

**С. А. Исаев**

## **ЕРЕСИ И РАСКОЛЫ В РАННЕМ ЛЮТЕРАНСТВЕ**

*От автора*

Этот небольшой учебный текст – введение в изучение Формулы Согласия – был написан в 1999 г. В 2000 г. он был напечатан отдельной брошюрой в Санкт-Петербургском издательстве «Светоч». Вскоре его – без моего ведома – принялись размещать на всевозможных сайтах, преимущественно православных.

Как преподаватель истории Книги Согласия в Теологическом Институте Церкви Ингрии, я постоянно работаю с текстами Формулы Согласия и с исследовательской литературой. Нередко у меня возникало желание что-либо исправить или дополнить. Я вносил эти изменения в бумажный экземпляр. Одно весьма существенное исправление я внёс в 2011 г. – после того, как одно место моего текста – посвящённое Притче о сеятеле – обсудили мои собратья – прихожане церкви Св. Михаила в СПб.

Наконец я собрался внести все эти изменения в электронную версию. Прошу моих читателей отныне пользоваться ею.

Сергей Исаев. Всеволожск, 31 марта 2014 г.

По статистике 1994 г., численность христиан в мире составляла 1 800 миллионов (каждый третий житель Земли). 54% из них – католики, 9% – православные. Третьей по численности христианской деноминацией – 3% или около 60 млн. – являются лютеране, принадлежащие к 250 самостоятельным церквям. Наибольшее лютеранское население – в Германии (14,7 млн.), США и Канаде (8,7 млн.) и Швеции (7,6 млн.), однако немало лютеран в Африке (6 млн.) и в Индонезии (2,4 млн.). В России и других странах СНГ 265 тыс. лютеран. Лютеране делятся на консервативных (строго придерживающихся догматики Книги Согласия 1580 г.) и либеральных (так или иначе отклоняющихся от нее). Подавляющее большинство лютеран — порядка 9/10 — либеральные. В России численное соотношение между консервативными и либеральными лютеранами примерно такое же. Либеральное лютеранство представлено Евангелическо-лютеранской Церковью Европейской части России (объединяет прихожан главным образом немецкого происхождения), консервативное - Евангелическо-лютеранской Церковью Ингрии в России. (Ингрия или Ингерманландия – историческая область вокруг Санкт-Петербурга, входившая в 1618 – 1703 годах в состав Швеции).

Возникновение лютеранства как особой конфессии внутри христианства стало тем результатом Реформации, которого не хотел и не предвидел ни сам Лютер, ни кто-либо из его единомышленников. Лютер, когда он 31 октября 1517 года прибил к дверям церкви в Виттенберге текст 95 тезисов "Диспута о прояснении действительности индульгенций", желал очистить всю Римско-Католическую церковь от лжеучения, будто, купив индульгенцию, можно на какой-то срок избавиться от загробных мучений, назначенных Богом в наказание за безобразия, совершенные в земной жизни. В 1537 году лютеране с энтузиазмом отнеслись к идее созыва Вселенского собора, надеясь убедить всю церковь в своей правоте. Впоследствии некоторые даже мечтали добиться воссоединения реформированного католичества с православием: в 1575 г. тюбингенские богословы направили Иеремии II, патриарху Константинопольскому, послание с изложением

лютеранского учения. Все эти экуменические попытки провалились: Тридентский собор Католической церкви (1545-1563 гг.) провозгласил анафему лютеранству, а патриарх вежливо, но категорически отверг лютеранские догмы. Лютеранство так до сих пор и остается особой разновидностью христианства.

В чем состоит эта особенность? Лютеране – одна из видимых христианских церквей, первая конфессиональная христианская церковь и единственная чисто конфессиональная христианская церковь.

Сначала поясним, что такое "видимая" церковь. Августин Блаженный (353-430 гг.) писал о церкви в трёх значениях.

