь, а «весь христианский мир»²⁷;

4) Если же вышеперечисленные доводы видятся неубедительными, «тогда лучше вообще отвергнуть это утверждение, поскольку... оно противоречит Писанию, Духу и всему [христианскому] опыту»²⁸.

²⁰ Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви // Там же. С. 174.

²¹ «Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas» (Aurelius Augustinus, S. Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti liber unus // PL. T. 42. S. 176).

²² Иоанн Дунс Скот. Избранное. М., 2001. С. 297.

²³ Там же. С. 301.

²⁴ Лютер М. Избегайте учений человеческих // Его же. Слово и таинства (I). Собрание сочинений. Т. 35. Macomb, 2019. С. 172.

²⁵ Augustinus, S. Contra Faustum Manichaeum. S. 248–249. Ср.: «Кто, как не Ты, Боже наш, создал над нами твердь авторитета Твоего — Твое Божественное Писание?» (Августин, блж. Исповедь // Августин, блж. Исповедь. Абельяр П. История моих бедствий. М., 1992. С. 206).

²⁶ Лютер М. Избегайте учений человеческих. С. 173.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 174.

Церковь не является собственным критерием. Может возникнуть вопрос, почему в качестве критерия Писания у Лютера может выступать Само Писание (*Scriptura sacra sui ipsius interpres* — Писание само себя объясняет)²⁹, а Церкви он отказывает в подобной самообоснованности? Ответ очевиден. Писание есть сущностно независимая от ее телесного носителя форма Слова Божия, что решительно отличает Писание от Церкви, как организма богочеловеческого, следовательно, незастрахованного от заблуждений и падений, на основании этой двойственности Церкви и отказано в возможности самообоснования.

Экклесиологические рассуждения Лютера исходят из первичности Слова по отношению к Церкви. «Не Церковью утверждается Слово, но Словом — утверждается Церковь»³⁰, поэтому не Церковь обладает Словом, но Слово — обладает Церковью.

Как неоднократно подчеркивал Лютер, Слово и Церковь не существуют друг без друга. «Бог и [церковный] народ, Слово и Церковь — *correlative* [взаимосвязаны]»³¹. «Слово Бога не может быть без людей Бога, и обратно — людей Бога не может быть без Слова Бога»³². Церковь есть «Словесный дом»³³, место присутствия Слова в земном измерении. При этом подчинение христианина Слову не является механическим, поскольку опосредовано его свободной верой. Подчеркивая небезразличность человеческой стороны в Церкви, Лютер даже может сказать, что «вера (как отклик человеческой стороны. — С. П.) [есть] субстанция Церкви»³⁴.

Вопреки привычному для Рима утверждению «где епископ, там и Церковь», привязывающему Церковь к пространственно-телесному измерению, Лютер к ее пониманию подходит с духовной стороны. «Где Слово, там и Церковь»³⁵. В обоснование он приводит Писание: «Он зовет своих овец по имени и... идет перед ними; а овцы за Ним идут, потому что знают голос Его» (Ин 10:3–4). Церковь — собрание верных вокруг голоса своего Пастыря, вокруг звучащего Слова.

Лютер возвращается к пониманию Церкви как «экклесии» (*ἐκκλησία*), как сообщества, собрания верующих вокруг духовного центра — Иисуса Христа. «Я верую, что на земле существует маленькая святая группа, община, состоящая исключительно из святых (т.е. верующих. — С. П.), единой главой которой является Христос, группа, призванная и собранная вместе Святым Духом, пребывающая в единой вере, едином мнении и едином понимании...»³⁶

²⁹ См.: Пименов С. Святой Дух и Писание у Лютера // *Христианское чтение*. 2022. № 3. С. 94.

³⁰ Лютер М. О злоупотреблении мессы // *Его же*. Слово и таинства (II). Собрание сочинений. Т. 36. Masomb, 2020. С. 176–177.

³¹ Лютер М. Застольные беседы. С. 185.

³² Luther M. *Luther's Works: in 55 vols.* Vol. 41. Philadelphia; Saint Louis, 1955–1986. P. 150 (в дальнейшем цитируется как LW том, страница); *Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe: in 73 vols.* Vol. 50. Weimar, 1883–2009. S. 629 (в дальнейшем цитируется как WA том, часть (если имеется), страница).

³³ WA, 10, 1, 2, 48, 5–6.

³⁴ WA, 2, 209, 3–5.

³⁵ WA 39, 2, 176. Равнозначный для Лютера вариант: «Где вера — там и Церковь» (WA, 2, 208, 24).

³⁶ Лютер М. Большой Катехизис. С. 523.

Церковь как общину верующих избрал Бог в качестве необходимого посредника для актуализации Слова в мире. Церковь, как собрание верующих, для человека рождается вместе с обретением им веры. И хотя вера — решение, принимаемое «в одиночку»³⁷, для ее поддержания необходима община верующих, экклесия, «христианское братство»³⁸, в котором живет Слово. В Церкви также важны и горизонтальные связи. Свидетельствуя, что «Бог установил на земле общину, через которую Он говорит и совершает все»³⁹, Лютер подразумевает, что не только Св. Дух утешает нас, но и «мы прощаем друг друга, носим бремена друг друга и помогаем друг другу»⁴⁰. Одновременно Церковь есть совместное и равное владение Божественными дарами. Задача церковной общины как восприемницы Слова «даровать, усиливать и укреплять веру людей»⁴¹, но совершение этого возможно не собственной властью, а властью дарованного Слова. Ее задача — хранить в чистоте и распространять Слово без человеческих добавлений. «Церковь властна отличать Слово Божие от слов человеческих»⁴², но она не вправе вносить что-либо в Слово Божие. Существование Церкви зависит от того, насколько она слышит и распространяет Слово Евангелия. Церковь должна быть понята как *не обладающая* субъектностью по отношению к Слово.

Определения Церкви как *audiens, docens et celebrans* (внимающей, учащей и славословящей / восхваляющей) сущностно связаны между собой. Они центрированы на Слово: слушающая — Слово, учащая — Слово и славословящая — Слово. Критически важным является первый этап, — чем внимательнее Церковь слушает Слово, тем лучше она проповедует и славословит. Церковь характеризуется «фундаментально рецептивным характером, творческой пассивностью, — иными словами, верой...»⁴³ «В этой — в высшей степени действенной — пассивности Церковь представляет глубинным образом активность Бога»⁴⁴. Церковь необходимо отвергает какое-либо самоутверждение, какой-либо церковный эгоизм. Только будучи слушающей, Церковь сохраняет свое существование и Бога как Действующего Субъекта. Фундаментальное различие Творца и творения подразумевает необходимость занятия человеком и Церковью пассивной позиции по отношению к Богу. Понимание Церкви как «собрания верующих» предохраняет от ее субстантивирования как стоящей над верующими, или как отдельного от верующих субъекта. По Лютеру, Бог устанавливает Завет по отдельности с каждым верующим, а не с Церковью как отдельным субъектом, находящимся над верующими⁴⁵.

³⁷ Лютер М. Избегайте учений человеческих. С. 174.

³⁸ Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви. С. 161.

³⁹ Лютер М. Большой Катехизис. С. 525.

⁴⁰ Там же. С. 524.

⁴¹ Там же. С. 525.

⁴² Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви. С. 174.

⁴³ Jungel E. A Church as Sacrament? // *Idem*. Theological Essays / Trans., intro., fwd. by J. Webster. L.; New Delhi; N. Y.; Sydney, 2014. P. 202.

⁴⁴ *Ibid.* P. 205.

⁴⁵ Ср.: «Христос спасает не каждого отдельного человека, но Церковь как единое целое, как Свое Тело. И каждый из нас спасается в той мере, в какой он принадлежит этому телу. Спасение... осуществляется не на основании заключения индивидуального “контракта” о спасении...» (Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. М., 2019. С. 495).

Она рождается для верующего в момент обретения им духовного единства с другими верующими, в момент рождения в нем веры. Церковь, как ἐκκλησία, есть собрание верных, схождение в едином Духе, опознание в других этого же Духа и действие с другими в едином Духе.

Вне Церкви нет спасения. «Ни один человек, сколь велика ни была бы его милостыня, даже если он отдал кровь свою за имя Христово, не может быть спасен, если он не пребывает в лоне и единстве Католической Церкви»⁴⁶, — в очередной раз в начале XV в. подтвердил Флорентийский Собор. Для Рима определяющим в спасительном процессе было вхождение в установленную Богом церковную институцию, через которую христианин имел доступ к спасительным таинствам. Рим не забывал и о духовной стороне оправдательного процесса, о необходимости веры, дел любви, милосердия и богопочитания, однако он фиксировал внимание на видимой стороне Церкви, на ее иерархии, таинствах, реликвиях и церковных ритуалах.

Лютер также настаивает, что вне Церкви спасение невозможно, но для него ее видимая сторона не имеет определяющего значения. Богословское внимание Лютера направлено на духовную сторону Церкви. «Вне христианской Церкви, там, где нет Благовестия, нет и прощения, так же как там не может быть и святости [освящения, оправдания]»⁴⁷. Для Лютера вне Церкви нет спасения потому, что вера рождается единственно от слышания Слова, а Слово живет в Церкви. Для него немыслимо, что «кто-то может быть христианином, не будучи соединенным с Церковью»⁴⁸. Верующим можно быть, только находясь в единстве с Церковью.

Теологически двусмысленное именование Церкви «матерью Церковью» могло создавать иллюзию, что подательницей оправдания наряду со Христом является институциональная Церковь (как субъект), нахождение в видимых границах которой является определяющим в спасении. Двигаясь в этом направлении и перенося внимание на церковно-институциональный аспект собственной деятельности, Рим замыкал на себя процесс человеческого оправдания.

Лютер также пользуется определением «мать Церковь»⁴⁹, но церковное «материнство» понимается им как полностью вторичное по отношению к Слову. «[Церковь] является матерью... вынашивающей каждого христианина посредством Слова Божия»⁵⁰. Церковь лишь «вынашивает», ничего не прибавляя к Божественному Слову, ее можно уподобить Платоновой материи как «восприемнице», и только в этом смысле ее можно называть «родительницей» или «матерью» спасения. Если определять в терминах родства, то скорее, «Церковь есть дочь, которая рождена от Слова; она не мать Слова»⁵¹; или точнее, она иной природы, — она другая, «Невеста», принимающая все от Жениха⁵². В период

⁴⁶ Флорентийский Собор // Символ. № 71. Париж; М., 2019. С. 114.

⁴⁷ Лютер М. Большой катехизис. С. 524.

⁴⁸ Lohse B. Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development. Minneapolis, 2006. P. 281.

⁴⁹ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». Duncanville; Минск, 1997. С. 510.

⁵⁰ Лютер М. Большой катехизис. С. 521.

⁵¹ LW 2, 101.

⁵² Лютер М. О свободе христианина. С. 199.

