

С. С. Пименов

## Сакраментология Лютера

УДК 274.5-1

DOI 10.47132/1814-5574\_2023\_3\_65

EDN MWCSTV



*Аннотация:* Одним из наиболее обсуждаемых вопросов в реформационной полемике был вопрос о таинствах. Столь высокая его значимость была неразрывно связана с местом и ролью Церкви в оправдательном процессе. Лютер вносит решительные изменения в сакраментологию Рима, однако при всей отличности новой доктрины ее нельзя назвать разрушающей сакраментологию как таковую. В статье предпринята попытка систематического описания и выявления богословских оснований и внутренней логики принимаемых Лютером решений в области сакраментологии, являющейся специфическим развертыванием его реформационного учения о праведности Божией, в котором единственным Субъектом спасения является Бог, действующий Словом, одной из форм Которого и являются таинства. Понимание таинства как Слова Бога о спасении, как направленного на реципиента, а не на телесный элемент таинства, ведет Лютера к превращению католического *ex opere operato* в *ex verbo dicto*, в результате чего таинство из «исцеляющего природу» (Рим) превращается в «рождающее веру» (Лютер). При всей радикальности позиции Лютера, она несет в себе многие черты католического учения о таинствах и должна быть понята как пограничный вариант католической сакраментологии, что становится очевидным в свете Лютеровской полемики с анабаптистами и Цвингли. При всем разнообразии и несходстве позиций своих оппонентов Лютер видит их общую ошибку в том, что они используют философские критерии в качестве главенствующих в рассуждениях о Боге, забывая о том, что Бог превыше всякой человеческой рациональности, что Он — Полновластный Субъект.

*Ключевые слова:* Лютер, Реформация, Святой Дух, Слово Бога, таинство, Крещение, Евхаристия, Покаяние, *ex opere operato*, анабаптизм, Цвингли.

*Об авторе:* **Сергей Сергеевич Пименов**

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

E-mail: [pimenov2001@gmail.com](mailto:pimenov2001@gmail.com)

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

*Для цитирования:* Пименов С. С. Сакраментология Лютера // Христианское чтение. 2023. № 3. С. 65–91.

Статья поступила в редакцию 20.02.2023; одобрена после рецензирования 30.03.2023; принята к публикации 15.04.2023.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3

2023

---

*Sergey S. Pimenov*

## Luther's Sacramentology

UDK 274.5-1

DOI 10.47132/1814-5574\_2023\_3\_65

EDN MWCCTV



*Abstract:* One of the most discussed issues in the reformation controversy was the question of the sacraments. Such a high significance was inextricably linked with the place and role of the Church in the justifying process. Luther makes drastic changes to the sacramentology of Rome, but for all its distinctiveness, it cannot be called destructive of sacramentology as such. The article attempts to systematically describe and identify the theological foundations and internal logic of Luther's decisions in the field of sacramentology, which is a specific unfolding of his reformation doctrine of the righteousness of God, in which the only Subject of salvation is God, acting by the Word, one of the forms of which are the sacraments. Understanding the sacrament as God's Word about salvation, as directed at the recipient, and not at the bodily element of the sacrament, leads Luther to transform the Catholic *ex opere operato* into *ex verbo dicto*, as a result of which the sacrament from "healing nature" (Rome) turns into "creating faith" (Luther). Despite the radical nature of Luther's position, it carries many features of the Catholic doctrine of the sacraments and should be understood as a borderline version of Catholic sacramentology, which becomes obvious in the light of Luther's polemic with the Anabaptists and Zwingli. With all the diversity and dissimilarity of the positions of his opponents, Luther sees their common mistake in using philosophical criteria as dominant in reasoning about God, forgetting that God is above all human rationality, that He is a Sovereign Subject.

*Keywords:* Luther, Reformation, Holy Spirit, Word of God, sacrament, Baptism, Eucharist, Repentance, *ex opere operato*, anabaptism, Zwingli.

*About the author:* **Sergey Sergeevich Pimenov**

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

E-mail: [pimenov2001@gmail.com](mailto:pimenov2001@gmail.com)

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

*For citation:* Pimenov S. S. Luther's Sacramentology. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 3, pp. 65–91.

The article was submitted 20.02.2023; approved after reviewing 30.03.2023; accepted for publication 15.04.2023.

*Без них [таинств] никто не может быть христианином.*

М. Лютер

*Пока в Церкви есть таинства, она остается Церковью.*

М. Лютер

На вопрос нищезанятого безумца: «Где Бог?», у средневекового человека был точный ответ: «В Церкви!» И в качестве доказательства он предъявил бы таинства, как свидетельствующие о присутствии Бога в Церкви.

Таинства сопровождали человека всю жизнь, вводили в мир и выводили из него, защищали и давали силу выстоять под нападками многоликого врага человеческого — дьявола. Не было греха, который не исчезал бы под действием таинств, не было области, в которой не поддерживал бы человека Господь, как об этом свидетельствует Фома Аквинский (1225–1274): «Крещение является средством против отсутствия духовной жизни; Конфирмация — против обнаруживаемой уже после рождения душевной немощи; Евхаристия — против склонности души к греху; Покаяние — против совершаемого после Крещения актуального греха; Соборование — против остатков греха, а именно тех грехов, которые не были устранены покаянием... Ординация — против общественных разногласий; Супружество — средством против вожделения в индивидуе и против количественного оскудения [общества]...» (Фома Аквинский, 2015, 74).

В таинствах Сам Бог приходил к человеку, даруя покровительство и защиту. Церковные отцы описывали это в различных, но согласных образах: в военных, как оружие для борьбы с врагом — у Гуго Сен-Викторского (1096/7–1141); в медицинских, как лекарства при болезнях — у Бонавентуры (1218–1274); в неоплатонических, как борьбы духа и тела — у Дунса Скота (1266–1308) (см.: [Adams, 2010, 46–47]). Таинства дарили надежду и успокаивали встревоженную совесть, поэтому когда в 1520 г. Лютер публикует трактат «О Вавилонском пленении Церкви», в котором ставит под сомнение сакраментальную практику Рима, то многие, благосклонно относившиеся к его деятельности, отворачиваются от него (см.: [Brecht, 1993, 385]).

Трактат был написан в период ожидания Лютером буллы об отлучении и стал одним из центральных в противостоянии Лютера и Рима, поскольку был направлен в самое чувствительное место и касался Церкви как таковой. Он ставил вопрос о соответствии Римской институции той роли, которой она была вызвана к жизни Богом, — как посредницы в спасении; постановка подобного вопроса уже представлялась преступлением.

Лютер был монахом и священником и глубоко осознавал трагичность поставленных им вопросов, способных раздавить человека, если вопрошающий не стоит на твердом камне-основании. «Я знаю, что говорю сейчас о неслыханных вещах, удивительнейших и страшных» (Лютер, 2017с, 126), — пишет Лютер в трактате. Это были вопросы, малейшая ошибка в ответе на которые вела душу к гибели и вечным мукам. И тем более душу того, кто, будучи священником, соблазнил этими вопросами многих.

\* \* \*

### *Таинства и Рим*

В греческом тексте Евангелия «таинство» — *μυστήριον* — означает Божественное таинственное действие, связанное с тайной спасения. Переведенное на латынь как *sacramentum*, оно приобрело несколько иное и дополнительное значение: «клятва», «обещание», «залог при договоре», — где есть две договаривающиеся стороны, на каждую из которых возлагаются определенные обязательства. Под влиянием обыденного языка слово *sacramentum* вело в направлении признания равноправия «договаривающихся» сторон. Неточность перевода осознавалась гуманистами. Вслед

за Лоренцо Валлой (1407–1457) Эразм Роттердамский (1469–1536) в издании Нового Завета (1516) переводит *μυστήριον* как *arcanum* (скрытый, сокровенный).

Если для *sacramentum* характерно клясться, давать клятву и выполнять ее (что подразумевало активную роль человека в событии таинства), то в *μυστήριον* на первый план выходило почитать, принимать, застывать в безмолвии.

Уже на уровне выбора слов при переводе можно зафиксировать две возможные стратегии в понимании таинства: первая — *sacramentum*, как поддерживающая объективистский, рационалистический, направленный вовне подход к его пониманию; и вторая — *μυστήριον*, *arcanum*, подчеркивающая несоизмеримость сторон, Дарителя и одариваемого, при которой никакие объективистские отношения не в состоянии свидетельствовать о происходящем в таинстве. Эти стратегии не обречены на противоречие друг другу, как не противоречат между собой катафатизм и апофатизм, но очевидно, что между ними может быть серьезная напряженность.

Вслед за блж. Августином Средние века понимали таинство как единство телесного знака и Слова. Также Петр Ломбардский (1096–1160), автор знаменитых «Сентенций», мимо изучения которых не прошел ни один магистр богословия, пишет: «Мы называем „таинством“ то, что есть знак, свидетельствующий о благодати Божией; он есть форма невидимой благодати, и, следовательно, ее образ и ее причина. Таинства были установлены не только для обозначения, но и для освящения» (цит. по: (Rosemann, 2004, 145)).

Если ветхозаветные таинства лишь внешним образом свидетельствовали об уже совершённом Богом, то таинства новозаветные были знаками действующими. Ломбардец: «Таинства не только обозначают, но и вызывают присутствие того, что невидимо» (цит. по: [Adams, 2010, 34]); Дунс Скот: «Таинства есть действующие, имеющие силу знаки» (цит. по: [Adams, 2010, 51]); Фома Аквинский: таинства «причинают благодать» (Фома Аквинский, 2015, 29), они «орудие, через посредство которого осуществляется [спасительное] действие» (Фома Аквинский, 2015, 30). Действующий характер таинств получил подтверждение на Флорентийском Соборе (1438–1445): таинства «заново рождают», «способствуют возрастанию в благодати», «укрепляют веру», «исцеляют» душу и тело, «управляют» Церковью, «умножают» верующих духовно и телесно (ФС, 2019, 74).

Таинство, продолжает Ломбардец, может быть понято в трех аспектах: «Первый, который есть только таинство [знак]; второй — который есть таинство и содержание; и третий — который есть содержание и не таинство [знак]. Таинство и не содержание есть внешний вид [*species visibilis*] хлеба и вина; таинство и содержание есть собственная Плоть и Кровь Христа [*caro Christi propria et sanguis*]; содержание и не таинство есть Его мистическое тело [*mistica eius caro*]» (цит. по: (Rosemann, 2004, 152)).

Схоластические авторы всегда различали аспект «таинства», который они имели в виду в каждый конкретный момент, что для современного читателя может представлять серьезную трудность при понимании текста. Чаще всего под таинством схоласты понимают первый аспект — телесный знак.

За Ломбардцем следует и Фома: «Таинством в строгом смысле этого слова является то, что определено к обозначению нашего освящения (т.е. телесный знак. — С. П.)» (Фома Аквинский, 60, 7). Но Фома еще и аристотелик, и четыре причины являются для него подходящим инструментарием для исследования таинства:

1) причина материальная — телесный знак;

2) формальная — «благодать и добродетели» (Фома Аквинский, 2015, 7);

3) двигательная — «страсти Христовы»; «Таинства Церкви получают свою силу... от страстей Христовых, действительность которых... соединяется с нами во время нашего причащения таинствам» (Фома Аквинский, 2015, 37); Бог есть Первопричина, а священник есть причина «инструментальная» (Фома Аквинский, 2015, 61);

4) целевая — «освящение, жизнь вечная» (Фома Аквинский, 2015, 7).

Подход к таинству через знак находится в согласии с перипатетической гносеологией, подразумевающей первичность чувственного восприятия в процессе

познания. Для схоластов это одновременно служило свидетельством Божественного попечения о человеке. Бог как бы подстраивается к человеческой природе, действуя через телесный знак. Для Ломбардца это неслучайно — Бог действует подобным образом: 1) для усиления веры, поскольку вера есть движение от видимого к невидимому; 2) чтобы не напугать и не отвратить от таинства реальным видом крови и тела; 3) чтобы не вызывать насмешек у неверующих (см.: (Rosemann, 2004, 158)).

Также у Фомы: «Благодаря учреждению таинств человек наставляется сообразно своей природе посредством чувственных вещей; он смиряется и признает свою порабощенность телесным, когда видит, что через его посредство он получает помощь, и даже избегает телесной пагубы благодаря целительным упражнениям таинств» (Фома Аквинский, 2015, 21). Благодетельность таинств не только для духовной природы, но и для телесной являлась важной чертой понимания таинств Римом.

Если смотреть на таинство с человеческой стороны, то для достойного его принятия необходима вера, и здесь Фома цитирует блж. Августина: «Откуда берется у воды такая сила, что прикосновением к телу она очищает сердце, как не от силы слова? Но не постольку, поскольку его произносятся, а поскольку ему верят» (Фома Аквинский, 2015, 13).