1. Видимая или внешняя церковь, т.е. многочисленные объединения людей, совместно почитающих Христа, слушаая Слово Божье и совершая таинства.
2. Единая невидимая Церковь, или мистическое сообщество святых, объединяющее как истинных христиан, живущих сейчас и принадлежащих к разным видимым церквям, так и истинных христиан, живших прежде, и тех, кому еще предстоит родиться.
3. Все люди, предопределенные Богом ко спасению.

Не все (1) принадлежат и к (2) – в любой церкви есть лицемеры. Некоторые (2) не принадлежат к (1), например благоразумный работник. Некоторые (2) не принадлежат к (3) - это те, кто является истинно, верующим сейчас, но не сохранит веру до конца жизни. Младенцы, крещёные, но умершие до достижения сознательного возраста, когда они могли бы обрести веру, принадлежат к категориям (1) и (3), но не (2). А в числе (3) есть и люди, не принадлежащие ни к (1), ни к (2), например Иов, который не принадлежал даже к ветхозаветной церкви, т.е. к избранному израильскому народу.

Многочисленные лютеранские церкви мира канонически никак не зависят друг от друга, но все образуют одну **конфессию** – лютеранскую.

Что значит "конфессия?"

В современной России в обиходе многие термины употребляются не точно, и слова "церковь", "конфессия" и "деноминация", как равнозначные нередко прилагаются к любому религиозному объединению. С научной точки зрения это не одно и то же.

Все христианские тексты делятся на две основные категории: 1) Слово Божье, т.е. Библия (Ветхий и Новый Завет), и 2) вероисповедные (конфессиональные) документы, т.е. более или менее удачные попытки людей привести в систему сложнейшее содержание Слова Божьего.

Промежуточное между ними положение занимают тексты Священного Предания – писания Учителей Церкви и Отцов церкви, решения I-VII Вселенских Соборов (а для католиков также решения VIII - XXI соборов и энциклики римских пап). С точки зрения православных и католиков, Священное Предание так же боговдохновенно, как и Библия. Лютеране (и кальвинисты) рассматривают всё Священное Предание как древние вероисповедные (конфессиональные) документы – полезные, но не бесспорные. Если видимые христианские церкви по-разному относятся к вероисповедным документам, то различие между этими церквями называется **конфессиональным**.

Например, православные, католики, лютеране, кальвинисты принимают учение о двух природах во Христе, сформулированное IV Вселенским Собором 451 г. в Халкедонском определении веры, а Армянская, Коптская, Эфиопская церкви его отвергают. Значит, различие между халкедонитами (православными +...+ кальвинистами), с одной стороны, и монофиситами (армянами, коптами, эфиопами) – с другой, есть конфессиональное различие.

Описание конфессионального компонента необходимо для характеристики любой церкви. Русская Православная Церковь до 1969 г.<sup>1</sup> считала, что в православии тоже есть свои вероисповедные книги. Это 1) Исповедание Петра Могилы (1645) и 2) Исповедание Досифея (1672), известное также под названием "Послание Восточных Патриархов Английской церкви о вере" (1723). Русская Православная церковь признавала еще 3) Катехизис Филарета (1827). Однако многие православные никогда не слышали об этих книгах, и для понимания православия этих книг никоим образом не достаточно.

Видимые церкви могут отличаться друг от друга и *не конфессионально*. Например, методисты отличаются от англикан организационными принципами; старообрядцы от православных-"никониан" - обрядами. Внутри некоторых видимых церквей могут сосуществовать разные вероисповедания: внутри Англиканской церкви есть "высокая" (тяготеющая к католичеству), "низкая" (к кальвинизму) и "широкая" (индифферентная) церкви. Кальвинистских конфессиональных документов много (Дортские каноны 1618-19, Вестминстерское исповедание 1643 и др.), и обычно церковь кальвинистской традиции придерживается какого-то одного, не отражая, однако, этого в названии (Реформатская, Протестантская, Пресвитерианская и др.) Баптистских вероисповеданий еще больше, причем многие баптисты не признают вообще никаких вероисповеданий, дабы их полная свобода толковать Библию не стеснялись ничем.