наиболее жесткого противостояния с Римом в «О Вавилонском пленении...» (1520) Лютер говорит о Церкви как о творении, окончательно уравнивая в онтологическом статусе Церковь и верующего и закрывая тем самым возможность понимания Церкви как субъекта и источника новых определений относительно спасения. Одним из подобных новшеств Рима были индульгенции, поднятые папой до уровня избавляющих от страданий в чистилище⁵³.

Лютер подчеркивает неразрывное единство Церкви, Писания и таинств. «Мы веруем, что в... христианской Церкви (собрании верующих. — С. П.) мы имеем прощение грехов, которое производится через святые Таинства [Причастие] и отпущение, более того, через всевозможные утешительные обетования Евангелия»⁵⁴.

Будучи действием Св. Духа и формами Слова, Писание, проповедь и таинства определяемы друг через друга. Церковь слушает и проповедует Писание и отправляет таинства. Писание собирает и животворит Церковь и обосновывает Божественным авторитетом таинства. Таинства группируют вокруг себя и подтверждают действительность Духовного присутствия в Церкви, являясь видимой проповедью Евангелия. Таинство есть в первую очередь «событие Слова»⁵⁵. «В литургической деятельности Церкви “не происходит ничего другого, нежели Сам наш дорогой Господь говорит нам Свое Святое Слово, и мы в ответ говорим к Нему в молитве и хвалебных гимнах” (WA, 49, 558, 16–18)»⁵⁶.

Одной из главных задач «О Вавилонском пленении Церкви» было обратиться церковное внимание на сущностное единство Церкви, Писания, проповеди и таинств, поскольку небрежение любой из этих сторон ведет к деградации Церкви как таковой; понимание мессы как жертвоприношения ведет к умалению и превратному истолкованию спасительного действия Христа, а признание брака таинством размывает смысл таинства как Божественного Слова, Божественного обетования и т. п.

Знаки Церкви

Определение Церкви через действие Духа ведет Лютера к заключению, что «Она [Церковь] незрима, пребывает в Духе, в “неприступном” месте (1 Тим 6:16), отчего святость ее увидеть нельзя. Бог прячет ее, скрывая под нашу слабость, грехами, заблуждениями, под различными проступками и видами распятия так, что она вообще не очевидна для нашего восприятия»⁵⁷. Это рождает вопрос, есть ли у Церкви видимые характеристики, способные удостоверить, что перед нами именно Церковь, а не организация, ее имитирующая?

⁵³ «Слово Божие несравненно выше, чем Церковь. И Церковь, как творение, не властна что-либо учреждать в этом Слове Божиим... устанавливать или делать. <...> [Единственно, по отношению к Слову] Церковь властна отличать Слово Божие от слов человеческих» (Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви. С. 174).

⁵⁴ Лютер М. Большой катехизис. 523.

⁵⁵ Jungel E. A Church as Sacrament? P. 203.

⁵⁶ Ibid. P. 204.

⁵⁷ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 627.

Вопрос о позитивных знаках Церкви становится актуальным для Лютера по мере роста и развития реформационного движения и необходимости отмежевания от анабаптистов, сакраментариев и разного рода духовных энтузиастов, многими воспринимаемых как союзников виттенбергских реформаторов. Превалирование у Лютера духовной стороны Церкви над ее видимой стороной вело к размыванию и растворению Церкви «в духе», а на самом деле, в сиюминутности мирских человеческих порывов.

Поскольку Св. Дух, по Лютеру, действует не напрямую, а опосредованно через телесное, то у Церкви, несмотря на ее духовность и сокрытость, необходимо должны быть знаки, свидетельствующие о ее природе. В трактате «О Соборах и Церкви» (1539) он фиксирует эти знаки:

- 1) первенство Слова Божия; содержание Его в чистоте и содействие Его распространению в мире⁵⁸;
- 2) наличие таинств Крещения⁵⁹ и Евхаристии, верно понимаемых и преподаваемых в соответствии с установлением Христа⁶⁰;
- 3) власть ключей (отпущение грехов)⁶¹;
- 4) упорядоченные пасторское и священническое служения⁶²;
- 5) публичное богослужение, совершаемое как молитвенное прошение, благодарение и восхваление Бога⁶³;
- 6) готовность к страданиям и гонениям, верующее несение креста⁶⁴.

Все Лютеровы знаки истинной Церкви генетически связаны со Словом и характеризуются рецептивным характером отношения к Нему верующих. Ни привязка к месту (Рим), ни ко времени (нескриптуальная традиция в Церкви), ни к определенной личности (папа) или структуре (иерархический строй Церкви), ни земное могущество и процветание («два меча» Рима), ни красота и величие церковных служб и сооружений (строительство собора св. Петра в Риме), ни всеобъемлющая, скрупулезная рациональная проработка церковной доктрины (схоласты), ни этическое совершенство ее членов (упование гуманиста Эразма Роттердамского), ни какие-либо предыдущие заслуги не являются знаками истинной Церкви.

Двумя годами позже в «Против Ганса Вюрста» (1541), столкнувшись с разрушительными тенденциями внутри реформационного движения, Лютер добавит в качестве знаков истинной Церкви почитание светской власти, одобрение брачного состояния и отказ от мести за понесенные преследования⁶⁵. Объяснением несколько сомнительных с точки зрения Духа (светская власть и брачное состояние) положений, с одной стороны, может служить жанр «Против Ганса Вюрста» как памфлета, обращенного не к ученой публике, а неискусенному богословскими знаниями христианину; а с другой — как результат

⁵⁸ LW 41, 148–149.

⁵⁹ Ibid. P. 151.

⁶⁰ Ibid. P. 152.

⁶¹ Ibid. P. 153.

⁶² Ibid. P. 154.

⁶³ Ibid. P. 164.

⁶⁴ Ibid. P. 164–165.

⁶⁵ Ibid. P. 196–198.

постепенного осознания им невозможности функционирования Церкви при игнорировании ею полноты земной составляющей, имея перед своим теологическим взором лишь «правильных» христиан.

Церковь видимая и невидимая

К 1520 г. надежды Лютера на церковные изменения в рамках существующей иерархии умирают. Булла об отлучении ставит перед ним вопрос об отношении к Римско-Католической Церкви в ее институциональном измерении, чьим сыном он продолжает себя осознавать. Наличие множества знаков, свидетельствующих о «пленении» Церкви — единственной Посредницы, без которой невозможен благоприятный исход на Страшном Суде, — требовало осмысления и богословского решения.

Блж. Августин, столкнувшись с похожим вопросом (почему мирская власть переходит к язычникам), решает его в онтолого-платоническом ключе, разделяя Церковь на небесную и земную, невидимую и видимую, выводя Церковь небесную за границы земного измерения, что гарантирует ее идеальность и чистоту. Блж. Августин постулировал существование двух градов, созданных «двумя родами любви: земной — любовью к себе, дошедшею до презрения к Богу, небесный — любовью к Богу, дошедшей до презрения к себе. Первый полагает славу свою в самом себе, второй — в Господе»⁶⁶.

Видимая, или земная Церковь представляет собой смешение людей, «живущих по духу» и «по плоти»⁶⁷. Эти два сорта людей настолько переплетены, что один человек может нести в себе черты града как земного, так и небесного. Любящие Бога подвергаются в этом мире преследованиям и страданиям, поскольку все их помыслы и стремления направлены к миру небесному, и после смерти отправляются в Церковь небесную, где соединяются со святыми. Нельзя сказать, что Церковь небесная не присутствует в мире, но она одновременно и возвышается над ним как идеальный мир Платона, к которому — как несколько позже истолкует Рим, имея в виду богословское обоснование индульгенций — папа имеет доступ и может черпать из «сокровищницы заслуг»⁶⁸, *thesaurus meritorum*, Христа и святых. Традиционным для Средневековья было деление Церкви на: 1) торжествующую — святых на небесах во главе Христом; 2) воинствующую — христиан на земле, с папой во главе, как викарием Христа; 3) дремлющую — христиан, находящихся в чистилище⁶⁹.

Для Лютера, как и блж. Августина, аспект духовный был определяющим, позволяющим говорить о Церкви как видимой и невидимой, однако в их позициях заметны отличия. Во-первых, Лютер не проводит онтологического разграничения между Церковью видимой и невидимой, и не удаляет последнюю в небесные высоты. Видимая и невидимая — это одна и та же Церковь,

⁶⁶ Августин, блж. О Граде Божиим // *Его же*. Творения. Т. 3. О Граде Божиим. XIV–XXII. СПб., 1998. С. 48.

⁶⁷ Там же. С. 9.

⁶⁸ Накопленные Церковью сверхдолжные заслуги святых и Христа были обоснованием действительности индульгенций, избавляющих душу от мучений в чистилище.

⁶⁹ *Spinka M. Conciliarism as Ecclesiastical Reform*. P. 27.

всей своей полнотой существующая здесь и сейчас. Между Богом и Церковью нет Церкви небесной, призванной быть онтологической посредницей, и следствием которой являлась бы Церковь земная. Ибо Сам Бог приходит в человеческий мир, в полноту земной природы, чтобы спасти нас. Св. Дух непосредственно действует в Церкви через проповедь, Писание и таинства. Во-вторых, что касается критерия принадлежности к Церкви: у блж. Августина — это любовь к Богу; у Лютера — вера. Это различие для Лютера принципиально, поскольку любовь есть свойство человеческой природы, включающее в себя и любовь к себе, в то время как вера есть, наоборот, забывающее о себе непосредственное отношение с Богом⁷⁰. Вера есть реальное присутствие Бога в душе человека. Если, по блж. Августина, любящие Бога только после смерти становятся причастниками Церкви небесной, то для Лютера верующий уже на земле обретает это достоинство, несмотря на то что, находясь в теле, он продолжает грешить, все еще оставаясь *simul iustus et peccator*, святым и грешником одновременно.

Лютер говорит о видимой и невидимой стороне Церкви, но никогда за этим не стоит их онтологическое разделение, а если и есть противопоставление, то исключительно логическое. Церковь — одна и та же, здесь на земле, видимая и невидимая одновременно. «Небесный Иерусалим является Церковью здесь и сейчас»⁷¹. «[Должно] применять его [понятие Церкви торжествующей] к Церкви, воинствующей на земле»⁷². Это аспекты одной и той же — видимой и невидимой одновременно — христианской Церкви, но первая как увиденная со стороны творения, вторая — со стороны Духа. Подобный методологический подход часто используется Лютером при решении самых сложных теологических вопросов, когда речь идет о присутствии Божественного в земном. *Communicatio idiomatum*, взаимообщение свойств во Иисусе Христе; *unio sacramentalis*, сакраментальное единство Крови и Тела Христова с вином и хлебом в Евхаристии; единство христианина как являющегося свободным и никому не подчиняющимся и одновременно слугой всем; единство Закона и Евангелия, где осуждающий Закон и милующее Евангелие составляют нерасторжимое единство Божественного действия, также видимая и невидимая Церковь, — могут быть противопоставлены только в логическом плане и в целях педагогических. «Для лучшего понимания и краткости мы будем называть две Церкви двумя разными именами. Первую, какая она есть по своей природе, основную, сущностную и истинную, мы назовем “духовным, внутренним христианством”. Вторую, рукотворную и внешнюю, мы назовем “физическим, внешним христианством”. Не то чтобы мы хотели отделить их друг от друга; напротив, это все равно, как если бы мы говорили о человеке и называли его “духовным” по душе его и “физическим” по телу его, или как апостол обыкновенно говорит о “внутреннем” и “внешнем” человеке»⁷³.