Возвращаясь к третьему аспекту таинств у Ломбардца, отметим, что мистическое Тело Христово — это Церковь. Для Средневековья взаимообусловленность Церкви и таинств не вызывала сомнений: таинство есть акт совместного действия Бога и Церкви. И священник при его совершении действует по Божественному поручению. Свидетельством такого положения является установление особого таинства священства — направленного на преподавание таинств церковному народу. Это таинство накладывает особую неизгладимую печать на священника. Об этом не забывает напомнить Флорентийский Собор: «Все таинства тремя совершаются, а именно, вещами как материей, словами как формой и личностью служителя, преподающего таинство с намерением сделать то, что делает Церковь. И если чего-то [из этих трех] не хватает, то таинство не совершается» (ФС, 74).

Неразрывность Церкви и таинств представлялась как сама собой разумеющаяся. «Следует мыслить о таинствах Церкви, как мыслит об этом Римская Церковь» (Дунс Скот, 2001, 301), — подобные высказывания являются общим местом трактатов того времени. Таинства были свидетельством «Божественного присутствия и клерикального могущества» [Масу, 2014, 19]. Где таинства — там Церковь; где Церковь — там таинства, любые нападки на которые воспринимались как нападки на Церковь и Христа.

Григорианская реформа XI–XII вв. имела следствием утверждение особой внутренней церковной традиции, ведомой Святым Духом, но сокрытой от церковного народа. «Ведь и Христос не учил в Евангелии всему, относящемуся к устройению таинств. Ибо сказал Своим ученикам в Евангелии от Иоанна: „Еще многое имею сказать вам, но не можете вместить этого ныне; когда же придет Дух истины, научит вас всякой истине“ (Ин 16:12–13)» (Дунс Скот, 2001, 299). Отсюда Римом делался вывод о безошибочности «обычая», принятого в Риме, и, в частности, приоритета папских постановлений над любыми богословскими доводами. К XV в. эта тенденция только усилилась.

Неустранимость Церкви в событии таинства и, в более широком плане, в спасении, объясняет Фома: «В перечень необходимого для оправдания нечестивого включены четыре [вещи]:

- 1) изливание благодати [через Церковь и ее таинства];
- 2) движение свободного решения к Богу и вере;
- 3) движение свободного решения против греха;
- 4) отпущение грехов [священником]» (Фома Аквинский, 2006, 651), — первый и четвертый аспект имеет прямое отношение к Церкви. Отсюда становилось ясно, что «никто не спасается... если он не член Церкви...» (Дунс Скот, 2001, 301).

В приведенных отрывках присутствуют и другие важные моменты, а именно:

- 1) неотделимость Церкви от таинств;
- 2) необходимость священника;
- 3) активная роль человека в таинстве.

Церковь представляла субъектом, пусть не главным, «инструментальным» (по-скольку истинным Деятелем является Бог), но без которого таинство неосуществимо. Таинства были живым источником благодати, к которому можно припасть в любой момент, что наделяло Церковь почитанием и превращало Римского папу в фигуру, возвышающуюся над всеми земными и государственными авторитетами, причем власть его — единственного из людей — простиралась за границы земной жизни.

Результатом таинств являлось благодатное освящение человеческой природы и движение к богоподобию. Кумулятивное накопление христианином Божественной благодати делало затруднительным последующее его падение. Причащающийся на каждой литургии священник предстал по своей природе иным, нежели другие верующие, человеком — почти безгрешным. Тем более Папа — рукополагающий священников и администрирующий таинства. Платоническая иерархическая онтология с принципом «подобное познается подобным», приложенная к устройению Церкви, вела к пониманию, что уровень святости неразрывно связан с местом человека в церковной иерархии. И хотя не все были согласны с этим<sup>1</sup>, в целом церковная мысль двигалась в данном направлении.

Схоласты, ставившие задачей не упустить ни одного аспекта рассматриваемого вопроса, делили таинства на две группы, критерием различения выступала их необходимость для спасения. Петр Ломбардский говорит о *sacramenta majora* (великих таинствах), к которым относит Крещение и Евхаристию, и *sacramenta minora* (малых таинствах) — к которым относит остальные пять (см.: [Mattox, 2015, 272]).

С автором «Сентенций» согласен Фома, но имея в виду иной состав этих групп: необходимые для спасения человека — Крещение и Покаяние, для Церкви — священство; и остальные таинства — являющиеся лишь желательными на пути к оправданию. «Пренебрежение любым из таинств препятствует спасению. Но если кто-либо не озабочивается причащением таинству, которое не необходимо для спасения, то его нельзя считать пренебрегающим таинством...» (Фома Аквинский, 2015, 82). Различение Фомой производится по тому, меняет ли данное таинство онтологический статус человека перед Богом (что делают таинства первой группы), или же служит лишь вспомогательным средством на пути спасения. Евхаристию, как питающую и поддерживающую духовную жизнь человека, Фома относит ко второй группе (Фома Аквинский, 2015, 208).

Возможно ли спасение не через таинства? — Да. Как свидетельствует Роземанн в комментариях на «Сентенции», «Вполне логично предположить вместе с Петром Ломбардским, что мученики, которые умерли за свою веру и тем самым пережили Христовы страдания, обретают оправдание, которое приходит с Крещением, даже если они в действительности никогда не были крещены. И все же Петр Ломбардский идет еще дальше. Простая вера и искреннее раскаяние способны оправдать людей, которые почитают таинство Крещения, но в силу каких-то причин не имеют к нему доступа» (Rosemann, 2004, 149). В данном случае действенность Крещения связывается Ломбардцем со словом обетования о спасении, принимаемом верой, но не с самим произведенным таинством.

С ним согласен Фома: для Бога нет невозможного. «А так как не причина зависит от следствия, но, пожалуй, наоборот, то к превосходству силы Христовой относится также и то, что Он может даровать следствие таинств без сообщения самого внешнего таинства» (Фома Аквинский, 2015, 58).

В Римо-Католической Церкви имелся широкий спектр взглядов на вопрос о таинствах. Несмотря на постановление Латеранского Собора (1215), что преподавать таинства может только священник, Фома полагает, что «служителем Крещения может

<sup>1</sup> Блаженный Бонавентура (1221–1274), глава монахов-францисканцев, безусловно принимающий иерархичность церковного устройства, видит ее не институциональной, но духовной, а именно в порядке восхождения: 1) народ; 2) чиновники; 3) государи; 4) младшие клирики; 5) священники; 6) папы; 7) монахи с общежительным уставом; 8) монахи созерцательных орден; 9) святые подвижники (см.: [Задворный, 1993, 27–28]).

быть всякий, даже не посвященный в сан, чтобы из-за отсутствия Крещения человек не утратил своего спасения» (Фома Аквинский, 2015, 115), а «в безотлагательных случаях может крестить и женщина» (Фома Аквинский, 2015, 117).

И хотя на Флорентийском Соборе буллой папы Евгения IV *Cantate Domino* (против яковитов) (1442) утверждено, воспроизводя слова Фульгенция Руспийского (468–533), что «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» (ФС, 2019, 113), т.е. не был крещен, тем не менее, на том же Соборе в булле *Exultate Deo* (против армян) (1439) постановлено: «В случае необходимости не только священник или диакон, но также мирянин или женщина, более того язычник и еретик могут крестить, покуда соблюдают формулу церковную и желают сделать то, что делает Церковь» (ФС, 2019, 76). Хотя здесь, как и у Фомы, речь шла об особых случаях, однако это закладывало возможность в «экстренных случаях» следовать иными путями. Это размывало границы, внося неопределенность, но Рим полагал это возможным, покуда это не преступало границ, определенных Папой, т.е. покуда он признавался верховным судьей в церковных вопросах.

Очевидно, что подобные «экстренные случаи» рождали вопросы, которые, будучи перенесенными на обыденное церковное сознание, могли иметь разрушительные последствия. К примеру, если таинства существуют только в Церкви, то крестящий еретик, желающий совершить с целью, которую преследует в таинстве Церковь, — тоже принадлежит Церкви? Как это возможно? Почему в этом случае таинство действительно?

Или — недостойно отправляющий таинство священник, лишает ли он верующих плодов таинства? Не возникает ли при этом у верующих искушения заняться расследованием «достоинства» священника? Если учесть многими признаваемое несоответствующим состояние священства того периода, то обеспокоенность Рима была понятна.

Ответом было провозглашение таинства *ex opere operato*, т.е. что таинство действительно самим фактом его совершения, если совершено с целью, подразумеваемой Церковью. *Ex opere operato* базировалось на том, что единственным деятелем в таинстве является Бог, а священник причина лишь инструментальная.

*Ex opere operato* имело целью утвердить действительность таинства, которое даже будучи преподаваемым недостойным священником, остается все тем же Божественным даром, что и преподаваемое в Риме через священника высших христианских добродетелей.

*Ex opere operato* утверждало, что действие, совершенное под омофором Римско-Католической Церкви, гарантирует действительность получения Божественной благодати в таинствах. Но тогда возникал не менее важный вопрос: в чем необходимость священника и таинства рукоположения, если даже женщина или еретик при необходимости может его совершить? Этот вопрос встанет со всей серьезностью и перед Лютером.

\* \* \*

### *Основания Лютеровой сакраментологии*

Лютерова сакраментология представляется специфическим развертыванием его понимания «праведности Божией», подразумевающей исключительно рецептивную позицию человека перед Богом при оправдании. Таинства есть Слово Божие, в котором Бог приходит, предлагает и отдает Себя грешнику. Активное человеческое посредничество в оправдании для Лютера исключено.

Лютер исходит из традиционного определения таинства как знака. Он многократно повторяет слова блж. Августина<sup>2</sup>: «Слово добавляется к веществу, и это становится таинством» (Лютер, 2018с, 389; Лютер, 2018а, 552).

---

<sup>2</sup> (Блж. Августин, 2020, 421).

В трактате 1519 г. «О благословенном таинстве Святого и Истинного Тела Христова и о братском общении» Лютер выделяет три его аспекта (на примере Евхаристии):

1) «таинство, или внешнее знамение» (т. е. телесный знак таинства — хлеб и вино) (Лютер, 2019; 65);

2) «содержание, или действие» (Лютер, 2019, 67) — Сам Христос и общение святых, «в Причастии мы соединяемся со Христом и образуем единое Тело со всеми святыми. <...> Таким образом, наши грехи нападают на Него, тогда как Его праведность нас защищает» (Лютер, 2019, 76);

3) вера, «от которой зависит все» (Лютер, 2019, 77) и которая делает «эти два аспекта действительными и полезными» (Лютер, 2019, 65).

Пока еще под «действием» Евхаристии Лютер вполне традиционно понимает прощение грехов и единство Церкви. С незначительными оговорками под этим мог бы подписаться и Фома. Однако при структурной схожести здесь можно увидеть и различие, заключающееся в подчеркивании веры в оправдании. Это различие станет очевидным в 1520 г. после публикации «О Вавилонском пленении Церкви».

Для Фомы таинство есть инструмент, врученный Церкви, для низведения благодати, которая направлена на природу человека как ее «совершенствующая» и, тем самым, онтологически возвышающая ее. Для Лютера благодать — это событие не онтологического порядка, но *решение* Бога о спасении грешника. В этом можно усмотреть близость Лютера к скотистам и номиналистам, но новизна в другом. «После 1520 года в утверждениях, касающихся Крещения и Евхаристии, как и других таинств, принятых в Церкви в этот период, Лютер придает центральное значение дуальности „обетования“ (promissio) и „веры“ (fides)» [Lohse, 2006, 300]. Он начинает изъяснять таинства как обетование, как одну из форм Евангелия, как *звучащее* в сакраментальной форме Слово Божие. Таинство есть форма Божественного Слова, *направляющая* ко Христу. «В каждом обетовании Божиим [действиями, направленном на спасение] присутствуют два аспекта: слово и знамение. <...> Слова — это Божественное провозглашение, обетование и Завет. Знамения — это Таинства, то есть священные символы [знаки]. И как Завет гораздо важнее Таинства, так слова гораздо важнее знамений» (Лютер, 2019, 110).

Как понимает Лютер, таинство есть сакраментальная форма Слова Божия, наряду с проповедью (звучащая) и Писанием (записанная форма). Суть таинства не в благодатном совершенствовании человеческой природы, а в обетовании. «По этой причине мы расходимся во мнениях с Фомой [Аквинским] и монахами-проповедниками [доминиканцами], забывающими Слово [установление Божие], говорящими, что Бог придал воде духовную силу, которая через воду смывает грех» (Лютер, 2018с, 390).