Лютеранство же возникло именно как конфессия – как объединение всех тех, но только тех, кто публично заявил о своей приверженности Аугсбургскому исповеданию 1530 года— первому конфессиональному документу Нового времени. И до сих пор приверженность Аугсбургскому исповеданию является необходимым и достаточным формальным признаком лютеранства.

Этот документ – Confessio Augustana – сокращенно Августана – был составлен Филиппом Меланктоном и одобрен Лютером. В 1531 году Меланхтон составил объемистую "Апологию Аугсбургского вероисповедания", где даны ответы на возражения католиков по каждой спорной статье Августаны.

В 1537 году Лютер составил Шмалькальденские Артикулы для предполагавшегося вселенского собора. К этому документу был приложен трактат "О власти и верховенстве папы", написанный Меланктоном.

---

<sup>1</sup> Всеправославное совещание на о. Родос (24 сентября – 1 октября 1961 г.) постановило внести в программу работ Всеправославного Предсобора вопрос о статусе символических текстов в Православной Церкви. В 1963 г. руководство РПЦ поручило составление исследовательского доклада по этому вопросу Василию Кривошеину, Архиепископу Брюссельскому и Бельгийскому. Архиепископ Василий представил доклад «Символические тексты в Православной Церкви» Комиссии при Священном Синоде РПЦ для разработки каталога тем Всеправославного Предсобора. Комиссия представила этот доклад Священному Синоду, и 20 марта 1969 г. доклад был одобрен Священным Синодом, то есть принят как суждение самого Синода. С этого момента РПЦ формально перестала признавать вероучительный авторитет перечисленных далее документов. Доклад Архиепископа Василия (Кривошеина) нетрудно найти в Интернете. В бумажном виде он переиздан в 2003 г. издательством «Сардоникс».

Сподвижники Лютера еще при его жизни много полемизировали не только с католиками, но и друг с другом. Однако после смерти Лютера 18 февраля 1546 г. распри приобрели такой размах, что впоследствии какой-то любитель черного юмора назвал эти события "Тридцатилетней войной среди лютеран". Итоги бурных дискуссий были подведены в последней, самой сложной и (по признанию православного исследователя Н. Д. Терентьева) научно точной вероисповедной книге – Формуле Согласия. Формула Согласия состоит из двух частей: Эпитоме (греч. "краткое изложение") и Основательная Декларация. Основным автором Формулы Согласия был "второй великий Мартин" – Мартин Хемниц.

Три древних символа веры (Апостольский 150 г., Никео-Константинопольский 381 г., Афанасьевский), все названные выше документы, а также Большой и Малый Катехизисы, составленные Лютером в 1529 году, были 25 июня 1580 опубликованы как Книга Согласия.

Формулу Согласия шведские лютеране приняли много позже, датские лютеране не приняли и до сих пор. Однако после 1580 года никаких вероисповедных документов, не входящих в Книгу Согласия, лютеранские церкви официально не принимали. В этом смысле конфессионализм лютеранства уникален. Из всех видимых христианских церквей, лютеранская – единственная, чьи границы точно совпадают с границами конфессии. Это церковь, как выражались в 19 веке, "конфессиональная по преимуществу". Лютеранство – единственная конфессия, определяемая одним и тем же (правда, иногда неполным) набором конфессиональных документов. Наконец, лютеранская церковь – единственная видимая церковь, которая никаким другим различиям, кроме конфессиональных, не придает принципиального значения.