⁷⁰ См.: Пименов С. Оправдание у Лютера // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 49–50.

⁷¹ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 509.

⁷² Там же. С. 508.

⁷³ LW 39, 70. В том же самом смысле Лютер чаще использует выражение «духовная Церковь» вместо «невидимая Церковь» (*Preus H. The Communion of Saints. The Study of the Origin and Development of Luther's Doctrine of the Church. Eugene, Oregon, 2008. P. 49*).

Полемическая заостренность большинства трактатов и проповедей, не позволяющая проводить четкие и пространные разъяснения, имела следствием, что многими, в первую очередь Римской стороной, Лютерово различие Церкви на невидимую / видимую было понято в привычных координатах, как повторяющее платоническое разделение Церкви на истинную и ложную. Часто сам Лютер дает основание для подобного противопоставления. «Необходимо провести различие и усвоить, что есть две Церкви. Одна — ложная Церковь, которая имеет имя и название Церкви и народа Божия, но не является ими. Другая — истинная Церковь, которая не имеет имени, но все же является ею. Различить эти две Церкви часто весьма трудно»⁷⁴.

Различать их действительно «трудно», учитывая, что духовная Церковь видима только глазами веры. «Ложная Церковь», если строго держаться Лютерова определения Церкви, есть понятие самопротиворечивое, поскольку собрание вокруг Божественного Слова, в котором преподаются таинства, всегда остается Церковью, а «ложная Церковь» подразумевает, что в ней не звучит Слово, но тогда она и не является Церковью. На это указывает и Лозе: «Суждение Лютера о существовании Римской церкви как Церкви амбивалентно: с одной стороны, утверждается, что она — Церковь, что нет недостатка в том, что конституирует Церковь, но с другой — что она превратилась в церковь дьявола»⁷⁵. Чтобы привести к логическому единству позицию Лютера, мы бы в высказывании Лозе заменили слово «превратилась» на «превращается», ибо в ней все еще звучит, но все меньше и меньше, Слово, — в этом случае позиция Лютера становится логически непротиворечивой.

Лютер не стремится созидать «новую и истинную» Церковь, Церковь одна и та же: единая, святая, соборная и апостольская. Не будет ни преувеличенным, ни необоснованным утверждение, что Лютер борется за Римскую Церковь. И в ней, несмотря на вопиющие искажения, продолжает действовать Св. Дух, звучать евангельское Слово и отправляться таинства. Рим остается Церковью Христовой⁷⁶. «Мы противостояем и отвергаем папу, потому что он не хранит сокровища христианства, которые он наследовал от апостолов. Вместо этого он делает дьявольские прибавления и не использует эти сокровища для улучшения Церкви. Скорее, он действует к ее разрушению, поставляя свои предписания и постановления выше закона Христа»⁷⁷.

Лютер осознает, что питается существующей в Римско-Католической Церкви живой христианской традицией, благодаря которой стремящиеся к реформации христиане и «получили наши христианские сокровища»⁷⁸. Его претензия к Риму — в неверном использовании этого сокровища, но не в самом основании Римской Церкви. «Мы признаем, что в папской Церкви есть

⁷⁴ Лютер М. Домашняя постилла. СПб., 2011. С. 321.

⁷⁵ Lohse B. Martin Luther's Theology. P. 285.

⁷⁶ «Церковь свята даже там, где фанатики преобладают — до тех пор, покауда они не отвергают Слова и таинств. <...> Везде, где пребывает сущность Слова и таинств, присутствует святая Церковь, даже если антихрист царствует в ней» (Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 28).

⁷⁷ LW 40, 232–233.

⁷⁸ Ibid. P. 232.

истинные Священные Писания, истинное Крещение, истинное таинство алтаря, истинные ключи прощения грехов, истинное служение священства, истинное учение в виде молитвы Господней, десять заповедей и артикулы веры⁷⁹. <...> Я утверждаю, что в папстве есть истинное христианство... и многие великие и [по-настоящему набожные] святые»⁸⁰. Отвержение всего Римского, поскольку оно Римское, есть позиция нехристианская, неверно упрощающая ситуацию. «На самом деле оба остаются, и Антихрист сидит в храме Божиим благодаря действию дьявола, и храм все еще есть и остается храмом Божиим благодаря силе Христа»⁸¹. И Церковь в Риме все еще остается святой.

Сохранение Церкви было задачей Лютера, для этого необходимо было понять, как стало возможным, что «святая», установленная Богом и имеющая в себе залог жизни вечной, Церковь, — превратилась в «Вавилонскую блудницу»?

Ответ Лютера тройственен. Во-первых, понимание Церкви как собрания верующих, *simul iustus et peccator*, вокруг Слова Божия имеет следствием, что Церковь (эклесия, собрание) должна быть понята как одновременно и собрание «грешников», а не только «святых». Греховные наклонности продолжают тиранить человека, покуда душа не распрощается с телом.

Во-вторых, если Церковь есть собрание верующих, т.е. людей, наиболее чутких к своему греху и в наибольшей степени осознающих свою греховность перед Богом, то Церковь должна быть также признана и грешницей. Речь Лютера полемически заострена и даже провокативна в отношении уверенного в своей святости Рима. «Нет большей грешницы, чем христианская Церковь... Христианин и христианская Церковь есть действительные грешники, поскольку они действительно исповедуют свои грехи. Папа и кардиналы, и иже с ними, вообще не имеют грехов; они не смятены в глубине своей совести...»⁸²

Был и третий, наиболее значимый и имеющий отношение к основаниям Лютерова богословия, аспект. Может показаться, что Лютер, как и Рим, имеет в виду греховность отдельных членов Церкви, но мысль Лютера более глубока и содержательна и имеет отношение не к внешнему проявлению Церкви, но к ее сущности. На вопрос: как могут соотноситься святость Церкви и ее греховность, и возможно ли это соотношение, в «Лекциях по “Посланию к Галатам”» Лютер дает непростой ответ. Иисус Христос, будучи безгрешным, берет на Себя грехи людей. «Он принял на Себя сущность грешника и разбойника, и не одного, а всех грешников и разбойников. <...> Он несет грехи всех людей в Своем Телe — не потому, что совершил их, а потому, что взял эти совершенные нами грехи на Свои плечи, чтобы заплатить за них Своею Кровью»⁸³. И Церковь, будучи Телом Христовым, имеет не только памятование об этом, но со всей серьезностью принимает на себя греховность мира. И соотносит себя с ней. Только в этом случае можно говорить о действительном, а не призрачном преодолении греховности мира. «Если вы отрицаете,

⁷⁹ Все здесь перечисленное есть, по Лютеру, знаки истинной Церкви.

⁸⁰ Ibid. P. 232.

⁸¹ Ibid. P. 233.

⁸² WA 34, 1, 276, 7.

⁸³ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 322.

что Он [Христос] грешник и проклятие, вы также отрицаете, что Он страдал, был распят и умер. <...> Все грехи, я, ты и все мы совершили или совершим в будущем, — также принадлежат Христу, как если бы Он сам их совершил»⁸⁴.

Игнорирование любого из этих трех моментов обезоруживает Церковь перед дьяволом.

Бог в Церкви действует под «чужим видом»⁸⁵, что направлено на свободное принятие человеком Божественного провозвестия. Осознание Церковью себя грешницей имеет не констатирующий, но динамический, направляющий, преодолевающий и подвигающий к Богу характер.

Лютер имеет в виду Божественно-человеческий характер собравшихся вокруг Слова Божия, в то время как Рим готов говорить об онтологической святости Церкви, распространяющейся на представителей ее иерархии. Для Рима, — грешить могут только отдельные члены Церкви, находящиеся на нижних уровнях институциональной иерархии; для Лютера Церковь — это единство осуждающего Закона и возрождающего Евангелия. Она есть место переплавки людей, склонных ко греху, но полагающихся на Бога. Как пишет Юнгель, «в признании Церковью собственной греховности Лютер находит доказательство ее действительной святости»⁸⁶. При должном отношении к искажениям наличие нестроений не разрушает святости Церкви. Самокритичность Церкви, как постоянная поверка Законом и Евангелием пути, которым идет Церковь, должна быть понята как необходимая черта ее жизненности. «Церковь является своего рода “постоялым двором”, лечебницей для тех, кто нуждается в исцелении. Небеса же — это храм для здоровых и праведных»⁸⁷. Обращаясь внутрь себя, Лютер не может сказать, что он уже на небесах.

Можно ли, в этом случае, продолжать называть Церковь «святой»? Ответ Лютера одновременно трагичен и оптимистичен. «Если я буду смотреть только на себя или на ближнего, Церковь никогда не будет святой. Но взгляните на Христа, Умилостивление и Очищение Церкви, и вы увидите ее святою, потому что Он понес грехи всего мира. Там, где грехи замечены и осознаны, их в действительности нет»⁸⁸.

Церковь гонимая

Будучи духовным творением, Церковь неизбежно подвергается нападкам, преследованиям и злословию мира. Она не стремится к земным богатствам, могуществу и почитанию, не приписывая себе никаких заслуг, все доброе она относит к своему Главе Иисусу Христу. Будучи одновременно видимой и невидимой, она воспринимается миром двояко. «Великих и по-мирски мудрых людей смущает бедность и скромность нашей Церкви, которая страдает от многих немощей, соблазнов и разделений; ибо они говорят, что Церковь

⁸⁴ Там же. С. 323.

⁸⁵ См.: Пименов С. Лютерова теология Креста // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 102–103.

⁸⁶ Jungel E. A Church as Sacrament? P. 210.

⁸⁷ Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам». Duncanville; Минск, 1996. С. 290.

⁸⁸ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 329–330.

должна быть всецело чистой, святой непорочной, голубицей Божией и т. д. Но Церковь, в очах и разумении Бога, такова и есть; в очах же и разумении мира она подобна ее жениху Христу Иисусу, избитому, оплеванному, осмеянному и распятому»⁸⁹. Благая Весть, вокруг которой собрана и которую проповедует Церковь — это Слово о Кресте, которому противится вся земная составляющая человеческого существа.

Дьявол, князь мира сего, видя в существовании Церкви угрозу, неистовствует, искушает и преследует её, и такое положение не изменится до скончания века, «все рожденные и живущие во Христе и все хвалящиеся своим рождением и наследием от Бога, будут гонимы Израилем [детьми мира сего]»⁹⁰.