Решительное изменение оптики в рамках общего для Рима и Лютера христианского нарратива здесь, безусловно, присутствует. Г. Зассе называет это «открытием» Лютера, но с этим можно не согласиться. Действительным открытием было понимание оправдания как праведности Божией, где все происходит не на уровне природной благодати, а на уровне Божественного решения.

Как же звучит это сакраментальное Слово? «Каков же этот Завет, то есть что нам в нем завещано Христом? Воистину великое, вечное и неопишное сокровище — прощение грехов, как следует из слов: „Сие есть чаша нового и вечного Завета в Моей Крови, которая за вас и за многих изливается во оставление грехов“. Как если бы Христос сказал: „Смотри, человек, в этих словах Я обещаю и завещаю тебе прощение всех твоих грехов и вечную жизнь. Дабы ты имел знание и уверенность, что такое обетование неотъемлемо остается твоим, Я умру ради него, отдам Свои Тело и Кровь за него и оставлю их тебе как знамение и печать, чтобы ты мог вспоминать Меня“» (Лютер, 2019, 104). И веря в Мое обещание — быть оправданным. Таким образом, действие таинства как Слова направлено не на элементы, а на реципиента таинства, что решительно отличает позицию Лютера от Рима.

Завет — это договор, заклад, он подразумевает две договаривающиеся стороны: Бога и человека. Однако для Лютера человек — не субъект этого договора, Субъект единственно Бог. Тем не менее, завет остается заветом между Богом и человеком, Бог



обещает присутствовать в таинстве. Бог милостиво отдает Себя, даже не требуя от человека каких-то особых великих дел, от человека требуется лишь веруяще принять этот Божественный дар.

Соглашаясь с утверждаемой Римом первичностью действия Бога в таинстве, Лютер радикализирует ее, выводя за границы таинства всё затеняющее его как обетование — в данном случае затеняющим моментом была позиция и практика римской иерархии. Выводя таинства из-под институциональной власти Рима, Лютер удаляет не-необходимое<sup>3</sup>, оставляя единственно важное — Слово Бога к человеку-грешнику, тем самым лишая Рим его центральной посредничающей роли в оправдании<sup>4</sup>.

Если таинства есть форма Божественного Слова, то к ним должны быть приложены характеристики, присущие действию Святого Духа. Дух — просвещает, рождает, исцеляет, спасает. Но самое прямое действие Духа в таинстве: «Святой Дух... посредством Слова и прощения грехов (т.е. таинств. — С. П.) дарует, усиливает и укрепляет веру...» (Лютер, 2018а, 525).

Если для Рима вера была дополнением к действительности таинства (находилась *вне* таинства), то для Лютера вера рождается и находится *в* событии таинства, основанном на Божественном обетовании. Если для Рима вера есть интеллектуальное усилие по преодолению сомнительного, и, следовательно, имеющая активную человеческую составляющую, то для Лютера вера есть производная от обетования.

Если для Рима таинство есть способ обретения благодати, то для Лютера результатом таинства является рождение и укрепление веры. «Все таинства были учреждены для того, чтобы укрепить [питать] веру» (Лютер, 2017с, 136–137). «Ибо вера есть Дело Божие, а не человеческое, как учит Павел. Все остальные дела Бог совершает вместе с нами и через нас и только веру Он сотворяет в нас и без нас» (Лютер, 2017с, 137).

Таинство и рождение веры должно быть понято как частный случай общего творящего действия Бога, как «творение из ничего». Единство творящего и сакраментального Слова важная черта Лютеровской позиции. «Бог, Сотворивший мир Своим Словом, так же в состоянии сотворить веру в тех, кто принимает таинство. ...Лютер устанавливает связь между творящим и сакраментальным Словом» [Granvik, 2017, 26].

Если для Рима кульминационной точкой таинства является благодать, исцеляющая человеческую природу, то для Лютера событие таинства не затрагивает онтологического статуса верующего. Для него таинство есть Божественное действие, следовательно, отличное от любого природного действия, — и рождающее веру, которая не может самостоятельно родиться в опоре на человека. При этом человек не превращается в несвободно подчиненного таинству. «Сокровище действительно открыто и помещено перед дверью каждого человека, да оно положено прямо ему на стол, но необходимо, чтобы он также потребовал [взалкал] его и твердо веровал, что все обстоит именно так, как утверждают слова установления [Писания]» (Лютер, 2018а, 570).

Будучи действием Святого Духа, таинство не подчиняет, но приглашает к свободе. Вера есть свободный отклик человека на Божественное Слово.

Обетование и вера взаимосвязаны, но не взаимобратимы. Необходимо различать стороны этого отношения, в котором обетование/таинство — с Божественной стороны; вера — с человеческой. Для события таинства «Действительно, следует добавить веру к Крещению. Но мы не должны основывать Крещение на вере» (LW, 40, 252). На чем же основывать? — на Писании, на словах Христа. Первичен Христос, а не отклик в душе. Не вера рождает таинство, но Бог Словом рождает веру, которая обретается, поддерживается и растет в опоре на таинство. «Вера имеет свой собственный объект, если только Бог [уже] спасительно присутствует. <...> Вера необходима для вовлеченности в это присутствие, именно поэтому она не является предварительным условием его появления» (Steinmetz, 1986, 84).

<sup>3</sup> Эта номиналистическая составляющая («брита Оккама») в воззрениях Лютера должна быть отмечена особо.

<sup>4</sup> Для Лютера это не равносильно отрицанию Церкви как таковой. «Святой Дух установил на земле общину, через которую Он говорит и совершает все» (Лютер, 2018а, 525).

И вопрос, который в дальнейшем возникнет в полемике Лютера с сакраментариями: если есть вера, то зачем тогда таинства? Не являются ли в этом случае они избыточными? Ответ Лютера: нет — и по нескольким основаниям:

1) Бог установил именно такой порядок — через таинства, и обещал присутствовать в них. «Святой Дух не хочет совершать Свое деяние без Слова и Таинств. Поэтому мы не можем презирать Слово и Таинства, но должны и будем высоко почитать их и относиться к ним, как к самому драгоценному сокровищу» (Лютер, 2011, 557);

2) не использовать предложенную Богом помощь есть неверие Богу. Знак становится таинством не потому, что к нему добавлено некое лингвистическое «слово», но потому что Говорящий это Слово — Бог;

3) будучи доверием к обетованию, вера вторична по отношению к таинству; поэтому без своего истока (Слова таинства) вера превращается в свой антипод.

Вера, доверившаяся обетованию, есть единение Божественного и человеческого, действительное присутствие Иисуса Христа в душе человека. «И никаким другим способом, кроме веры, человек не может общаться и быть согласным с Богом» (Лютер, 2017с, 115).

В несоизмеримости и разнокачественности Творца и творения лежит, по Лютеру, тот парадокс, что наиболее активным ответом веры является ее пассивность при принятии Слова. Если для Рима священник — заместитель Христа в таинстве, то для Лютера в таинстве присутствует и действует Бог.

Таинство есть надвременное Божественное деяние, выводящее человека за границы чувственного мира, в вечность, без потери человеком полноты экзистенциальности. В таинстве раскрываются небеса и дают человеку доступ к соучастию в Божественной жизни. Они должны почитаться не как дополнительные силы, прибавляющие «благодатные» возможности спасения, а как дело Господа — необычное, невозможное, умопомрачительное, — результатом которого является оправдание.

Отличие Лютеровой позиции от Рима обусловлено разным представлением о действии Бога в таинстве. Для Рима кульминацией таинства является получение человеком благодати, понимаемой как исцеляющая человеческую природу, ограниченное местом и временем его совершения и, следовательно, как допускающее его философское рассмотрение. Для Лютера благодать есть «благорасположенность»<sup>5</sup> Бога, *решение* Бога даровать спасение, не ограниченное конкретным местом и временем, следовательно, выходящее за границы применимости философии. В таинствах Фома акцентирует момент тварный, Лютер — Божественный. Если для Рима с его природным пониманием благодати таинства также содействуют разрешению земных проблем и получению земных благ, то для Лютера это неприемлемо: истинный христианин — немислим без искушений, страданий и несения своего креста. Одновременно таинства есть богоданное средство познания Бога и место, в котором Он присутствует и открывает Себя Милостивым, Любящим, Спасаящим человека.

Понимание таинства в свете праведности Божией ведет Лютера к радикализации католического *ex opere operato*. Результатом становится отсутствие каких-либо сомнений относительно того, кто является субъектом спасения. «Лютер утверждает, и даже более энергично [чем схоласты]... действительность и истинность... таинства *ex opere operato* в форме *ex verbo dicto* (произнесенного слова)» [Bayer, 1971, 186]. Лютер критикует не принцип как таковой, а недостаточное следование ему, когда Римом о Слове забывается, а на первый план выдвигается телесный элемент таинства и посредничество священника. Для Лютера определяющим в таинстве является отношение «Слово-вера», в котором священник — лицо случайное. И «через безбожного священника дается столь же много от завета и таинства (обетования и телесного знака таинства. — С. П.), как и от самого святого [священника]» (Лютер, 2017с, 131). Если же окажется, что священник противодействует спасению, то «Он [Бог] знает, как сделать нам доброе дело через подлеца» (Лютер, 2017с, 132).

<sup>5</sup> Слово Бога о спасении и есть «благодать Божия», см.: [Пименов, 2020, 47–48].

Казалось бы, перед нами пусть радикальный, но вполне католический вариант сакраментологии, где действующая причина — Бог, а священник — причина инструментальная; где отличия можно найти только в понимании того, *каким именно способом* Бог оправдывает человека, т. е. в понимании благодати. И это могло бы остаться полемическим вопросом, учитывая множество подобных дискуссий внутри схоластики: о Всемогуществе Бога, свободе воли в спасении и т. п., — если бы не один момент, выводящий эту дискуссию на просторы, с которыми Рим принципиально не мог согласиться: с низведением церковной иерархии с центрального места в ее посредничестве в отправлении таинств.

Христологичность таинств. Если свести Лютерово понимание таинств к его основанию, то им, и одновременно критерием для различения истинных таинств и ложных, будет Иисус Христос. Истинные таинства, по Лютеру:

1) основаны на прямых словах установления Самим Христом в Писании — «Идите, научите... крестя...» (Мф 28:19), «Примите, ядите: Сие есть Тело Мое» (Мф 26:26–28; Мк 14:22; Лк 22:19); все, что «вымышлено без воли Божией и Слова Его» (Лютер, 2018с, 369) или же сформировано *только* «на основании трудов или слов святых отцов» (Лютер, 2018с, 371), — должно быть отвергнуто;

2) содержат обетование Божие; все, что в отношении веры «является делом необязательным, которым можно пренебречь без греха и опасений [для спасения]» (Лютер, 2018с, 368), или «является делом излишним и бесполезным» (Лютер, 2018с, 369) и «сомнительно» (Лютер, 2018с, 372), — должно быть отвергнуто;

3) являются выражением милости Божией, которая подразумевает понимание таинства как дара; как Иисус Христос взшел и страдал на Кресте ради нашего спасения, никем не сопровождаемый на этом пути;

4) представляют единство обетования и телесного знаком, парадигмой для которого является Богочеловек Иисус Христос;

5) несмотря на величие события, которые не поражают внешне громадностью и величественностью; как Христос уничижился до смерти на Кресте, так и в таинстве Он умалился до хлеба и вина;

6) установлены Церковью; поскольку таинства есть своего рода звучащее обетование, а дом *звучащего* Слова есть Церковь, то все установленное и принимаемое «без общения с Церковью» (Лютер, 2018с, 370) — должно быть отвергнуто.

Удовлетворяющими данным критериям оказываются только два таинства: Крещение (в единстве с Покаянием) и Евхаристия; остальные (конфирмация, брака, священства и соборования) — должны быть поняты как «обряды», являющиеся небесполезными для верующих, но не таинства в строгом смысле.

Церковь, верующее сообщество. «Святой Дух установил на земле общину, через которую Он говорит и совершает все» (Лютер, 2018а, 525). Лютер определяет Церковь как место, где звучит проповедь о Христе и преподаются таинства. Церковь может быть понята как дом Слова Божия, где три Его формы — Писание, проповедь и таинства — подразумевают друг друга. Для Лютера одинаково верно: где Церковь — там и таинства; где таинства — там и Церковь. И Лютер согласился бы с Фомой, что «Церковь воздвигнута на таинствах» (Фома, 2015, 65), при том уточнении, что она не обладает своей особой субъектностью в оправдательном процессе. Церковь не Субъект в отношении Бога, поскольку сама есть результат Его творящего действия. Она не вправе вводить новые таинства и изменять установленные Словом Божиим. Задача Церкви содержать таинства в наибольшей чистоте, поскольку потеря таинств есть потеря Слова Божия и, следовательно, потеря истинной Церкви.