О последнем аспекте – подробнее. В наше время многие люди считают себя христианами, но отказываются присоединиться к какой-либо из церквей, мотивируя это тем, что, дескать, каждая церковь считает только себя единственно правильной, а всех прочих – еретиками или еще хуже. Эти люди испытывают справедливое отвращение к духу исключительности и гордыни. Однако лютеран обвинять в этом было бы несправедливо. Невероятно (или, может быть, забавно), но факт: Заявление, будто для спасения души необходимо принадлежать именно к лютеранской (а не православной, католической и т.д.) церкви — является, с точки зрения лютеранской веры, ересью! Точно такой же ересью, как и заявление, будто для этого необходимо быть католиком (или: необходимо быть православным). Такие заявления не совместимы с учением Блаженного Августина о видимой и невидимой церкви, принятым лютеранами. Лютеране считают себя всего лишь одной из многих видимых христианских церквей. А убеждение в принадлежности к единой невидимой мистической Церкви ярко проявилось в том факте, что Лютер, метавший грома и молнии в современную ему католическую церковь – "римскую блудницу", никогда и мысли не допускал, будто крещение, совершенное над ним в этой самой церкви, не действительно и требует повторения. И впоследствии лютеране никогда и ни при каких обстоятельствах не допускали повторного крещения. Детей, крещеных в католической, лютеранской, православной или иной церкви, лютеране считают "просто" христианами, без конфессиональной принадлежности. Христианин становится лютеранином и допускается к причастию только после обучения и конфирмации, т.е. публичного подтверждения своего согласия с лютеранским вероисповеданием.

Для лютеран Библия – единственный безусловно авторитетный источник богословской информации. Однако сложность этой информации значительно превышает возможности человеческого интеллекта. Библия говорит о невидимом мире – о том, что человеку не

дано в опыте и эмпирическом наблюдении. Поэтому понимание Библии разными людьми неизбежно различно; Библия – слишком необычная и сложная книга, чтобы служить догматическим оселком. Для лютеран правоверие, ортодоксия, норма веры – это догматы Книги Согласия. Христианин, не считающий их правильной систематизацией содержания Библии, не может быть лютеранином. Ереси в лютеранстве – это мнения, не совместимые с догматами Книги Согласия или прямо осужденные в ней. Расколы в лютеранстве возможны фактически только из-за ересей, других поводов просто нет: это "дешевая" церковь, она всегда была под контролем светских властей, у лютеран нет канонического права и допускается значительное разнообразие в литургии.

В лютеранской догматике можно выделить три "слоя".

Во-первых, то, что в эпоху Реформации разумелось само собою, о чем не спорили и специально даже не говорили: ведь то была эпоха очень сильной народной или бытовой религиозности, и специфические для Реформации догматы были не более чем лепниной на здании тогдашнего христианства, фундаментом же его были черты средневекового мировоззрения, впоследствии утраченные. Это – вера, что кроме видимого мира (который воспринимается пятью органами чувств) есть еще и невидимый мир – наблюдению не доступный, но столь же реальный или даже еще более реальный. Правда, Бог обычно находится за пределами не только видимого, но и невидимого мира: Он сотворил и тот, и другой, и присутствует в обоих только могуществом Своим, а не существом – за некоторыми исключениями, как явление Моисею на горе Синай и земное служение Христа. Однако и без Бога невидимый мир заселен довольно плотно: ангелы, дьявол, души всех умерших людей и всевозможные добрые и злые духи. Важнейшим компонентом мировоззрения была вера, что душа каждого человека бессмертна и что после земной жизни следует вечная жизнь не только для желающих и верующих: для всех. Многие были бы рады после смерти уничтожиться в ничто и таким образом избежать вечных адских мук -но научного атеизма не было, и никто им этого не обещал. Отсюда следовало, что главный смысл земной жизни для каждого человека – спасти свою душу. Спасти от чего? От вечных мучений в аду.