Однако, нападая на христиан, враг рода человеческого имеет в виду даже не Церковь, а Слово Божие, которым живет, которое хранит и проповедует Церковь. Слово — главная цель дьявола. Покуда Церковь исповедует и проповедует Слово, она остается Церковью, и до тех пор будет преследуема и оклеветана миром.

Многочисленны средства, с которыми дьявол нападает и искушает Церковь. Самые опасные среди них — атаки анабаптистов, сакраментариев и энтузиастов, действующих под видом духовной стороны. Дьявол — великий лгун и искуситель, он духовное подменяет земным, а земное называет духовным, вводя в заблуждение многих по-земному добрых людей, которые «полагают, будто стоят на стороне Господа и защищают Его славу, и будто, преследуя нас, они служат Богу (Ин 16:2)»⁹¹. Горькие и печальные слова (в опоре на Пс 54:14–15) срываются у Лютера с уст по поводу подобных противников: «Ты, мой некогда соратник, мой ближайший друг, с кем мы приятно беседовали, ели и пили, держали совет, вместе участвовали в богослужениях в храме Божиим и вместе дружественно искали ответы в Священном Писании. Действительно, это ты, мой друг, причиняющий мне эту боль. Ты топчешь меня. Ты, стремившийся быть первым в деле Евангелия, теперь покидаешь и поставляешь себя супротив меня»⁹².

Земные власти также, со своей стороны, преследуют Церковь Христа, обвиняя ее в мятежах и беспорядках. Крестьянские волнения 1520-х гг. в Германии многими были восприняты как прямое следствие лютеровских идей. Но истинная Церковь ведет только духовную брань, никогда не прибегает к насилию и «не хватается за [земной] меч... ложная же Церковь пользуется насилием и преследует истинную Церковь»⁹³. И папа как могущественнейший правитель, использующий «земной меч» для решения духовных вопросов, тем самым свидетельствует о своем господине, которому служит.

Тем не менее, попущение гонений на верующих и Церковь должно быть понято (а для Лютера это имеет прямое отношение и к его, гонимому Римом, положению) как имеющее основания в плане Божественного домостроительства: «Церковь страждет на земле, во-первых, для того, чтобы мы помнили,

⁸⁹ Лютер М. Застольные беседы. С. 183.

⁹⁰ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 520.

⁹¹ Там же. С. 522.

⁹² LW 23, 188.

⁹³ Лютер М. Домашняя постилла. С. 322.

что мы — изгнанные слуги и высланные из рая из-за Адама. Во-вторых, для того, чтобы мы всегда помнили страдания Сына Божия, Который ради нас соделался человеком, шел по этой долине скорби, страдал за нас, умер, воскрес из мертвых и вновь привел нас в отчий дом, откуда мы были изгнаны. В-третьих, для того, чтобы мы помнили, что здесь мы лишь странники и пришельцы и что там нам уготована иная и вечная жизнь»⁹⁴. Страдания свидетельствуют о человеческой неукорененности в себе и направляют к ответу, превосходящему страдания, к Богу. Испытания, страдания, крест позитивны, если за ними увидено Божественное обетование, если «в» страдании увиден Христос, одновременно и Распятый, и Воскресший.

На протяжении всей реформационной деятельности Лютер не устает повторять, что Церковь для верующих есть великое утешение, — как людей, собранных вокруг Христа, и разделяющих беды и страдания каждого члена Церкви. Один Дух, одно Тело, боль в одном члене отдается во всех частях.

Церковь как собрание и единство Тела Христова означает не нахождение ее членов «одного-рядом-с-другим», но «каждого-ради-каждого»⁹⁵, когда каждый готов понести тяготы, духовные и физические, другого.

Гонения со стороны сильных мира сего на Церковь есть свидетельство ее духовной природы и верности пути, по которому она идет. «По плоти, конечно, мы печалимся, что они, наши "измаильтяне" [дети мира сего], ненавидят и гонят нас столь яростно. Но по Духу мы хвалимся своими скорбями, так как... мы знаем, что переносим их не по причине наших прегрешений, но из-за Христа, чью благодать и славу мы провозглашаем...»⁹⁶ «Бернар [Клервоский] подразумевал именно это, говоря, что Церковь находится в наилучшем положении, когда она испытывает давление сатаны со всех сторон, и она находится в наихудшем положении, пребывая в мире и покое»⁹⁷.

Критика Рима

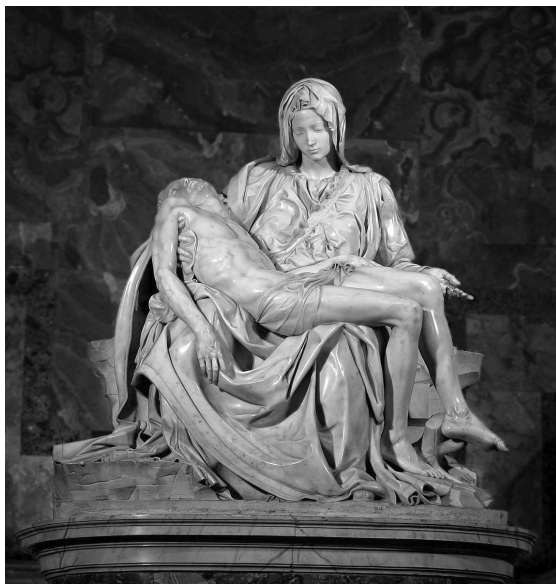
Для Лютера главным свидетельством пленения Церкви дьяволом была подмена Божественного Слова словом папы Римского. Духовная сторона Церкви Римом была отождествлена с видимой стороной и подчинена ей. «Викариатство» папы было истолковано не только как высшее представительство Церкви видимой, воинствующей, но и как полномочное представительство Церкви невидимой, торжествующей. В основании лежало непомерное превознесение Римом человеческого над божественным. Не за частные недостатки, вскрывающиеся в процессе функционирования Римско-Католической Церкви, но за проникновение в вероучение сугубо человеческого слова критикует Лютер католических оппонентов. «Папа римский понимает Церковь тройко: во-первых, Церковь есть понятие субстанциальное, то есть [видимое] тело Церкви. Во-вторых, Церковь — понятие знаменательное, то есть кардиналы. В-третьих, Церковь — это действующая и действенная Церковь, то есть сам

⁹⁴ Лютер М. Застольные беседы. С. 185.

⁹⁵ Preus H. The Communion of Saints. P. 28.

⁹⁶ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 525.

⁹⁷ Там же. С. 581.



Pieta de Michelangelo

ше Марию по размерам, почти сливающееся с могучими складками ее одеяния, бессильно покоится в ее материнских объятиях. Композиция построена таким образом, что не предполагает внимания к фигуре или лицу Христа, а переносит внимание на скорбь Богородицы. В скульптуре много печали, много любви ко Христу, но если задаться вопросом, а подразумевается ли данным образом вера ко Христу, к этому телу, безвольно свисающему с рук Матери Церкви, то ответом, скорее, будет, что теперь только сила земной Марии — это и есть вся сила Христа.

С этим не согласен доктор Священного Писания Лютер. Вместо того, чтобы быть истинным хранителем и распространителем Слова Божия, паписты «хотят установить новый путь веры, а именно, что мы должны верить в то, что мы можем видеть своими глазами, хотя по своей природе вера состоит из вещей, которые никто не видит и не чувствует, как св. Павел говорит к Евреям 11[:1]⁹⁹»¹⁰⁰. Подменяя духовное земным, Рим «полностью извращает статью вероисповедания: “Верую в святую Церковь”, — он подменяет слово “верую” словом “вижу”»¹⁰¹. Отождествляя себя с полнотой Церкви и присваивая верховную власть, «Папа запрещает... веру (во Христа. — С. П.), утверждая, будто для того, чтобы спастись, человек должен повиноваться ему. <...> ... он навязывает свои ложные измышления о мессах, чистилище, монашеской жизни, человеческих добрых делах и [вымышленном] богослужении (ибо в этом и состоит само папство), [он] проклиная, убивает и мучит всех христиан, которые не превозносят и не почитают эти [папские] мерзости

⁹⁸ Лютер М. Застольные беседы. С. 201.

⁹⁹ «Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр 11:1).

¹⁰⁰ LW 39, 102.

¹⁰¹ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 628.

Папа римский»⁹⁸. Земное измерение является определяющим для Рима, что знаменательно выражено в формуле: «Где Папа — там и Церковь».

Самосвидетельством о месте человеческого элемента в Церкви Рима может служить скульптура Микеланджело Буонарроти «Ватиканская Пиета» («Оплакивание Христа»), созданная в 1499 г. по заказу кардинала Жана де Лагнола.

Смысловым центром скульптуры является печальная Дева Мария. Она поражает своей основательностью, устойчивостью, уземленностью, что подчеркивается трапециевидной формой композиции. Тело Христа, мень-

превыше всего»¹⁰². Тем самым папа разоблачает себя как антихрист, противохристос, дьявол, превозносящий себя над Христом, захвативший власть, соблазнивший и соблазняющий многих.

Сложившееся положение ставит христианина перед необходимостью выбора в этом духовном противостоянии, верить или видеть. Для людей сомневающихся Лютер предлагает философское решение, которое через полтора столетия повторит Блез Паскаль в знаменитом «пари на Бога»: «Человек должен либо потерять папу, который смертен и преходящ, либо утратить Христа, Который вечен, а вместе с Ним — потерять вечную жизнь». И для верующего выбор, говорит Лютер, предсказуем: «Пусть уж лучше будет ниспровергнут плотский и смертный папа, чем Тот, Кто вечен и обитает на небесах!»¹⁰³

Против верховенства папы Лютер приводит и другой философский аргумент. Если папа все же человек и, соответственно, пусть иногда, но грешит, то для него — как обладателя высшей власти и в соответствии с тем, что в Церкви грехи отпускаются только вышестоящим священником — попросту невозможно никакое покаяние и отпущение грехов, и сам папа «непрерывно будет оставаться в состоянии греха»¹⁰⁴, поскольку сам себе он их отпускать не может.

Церковь, ведомая папой, настаивает на собственной непогрешимости, но это, говорит Лютер, никак не следует из Символа веры; как не следует и то, что она накапливает «святость» и «заслуги» апостолов и отцов. К тому же, признанная Церковью святость того или иного отца Церкви не является гарантией безошибочности всех его суждений. Когда на Марбургском собеседовании (1529) Эколампадий (1482–1531), приводит против Лютера свидетельство блж. Августина, являвшегося для Лютера одним из наиболее значимых богословов, то Лютер призывает «подчинить [авторитет] учителей Церкви Христу»¹⁰⁵ и, соответственно, Писанию, а не блж. Августину; поскольку истинная Церковь — это Церковь Христа, а не святых, которые являются таковыми, лишь следуя за Христом.