\* \* \*

### *Крещение*

Первое таинство, открывающее путь к спасению, — Крещение. При всей его важности, в средневековой практике Крещение находилось в тени Покаяния и Евхаристии.

Будучи, как правило, событием неосознанного детства, память о котором не могла быть живой и личной, оно воспринималось как формальная процедура присоединения к Церкви. Для человека, находящегося в церковной огаде, оно представляло пройденным, потерявшим свою актуальность этапом, память о котором — благочестива, но действие которого исчерпало себя.

Крещение понимается Лютером традиционно как акт исцеления от первородного греха<sup>6</sup> и присоединения к Церкви<sup>7</sup>.

Установление этого таинства — «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28:19), «Кто верует и крестится, спасен будет» (Мк 16:16) — структурно повторяют Лютерово различие закона и Евангелия, где закон («идите, научите, крестя») — предписывает, налагает обязательства, а Слово («спасен будет») — несет избавление от греха. Главное в таинстве — обетование Божие. «Первое, на что надо обратить внимание при Крещении, это Божественное обетование» (Лютер, 2017с, 134), которое «заключает в себе и может исполнить все, что есть Бог и что Он может соделать» (Лютер, 2018а, 552).

Понимание таинства как формы Божественного Слова подразумевает следствия. Крещение есть действительное событие, происходящее с человеком. «Крещение означает две вещи: смерть и воскресение, т. е. совершенное оправдание. Ибо то, что служитель окунает дитя в воду, означает смерть; но что он его снова вынимает из воды, означает жизнь. Так разъясняет Павел в Послании к Римлянам (VI, 4): „Итак мы погреблись со Христом крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни“. Эту смерть и это воскресение мы называем новым творением, возрождением и духовным рождением; и эти слова следует понимать не только аллегорически... но и как слова о подлинной смерти и о подлинном воскресении» (Лютер, 2017с, 142). Реалистичное представление о событии, имеющем место в Крещении, у Лютера не ограничивается стороной только человеческой, Сам Христос, «сидящий на небесах, своими собственными руками окунает тебя в воду и обещает тебе прощение грехов на земле, обращаясь к тебе человеческим голосом устами Своего служителя» (Лютер, 2017с, 138).

Если «сутью... Таинства [Крещения] является Слово» (Лютер, 2018а, 565), то неверно ограничивать действие Слова событием только раннего детства. Оно должно быть понято как надвременное и длящееся всю жизнь христианина. Это ведет к неуничтожимости Крещения, вне зависимости от того, следует ли человек за ним, или отворачивается от него; и одновременно — к объединению Крещения и Покаяния, как имеющих одну и ту же функцию исцеления души от греха.

Отождествление таинства Крещения и Покаяния можно зафиксировать уже в «О Вавилонском пленении Церкви». «Если мы восстанем от греха, или покаемся, то мы просто вернем себе силу Крещения и веру в него, от которых мы отпали, и снова вернемся к обетованию, которое было нам дано при Крещении, но которое мы оставили через свои грехи» (Лютер, 2017с, 135).

Покаяние становится возвращением к Крещению, а Крещение — таинством, производимым не только в детстве, но длящимся всю жизнь. «Ибо хотя само его совершение [таинства Крещения] быстро проходит, оно продолжается тем не менее до самой смерти, и даже до воскресения в Судный День» (Лютер, 2017с, 143). «Пусть каждый человек считает Крещение своего рода „повседневным платьем“, в котором он должен ходить постоянно...» (Лютер, 2018а, 564).

При всей неожиданности понимания Крещения как длящегося всю жизнь, близкие идеи можно найти у Фомы, который в «Сумме теологии» при обсуждении действительности таинства у «лукавых в вере», а видом лукавств является неверие

<sup>6</sup> «Следствием Крещения является открытие врат царствия небесного» (Фома Аквинский, 2015, 159). «Крещение приносит отпущение грехов, избавление от смерти и от дьявола, а также дарует вечное спасение всем, кто верует» (Лютер, 2018b, 434).

<sup>7</sup> «...при Крещении становятся членами Христа» (Фома Аквинский, 2015, 157). «...посредством Крещения мы... приняты в лоно Христианской Церкви» (Лютер, 2018а, 550).

при принятии таинства (Фома Аквинский, 2015, 163), утверждает, что хотя лукавство препятствует осуществлению таинства, но при прекращении лукавства, когда человек искренне обратится ко Христу, «Крещение имеет действительные свои следствия» (Фома Аквинский, 2015, 164–165). При позднейшем раскаянии таинство обретае полную силу своего действия. Фома полагает, что печать таинства накладывается на человека в момент совершения, но действие таинства растягивается и осуществляется в течение последующего — возможно, всю жизнь — времени. Во всяком случае, решение Лютера следует за канонизированным в начале XIV в. Фомой.

Имелся и еще момент, подвигавший Лютера к отождествлению Крещения и Покаяния. На Флорентийском Соборе было заявлено, что таинство Покаяния, «коего как бы материей является действие кающегося, которые разделяются на три части; из коих первая — это сокрушение сердечное... Вторая [часть] — это устная исповедь, к которой относится, чтобы грешник все грехи, которые помнит, своему священнику исповедовал полностью. Третья [часть] — это возмещение за грехи, согласно суждению священника, которое главным образом совершается через молитву, пост и милостыню. Форма сего таинства — это слова отпущения, которые произносит священник, когда говорит: „Я отпускаю тебе [грехи] и т.д.“. Служителем сего таинства является священник, имеющий власть отпускать грехи... Результатом таинства является отпущение грехов» (ФС, 2019, 82). Таким образом в Покаянии подчеркивалась роль священника — разрешающая/неразрешающая от грехов, — без которого таинство не являлось возможным. Укрупнялась роль священника, что Лютеру виделось потерей таинства как такового. Римская практика возвышения Покаяния над Крещением подпитывалась утверждением «власти ключей» Церкви и священника как полномочного распорядителя этой властью.

Но, как полагает Лютер, и с Покаянием Рим «совершенно покончил, так что ничего от него не осталось» (Лютер, 2017с, 154), — в том смысле, что в нем на первый план выдвигалось не Божественное обетование, но власть ключей и сила Церкви совершать это. Рим присваивает себе право полновластного распоряжения таинством. «О вере они вообще при этом не вспоминают! <...> ...выдумали так называемое „малое“, или „пол-раскаяние“ (*Halb-Reue*), назвав его по-латыни *Attritio*, которое властью ключей (на самом деле им ведомой!) превращается в „праведное раскаяние“» (Лютер, 2017с, 156–157).

Римская практика индульгенций была того же рода. Накопленные Церковью заслуги святых и праведников позволяли Папе своей волей и решением прощать грехи. Подобная практика вела к внешне-формальному пониманию таинства как строго регламентированной процедуры оценки, отмеривания и прощения грехов, что не могло не вызвать критики Лютера. Еще в «95 тезисах» (1517) он возвещает: «1. Учитель и Господин наш Иисус Христос, говоря: *покайтесь etc.*, хотел, чтобы вся земная жизнь верующих в Него была постоянным и непрекращающимся покаянием. 2. Это слово ни в коем случае нельзя понимать как таинство Покаяния, т.е. как исповедь и отпущение грехов, совершаемые священником» (Лютер, 2017а, 3).

Рим превратил таинство в скрупулезный и бессмысленный подсчет конкретных грехов, забывая о словах ап. Павла (Рим 3:10–12): «Нет праведного ни одного; нет разумеющего; никто не ищет Бога...», — забывая что все мы — качественно греховны, и количественное измерение, как и различение прощительных и смертных грехов, лишь маскирует наше положение перед Богом. Покаяние папистов — ложное, поскольку «они не знают, что такое грехи [что такое подлинный грех]» (Лютер, 2018с, 382), говоря о свободной воле, добрых делах, и полагая, что порочные помыслы не являются грехами (Лютер, 2018с, 382), что есть прямое потакание греховности.

«Да, и всякий, кто приходит, полагаясь на чистоту своей исповеди как некоего доброго дела, пусть воздержится от исповеди» (Лютер, 2018а, 585). Рим не понимает, что раскаяние — «это не *active contritio*, или напускное покаяние, но *passive contritio* [муки совести], искреннее сожаление сердца, страдание и ощущение смерти» (Лютер, 2018с, 381). Раскаяние есть иная сторона веры, не активное само-утверждение и самотворение в себе кающегося настроения, а пассивное, рас-кальвающее, раз-бивающее человеческую центрированность на себе, принятие Бога.

И опять мы видим структурное повторение оправдания как различения закона и Евангелия. «Исповедь... состоит из двух частей. Первая часть — это мои собственные деяния, когда я сокрушаюсь о своих грехах и прошу утешения и ободрения для своей души. Другая часть — это деяние, совершаемое Богом, когда Он Словом Своим, вложенным в уста другого человека, провозглашает меня свободным от грехов» (Лютер, 2018а, 582). «И мы не обращали внимания на вторую, наиболее важную часть исповеди, ничего не говоря о ней. Мы поступали так, будто исповедь есть не что иное, как доброе дело, которое мы должны совершить для Бога...» (Лютер, 2018а, 582).

Главное в исповеди — Божественное Слово, а не прощение грехов. «Мы настоятельно призываем вас исповедоваться в грехах ваших — не ради того, чтобы таким образом совершить достойное дело, но чтобы услышать то, что Бог желает вам сказать» (Лютер, 2018а, 583).

Лютер стоял перед дилеммой: с одной стороны, в таинстве Покаяния отсутствовал телесный знак, установленный Господом, из-за чего покаяние не могло считаться таинством; с другой стороны — нельзя было не признать огромной значимости покаяния как для жизни христианина, так и в свете Лютерова оправдания. Лютер выходит из затруднения путем принятия Покаяния в качестве продолжения таинства Крещения, тем самым сохраняя в качестве таинства Покаяние, но не называя его «таинством».

Становится понятной кажущаяся неопределенность, когда Лютер говорит то о двух (Крещение и Евхаристия), то о трех (Крещение, Евхаристия, Покаяние) таинствах, что иногда имеет место в рамках одного произведения. В «О Вавилонском пленении Церкви» в начале он говорит о трех (Лютер, 2017с, 97), а в конце о двух истинных таинствах (Лютер, 2017с, 189). Подобная двусмысленность присутствует и в «Большом Катехизисе» (1529). «И здесь вы видите, что Крещение — как по своей силе, так и по своей значимости — включает также и третье таинство, которое называется Покаянием и которое по своей сути является не чем иным, как Крещением» (Лютер, 2018а, 562). В «Диспутации против XXXII артикулов лувенских философов» (1545) он опять называет покаяние таинством: «Покаяние с разрешающей властью мы охотно признаем таинством» (Лютер, 2017b, 243). Подобная неопределенность обусловлена тем, что «Крещение включает в себя... Покаяние» (Лютер, 2018а, 562), — отсюда число таинств можно определить — в зависимости от рассматриваемого аспекта — то как два, то как три.

Покуда человек в теле, Крещение не финализируется. Вслед за блж. Августином Лютер полагает, что первородный грех не изглаживается целиком. С его последствиями человеку приходится бороться всю жизнь. «Ты был однажды таинственно крещен; но ты должен все время креститься через веру, постоянно умирать и оживать снова» (Лютер, 2017с, 143).

И после Крещения человек остается *simul iustus et peccator*, святой и грешник одновременно, искушаемый и страдающий. Но Бог не отворачивается от человека и не закрывает пути спасения даже для смертельного грешника. Лютер повторяет блж. Августина: «Грех полностью прощен в Крещении. Не таким образом, что он уже более не присутствует, но таким образом, что он не вменяется» (Лютер, 2019, 52).

Буквальное понимание Крещения как умирания и возрождения ведет человека к ясному видению себя и мира, полного бед и злоключений. Чтобы возродиться — надо умереть, пройдя через страдания и искушения, не потеряв веры в Божественное обетование. «Ты встретишь множество людей, которые желают жить для того, чтобы быть праведными, и которые говорят, что хотели бы быть праведными. Что же, нет пути и способа короче, чем Крещение и действие Крещения, являющееся страданием и смертью» (Лютер, 2019, 57).

Крещение не вырывает человека из жизни и не переносит в блаженные выси, но оставляет в полноте экзистенциальности с ее страданием, тоской, искушениями и несчастьями. Но это уже совсем другие страдания и искушения, поскольку, говорит Лютер, «Ты видишь, насколько богат христианин, т.е. крещеный человек, даже если бы он захотел этого, то не мог бы утратить свое спасение, если он верует; ибо

его не погубит никакой, даже величайший грех, но только его неверие. <...> ...ибо Бог не может отречься от Самого Себя, если ты доверяешь Ему и привязан верой к Его обетованию» (Лютер, 2017с, 136).