Второй "слой" лютеранской догматики — представления, общие для всех христиан. Каждый человек после смерти предстанет перед грозным судьей – Богом. Христиане имеют заступника перед этим судьей: это Иисус Христос, принявший на себя грехи, совершенные людьми. Учение о Боге (тринитарная догматика) и специально о Христе (христологическая догматика) никогда не были предметом спора между лютеранами и прочими христианами: 1-я и 3-я статьи Августаны были одобрены католиками и не вызвали возражений Иеремии II. Учение об исхождении Святого Духа лютеране приняли в католическом варианте (8-й член Никейского Символа – с *filioque*, т.е. "от Отца и от Сына"), но никогда не придавали этой догме принципиального значения, поскольку применительно ко внутритроичным отношениям термин "исходящий" (*εκτορευόμενον*) не проясняется никакими аналогиями (в отличие от "рожденный" и "не сотворенный").

Наконец третий "слой" – догматика, специфичная для лютеранства. Она вырабатывалась в период 1517-1577 гг. – от начала Реформации до опубликования Формулы Согласия. Это и было время ересей и расколов в раннем лютеранстве.

1. Антиномизм (от греч. νόμος – закон). Эта ересь не имеет никакого отношения к гносеологическому учению И. Канта и о. Павла Флоренского. Она затрагивает христианские представления о соотношении Закона и Евангелия.

**Законом** лютеране называют всю совокупность требований Бога, обращенных к человеку. **Евангелием**, в широком смысле этого слова (т.е. не одной из четырех книг, открывающих Новый Завет, а благой вестью, обетованием) – всю совокупность обещаний Бога человеку. Элементарными и совершенно обязательными для всех требованиями Закона лютеране считают 10 заповедей Моисеевых (без запрета делать добрые дела в седьмой день, отмененного Христом). Однако Закон как целое предъявляет человеку настолько высокие требования, что все их полностью не мог исполнить никто, кроме Христа, например, запреты желать чужого имущества или смотреть с вождением на чужого супруга. Тотальное соблюдение некоторых требований Закона (запрет клясть, судебной деятельности, политического насилия – в так называемых Заповедях Блаженства, содержащихся в Нагорной проповеди) было бы разрушительно для человеческого общества, чего Христос, несомненно, не хотел. Поскольку **грехом** называется любое нарушение Закона, все люди, кроме Адама и Евы до грехопадения и кроме Христа, грешны. Искупление всей этой невероятной массы грехов могло совершиться только через голгофское служение Христа. Грешный человек оказывается оправданным перед богом через личную веру во Христа. Эта вера делает его праведным не фактически, а только декларативно: Бог не делает человека безгрешным, а только оправдывает - "амнистирует" его ради Христа. Поэтому в лютеранстве нет учения о градациях и признаках личной фактической святости: слово "святой" употребляется в соответствии с традицией, но не понимается как синоним слова "безгрешный".

Убеждение, что грань между Законом и Евангелием существует объективно и что этот факт одинаково важен для всех людей – характерная черта лютеранства. "Высокие" церкви - католическая, православная, англиканская – требуют от верующего прежде всего принадлежности к себе, а лишь затем священники, духовные наставники, афонские или оптинские старцы определяют индивидуально для каждого объем требований. Кальвинисты склонны сакрализировать любой законодательный акт светской власти. (Вспомним, как Гек Финн помогал бежать из рабства негру Джиму: он был уверен, что тем самым обрекает свою душу на адские мучения, хотя в пресвитерианской церкви был не самым усердным прихожанином). Древняя церковь не пыталась четко обозначить эту грань, но считала, что Закон для христиан обязателен и важен. Поскольку изначально Закон был дан евреям ("людям Закона"), противоположная точка зрения обычно сочеталась с антисемитизмом. Так, в 144 г. Маркион проповедовал в Риме, что Закон, как и весь Ветхий Завет, был дан злым богом Иеговой только евреям, а христианам Бог-Отец не давал вообще никакого закона – они должны жить "по благодати".