Позиция Рима выражена буллой папы Бонифация VIII «Unam Sanctam» (1302), в которой утверждалось главенство Римского епископа над всеми христианами¹⁰⁶ и, соответственно, невозможность спасения в Церквях, не признающих этого первенства, причем не только в делах духовных, но и земных. Булла заканчивалась словами: «Мы утверждаем, определяем, постановляем и объявляем, что каждому человеку для спасения совершенно необходимо подчиниться Римскому Понтифику»¹⁰⁷. Христос предстал в облике папы. На этом основании Рим настаивает на папской непогрешимости в делах вероучения. Но это, как аргументирует Лютер, было бы таковым

¹⁰² Лютер М. Шмалькальденские артикулы. С. 377.

¹⁰³ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 523.

¹⁰⁴ LW 39, 89.

¹⁰⁵ Цит. по: *Зассе Г.* Сие есть Тело Моё. СПб., 2018. С. 350.

¹⁰⁶ «Если греки учат, или кто-то еще говорит, что они не были вверены заботе Петра и его приемников, они должны признать, что не являются овцами Христа, ведь Господь сказал Иоанну: “Будет одно стадо и один Пастырь”» (Цит. по: *Шафф Ф.* История христианской Церкви. Т. 6. Средневековое христианство (1294–1517). СПб., 2009. С. 26).

¹⁰⁷ Цит. по: *Шафф Ф.* История христианской Церкви. Т. 6. С. 27.

только в случае, если бы папа действительно был Христом. Логика Рима, основанная на том, что «Мы — Церковь (Христа. — С. П.), следовательно, мы не можем допустить ошибку»¹⁰⁸, была предвидена и разоблачена Самим Христом в обязательной для каждого христианина молитве «Отче наш»: «Прости нам грехи наши...» (Лк 11:4).

Не в силах убедить доводами Писания, как в случае с Лютером, Рим прибегает к насилию и возвышает до уровня святости бездумное послушание Риму и его персонифицированному главе папе, в постановлениях которого «нет ничего, кроме *districte precipiendo mandamus*»¹⁰⁹. Вот их «Святой Дух»¹¹⁰.

В подобном случае, говорит Лютер, «никто не связан постановлениями папы, [которого] не обязаны даже слушать, если он не учит Евангелию и Христу»¹¹¹. В богословии послушание, не основанное на Слове, есть следование дьяволу. Церковь действительно святая, но ее святость не в беспрекословном и безрассудном послушании папе, но «в Слове Божиим и истинной вере»¹¹².

В Лютеровых словах не было ничего нового. Рим тоже утверждал первенство Христа и веры, но вкладывал в них иной смысл. В обоснование возможности выхода за границы Писания Рим отсылал к Писанию (Ин 20:30) и свидетельствам святых отцов, говоривших о существовании особого, до поры сокрытого знания, переданного Церкви апостолами в нескриптуальной форме¹¹³.

Подобная позиция, говорит Лютер, превращает Христа в тайного заговорщика. Все необходимое для спасения Бог передал в Слове (Писании), и никакой особой, дополнительной, уточняющей информации не требуется. Римские утверждения лишь провоцируют своеволие и человеческий произвол, поскольку смешивают веру Церкви с «верой» в нескриптуальную традицию, представляющую собой некритичное принятие слов и поступков папы. Для Лютера это равносильно нарушению Первой заповеди.

Иерархия в Церкви и среди Церквей

В неразличении философского и богословского аспектов (в философии говорит человек; в богословии — Бог) Лютер видит одно из свидетельств нестроений в Церкви, которая приняла платоническую иерархию в качестве объясняющей парадигмы отношения Бога к сотворенному миру, что, в частности,

¹⁰⁸ Лютер М. Застольные беседы. С. 187.

¹⁰⁹ «Мы строго предписываем и повелеваем» — общепринятый словесный оборот в папских постановлениях.

¹¹⁰ Лютер М. О переводе // *Его же*. Слово и таинства (I). С. 224–225.

¹¹¹ Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви. С. 145.

¹¹² Лютер М. Шмалькальденские артикулы. С. 395.

¹¹³ «Много сотворил Иисус перед учениками Своими и других чудес, о которых не написано в книге сей» (Ин 20:30). «Из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от Апостольского Предания, приняли мы в тайне, но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия» (*Василий Великий, свт. О Святом Духе // Его же*. Творения. Том 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М., 2008. С. 99).

присутствует в булле «Unam Sanctam», где в качестве обоснования единственности и превосходства Римского епископа привлекается учение Дионисия Ареопагита об иерархии. Лютеру близка позиция другого неоплатоника, блж. Августина, более теологически чуткого в этом вопросе. Когда в «Исповеди» он задавался вопросом, каким образом бесконечный Бог присутствует в человеке, то не находил ответа¹¹⁴; вернее, ответом было Августиново: «Уповаю на Тебя, Господи!»

Мир Платона представляет собой иерархическое единство, в котором нижележащие уровни получают достоинство и действительность от уровня вышестоящего. Выйдя победителем в споре философских систем античности, платонизм не мог не оказать влияния на богословие христианское. Дионисий Ареопагит в «О церковной иерархии» представил впечатляющий вариант онтологического обоснования церковно-иерархической структуры, которая понимается им:

1) Как богоустановленная, следовательно, не подлежащая сомнению и изменению;

2) Как повторяющая небесную иерархию, т. е. наилучшая из возможных;

3) Как нисходящий поток Божественного света, реализуемый через строгую иерархическую последовательность в божественных дарах; где нижележащий уровень не может обладать большим знанием, силой, приобщенностью к Богу, чем уровень вышележащий; вершиной иерархии является Св. Троица, а ниже епископ, пресвитер и диакон¹¹⁵.

4) Как родо-видовое подчинение, где высшее есть род, а низшее вид;

5) Где земной епископ как церковный глава есть «отпечаток Бога»¹¹⁶, «неприобщающийся к худшему»¹¹⁷, и священство и диаконство, как получающие свое достоинство только через епископа; «как сказавший "иерархия" называет совокупность вообще всего, что относится к устройению священного, так и сказавший "иерарх" указывает на пребывающего в Боге божественного мужа, искусного во всяком священном знании, в котором (курсив. — С. П.) и вся связанная с ним иерархия чисто совершается и познается»¹¹⁸, что является философским обоснованием утверждения: «Где епископ — там и Церковь», поскольку все церковные достоинства во всей полноте сконцентрированы в епископе¹¹⁹.

¹¹⁴ *Августин, блж. Исповедь. С. 8–9.*

¹¹⁵ *Дионисий Ареопагит, свт. О церковной иерархии // Его же. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 571–573.*

¹¹⁶ *Максим Исповедник, прп. Толкование на «О небесной иерархии» св. Дионисия // Дионисий Ареопагит, свт. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 615.*

¹¹⁷ Там же. С. 617.

¹¹⁸ *Дионисий Ареопагит, свт. О церковной иерархии. С. 573.*

¹¹⁹ «Божественный иерарх щедро простирает на всех светообразные лучи своего божественного учительства, в высшей степени готовый богоподобно просветить пришедшего, чуждый и зависти, и несвященному гневу за прежнее отступничество или неумеренность, но всегда, пребывая в Боге, своим световодительством святительски в благочинии и порядке сияя приходящим, соответственно сообразности каждого священному» (*Дионисий Ареопагит, свт. О церковной иерархии. С. 595.*)

Институциональная иерархичность составляла важную сторону устройства и функционирования Римско-Католической Церкви. Для Бонавентуры одной из целей при установлении Господом таинств, администрируемых высшестоящим епископом, было закрепление и поддержание иерархического порядка в Церкви. Иначе, «не было бы... никакой стабильности в ступенях иерархии воинствующей Церкви, которая в высшей степени заключается в уделяемых таинствах»¹²⁰.

Лютер отказывается понимать Церковь как нисхождение ослабевающего Духа на верующего через церковную иерархию. Духу нет нужды в посредниках, чтобы иметь дело с ничтожнейшим грешником. Воплотившись и умерев на Кресте как самый последний грешник, Христос нарушил иерархию, поэтому Дионисиева иерархия есть языческая, но не христианская. «[Дионисий] весьма вреден и следует скорее за Платоном, чем за Христом. Поэтому я бы не советовал верующему человеку вообще читать эту книгу [«О церковной иерархии»]... Ибо в этом учении... настолько мало научишься познавать Христа, что даже если... уже знаешь о Нем, после этого чтения... о Нем.. забудешь!»¹²¹ Ту же самую ошибку находит Лютер: неразличение богословского и философского аспектов, и как следствие, превращение философии в плохое богословие, что и богословием-то назвать нельзя, поскольку здесь имеет место превращение земного в Божественное. «В “Церковной иерархии” Дионисий... развлекается своими собственными аллегориями, которые он, однако, нигде не обосновывает!»¹²², — под обоснованием Лютер подразумевает Св. Писание. Но использование аллегорий в богословии вместо обращения к буквальному смыслу Писания ведет к чему угодно, но не ко Христу.

Принятие церковно-институциональной иерархичности как божественного установления в Церкви ставит вопрос о земном воплощении вершины этой иерархичности, при этом вопрос распадается на два: 1) кому принадлежит высший авторитет в Римско-Католической Церкви? и 2) какая Церковь обладает наивысшим авторитетом среди всех Церквей?

Первенство папы

Аргументация Римской стороны по этому вопросу представлена в написанном против Лютера трактате францисканца Августина Алведа «Об Апостольском Престоле» (1520). Она состоит из семи «мечей», как утверждает его автор, наносящих смертельные раны еретику Лютеру. Работа показательна тем, что автор обещает доказать ошибочность своего оппонента «на основании святого канона Библии»¹²³. Разящие «мечи» Алведа суть следующие:

1) «правильный разум», *recta ratio*, принимающий, что у Церкви как у любого земного института необходимо должен быть один глава;

2) «канонические Писания», *canonicae Scripturae*, демонстрирующие постановление Христом Петра первенствующим епископом (Мф 5:17–18; Мф 16:18; 1 Кор 10:16), что по наследству перешло к папе;

¹²⁰ Бонавентура. Бревиллокий. М., 2018. С. 303.

¹²¹ Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви. С. 176.

¹²² Там же. С. 176.

¹²³ Gritsch E. Introduction // LW 39, 52.

3) «истинное знание», *vera scientia*, как засвидетельствованная отцами связь Петра с Римом;

4) «святое благочестие», *sacra pietas*, или этический аргумент, состоящий в том, что именно папа борется с ошибками и нечестием;

5) «здоровый интеллект», *sane intellectus*, ясно видящий, что обвинения пап в аморальности не имеют оснований;

6) «простое и целомудренное знание», *simplex et pudica scientia*, убеждающее в том, что если же папы и совершали неблагоприятные поступки, то за это ответственны неблагоприятные обстоятельства и недостойное окружение;

7) все доводы завершаются «чистым и целостным знанием», *pura et integra scientia*, что именно Рим во главе с папой является центром христианства¹²⁴, а папа его высшим представителем, заместителем Христа, власть которого простирается до души каждого христианина.