Если говорить о человеческом отклике, то результатом Крещения должно стать исповедание и прославление Бога (Лютер, 2019, 61). С Крещения начинается жизнь человека, приходящего в мир. Оно не обставлено никакими предварительными заслугами и добрыми делами, но Господь изначально дарует Свое покровительство, «и нет обета выше, лучше и величественнее, нежели обет Крещения» (Лютер, 2019, 59).

\* \* \*

### *Полемика с анабаптистами*

Реформационное движение, охватившее Европу, представляло собой широкий и подвижный комплекс идей, подчас различных исходных интуиций и взглядов<sup>8</sup>, но имевших в качестве объединяющего основания стремление к церковному обновлению. Вступление Лютера в полемику с анабаптистами 1524/1525 г., помимо богословской составляющей, было обусловлено еще и тем обстоятельством, что теоретики охвативших Германию крестьянских войн свои взгляды увязывали с идеями, положенными Лютером в обоснование реформирования Церкви: все пять sola — fides, Scriptura, Iesus Christus, gratia, soli Deo gloria — присутствовали у анабаптистов на самом почетном месте.

Как и Лютер, они настаивали на единственности оправдания верой, как и он, в качестве теологического критерия принимали только Писание, а из семи таинств признавали два — Крещение и Евхаристию. И, как Лютер, они были решительными критиками Рима. Деятельность анабаптистов далеко выходила за пределы только теоретических построений, они отказывали в Крещении детям и перекрещивали крещенных в детстве. В подобной ситуации Лютер не мог не выступить с решительным размежеванием с ними.

Понимание таинств анабаптистами можно свести к следующим положениям.

1. Имеет место жесткое разделение духовной и телесной областей, где духовное воздействует и изменяет духовное, а телесное действует только на телесное. Бальтасар Губмайер (ок. 1485–1528), один из наиболее ученых и глубоких представителей этого движения, разъяснял: «1. Никакая стихия или внешний объект этого мира не могут омыть душу, только вера может очистить душу человека. 2. Таким образом, Крещение не является очищением грехов» (цит. по: [Эстеп, 2017, 211]).

Позиция Балтасара Губмайера являлась следствием соответствующей онтологии, в которой телесный мир и Бог находятся в предельном дуализме, это логика исключения третьего: либо Божественное — либо человеческое. Возможность Божественной парадоксальности, совмещающей то и другое, как способ присутствия Бога в мире, Губмайером и его соратниками отрицалась. На этом основании утверждалось, что единственно важным при Крещении является вера крещаемого и, следовательно, крещение детей бессмысленно.

«Шлайтхаймское исповедание» (1527) Михаэля Саттлера (1490–1527) разъясняет: «Крещение должно совершаться над всеми, кто *был научен покаянию и изменению жизни, и истине и верит* (курсив везде мой. — С.П.), что его грехи были прощены Христом... и кто хочет быть погребенным с Ним в смерть, чтобы с Ним воскреснуть... Это означает, что всякое крещение младенцев, главное нечестие Римского Понтифика, исключено» (цит. по: [Эстеп, 2017, 198–199]).

2. Обосновывая свою позицию, Губмайер обращается к Писанию: «Я не нашел ни одного места [в Писании], где было бы написано: идите в мир и крестите

<sup>8</sup> Примером может служить различие исходных интуиций Эразма Роттердамского и Лютера, см.: [Пименов, 2022, 69–73].

младенцев и учите маленьких детей» (цит. по: [Эстеп, 2017, 205–206]). В отношении детей необходимо воздержаться от раннего Крещения, несмотря на то, что оно глубоко укоренено в церковной практике. Губмайер: «Крещение младенцев — это нечестие, придуманное и введенное людьми» (цит. по: [Эстеп, 2017, 205]), это есть дьявольское искушение, вводящее в состояние духовной расслабленности и подменяющее крестное следование за Христом самодовольной уверенностью в спасении. Если новозаветное Крещение дарует прощение грехов, то это «не согласуется с крещением младенцев, которые не совершили никакого греха» (цит. по: [Эстеп, 2017, 206]). Также и Саттлер в качестве решающего аргумента выставляет следующий: «Крещение младенцев не может быть подтверждено из Писания, поэтому оно не от Бога» (цит. по: [Эстеп, 2017, 211–212]).

Внимание к словам Писания и стремление опереться исключительно на него имеет следствием, что Слова Христа «идите, научите... крестя» (Мф 28:19) становятся парадигмой понимания процесса спасения, в них анабаптисты находят единственно возможный порядок актуализации присутствия Духа в мире. Губмайер пишет: «На этом исповедании Христос построил Свою Церковь (Мф 16 гл.). Вот какова последовательность: во-первых, Христос, во-вторых, Слово Божие, в-третьих, вера, в-четвертых, исповедание, в-пятых, крещение, в-шестых, Церковь...» (цит. по: [Эстеп, 2017, 215]). Или в несколько другом виде, но по сути в том же варианте: «Порядок таков, сначала Слово, затем послушание, потом исправление жизни или признание грехов, потом крещение, затем дела» (цит. по: [Эстеп, 2017, 202]).

3. Во всех этих вариантах Крещение предстает последующим за верой, следствием верующего отклика, но не открывающим путь к ней и не рождающим веру. Оно понимается как свидетельство о вере, как демонстрирующее состояние души верующего, но не как изменяющее и активно воздействующее на духовный облик человека. Крещение превращается в факт свидетельствования о человеке, но не есть акт Божественного Присутствия. При наличии веры таинство становилось факультативным<sup>9</sup>. Получалось, что вера — формирует таинство, с чем Лютер не мог согласиться, для которого отношение как раз обратное.

При подобном подходе у анабаптистов Крещение становится знаком, свидетельством об уже произошедшем духовном движении, но не событием, меняющим духовное состояние человека. Из таинства как действующего оно превращается лишь в свидетельствующее об уже произошедшей в человеке перемене. Крещение понимается как ритуал присоединения к общине, в котором новый член демонстрирует стремление следовать за Иисусом Христом. Это есть телесный акт, направленный на общину, на отношение между верующими, на земной, телесный порядок, при котором почти отсутствует вертикальное отношение Бог — человек. Что дело обстоит именно так, подтверждает «Шлайтхаймское исповедание»: «Оно [Крещение] должно быть публичным исповеданием внутренней веры — „публичная“ обязанность, исполняемая в удостоверение новой жизни, долг, который надо исполнить по слову Божию, поскольку Бог дает нам благодать» (цит. по: [Эстеп, 2017, 211]). В Крещении — человек отчитывается перед людьми, но не принимает, как у Лютера, дар от Бога.

4. Следовательно, у Губмайера Крещение не есть действие Бога, оно лишено сакраментального измерения. В Крещении у Губмайера Бог превращается в статиста, задавшего внешние условия, а деятелем в этих Божественных декорациях становится человек. «Таким образом, осознанное водное крещение — это не то же самое, что очищение души, но „да“ доброй совести Богу, даваемое от всего сердца и по вере» (цит. по: [Эстеп, 2017, 203]), — здесь центральным является не верующее, а этическое отношение к Богу (то, что Лютер называл «добрыми делами»). Крещение понимается анабаптистами исключительно с человеческой стороны. Как пишет У. Эстеп,

<sup>9</sup> В этом анабаптисты неожиданно совпадают с Фомой: «Человек может спастись без актуального Крещения благодаря своему желанию креститься, каковое желание является следствием „веры, действующей любовью“, посредством которой Бог, сила Которого не ограничивается видимыми таинствами, освящает человека внутренне» (Фома Аквинский, 2015, 128).



«Они [анабаптисты] не отвергали лютеровское „оправдание верой“, но давали ему новое толкование, которое было больше приближено к библейскому [древнееврейскому] и этическому пониманию этой проблемы» [Эстеп, 2017, 193]. Таким образом, Крещение превращалось в связывающий закон, по сути противоположный обретаемой в вере христианской свободе, о которой так заботился Лютер. «Вера, в которой определенно содержится исполнение всех заповедей, сполна оправдывает всех, кто имеет ее, так что ни в чем они больше не нуждаются, чтобы быть праведными и благочестивыми» (Лютер, 2017d, 196). В то время как у анабаптистов таинство превращалось в снаряд для занятия гимнастикой души. Главной в таинстве становилась цель — педагогическая, что сближало анабаптистов, а позже и реформаторов с христианскими гуманистами.

5. Анабаптисты иначе, чем Лютер, понимали веру — как интеллектуальный акт, но не как присутствие Христа в душе человека. В Лютеровом «оправдании верой» они ставили в центр оправдания повседневное человеческое усилие в следовании за Христом, реализуемое в этической сфере. Если для Лютера таинство Крещения, в первую очередь, есть обещание Бога человеку, то для Губмайера — это свидетельство человека перед человеком, потом — перед Церковью, и, наконец, — перед Богом. Несмотря на закрепившееся за этим движением именование «радикальной Реформацией», в этом аспекте анабаптисты ближе к Риму, чем Лютер. Для них определяющим в оправдании становилось повседневное этическое следование за Христом.

6. Решительное изменение у анабаптистов претерпевает понимание места и роли Церкви в промыслительном спасительном действии. Губмайер отмечает признаки истинной Церкви: 1) возрождение ее членов, подразумевающее «покаяние, веру и новый характер жизни»; 2) понимание Крещения как «знака соединения индивидуального и общинного следования за Христом»; 3) дисциплина как средство сохранения единства в следовании за Христом (см.: [Эстеп, 2017, 236–238]). Церковь превращается в хорошо отлаженную организацию, действующую по рациональным законам.

При возникновении разногласий между Писанием и Церковью приоритет должен быть отдан Писанию. «Ты должен спрашивать Писание, а не Церковь» (цит. по: [Эстеп, 2017, 210]). «Если бы я не верил Евангелию, я не поверил бы и Церкви, поскольку Церковь строится на Евангелии... — с этим согласен и родоначальник Реформации, но Губмайер продолжает, — Церковь строится на нашей вере и исповедании, а не наша вера на Церкви» (цит. по: [Эстеп, 2017, 211]), — что может показаться выражением Лютеровской позиции, однако это прямо противоположно ей: у Лютера Церковь строится «сверху», она установлена Словом Божиим, а вера является вторичной по отношению к Слову, звучащему в Церкви. Для анабаптистов Церковь строится «снизу», есть собрание уже возрожденных, свидетельствующих своей жизнью о следовании за Христом.

На вопрос: необходимо ли Крещение? — анабаптисты отвечали: оно необходимо, во-первых, поскольку оно заповедано Христом, о чем недвусмысленно говорит Писание; во-вторых, является свидетельством и обязательством веры перед Богом; и, в-третьих, является необходимым актом перед людьми при вступлении в церковную общину.

\* \* \*

### *Лютер о Крещении младенцев*

Для Рима вопрос о Крещении младенцев снимался двумя аргументами: ex ore oregerato и заместительным присутствием веры крестных и Церкви при Крещении. «[Младенцы] крестятся через посредство веры Церкви» (Фома Аквинский, 2015, 146). Первоначально такой позиции придерживался и Лютер. «Малым детям помогает вера других людей, именно тех, кто привел их креститься. <...> Так происходит и через церковные молитвы, которые читаются перед младенцем, приводя его к вере»

(Лютер, 2017с, 147), однако со временем его аргументация меняется. Он утверждает, что младенцев следует крестить, приводя следующие доводы:

1) От Священного Писания. Лютер опирается на места Писания — Мф 18:10, Мф 28:19, Мк 10:13–16, Лк 1:14 — как позитивно указующие на то, что дети в состоянии верить. С другой стороны, анабаптисты «не в состоянии привести хоть единственное место Писания, которое доказывает, что дети не могут верить при Крещении. <...> хотя соглашусь, что мы не понимаем, каким образом они верят, или каким образом сотворена их вера» (LW, 40, 243). Лютер напоминает о «взыграл младенец в чреве ее» (Лк 1:41), свидетельствующем об этом. «Держаться того, что ребенок верит, примером чему Святой Иоанн [Креститель], не противоречит Писанию. Но если это не противоречит Писанию... то аргумент [анабаптистов], что дети не могут верить, безусловно является не основанным на Писании» (LW, 40, 242).