Эта ересь была отвергнута церковью, но имела приверженцев во все века. Оригинальная литература Древней Руси открывается сочинением именно на эту тему: "Слово о Законе и Благодати" митрополита Илариона, где автор утверждает, что с пришествием Христа "озеро Закона пересохло". Некоторые славянофилы (особенно Константин Аксаков) заявляли, что православные должны жить "по благодати".

В период Реформации антиномизм проповедовал Иоганн Агрикола (1492-1566), в 1516-37 один из ближайших друзей и соратников Лютера. (Не путать с его современником Микаэлем Агриколой (1510-1557), финским просветителем, епископом Або). Еще в 1525 году он заявил, что 10 заповедей уместны в уголовном суде, но не в церкви. В 1527 году Меланхтон, разъясняя тезис Лютера о спасении только через веру, отмечал, что подлинная вера невозможна без покаяния, а значит и без проповеди страха Божия и Закона. Агрикола заявил, что подлинное покаяние достигается через проповедь Евангелия, а не Закона, и обвинил Меланхтона в "папизме".

26-28 ноября 1527 года в Торгау состоялся публичный диспут между Агриколой и Меланхтоном. Вопрос был сформулирован так: "Предполагает ли вера сокрушение духа (contritio)?" Ранее оба противника отвечали на этот вопрос положительно. Но Агрикола, видимо, понял, что не сумеет доказать, будто возможно добиться покаяния любого, даже самого закоренелого преступника одним рассказом о Божьих обещаниях: это решительно противоречило как житейскому опыту священников, так и догмату о первородном грехе. Он модифицировал свою позицию, заявив, что вера не предполагает покаяния (а Закон нужен только чтобы вызвать покаяние – следовательно, проповедь Закона не нужна). Лютер выступил на диспуте в качестве третьей стороны. Его решение чрезвычайно интересно и важно. Лютер констатировал, что в Библии слово "вера" употребляется в двух смыслах: широком и узком. В обыденном, широком смысле о вере говорит апостол Иаков: "и бесы веруют и трепещут", "вера без дел мертва" (2:19-20). Такая вера – "общая" или "историческая" (обусловленная знанием событий Священной истории) – не обеспечивает спасения души. О вере же в "лютеранском", узком смысле, о живой вере, которая предполагает и ужас перед грозными требованиями Закона, и покаяние, и радостное принятие Евангелия, и добрые дела, и обеспечивает спасение души – говорит апостол Павел. Формально диспут в Торгау закончился вничью, но Лютер подтвердил правоту Меланхтона по существу вопроса.

Чтобы обезопасить учение об оправдании верой от критики в духе Агриколы, лютеранские богословы в 1528 году приняли роковое решение: ради лучшего понимания "простым народом" употреблять в проповедях и в теологических дискуссиях слово "вера" только во втором, узком значении "оправдывающей веры". Поэтому и в Апологии (статья 4) Меланхтон разъяснял, что такое "оправдывающая вера", упоминая об "общей", или "исторической" вере не иначе как об измышлении своих противников. Таким образом в лютеранской догматике утвердилась весьма уязвимая формула об "оправдании только через веру" (*Sola fide*), провоцирующая справедливую критику со стороны православных и католиков. Как разъяснения Лютера в Торгау, так и постановление 1528 года – выполненное в точности! – основательно забыты самими лютеранами и совершенно не известны за пределами лютеранской среды. С этой стороны лютеранство держится скорее не доктриной, а традицией (семейной и церковной), которая из поколения в поколение передает убеждение, что вера – это очень серьезно, ко многому обязывает, и прежде всего – уважать Закон. Краткий Катехизис Лютера начинается именно с разъяснения 10 заповедей. Только после этого разъясняется Символ веры и молитва "Отче наш".