Лютер ответил трактатом «О папстве в Риме, против наизнаменитейшего паписта в Лейпциге» (1520), в котором провел последовательную критику всех алведовских аргументов. Если Алвед отталкивается в своих рассуждениях от земного ее аспекта (исключение составляет второй «меч»), то в основе Лютерово́й аргументации лежит понимания Церкви как собрания верующих вокруг Божественного Слова. В Алведовском трактате ярко выражена позиция Рима, он рассуждает о видимом аспекте Церкви. Лютер же берет за основу ее невидимый, духовный аспект. Но если для Рима Церковь прежде всего земная институция, а не дом Слова, то каким образом папа может быть ее Пастырем? «Как может человек [папа] управлять чем-то, чего он не знает и не признает [веры как основы спасения]? Как может он знать, кто верит действительно, а кто нет? В самом деле, если бы папская власть распространилась так далеко, то она могла бы отнять веру у христиан и могла бы ее направлять, умножать и изменять по своему усмотрению, — но это может только Христос»¹²⁵. «Папа не может внушить или произвести дело Христа, Господа своего (то есть веру, надежду и любовь, и всякую благодать с добродетелью) даже в одном христианине. Он не смог бы этого сделать, даже если бы был святее святого Петра»¹²⁶.

Отсылая к ранней Церкви как образцу ее устройства, Лютер делает вывод, что «истинная Церковь не обязана и может не иметь *земного главы* (курсив. — С. П.). Никто на земле, ни Папа, ни епископ, не может ею управлять. Только Христос... ее Глава, и правит Он один»¹²⁷. В полемике с Римом Лютер радикализирует положение, что Христос — это единственный Глава Церкви, и ни о каком «викарстве» не может быть речи. Папа всего лишь человек и какими бы ни были его достоинства, не имеет власти над духовной стороной Церкви и не является необходимым посредничающим звеном в оправдательном процессе.

Но если не папе, то кому принадлежит учительский авторитет в Церкви? Напрашивающийся ответ: Соборам. Лютер признает их главенство над папой,

¹²⁴ Ibid. P. 52.

¹²⁵ LW 39, 71.

¹²⁶ Ibid. P. 72.

¹²⁷ Ibid. P. 71.

но это господство не абсолютное, поскольку не существует связи между Собором и истинной Церковью. И Соборы могут ошибаться. Имели место случаи, когда «Соборы были только подражанием Церкви»¹²⁸. Под властью папы Соборы всегда остаются «папскими». «Собравшиеся епископы или собор могут ошибаться, как и прочие люди... <...> Не всякому собранию епископов или собору даруется Святым Духом...»¹²⁹, «если в своих рассуждениях [они] не держатся апостольского фундамента [Писания]...»¹³⁰ Ни широта представительства на Соборе, ни авторитетность его участников, ни занимаемое ими место в церковной иерархии не являются критерием при принятии соборных решений Церковью. Единственный критерий — соответствие Слову Божию. «[Даже] один человек может возражать всему Собору, если имеет лучшие доводы или [ссылается на] Писание»¹³¹. Решения Соборов поверяются Св. Духом, которым живет Церковь.

Первенство Рима

Иерархический подход к пониманию церковного устройства ставил перед Римом вопрос о первенстве среди земных Церквей. В этом отношении Флорентийский Собор (1438–1445) подтвердил давно принятое Римом: «Святой Апостольский Престол и Римский Понтифик над всем миром держит первенство и сам Римский Понтифик является преемником святого Петра, князя апостолов, и истинным наместником Христа, а также главой всей Церкви и отцом и учителем всех христиан и что ему в лице святого Петра от Господа нашего Иисуса Христа вверена полная власть пасти, царствовать и управлять вселенской Церковью... Также обновляем порядок, содержащийся в канонах, прочих досточтимых патриархов, а именно, что патриарх Константинопольский второй [по чести] после святейшего Римского Понтифика, третий же [патриарх] Александрийский, четвертый же [патриарх] Антиохийский и пятый [патриарх] Иерусалимский, с сохранением всех их прав и привилегий»¹³².

Лютер не признает главенствующего статуса Петра среди апостолов; главная задача апостолов — это проповедь Слова Божия, и в этом посланничестве все апостолы равны, поскольку не они, а Бог действует через них. Лютер отвергает любые претензии Рима на верховенство над другими Церквями. Церковь не является субъектом в отношении Бога. Во всех поместных Церквях, имеющих одно и то же основание, одни и те же задачи, наделенных одними и теми же дарами, действует единственно один и тот же Бог¹³³. Рим выходит за пределы своей компетенции, «когда папа подчиняет себе всех вестников Божиих (апостолов. — С. П.), это то же самое, как если бы один из вестников

¹²⁸ Лютер М. О власти Собора // *Его же*. О Вавилонском пленении Церкви. С. 221.

¹²⁹ Там же. С. 220.

¹³⁰ Там же. С. 221.

¹³¹ Там же. С. 222.

¹³² Флорентийский Собор. С. 54–56.

¹³³ Это аналогично тому, что имеется в преподавании таинств в Церкви, когда личные качества священника не имеет значения, *ex opere operato*, для действительности таинства.

князя остановил всех других и послал их, куда хочет... Обрадует ли это князя, если он узнает?»¹³⁴

Слова Христа «Паси моих овец» (Ин 21:15–17), говорит Лютер, означают устрой, приводи во внешний порядок, не меняя порядка духовного¹³⁵. Так и слова «Иди за мной» (Ин 21:19; также Ин 20: 22–23) после слов «паси овец моих», означает, что верующие должны — в духовном измерении — идти не за конкретным Петром, но за Божественным Словом.

В опоре на Мф 16:18–19 (апостол Петр, πέτρος, камень, скала; единственный, кому передана власть ключей) и на традицию Рим настаивал на главенстве над другими Церквями. На это Лютер и реформаторы, в данном случае в лице Меланхтона, отвечали, что Петр «выступает представителем всего собрания апостолов»¹³⁶ и Ключи, будучи «служением» всех апостолов¹³⁷, переданы всей Церкви¹³⁸, а не папе.

То, что «все апостолы равны во всей власти с Петром, помимо слов, это доказывается и их действиями. Ибо Святой Петр никогда не избирал, не делал, не утверждал, не посылал и не управлял апостолами, хотя это неизбежно имело бы место, если бы он был их главой на основании божественного порядка»¹³⁹.

Меланхтон отмечает, что сам факт установления Никейским Собором (324) главенства Рима над западными, а Александрии над восточными Церквями свидетельствует о том, что подобного порядка не было в Древней Церкви, и что оно является «человеческим установлением»¹⁴⁰. Данная аргументация приложима и к «Дарственной грамоте Константина», к тому времени раскритикованной Лоренцо Валлой как подложной. Даже если грамота действительно была бы дарована Риму, то сам факт дарения в IV в. доказывал бы, что в апостольской Церкви такого порядка не существовало и что Римское первенство не было установлено Христом¹⁴¹.

Рим требует слепого подчинения под видом веры, констатирует Лютер, но сама Церковь имеет радикальное противоядие против подобного бесчинства. «Никто не говорит: “Верую... в единую святую Римскую Церковь, в общение римлян”. ...Святая Церковь не связана с Римом... она простирается до края земли, собранная в одну веру, в духовное, а не физическое собрание»¹⁴². Если Церковь есть духовное сообщество, то бессмысленны любые рассуждения о первенстве той или иной Поместной Церкви или того или иного первоиерарха. «Какое дело Святому Духу до того, какой епископ идет

¹³⁴ LW 39, 74.

¹³⁵ LW 39, 95.

¹³⁶ Меланхтон Ф. О власти и главенстве Папы // Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской церкви. Масомб, 2018. С. 405; также у Лютера (LW 39, 86).

¹³⁷ Там же. С. 405.

¹³⁸ Там же. С. 406.

¹³⁹ LW 39, 87.

¹⁴⁰ Меланхтон Ф. О власти и главенстве Папы. С. 403.

¹⁴¹ «И поэтому большинство святых отцов, такие как Ориген, Киприан, Августин, Илариус и Беда, относят слова “на сем камне” не к личности Петра» (Там же. С. 406).

¹⁴² LW 39, 75.

первым, а какой идет последним»¹⁴³, если все они с одинаковой ревностью следуют Слову?..

Священство всех верующих

На первый взгляд, в Лютеровом утверждении священства всех верующих определяющим является момент негативный, а именно, стремление разрушить Римскую иерархическую церковную структуру во главе с папой, ответственную за искажения и нестроения в церковной жизни. Но для самого виттенбергского реформатора оно понималось скорее позитивно, как снятие искусственных ограничений в общении с Богом. Это был способ сохранения Церкви как собрания верующих вокруг Божественного Слова и установленных Им таинств. Таинства отправляет священник, поставляемый и обучаемый Римом, но, как продемонстрировал Лютер в «О Вавилонском пленении Церкви», при неизменности курса, осуществляемого папой, потеря таинств и, следовательно, Церкви становилась неизбежной перспективой. Дабы не потерять таинства как форму Божественного Слова, как форму присутствия Св. Духа, требовалось разрушить Римскую монополию на обладание и распоряжение ими. На этом основании Лютер приходит к утверждению о всеобщем священстве. Поддержкой Лютеру было то, что в церковной традиции было достаточно богословов, поддерживавших эту идею. Так, в частности, Фома Аквинский и Флорентийский Собор не исключали возможности отправления таинств в экстренных случаях не рукоположенными христианами¹⁴⁴.

В утверждении священства главным для Лютера является вопрос не слома Римской иерархии, а возможность принципиально равного для всех верующих доступа к Божественному Слову. Главный мотив для Лютера не в том, что все христиане возвышаются до уровня священнической иерархии, но что в Церкви действует единственно Бог. Лютер переводит внимание с земной иерархии, через которую — и только через которую — в Римско-Католической Церкви действует Бог, на ее действительного Деятеля.

Обретение Лютером нового понимания праведности Божией и оправдания только верой, устанавливающего прямой, минуя священническое посредничество, контакт с Богом, делало невозможным онтолого-иерархическое деление в Церкви. И Лютер делает это шаг: «В сущности, мы все, священники и миряне, одинаково способны на мессу и таинство»¹⁴⁵. «Мы все без исключения посвящены в священники через Крещение, как говорит св. Петр (1 Пет 2:9): “Вы царственное священство, и священное царство”»¹⁴⁶.

В самозванной приватизации Римом права на доступ к Богу евангельская свобода, обретаемая христианином с верой, подвергалась недольному

¹⁴³ LW 41, 92.

¹⁴⁴ *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. III. Вопросы 60–90. К., 2015. С. 115–117; *Флорентийский Собор*. С. 76.

¹⁴⁵ *Лютер М.* О Вавилонском пленении Церкви. С. 130.

¹⁴⁶ *Лютер М.* К христианскому дворянству немецкой нации // *Его же*. О Вавилонском пленении Церкви. С. 23.