2) Доктринальные. Лютер подчеркивает договорную природу завета (частным случаем которого являются таинства), который Бог заключил со всеми людьми, следовательно, и детьми. «[Бог] повелевает, чтобы весь мир получил его [Крещение]. Силой этого повеления (из которого никто не исключен) мы уверенно и свободно крестим каждого, не исключая никого, кроме тех, кто противодействует ему и отказывается принять этот завет [таинство]. Если мы следуем Его повелению и крестим каждого, мы оставляем Ему на рассмотрение веру тех, кто крещаем» (LW, 40, 258).

Лютерово понимание праведности Божией подразумевало, что все исходит от Бога, поэтому «даже если бы оно [Крещение] было лишь внешним деянием, за ним стоит Слово Божие и заповедь Его. А то, что Бог устанавливает и заповедует, не может быть тщетным...» (Лютер, 2018а, 551).

Рассмотрение Лютером Крещения как единого с покаянием и ддящегося всю жизнь также снимало затруднения в вопросе о наличии веры у младенцев. Позднейшее обращение к вере крещенного младенца становилось исполнением таинства.

3) Лютер использует также и рациональные аргументы, в том числе и от церковной традиции. Крещение младенцев — давняя практика Церкви, и Господь не потерпел бы ее столь долгое время, если бы она не соответствовала Его воле. Многие, крещенные в детстве, удостоверили своей жизнью, что являются истинными христианами, что невозможно без помощи Духа Святого; поэтому, если признать взгляд анабаптистов истинным, то необходимо заключить, что это не христиане, и более тысячи лет не было истинного христианства, — с чем нельзя согласиться.

Это относится и к повторному Крещению. Если таинство было проведено формально правильно, как единство Слова и телесного знака, в повторном Крещении нет необходимости. «Когда по прошествии десяти лет после Крещения появляется вера, какая тогда нужна во втором Крещении, если Крещение было корректно проведено во всех отношениях? Ибо теперь он верит, как того требует крещение. Ибо вера не существует ради Крещения, но Крещение ради веры. Когда вера приходит, крещение полностью исполнено» (LW, 40, 246). Логика Лютера неизменна — в таинстве действует только Бог; Его действие — не подчинено человеческому субъективному (верующему или неверующему) состоянию. Лютер полагает надуманным противоречие между таинством и верой, поскольку таинство и вера есть действие Духа Святого: таинство — как прямое, вера — как опосредованное человеком, следовательно, вера не может быть критерием таинства.

\* \* \*

### *Евхаристия*

Первоначальное понимание Лютером Евхаристии традиционно — как таинства единства Церкви и прощения грехов. «В Причастии мы соединяемся со Христом и образуем единое Тело со всеми святыми. <...> Таким образом, наши грехи нападают на Него, тогда как Его праведность нас защищает» (Лютер, 2019, 76).

Водоразделом стал выход трактата «О Вавилонском пленении Церкви» (1520), в котором в опоре на «праведность Божию» Лютер совершает ревизию sacramентальной практики Рима. Он говорит о четырех «пленениях», как свидетельствующих о нездоровье Римо-Католической Церкви.

Первое пленение — причащение мирян под одним видом. Постановлением Константинопольского Собора 1415 г. была официально закреплена подобная практика, обусловленная в первую очередь целями педагогическими и ложно понятым благочестием.

Данная практика неприемлема для Лютера: 1) она противоречит установлению Христа, Который «заповедует: „Испейте все из нее“. Ведь здесь ясно сказано, что каждый должен испить из чаши...» (Лютер, 2017с, 100), и 2) администрируя таинство таким образом, как Господь не устанавливал, «они [папа и Рим] тем самым возносят себя самих выше Христа, нашего Господа и Бога» (Лютер, 2018с, 390). Одновременно, когда это возможно, Лютер прибегает к рациональной аргументации: «Как же так получается, что у священников причастие под одним видом хлеба — это неполное таинство, а у мирян полное?» (Лютер, 2017с, 101).

Что же делать христианину, которому Рим повелевает причащаться под одним видом? Не теряет ли причащение «пленным» таинством свою силу? Поскольку основой таинства является Слово Божие и вера причащающегося, то и под одним видом таинство Евхаристии остается действительным. Вина в искажении Слова Божия ложится на священника, «миряне же остаются при этом невиновны... и сохраняют свое спасение благодаря вере...» (Лютер, 2017с, 105).

«Трансубстанциация» — второе пленение, связанное со способом присутствия Христа в Евхаристии, по мысли Лютера, более терпимо, поскольку касается не сути таинства и его обоснования, но «затрагивает [только] совесть» (Лютер, 2017с, 106).

В Церкви по этому вопросу присутствовали три основных взгляда:

1) *consubstantiatio* (консубстанциация, сосуществование), что хлеб и вино остаются и присутствуют совместно в единстве с Телом и Кровью Христа в Чаше после освящения;

2) *substitutio* (субституция, замещение), что субстанция вина и хлеба полностью замещается субстанцией Тела и Крови Христа;

3) *transsubstantiatio* (трансубстанциация, пресуществление), что субстанции хлеба и вина изменяются в субстанции Тела и Крови Христа таким образом, а акциденции хлеба и вина остаются в Чаше после освящения.

Исследователи согласно свидетельствуют о предпочтении большинством позднесредневековых богословов консубстанциального понимания в качестве объяснительного механизма евхаристического изменения [Зассе, 2018, 92; Daly, 2014, 160].

Почему же Лютер называет трансубстанциацию «пленением», что с ней неправильно? Не только же потому, что ее принимал Рим? Его аргументация исходит из уже знакомых нам предпосылок. Трансубстанциация должна быть отвергнута:

1) как принятая без опоры на Писание, «все слова [Которого] должны сохраняться в их наипростейшем понимании» (Лютер, 2017с, 108) и в котором сказано, что Тело и Кровь Христа присутствуют в таинстве (1 Кор 10:16; 11:27–29); и одновременно это есть хлеб и вино (Мф 15:36; 26:26; Мк 14:24; Лк 22:19);

2) как не относящаяся к Божественному обетованию, следовательно, бесполезная для веры; «они [паписты] дошли до самой глубины заблуждения и вовлекли себя в массу бесчисленных метафизических причуд, связанных с трансубстанциацией... так они совершенно оторвались от всякой веры, покончив со знанием и с правильным употреблением как завета (Слова. — С. П.), так и таинства» (Лютер, 2017с, 121);

3) как рожденная от собственного «мнения», выдаваемого за принятое Церковью (Лютер, 2017с, 107);

4) на основании ее бесполезности для веры: церковному народу она непонятна, смешна и искусительна;

5) в опоре на рациональные аргументы, основанные на всемогуществе Бога, для Которого нет различия между субстанцией и акциденцией (Лютер, 2017с, 110–111);

Лютер повторяет, что логика Аристотеля неприменима к Божественным вопросам. Разве не видно, что Он [Бог] хотел сохранить нас в простой вере, только чтобы мы веровали, что Его кровь пребывает в Чаше? <...> Святой Дух — это больше, чем Аристотель» (Лютер, 2017с, 111).

За доктриной трансубстанции и привлечением схоластической аргументации для объяснения Божественного чуда пресуществления стоит неверие и недолжное отношение к Богу. Чудо Реального Присутствия превышает логическое объяснение. «Я вижу здесь ясные, определенные и могущественные слова Бога, которые заставляют меня исповедовать, что Тело и Кровь Христа присутствует в таинстве. Как именно Христос привнесен в хлеб или как это можно объяснить, я не знаю. Но я точно знаю, что Слово Бога не может лгать, а оно говорит, что Тело и Кровь Христа присутствует в таинстве» (LW, 40, 176). «Некоторые изошряются настолько, что пытаются [постичь], что происходит с хлебом, когда он изменяется в тело Христово, а также с вином, когда оно изменяется в Его Кровь, и как весь Христос Телом и Кровью может войти в столь малую часть хлеба и вина. Понимать это необязательно. Достаточно знать, что это Божие знамение, в котором воистину присутствуют Тело и Кровь Христовы. Выбор способа и места мы доверяем Ему» (Лютер, 2019, 78).

Не интеллектуальное классифицирование, а вера является определяющим отношением к таинству. «Высокоумствующие теологи... <...> учат не вере, но только своим „приготовлениям“ (praeparationes), „совершаемым делам“ (opere operata), „участию“ (participations) и „плодам“ (fructus) мессы» (Лютер, 2017с, 120–121).

Интеллектуальное препарирование Фомой таинства в «Сумме теологии»: того — что, где, когда, при каких условиях, в каких аспектах — каким образом происходит превращение хлеба и вина в таинстве Евхаристии, подвергается Лютером принципиальной критике, поскольку уводит от главного — от обетования таинства.

Часто понимание Лютером евхаристического единства представляют как консубстанциацию, однако большинство лютеранских исследователей<sup>10</sup> с этим не согласны. Они отмечают, что сам Лютер никогда не использовал этот термин, и описывают его позицию как *unio sacramentalis*, сакраментальное единство, — как присутствие хлеба, вина, Тела и Крови Христовой в таинстве, как то, которое имело место в единстве Бога и человека во Иисусе Христе. Смотрящий на Христа — видит Иисуса, но верующий — видит Иисуса и Христа одновременно. При этом духовное не существует без телесного, они принадлежат друг другу.

Как разъясняет Хемниц (1522–1586), в прямой отсылке к Лютеру, в «Формуле Согласия» (1576) присутствие Христа в Евхаристии должно быть понято так же, как и «Слово стало плотью» (Ин 1:14), а также Кол 2:9, Деян 10:38, 2 Кор 5:19 — «Эти фразы повторяют и провозглашают... что посредством воплощения Божественная сущность не преобразована в человеческую природу — но что две природы без их перемешивания лично... как во Христе неразрывно соединены две самостоятельные и неизменные природы, так и в Святом Причастии две сути — естественный хлеб и истинное, сущее Тело Христово — присутствуют вместе, здесь, на земле, в учрежденном [заповеданном] отпращении Таинства» (Хемниц, 2018, 722)<sup>11</sup>.

Третье пленение — утверждение Евхаристии «как доброго дела и жертвы» (Лютер, 2017с, 112).

Понимание Римом таинства Евхаристии подобным образом первоначально включало следующие моменты:

1) это жертва, приносимая Христом на Кресте: «В таинстве Христос приносится в жертву» (Фома Аквинский, 2015, 379); «Отпращение этого таинства является образом,

<sup>10</sup> [Lohse, 2006, 309], [Засе, 2018, 223], [Мюллер, 1998, 623].

<sup>11</sup> «Особый характер таинства требует присутствия двух различных... субстанций, которые в сакраментальном единстве составляют одно полное Таинство, подобно тому как в одной Ипостаси Христа присутствуют две совершенные и разные сущности. <...> ...Тело и Кровь Христовы присутствуют, предлагаются и принимаются в хлебе и вине, с хлебом и вином и под видом хлеба и вина» (Хемниц, 2006, 143).

представляющим страсти Христовы, каковые суть Его истинная жертва. Поэтому отправление этого таинства называется жертвой Христа» (Фома Аквинский, 2015, 380);

2) «оно называется жертвой с точки зрения следствия Его страстей, а именно потому что посредством этого таинства мы... становимся участниками плода страстей Господних» (Фома Аквинский, 2015, 380);

3) деятелем таинства является Бог, а священник есть причина инструментальная, «это таинство... в котором Христос является и священником, и жертвой» (Фома Аквинский, 2015, 424), — т. е. священник не является субъектом таинства.

Позиция Фомы допускала возможность различных интерпретаций: с одной стороны, двигателем таинства являются «страсти Христовы», принесенные Иисусом Христом Богу, и в котором священник есть причина «инструментальная»; с другой — «священник тоже является образом Христа, от лица Которого и властью Которого... он произносит слова освящения. Так что в этом смысле священник и жертва суть одно и то же» (Фома Аквинский, 2015, 380).

Рим двинулся в эту вторую сторону понимания места священника и, соответственно, Церкви в таинстве Евхаристии. Священник становится заместителем Христа, без которого таинство не может быть осуществлено. Присутствующие у Фомы тенденции в дальнейшем только усиливались в Риме, приведя в итоге к пониманию роли священника как дополняющего (с человеческой стороны) деятельность Христа; священник становится субъектом<sup>12</sup> таинства, хотя и не главным, но неудаляемым из него. Как пишет Э. Юнгель, «Это может означать только одно, что неограниченное владычество Иисуса Христа как первично действующего субъекта предстает ограниченным священником как вторично действующим субъектом в жертве Евхаристии» (Jungel, 2014, 201). За этим стояло возобладавшее в Риме стремление нивелировать различие между действующим Церквю и Бога в таинстве.