В 1536 году Агрикола по протекции Лютера получил место преподавателя в Виттенбергском университете. В 1537 г. он анонимно распространил тезисы, обличающие Лютера и Меланхтона за "нечистую" проповедь евангельских истин – поскольку они учили соблюдать 10 заповедей. Лютер "вычислил" автора и первый бросил прежнему другу открытый вызов, опубликовав 1 декабря 1537 г. подборку еретических текстов Агриколы со своей критикой и потребовав публичного диспута. Лютер утверждал, что проповедь Закона не только в принципе необходима в церкви, но и обязательно должна предшествовать проповеди Евангелия. Ибо проповедовать людям, которые не имеют никакого понятия о грехе и не ощущают своей греховности, что Христос умер за них и смыл их грехи Своей кровью – это значит только укреплять их самодовольство, наглость и гордыню. (Отметим, что это замечание в значительной мере применимо к деятельности американских евангелических миссионеров в современной России).

От публичной дискуссии Агрикола уклонился и под угрозой увольнения из университета признал правоту Лютера, но исподтишка продолжал учить в прежнем духе, используя и некоторые "антиномистские" высказывания самого Лютера 1518-1524 гг. Обнаружив это, Лютер обвинил Агриколу (13 сентября 1538 г.) в искажении своих

мыслей, вырванных из исторического контекста: отвергая в те годы Закон, он имел в виду предписания католической церкви об обязательном соблюдении праздников и постов, о паломничествах и почитании мощей и т.п., обращался же он к людям, строго чтившим 10 заповедей. Агрикола вновь покаялся и вновь принялся за свое, а его последователи на родине – в Эйслебене – образовали небольшую секту минористов. Лютер еще дважды (в январе 1539 и 10 сентября 1540 г.) публично обличал Агриколу, который, однако, упорствовал в своих заблуждениях до самой смерти.

2. Адиафоризм. В Шмалькальденской войне, которая началась в июне 1546 года – через несколько месяцев после смерти Лютера – имперские войска Карла V разбили протестантских правителей и заняли Торгау и Виттенберг (25 апреля и 23 мая 1547 г.)

15 мая 1548 года Карл V издал *Аугсбургский интерим* — документ о временном церковном устройстве лютеранских земель (окончательное устройство должен был определить Тридентский собор). Автором этого документа был Агрикола, перешедший на службу к победителям. Предписывалось восстановление католического церковного порядка и литургии в полном объеме. Однако провести это решение в жизнь оказалось невозможно. 20 августа три графа г. Мансфельда объясняли в письме Карлу V, почему они не изгоняют лютеранских пасторов. Оказалось, основную массу населения там составляли рудокопы, для которых эти пасторы были единственным мало-мальски авторитетным начальством: если их прогнать, то рудокопы превратятся в неуправляемую агрессивную толпу, и графы не только не могли гарантировать императору порядок, но и опасались за собственную жизнь. И такая ситуация была типичной. Поэтому при участии Меланхтона был выработан компромиссный документ – *Лейпцигский интерим*, утвержденный Карлом V 22 декабря 1548 года. Пасторы возвращались в каноническое подчинение папе и его епископам и должны были проповедовать в соответствии с католическим учением. Восстанавливались 5 отвергнутых лютеранами католических таинств (покаяние, миропомазание, священство, брак и елеосвящение). Однако монашество и целибат священников не восстанавливались, а об индульгенциях и Интериме не говорилось ничего.