ограничению, в то время как «Христос каждому верующему открыто дал власть разрешения грехов»¹⁴⁷.

Следствием священства всех верующих становилось то, что папа вместе с клиром превращались в рядовых христиан, судимых по закону веры. При этом, обычные верующие поднимались до уровня, открытого для беспрепятственного следования за Божественными установлениями. Это было не разрушением, а переформатированием священства. Священническая власть, «ключи, или власть св. Петра, — это вовсе не власть, а служение. И ключи были даны не св. Петру, а тебе и мне. Ключи — твои и мои»¹⁴⁸. «Все христиане поистине принадлежат к духовному сословию и между ними нет никакого иного различия, кроме только различия должностей [служений]»¹⁴⁹.

Церковь, как собрание верующих вокруг Слова и таинств, подразумевает наличие в ней трех служений: 1) проповеднического (распространение Слова Божия); 2) священнического (отправление таинств); 3) диаконского (ведение административно-хозяйственных дел).

Проповедническое служение определяется как первое в Церкви, поскольку задачей проповедника (пастора) является распространение Слова, что подразумевает соответствующую богословскую подготовку и понимание того, что он проповедует не от себя и не свое, но переданное от Господа.

Основанием священнического, как и любого другого, служения является вера христианина, открывающая человеку путь к Св. Духу, живущему и действующему в Церкви. Она делает возможным нелицемерное его исполнение, представляющее собой, в первую очередь, отправление таинств, которые, по Лютеру, есть место нисхождения Духа на верующего. «Все должно совершаться верою. Одна лишь вера является истинным священническим служением. <...> Поэтому все мужчины-христиане — священники, все женщины — священницы, будь то юноша или старик, господин или слуга, госпожа или служанка. Грамотный или неграмотный. Различие между ними может наблюдаться разве что в том, насколько велика вера каждого из них»¹⁵⁰. Если можно и говорить о различии христиан в Церкви, то только о внешнем (как о различии служений), духовное различие всегда остается невидимым. Вера — невидима.

Лютеру важно утвердить, что священство не повышает достоинство человека ни перед Богом, ни перед людьми — «священники, поскольку они освящают и отправляют таинства, суть наши прислужники»¹⁵¹.

Лютер не призывает всех стать священниками. Он утверждает, что для каждого христианина не закрыта эта возможность, и что при необходимости даже не рукоположенный Римом христианин может отправлять таинства, что в ситуации духовной брани с Римом имело немаловажное значение.

¹⁴⁷ Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви. С. 160.

¹⁴⁸ Лютер М. О таинстве покаяния // *Его же. Слово и таинства* (I). С. 35.

¹⁴⁹ Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации. С. 22.

¹⁵⁰ Лютер М. Трактат о Новом Завете, то есть о святой мессе // *Его же. Слово и таинства* (I). С. 121–122.

¹⁵¹ Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви. С. 125.

Священство христианина непременно должно быть удостоверено свободным решением церковной общины, свидетельствующей о предрасположенности и пригодности христианина к данному служению. Также община имеет право отзыва данного решения, если окажется, что верующий не соответствует требованиям, предъявляемым для его осуществления. «Всякий крестившийся может считать себя... посвященным в священники... хотя не каждому подобает исполнять такие обязанности. Ведь хотя все мы одинаково священники, но никто не должен выдвигаться и самовольно, без нашего соизволения и избрания, делать то, на что мы все имеем одинаковое право, так как то, что принадлежит всем, никто не может присвоить себе без всеобщего желания и приказания»¹⁵².

Со священством всех верующих рассыпалась как иерархическая структура Римской Церкви, так и иерархия Поместных Церквей. Но как вскоре выяснилось, с ними рассыпалось и размеренное существование, и общественное спокойствие. Крестьянские войны 1524–1526 гг., вспыхнувшие не в последнюю очередь под предлогом дурно понятой христианской свободы, многих настроили против церковных изменений и против Лютера. Лютеру пришлось решительно отмежевываться от форм, в которые вылилось понимание христианской свободы его недостаточно ответственными приверженцами. В трактате «Против разбойных и кровожадных шаек крестьян» (1525) он решительно осуждает убийства и мятежи прикрывающихся Именем Христа и Евангелия «беспримерных богохульников»¹⁵³.

Развитием идеи равенства всех верующих перед Словом стало конгрегационное устройство реформационных Церквей, принимающее автономное в административном плане существование общин, самостоятельно решающих назначение и приглашение на церковные служения и добровольно объединяющихся в союзы для ведения общехристианской деятельности. Хотя Лютер действовал в области церковного устройства в ограничительном смысле, стремясь возвратиться к истокам и очистить место для проповедуемого Слова в Церкви, но он не выступал против возможного многообразия церковных практик, исторически сложившихся в разных Церквях, солидаризируясь с Меланхтоном, что «отсутствие единообразия в человеческих [церковных] традициях не нарушает единства веры (и Церкви. — С. П.)»¹⁵⁴. А единство веры и Церкви основано на Слове Божиим.

Будучи человеком XVI в., Лютер не рассматривает как достойную внимания возможность женского священства. В то же время, будучи продуманным до логического конца, священство всех верующих не исключает такой возможности.

Во «всеобщем священстве» Лютера, по Х.-М. Барту, есть несколько «ту-манных и непроясненных элементов»¹⁵⁵, что отчасти объяснимо жестким

¹⁵² Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации. С. 24.

¹⁵³ Лютер М. Против разбойных и кровожадных шаек крестьян // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология». 2007. № 4. С. 188.

¹⁵⁴ Меланхтон Ф. Апология Аугсбургского вероисповедания // Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской церкви. Macomb, 2018. Р. 200.

¹⁵⁵ Цит. по: Lohse B. Martin Luther's Theology. P. 291.

полемическим контекстом, в котором рождалась его экклесиология. И неслучайно, что в более поздние годы Лютер менее часто и менее определенно высказывался о всеобщем священстве, придавая все большее внимание упорядочиванию и структурированию христианской общины, в том числе путем введения внешнего княжеского управления Церковью. После 1530 г., в связи с созданием территориальных евангелических Церквей, он предпринимает серьезные попытки введения «евангелического служения епископов»¹⁵⁶ для организации надзора за преподаваемым в Церквях учением.

Первоначально институциональный аспект реформируемой Церкви мало интересовал Лютера. Однако по мере разрастания реформационного движения и столкновения с различными вариантами рожденных в этот бурный период экклесиологий, а также по мере нарастающего критицизма в отношении Рима, собственного теологического развития и необходимости сохранения и структурирования обновляемой евангелической Церкви, Лютер уделяет этому вопросу все больше внимания. К концу 1530-х гг. он не без гордости мог засвидетельствовать о достигнутых результатах: «Благодарение Богу, [сегодня] любой семилетний ребенок знает, что такое Церковь, а именно — святые верующие и овцы, которые слышат голос своего Пастыря»¹⁵⁷.

Итог

Неизменность Церкви в ее существующем варианте была главным для Рима в реформационной полемике. Решающим аргументом Рима в отвержении «праведности Бога» и «спасения только верой», лежавших в основе Лютеровых построений, было разрушение основ и порядка функционирования Римско-Католической Церкви как единственной подательницы спасения. Взгляды реформаторов оценивались Римом с той точки зрения, насколько они отражались на существовавшей институциональности Рима. В ходе реформационной полемики имели место две позиции, два пути в понимании Церкви: 1) Рима, который видел возможность жизнеспособности Церкви на пути единства церковной организации; и 2) Лютера, для которого церковная жизнь была возможна только на пути единства Духа. Эти два необходимых момента (церковная институция и правление Духа) в существовании Церкви как Богочеловеческого единства не распознали в своих противниках самих себя. В первую очередь это касается Рима, анафематствовавшего Лютера уже в 1520 г. Нежелание Рима вести диалог вело к ужесточению позиций обеих сторон, что накладывало негативный отпечаток на принимаемые Лютером теологические решения. Радикализация Лютером духовного аспекта существования Церкви, введение такого понятия как «невидимая земная Церковь» размывало границы Церкви, что вело к потере контроля за ее учением и практикой.

Опасность подстерегала Лютера и с другой стороны. Так, быстро выяснилось, что образующаяся лютеранской Церковью наследовала пороки, присущие Риму. Чистота и действенность учения подверглись серьезным испытаниям на всех уровнях, когда неожиданно для Лютера оказалось, что «многие

¹⁵⁶ Ibid. P. 282.

¹⁵⁷ Лютер М. Шмалькальденские артикулы. С. 395.

пасторы и проповедники нерадивы... как в своем служении, так и в [божественном] учении. <...> Увы! Они являются позорными обжорами и рабами собственного чрева, и им следовало бы скорее быть свинопасами или пса-рями, чем попечителями душ и пасторами»¹⁵⁸. Подобным образом Лютер, похоже, не писал даже о Риме...

Нерешенные Лютером эkkлесиологические проблемы (в первую очередь, границы невидимой Церкви) перешли к реформатам, которые в еще большей степени радикализировали духовный аспект, и, чтобы не потерять Церковь, пошли по пути усиления ее видимой, законнической стороны — этической непогрешимости, дисциплины, отчетности и внешних проявлений благочестия, как первично необходимых в деятельности Церкви¹⁵⁹, тем самым, по сути, отказавшись от Лютерова понимания евангелической свободы, игравшей важную роль в его эkkлесиологии.

В последний период деятельности Лютер все большее внимание уделял институализации реформированной Церкви путем надзора за преподаваемым в ней учением, воспитанием проповедников, введением епископского служения. «Благочестивые ритуалы», такие как конфирмация, рукоположение, брак и соборование, которые Лютер в первоначальный период отвергал, постепенно входили в строй и порядок жизни лютеранской Церкви, им находилось место в лютеранских служебных книгах.

Невозможно однозначно оценить Лютерову эkkлесиологию в ее отношении к эkkлесиологии Римской. Лозе обоснованно утверждает, что на протяжении всей реформационной деятельности Лютер держался «фундаментальных основ традиционной католической эkkлесиологии»¹⁶⁰. Это верно, если под «фундаментальными основами» понимать главенство Христа, Св. Духа, Церковь как установленную Богом необходимую посредницу благодати и хранительницу таинств, необходимых для оправдания. В этой точке позиции и Рима, и Лютера совпадают. Но на следующем шаге, касающемся способа функционирования (у Рима — субстанциального Рима, у Лютера — бессубъектного, «эkkлесиального»), позиции Рима и Лютера радикально расходятся, что дает повод к отрицанию какого-либо их единства. Вынесение суждения в этом случае целиком находится в сфере интенциональности интерпретатора.

Реакция Рима

Тридентский Собор (1545–1563), целью которого было противодействие набравшему размах протестантскому движению, определил церковную политику Римско-Католической Церкви на последующие несколько веков. В главных вопросах, касающихся статуса и деятельности Церкви, Собор провозгласил

¹⁵⁸ Лютер М. Большой катехизис. С. 444.