Лютерова праведность Божия исключала какое-либо активное соучастие священника в sacramentalном действии. «Я скорее в пепел обращусь, чем позволю проводящего мессу *наемника* (курсив мой. — С.П.) будь он благим или порочным, приравнивать ко Христу Иисусу, моему Господу и Спасителю, или же превозносить этого наемника над Ним» (Лютер, 2018с, 370). «Превращение Причастия в жертвоприношение является полным изменением его сущности и характера» (Лютер, 2020, 204), — восклицает Лютер. «Жертвоприношение — это деяние, в котором мы предлагаем и даем Богу что-то, принадлежащее нам. Обетование же — это слово Божие, дарующее человеку благодать и милость Его. Следовательно, когда Божие обетование превращают в человеческое жертвоприношение, а величественное Божественное Слово — в дело ничтожной твари, — это не только ошибочно, но даже противоречит здравому смыслу» (Лютер, 2020, 205). Лютер напоминает слова евхаристического установления: «за вас предается», «за вас изливаемой» (Лк 22:19–20) (Лютер, 2018а, 575), как свидетельствующие о единственном Деятеле таинства.

Понимание Евхаристии как жертвоприношения неприемлемо для Лютера, поскольку «в таинстве мы ничего не даем Богу, но это Он дает нам все» (Лютер, 2019, 118). Евхаристия может быть понята как «жертва» с человеческой стороны только в единственном случае — когда «мы возлагаем самих себя на Христа твердою верою в Его Завет» (Лютер, 2019, 119), тем самым признавая, что действует только Бог, поскольку и вера — от Бога.

Все пленения, по Лютеру, обусловлены непониманием того, что таинство есть форма Слова, что «с Богом мы не можем иметь дела иначе, как посредством веры в Его обетование» (Лютер, 2017с, 118), а в конечном итоге, непониманием истинной природы богословия — как Вести человеку-грешнику о спасении.

<sup>12</sup> «Паписты... настаивают... что когда совершающий богослужение священник... производит различные манипуляции, поднимая и опуская освященный хлеб и вино и перемещая их в разные стороны при произнесении слов канона, именно это действие... священника является деянием, через которое Христос вновь приносится Своему Небесному Отцу в умиловительную и искупительную жертву...» (Хемниц, 2006, 152).

Лютер не оставляет без рассмотрения и практические вопросы, связанные с Евхаристией. Христиане должны причащаться «как можно чаще» (Лютер, 2018а, 571). Никто не является настолько сильным, чтобы не нуждаться в Божественной поддержке. Редко причащающиеся «в большинстве случаев заходят так далеко, что (в сердцах своих) грубеют и, в конце концов, начинают пренебрежительно относиться как к таинству... так и к Слову Божию. <...> ...люди, которые воздерживаются и уклоняются от Таинства... длительное время, не должны считаться христианами» (Лютер, 2018а, 571); христиане должны причащаться хотя бы «из покорности Господу и дабы угодить Ему» (Лютер, 2018а, 572).

Редкие причащения, объясняемые недостойнством или неготовностью к причащению, являются пустыми отговорками грешника, привыкшего «искать опоры и основания только в себе самом» (Лютер, 2018а, 575), ибо Христос пришел именно к недостойным. Евхаристия — это лекарство, помощь, а не отметка о заслугах, успокаивающая религиозную совесть. Перед Богом все равны, даже самые «достойные» — недостойны Его Божественного Дара, именно к грешникам пришел Христос. Как пишет Засе, «Согласно католической доктрине, Святое Причастие — только для праведных... кто стали праведными через таинство покаяния. Для Лютера Святое Причастие — только для грешников... которые остаются грешниками даже после того, как они получили отпущение грехов. Ибо Христос сошел с небес, где Он пребывал среди безгрешных святых, для того чтобы Он мог обитать на земле, среди грешников. Если в этом смысл его Воплощения, в этом также смысл Реального Присутствия Его Тела и Крови в таинстве» [Засе, 2018, 164].

Причащением неверующих и порочных не оскорбляется ли Евхаристия? Понимание Лютером присутствия Христа в Евхаристии как *unio sacramentalis* отвечает на этот вопрос: «Так Тело и Кровь Христа действительно дается даже недостойным, так что недостойные действительно принимают их в соответствии с установлением... Господа Христа» (цит. по: [Lohse, 2006, 312]). Неверующим предлагается прощение, но им недоступно духовное ядение и они осуществляют ядение только телесное. При этом само таинство не терпит убытка, а противящиеся предложенному Христом подвергают себя осуждению.

\* \* \*

### *Полемика с Цвингли. Реальное присутствие Христа в Евхаристии*

Начиная с 1525 г. Лютеру приходится, вначале заочно, участвовать в полемике, развернувшейся внутри реформационного движения, по вопросу о реальном присутствии Христа в Евхаристии. Poleмика, достигшая кульминационного выражения в Марбургском собеседовании 1529 г., на котором Цвингли и Лютер (1484–1531) имели возможность лично донести до оппонента свои взгляды, не принесла ожидаемого Цвингли примирения позиций. Цвингли искал единения с Лютером, в 1525 г. он пишет: «Лютер — превосходный воин Бога, исследующий Писание столь серьезно, как не делали этого на земле уже тысячу лет. <...> Что же касается мужественного хладнокровия, с которым Лютер нападает на папу Римского, ему нет равных со времен существования папства. <...> Он не учит ничему новому, но широко проповедует то, что содержится в вечном, неизменном Слове Божиим. <...> ...всегда продуманно и обосновано в Слове Божиим столь хорошо, что невозможно, чтобы кто-либо мог опровергнуть его» (Цвингли, 1999а, 90).

Позиции швейцарского реформатора и Лютера могли показаться сливающимися в одно согласное движение. Обе стороны выступали с критикой Римо-Католической Церкви и ратовали за ее обновление. Хотя Цвингли настойчиво подчеркивал, что его взгляды развивались и без влияния Лютера, произведения которого он долгое время даже не читал, тем не менее, определенная близость их позиций должна быть отмечена. «Я отказывался от всяких сношений с Лютером не потому что боялся

кого-либо, но чтобы показать, сколь единодушен Дух Божий, потому что именно мы, несмотря на нашу отдаленность друг от друга, обучаем учению Христа одинаково и согласованно, и это без всякого уговора» (Цвингли, 1999а, 91), — пишет Цвингли в 1525 г., за четыре года до Марбургского собеседования. Все Лютеровы sola, неприятие Евхаристии как жертвоприношения — можно было найти и в трактатах Цвингли. Он полагает, что в своей основе, несмотря на мелкие разногласия и недостаточную радикальность — «делает уступки исповеди», считая ее таинством (Цвингли, 1999а, 90) и употребляя «слово sacramentum... делает слишком большую уступку латинянам в ущерб нам, немецкоязычным...» (Цвингли, 1999а, 90), — их позиции совпадают.

Собеседование, в котором со стороны Цвингли участвовал и Эколампадий (1482–1531), а Лютера — Меланхтон (1497–1560), закончилось, казалось бы, нахождением внешнего консенсуса, но он не просуществовал долго ввиду глубинного отличия позиций сторон.

Можно сказать, что сам Лютер утверждением о спасении только верой дал импульс к позиции Цвингли, что у швейцарского реформатора оформилось в радикальное разделение им духовного и телесного аспекта таинства. Если Слово направлено на реципиента, а не на вещество таинства, то возникал вопрос — а насколько необходима сама телесная составляющая таинства? Превознесение спасения верой вело энтузиастически настроенных реформаторов к радикализации лютеровских идей, а по сути, к их искажению. Они пришли к выводу, что в Евхаристии Христос присутствует исключительно духовным способом, что Его Тела нет в таинстве.

Позиция Цвингли является следствием соответствующей онтологии и христологии. В опоре на Ин 6:63: «Дух животворит; плоть не пользует нимало», он исходит из принципиальной противоположности Духа и плоти и, следовательно, невозможности действия Духа через телесный знак. Не будучи доктором теологии и не пройдя школу комментирования «Сентенций», Цвингли не чувствовал себя связанным традиционным пониманием таинства как знака. «Несостоятельно... мнение, согласно которому таинства суть знаки, одновременно с выполнением которых в человеке внутренне происходит то, что означают таинства. Ибо так связывалась бы свобода Божественного Духа, передающаяся по доброй воле всякому, когда и где Он желает. Если бы Дух мог внутренне воздействовать только тогда, когда мы его внешне обозначаем знаками, то он был бы полностью привязан к знакам; но мы видим в свидетельствах Писания, что дело обстоит как раз наоборот» (Цвингли, 1999b, 307). В телесном аспекте таинства Цвингли видит недостойное Бога ограничение Его могущества.

Исходя из философского понимания знака как обозначения реально отсутствующего предмета, Цвингли отказывает телесному знаку таинства в одновременности его как обозначающего и как действующего. Это было противоположно подходу Лютера, различавшему эти знаки: «Есть два [рода] знака; философский и теологический. Знак философский — есть обозначение отсутствующего предмета, знак теологический — есть обозначение предмета присутствующего» (цит. по: [Зассе, 2018, 163]).

Несообщаемость духовного и телесного подразумевает, что телесный знак не может быть причиной духовных следствий. Картина мира и богословия Цвингли дуалистична, в ней нет места парадоксу единства двух природ во Иисусе Христе. Его логика следующая: если таинство есть только действие Духа, то «таинство под видом телесного» есть утверждение внутренне противоречивое. «Никаким элементам этого мира, то есть чувственным вещам, не приписываю никакой ценности, как средству достижения спасения» (Цвингли, 1999b, 320). «Вера не нуждается в том, что воспринимается органами чувств» (Цвингли, 321). «„Быть телом“ и „вкусать духовным образом“ — вещи несовместимые. Ибо тело и дух противоположны друг другу; если ты выбираешь одно, то исключаешь другое. Если речь идет о духе, то *из непреложного закона противоречия вытекает* (курсив мой. — С. П.), что о теле речь идти не может... Оттого, „вкусать физическую плоть духовным образом“ означает не что иное, как уверять, что то, что есть тело, может быть и духом» (Цвингли, 1999b, 321), а полагающие, что «таинства имеют очистительную силу, находятся в полнейшем заблуждении»

(Цвингли, 1999b, 306). Это принципиально отлично от позиции Лютера, утверждавшего, что «все, что преподносится [восхваляется] как Дух без Слова и таинств (включающих телесный знак. — С. П.) — это сам дьявол» (Лютер, 2018с, 393).

В приведенном отрывке обращает на себя внимание использование Цвингли логического закона исключения третьего в отношении Божественного действия, что подразумевает возможность сведения всех Божественных действий к рационально объяснимым; как пишет Цвингли, для тех, «кто продумал свою веру... парадоксы не нужны» (Цвингли, 1999b, 322).

Что же такое таинство, если выразить его позитивно? И здесь человек, следующий за Цвингли, — неожиданно оказывается в ветхозаветном окружении. «Я присоединяюсь к тем, кто в таинстве видит не что иное, как *обряд вступления* [initiatio] или заклад [orpignoratio]» (Цвингли, 1999b, 306). «Таинства... суть знаки или обряды, которыми человек *заверяет* Церковь, в том, что он либо кандидат, либо солдат Христа, таинства убеждают Церковь в целом в твоей вере намного больше, чем тебя самого» (Цвингли, 1999b, 307). «Христос оставил нам... два таинства: Крещение и Причастие. <...> В Крещении мы получаем знак, символ, обязывающий нас жить по правилу Христа; в Причастии *мы приводим доказательство* (курсив везде мой. — С. П.) того, что мы верим в смерть Христа...» (Цвингли, 1999b, 307).

Из спасительного Божественного действия, подвигающего к спасению у Лютера, таинство превращается у швейцарского реформатора в доброе дело и одновременно в отчет перед лицом Высшего Судии об исполнении наложенного на человека закона. Для Лютера это был худший род возвращения к Римской практике — хотя бы потому, что Евангелие превращалось в ветхозаветный закон.

В таинстве Цвингли признает лишь духовное прикосновение ко Христу. Для обоснования собственной позиции и подтверждения отсутствия Тела Христа в Евхаристии Цвингли переосмысливает слова Божественного установления таинства, когда в словах «это Тело Мое» видит «не хлеб, который Он [Иисус Христос] взял, преломил и подал, а чувственно воспринимаемое [в тот момент] тело самого Христа» (Цвингли, 1999b, 325); а в словах «Сие есть Моя Плоть» слово «есть» понимает как «означает» (Цвингли, 1999b, 326), а «творите в Мое воспоминание» — лишь знак, указывающий на отсутствующее Тело и Кровь Христа.

Принимая в качестве критерия Писание, Цвингли при его понимании чувствует себя не скованным Им. «Слова „Сие есть Тело Мое...“ (1 Кор 11:24) нельзя понимать естественно или дословно, их надо понимать символически, сакраментально, фигурально или метонимически, так что „Сие есть Тело Мое...“ теперь означает... сакраментальный символ [заменяющий Мое действительное тело]» (Цвингли, 1999с, 549). Для Цвингли «ядение» Тела Христова подразделяется на: 1) «духовное» — «полагаться на милосердие и доброту Бога через Христа в духе и в образе мыслей, то есть иметь непоколебимую веру» и 2) «сакраментальное» — «вкушение Тела Христа в духе и образе мыслей в связи с таинством» (Цвингли, 1999с, 545). Под «приобщением» и «причащением» Цвингли понимает — единение церковного сообщества (Цвингли, 1999b, 315).

Для Лютера все иначе, он настаивает на буквальном смысле Писания: «Все зависит от этих слов [установления Евангелия]. Каждый христианин должен их знать и твердо за них держаться, никому не позволяя отнять их у него через какое бы то ни было учение, даже если это хотел бы совершить ангел небесный (Гал 1:8). <...> Язык не в силах выразить, сколь велики и могущественны эти слова, ибо они являются обобщением и сущностью всего Евангелия» (Лютер, 2020, 327).

Как понимает Лютер, роковая ошибка Цвингли та же, что и Рима. «Ведь они (Цвингли, Эколампадий. — С. П.) рассматривают таинство, как нечто, стоящее в стороне и не связанное со Словом Божиим, т.е. как нечто такое, что совершаем мы сами» (Лютер, 2018а, 565). «Они столь безумны, что отделяют веру от того, с чем эта вера соединена, к чему она привязана...» (Лютер, 2018а, 554). Разрушая телесность таинства, они разрушают Евангелие и богочеловечество Иисуса Христа.



Цвингли — гуманист, готовый использовать формальную логику в качестве главного объяснительного инструментария, и для которого этическое становится определяющим, и тем самым — подменяющим и упраздняющим теологическое отношение к Богу. Эразмовы интуиции — «sancte Socrates, ora pro nobis», святой Сократ, молись за нас (Эразм, 1969, 101) — глубоко восприняты Цвингли.

Для Цвингли вера есть событие интеллектуальное, а не Божественного Слова и реального единения со Христом. Как Эразм в «Диатрибе о свободе воли» (1524), так и Цвингли подчиняет богословское рассуждение формальной рациональности. «Для Цвингли ясность всегда была признаком Слова Божия, даже если такая ясность достигалась в ущерб неисчерпаемой глубине Божественного Слова» [Зассе, 2018, 181].

Аргументация Цвингли груба и рационалистична. Цвингли: «По моему мнению, никто никогда не верил, что он ест Христа телесно и по существу, хотя все учили об этом, или, по крайней мере, притворялись, что веруют в это» (цит. по: [Зассе, 2018, 173]) «Для меня исключительно важно подчеркнуть, что точка зрения, согласно которой во время изъятия благодарности вкушается физическая и чувственно воспринимаемая плоть Христа, не только безбожна, но и безрассудна и чудовищна, разве только человек живет среди людоедов» (Цвингли, 1999b, 322). Очевидно, что при этом он не видит Христа в Евхаристической Чаше.

Цвингли исходит из логической прозрачности отношения Бога к миру, в чем нельзя не увидеть повторения ходов схоластики и Эразмова гуманизма. Человеческая рациональность становится ключом, открывающим дверь к Богу. Показательна аргументация Цвингли о невозможности телесного присутствия Христа в Евхаристии на том основании, что Христос, будучи телесно на небесах, одновременно не может присутствовать и в хлебе Евхаристии. «[После Воскресения] Тело Христа природно... и должно находиться в одном месте [одесную Отца]... следовательно, оно не находится этим способом в причастии» (Цвингли, 1999с, 544). Для Цвингли — парадокс как способ свидетельствования о Боге невозможен и есть лишь свидетельство о непрорасширенном разуме. Для Лютера — именно парадокс является наиболее богословским способом свидетельствования о Боге. «Давайте не будем пытаться вопрошать о том, каким образом Тело Христово находится в Вечери Господней. В Священном Писании я не допускаю математических измерений. Бог превышает всех математиков. Христос может и без пространства иметь Свое Тело в определенном месте. Он в Таинстве, [но] не так, как в определенном месте» (цит. по: [Зассе, 2018, 340]).

В основе расхождений Лютера и Цвингли лежало различие христологий: у Цвингли — как не допускающей парадоксального единства двух природ в одной личности Иисуса Христа, а у Лютера — «В учении об оправдании... мы не должны смотреть ни на какого другого Бога, кроме воплощенного и вечеловеченного» (Лютер, 1997, 32). Для него отрицание телесной стороны таинства есть пренебрежение человеческой природой Воплотившегося Бога.

Это подразумевает и различие онтологий спасения. Если для Цвингли спасение есть отделение от мира, то для Лютера спасение происходит внутри-и-с-миром, образом которого является Иисус Христос. Центральное место, которое у Цвингли занимает земная Церковь, может быть понято как компенсация, интуитивное стремление преодолеть этот неосознанный разрыв в онтологии.

Сакраментология под радикальной препарацией Цвингли превращалась даже в худший вариант римской сакраментологии. У него речь не шла о таинстве как о *действующем* Слове, что для Лютера было равносильно уничтожению сакраментологии как таковой. Стремление возвысить духовный аспект таинства вело к эффекту противоположному — уничтожению всего таинства. Для Цвингли Евхаристия становилась законом, а также орудием социальной организации верующих. Если Рим лишь пленил таинства, анабаптисты придали им иной характер, то Цвингли их попросту разрушил (LW, 40, 262).

Все рассмотренные сакраментологии вырастали из одного источника — спасительного прихода Иисуса Христа, но у каждой из сторон был дополнительный центр

притяжения, определяющий суммарную позицию. Сакраментологии Рима, анабаптистов и Цвингли различались весьма существенно, однако для Лютера они были одним и тем же «энтузиазмом», исходящим не из Божественного источника — Слова, а из источника человеческого: Рим — как находящийся обоснование в собственной институции и церковной практике; анабаптизм — как провозглашающий саму себя обосновывающую веру; Цвингли — как превозносящий Дух, действующий минуя телесное. И не меняло положения дел то, что они критиковали друг друга. При всем несходстве позиций своих оппонентов, Лютер видит их общую ошибку в том, что они используют философские критерии в качестве главенствующих в рассуждениях о Боге, забывая о том, что Бог превыше всякой человеческой рациональности, что Он — Полновластный Субъект. Центром сакраментологии Лютера было Слово Божие, понятие в свете «праведности Божией», исключающей человеческое посредничество в оправдании грешника.

Для него было несомненным, что Церковь пленена, но жива, и продолжает исполнять дело Господа. Ибо, покуда в ней звучит Слово Божие и отпращиваются таинства, Христос — в ней.

## Источники и литература

### Источники

1. Блж. Августин (2020) — *Блаженный Августин Гиппонийский*. Толкование на Евангелие от Иоанна: в 2 т. М., 2020. Т. 2.
2. Дунс Скот (2001) — *Блаженный Иоанн Дунс Скот*. Избранное. М., 2001.
3. Лютер (1997) — *Лютер М.* Лекции по «Посланию к Галатам». Duncanville, Minsk, 1997.
4. Лютер (2011) — *Лютер М.* Домашняя постилла. СПб., 2011.
5. Лютер (2017а) — *Лютер М.* 95 тезисов // *Лютер М.* О Вавилонском пленении Церкви. СПб., 2017. С. 3–15.
6. Лютер (2017б) — *Лютер М.* Диспутация против XXXII артикулов лувенских теологов // *Лютер М.* О Вавилонском пленении Церкви. СПб., 2017. С. 239–248.
7. Лютер (2017с) — *Лютер М.* О Вавилонском пленении Церкви // *Лютер М.* О Вавилонском пленении Церкви. СПб., 2017. С. 91–192.
8. Лютер (2017d) — *Лютер М.* О свободе христианина // *Лютер М.* О Вавилонском пленении Церкви. СПб., 2017. С. 193–214.
9. Лютер (2018а) — *Лютер М.* Большой катехизис // *Лютер М.* Книга Согласия. Michigan, 2018. С. 443–585.
10. Лютер (2018b) — *Лютер М.* Краткий катехизис // *Лютер М.* Книга Согласия. Michigan, 2018. С. 423–442.
11. Лютер (2018с) — *Лютер М.* Шмалькальденские артикулы // *Лютер М.* Книга Согласия. Michigan, 2018. С. 363–399.
12. Лютер (2019) — *Лютер М.* Собрание сочинений. Слово и таинства (I). Michigan, 2019. Т. 35.
13. Лютер (2020) — *Лютер М.* Собрание сочинений. Слово и таинства (II). Michigan, 2020. Т. 36.
14. Фома Аквинский (2006) — *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Т. IV: Первая часть Второй части. Вопросы 68–114. М., 2006.
15. Фома Аквинский (2015) — *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть III: Вопросы 60–90. К., 2015.
16. ФС (2019) — *Флорентийский Собор* // Символ. Париж; М., 2019. № 71.
17. Хемниц (2018) — *Хемниц М.* Формула Согласия // Книга Согласия. Michigan, 2018. С. 586–801.
18. Хемниц (2006) — *Хемниц М.* Служение, Слово и Таинства. Энхиридион. Масомб, 2006.

19. Цвингли (1999а) — *Цвингли У.* Истолкование и обоснование тезисов, или положений // *Цвингли У.* Богословские труды. Тбилиси, 1999. С. 33–236.
20. Цвингли (1999b) — *Цвингли У.* Комментарий к истинной и ложной религии // *Цвингли У.* Богословские труды. Тбилиси, 1999. С. 237–413.
21. Цвингли (1999с) — *Цвингли У.* Объяснение христианской веры // *Цвингли У.* Богословские труды. Тбилиси, 1999. С. 523–549.
22. Эразм (1986) — *Эразм Роттердамский.* Разговоры запросто. М., 1969.
23. LW — *Luther M.* Luther's Works: in 55 vols. Philadelphia; Saint Louis, 1955–1986.
24. Rosemann (2004) — *Rosemann Ph.* Peter Lombard. Oxford, 2004.

## Литература

25. Задворный (1993) — *Задворный В.* Святой Бонавентура и его эпоха // *Бонавентура.* Путеводитель души к Богу. М., 1993. С. 4–39.
26. Зассе (2018) — *Зассе Г.* Сие есть Тело Мое. Лютеранское учение о Таинстве Святого Причастия. СПб., 2018.
27. Мюллер (1998) — *Мюллер Д.* Христианская догматика. Duncanville, 1998.
28. Пименов (2020) — *Пименов С.* Оправдание у Лютера // *Христианское чтение.* 2020. № 4. С. 35–59.
29. Пименов (2022) — *Пименов С.* Экзегетические принципы Лютера // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.* 2022. № 1 (13). С. 51–78.
30. Эстеп (2017) — *Эстеп У.* История анабаптизма. Радикальная реформация XVI века. Киев, 2017.
31. Adams (2010) — *Adams M.* Some Later Medieval Theories of the Eucharist: Thomas Aquinas, Gilles of Rome, Duns Scotus and William Ockham. NY, 2010.
32. Bayer (1971) — *Bayer O.* Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theohgie. Gottingen, 1971.
33. Brecht (1993) — *Brecht M.* Martin Luther: His Road to Reformation 1483–1521. Minneapolis, 1993.
34. Daly (2014) — *Daly R.* The Counsel of Trent // *A Companion to the Eucharist in the Reformation / Ed. by L. P. Wandel.* Leiden, Boston, 2014. P. 159–182.
35. Jungel (2014) — *Jungel E.* The Church as Sacrament? // *Theological Essays / Transl., Introd., Foreword by J. Webster.* L. New Delhi, NY, Sydney, 2014. P. 189–213.
36. Lohse (2006) — *Lohse B.* Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development. Minneapolis, 2006.
37. Macy (2014) — *Macy G.* The Medieval Inheritance // *A Companion to the Eucharist in the Reformation / Ed. by L. P. Wandel.* Leiden, Boston, 2014. P. 15–38.
38. Mattox (2015) — *Mattox M.* Sacraments in the Lutheran Reformation // *The Oxford Handbook of Sacramental Theology / Eds. H. Boersma, M. Levering.* Oxford, NY, 2015. P. 269–282.
39. Steinmetz (1986) — *Steinmetz D.* Luther in Context. Blomington, 1986.
40. Tranvik (2017) — *Tranvik M.* Luther on Baptism // *Harvesting Martin Luther's Reflection on Theology, Ethics, and Church / Ed. by T. Wengert.* Minneapolis, 2017. P. 23–37.