¹⁵⁹ Для Балтасара Губмайера (1480–1530), одного из основоположников анабаптизма, строгая дисциплина верующих, наряду с «рождением свыше» и Крещением, является признаком истинной Церкви (*Эстен У.* История анабаптизма. Радикальная Реформация XVI века. Киев, 2017. С. 236–238).

¹⁶⁰ Lohse B. Martin Luther's Theology. P. 277.

неизменность и правильность следуемого Римом курса, тем самым подтверждая сказанные за несколько десятилетий до этого слова Лютера, что «в своей крайней самоуверенности они [Рим] смотрят на наше служение, считая его некою разновидностью шутки или игры»¹⁶¹.

Имея поверхностное представление о взглядах Лютера, участники Собора не предполагали разбираться в них. Они собрались, чтобы выразить свою позицию — позицию Церкви, находящейся в Риме.

Собором была подтверждена иерархичность церковного устройства во главе с папой, являющимся высшим авторитетом в вероучительных вопросах. Принятые Собором решения, относящиеся к деятельности Церкви, касались улучшения функционирования существующей иерархической структуры, усиления дисциплины и были полны призывов к исправлению нравственных несовершенств монашества, священства и епископата.

Ненормальность существования разорванного христианства ощущалась и католиками, и протестантами. До 1570-х гг. реформаторы не теряли надежды на преодоление разрыва, долгое время именуя себя «евангелическими католиками». Вместе с тем, Рим также пытался вернуть под свое крыло охваченные реформационным движением территории, трижды выдавая протестантам охранные грамоты с приглашением на Собор (в 1551, 1552 и 1563 гг.), с обещаниями их участия и свободного высказывания мнения («спорить, предлагать и обсуждать»¹⁶²), а также беспрепятственного возвращения в родные земли¹⁶³. Однако примирение было невозможно. Позиции сторон решительно различались по наиболее важному для обеих сторон и главному для Реформации вопросу о Церкви и высшем авторитете в ней.

И хотя не было недостатка в благих намерениях, но Охранная грамота, принятая на XIII сессии (1551, октябрь), подтверждавшая католическое учение о Евхаристии, отвергала все лютеровские положения относительно этого таинства. На предыдущих сессиях было анафематствовано учение Лютера об оправдании, спасении верой, священстве всех верующих. Охранная грамота заканчивалась весьма показательно. Она гласила, что «если они [отпавшие от Рима] пожелают избрать себе определенных судей, чтобы те рассматривали обвинения как в уже совершенных ими преступлениях, так и тех, которые они могут совершить в будущем, даже если преступления эти будут сколь угодно исключительны и связаны с ересью, то пусть назовут благоволящих к ним»¹⁶⁴, и это однозначно определяло, что протестантов на Соборе ждет суд, что результат его уже предопределен, что это уже утверждено Собором, на сессию которого протестанты приглашаются. Повторная грамота 1552 г. добавляла, что «предметы разногласий... должны обсуждаться согласно Священному Писанию, преданиям апостолов, досточтимым Собором, согласно

¹⁶¹ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 672.

¹⁶² Тридентский Собор. Каноны и декреты. СПб., 2019. С. 87.

¹⁶³ Константинопольский Собор 1415 года также гарантировал Яну Гусу безопасность, но «получив по прибытии оригинал охранной грамоты, он обнаружил, что грамота касалась лишь безопасности в дороге» (См.: Тридентский Собор. С. 114). Гус был сожжен как еретик.

¹⁶⁴ Там же. С. 88.

Католической Церкви и авторитету святых отцов...»¹⁶⁵, т. е. полностью на Римских условиях.

Меланхтон, после смерти Лютера ставший во главе виттенбергских реформаторов, в «Общих местах» в редакции 1555 г., вопреки Лютеру уже прямо призывает «больше не полагать папу и высших римских прелатов членами Церкви», «как преследующих истинное учение» и «убивающих благочестивых христиан»¹⁶⁶.

Источники и литература

Источники

1. *Aurelius Augustinus, S. Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti liber unus* // *Patrologia cursus completus. Series Latina* / Ed. J.-P. Migne. T. 42. Paris, 1863. S. 173–206.
2. *Dietrich of Niem. Ways of Uniting and Reforming the Church (1410)* // *Advocates of Reform. From Wyclif to Erasmus* / Ed. by M. Spinka. Louisville, 2006. P. 149–174.
3. *Henry of Langenstein. A Letter on Behalf of a Council of Peace (1381)* // *Advocates of Reform. From Wyclif to Erasmus* / Ed. by M. Spinka. Louisville, 2006. P. 106–139.
4. *Luther M. Luther's Works: in 55 vols.* Philadelphia; Saint Louis, 1955–1986 (цитируется как LW).
5. *Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe: in 73 vols.* Weimar, 1883–2009 (цитируется как WA).
6. *Melanchton Ph. Loci communes* // *Melanchton on Christian Doctrine. Loci communes (1555)* / Trans. and ed. by C. Manschreck. N. Y., 1965.
7. *Unam Sanctam* // *Шафф Ф. История христианской Церкви. Т. 6. Средневековое христианство (1294–1517)*. СПб., 2009. С. 26–27.
8. *Августин, блж. Исповедь* // *Августин, блж. Исповедь. Абельяр П. История моих бедствий*. М., 1992. С. 8–223.
9. *Августин, блж. О Граде Божиим* // *Его же. Творения. Т. 3. О Граде Божиим. XIV–XXII*. СПб., 1998.
10. *Аристотель. Большая этика* // *Его же. Сочинения: в 4 т. Т. 4*. М., 1984. С. 295–374.
11. *Бонавентура. Брeвилoквий*. М., 2018.
12. *Василий Великий, свт. О Святом Духе* // *Его же. Творения. Т. 1: Догматико-попeмические творения. Экзегетические сочинения. Беседы*. М., 2008. С. 60–108.
13. *Дионисий Ареопагит, свт. О церковной иерархии* // *Его же. Сочинения. Толкования Максима Исповедника*. СПб., 2002. С. 567–735.
14. *Иоанн Дунс Скот. Избранное*. М., 2001.
15. *Киприан Карфагенский, сщмч. Книга о единстве Церкви* // *Его же. Творения*. М., 1999. С. 232–251.
16. *Лютер М. Большой катехизис* // *Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской церкви*. Masomb, 2018. С. 443–585.

¹⁶⁵ Там же. С. 112.

¹⁶⁶ *Melanchton Ph. Loci communes* // *Melanchton on Christian Doctrine. Loci communes (1555)* / Trans. and ed. by C. Manschreck. N. Y., 1965. P. 271.

17. Лютер М. Домашняя постилла. СПб., 2011.
18. Лютер М. Застольные беседы. Одесса, 2011.
19. Лютер М. Избегайте учений человеческих // *Его же*. Слово и таинства (I). Собрание сочинений. Т. 35. Масомб, 2019. С. 150–176.
20. Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации // *Его же*. О Вавилонском пленении Церкви. СПб., С. 19–90.
21. Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». Duncanville; Минск, 1997.
22. Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам». Duncanville; Минск, 1996.
23. Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви // *Его же*. О Вавилонском пленении Церкви. СПб., 2017. С. 91–191.
24. Лютер М. О власти Соборов // *Его же*. О Вавилонском пленении Церкви. СПб., 2017. С. 219–222.
25. Лютер М. О злоупотреблении мессы // *Его же*. Слово и таинства (II). Собрание сочинений. Т. 36. Масомб, 2020. С. 162–280.
26. Лютер М. О переводе // *Его же*. Слово и таинства (I). Собрание сочинений. Т. 35. Масомб, 2019. С. 200–226.
27. Лютер М. О свободе христианина // *Его же*. О Вавилонском пленении Церкви. СПб., 2017. С. 193–214.
28. Лютер М. О таинстве покаяния // *Его же*. Слово и таинства (I). Собрание сочинений. Т. 35. Масомб, 2019. С. 27–42.
29. Лютер М. Против разбойных и кровожадных шаек крестьян // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология». 2007. № 4. С. 187–190.
30. Лютер М. Трактат о Новом Завете, то есть о святой мессе // *Его же*. Слово и таинства (I). Собрание сочинений. Т. 35. Масомб, 2019. С. 97–134.
31. Лютер М. Шмалькальденские артикулы // Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской церкви. Масомб, 2018. С. 363–400.
32. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на «О небесной иерархии» // Дионисий Ареопagit, *свт.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 567–735.
33. Меланхтон Ф. Апология Аугсбургского Вероисповедания // Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской церкви. Масомб, 2018. С. 69–362.
34. Меланхтон Ф. Аугсбургское Вероисповедание // Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской церкви. Масомб, 2018. С. 22–68
35. Меланхтон Ф. О власти и главенстве Папы // Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской церкви. Масомб, 2018. С. 400–422.
36. Тридентский Собор. Каноны и декреты. СПб., 2019.
37. Флорентийский Собор // Символ. № 71. Париж; М., 2019.
38. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122. К., 2013.
39. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. III. Вопросы 60–90. К., 2015.
40. Франциск Ассизский. Устав, утвержденный буллой // Сочинения. М., 1995. С. 121–135.
41. Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. Т. 2. Duncanville, Minsk, 2003.

Литература

42. Atkinson J. Introduction // *Luther M. Luther's Works: in 55 vols. Vol. 44.* Philadelphia; Saint Louis, 1966. P. 243–250.
43. Gritsch E. Introduction // *Luther M. Luther's Works: in 55 vols. Vol. 39.* Philadelphia; Saint Louis, 1970. P. 49–54.

44. *Jungel E.* A Church as Sacrament? // *Idem.* Theological Essays / Trans., intro., fwd. by J. Webster. L.; New Delhi; N. Y.; Sydney, 2014. P. 189–213.
45. *Lohse B.* Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development. Minneapolis, 2006.
46. *Ozment S.* The Age of Reform (1250–1550): An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe. New Haven; London, 1980.
47. *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 4. Reformation of Church and Dogma (1300–1700). Chicago; London, 1984.
48. *Preus H.* The Communion of Saints. The Study of the Origin and Development of Luther's Doctrine of the Church. Eugene, Oregon, 2008.
49. *Spinka M.* Conciliarism as Ecclesiastical Reform // *Advocates of Reform. From Wyclif to Erasmus* / Ed. by M. Spinka. Louisville, 2006. P. 91–105.
50. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М., 2019.
51. *Засе Г.* Сие есть Тело Моё. СПб., 2018.
52. *Пименов С.* Лютерова теология Креста // *Христианское чтение.* 2021. № 2. С. 94–118.
53. *Пименов С.* Оправдание у Лютера // *Христианское чтение.* 2020. № 4. С. 35–59.
54. *Пименов С.* Святой Дух и Писание у Лютера // *Христианское чтение.* 2022. № 3. С. 78–101.
55. *Эстен У.* История анабаптизма. Радикальная Реформация XVI века. Киев, 2017.