Меланхтон говорил и писал о необходимости подчиниться Интериму не за страх, а за совесть - ради соблюдения мира в церкви. Его многословные доводы удачно суммировал Жан Кальвин в письме от 18 июня 1550 г: "Если чистота учения (т. е. Евангелия, – С. И.) сохранена, то не следует проявлять упрямство в вещах внешних". Под "вещами внешними" понимались те церковные правила и обычаи, которым лютеране не придавали принципиального значения и охватывали термином адиафора (множественное число среднего рода от греч. *αδιάφορος* — безразличный, равнодушный). Адиафора - все то, что Библия не предписывает, но и не запрещает. Например, у лютеран нет иконопочитания, но иконы в церкви могут быть – к ним относятся как к религиозной живописи. Во многих церквях (например, Швеции, Ингрии) священников рукополагают епископы с апостольским преемством, но (в отличие от католиков, православных, англикан) нет представления, что условием действительности таинств является апостольское рукоположение священника, который их совершает. Меланхтон считал, что в условиях военно-политического поражения лютеране должны пойти на не принципиальную уступку и принять адиафору как обязательную составную часть литургии и церковной жизни. За это Меланхтона неоднократно обвиняли в трусости и беспринципности. Едва ли справедливо. Меланхтон неоднократно участвовал в диспутах с католиками при обстоятельствах, когда католические князья и прелаты имели полную возможность расправиться с ним, ему было заранее об этом известно. Он по своей инициативе выехал в Тренто для участия в Тридентском соборе и вернулся, узнав по дороге о досрочном окончании сессии. Это был скромный, ничуть не склонный к позерству человек, но



необходимой степенью твердости характера он, несомненно, обладал. То, что противники Меланхтона считали беспринципностью, такого имени не заслуживает. У него действительно не было вкуса к кратким, точным и ясным доктринальным формулировкам, характерным для великих догматиков следующего поколения - Хемница и других. Он был многословен, любил двусмысленные и замысловатые формулировки, которые могли ненадолго примирить противников, но впоследствии вызывали еще более ожесточенные и утомительные споры. В этом проявлялось его гуманистическое прошлое и, с другой стороны, несбыточные экуменические надежды. В вопросе об адиафоре он искал компромисса с католиками, но раньше он точно так же искал компромисса по вопросу о понимании причащения с кальвинистами, которые никакого "силового" давления на лютеран в 1530-е годы не оказывали.

Однако 400 пасторов отказались признать Лейпцигский интерим. Они подверглись репрессиям - некоторые даже погибли в тюрьме. Против примиренческой позиции Меланхтона выступил его коллега по Виттенбергскому университету, выдающийся церковный историк Маттиас Флаций (1520-1575), по прозвищу Иллирик. (Флаций был по национальности хорват, в Хорватии он известен как Матия Влаич и считается выдающимся просветителем своего народа). В 1549 г. Флаций был вынужден бежать в Магдебург. Оттуда он и другие противники Интерима – гнесио-лютеране (т.е. "подлинные") - наводняли пламенными памфлетами всю Германию. В условиях, когда католики под угрозой преследования и насилия требуют от лютеран обязательного соблюдения тех ритуалов, которые лютеране рассматривают как адиафора, возможно ли добросовестное подчинение этим требованиям? Флаций отвечал: нет. Такие условия – это как раз та ситуация, в которой от христианина требуется исповедать веру, и не только словами, но и поступками. В таких условиях понятие адиафора не имеет смысла. По-латыни кратко: *Nihil est adiaphoron in statu confessionis*.

Дискуссия об адиафоре возникла вследствие военно-политических событий и разрешена была при сходных обстоятельствах. Мориц, ставший курфюрстом Саксонии после Шмалькальденской войны, по политическим мотивам порвал с Карлом V и, заняв 5 апреля 1552 г. своими войсками Аугсбург, объявил Интерим аннулированным. 5 сентября 1556 г. Меланхтон в личном письме Флацию признал его правоту. Позиция Флация была воспроизведена и в Формуле Согласия (статья X).

3. Ересь Андреаса Осиандера. В отличие от ничтожества Агриколы и дипломатичного эрудита-эклетики Меланхтона, Андреас Осиандер (1498-1552) был крупным, цельным и оригинальным мыслителем. В 1522 г. он возглавил Реформацию в Нюрнберге, где в дальнейшем и служил, участвуя во всех важнейших лютеранских форумах в Германии тех лет. В 1543 г. он написал предисловие к первому изданию труда Николая Коперника "Об обращении небесных тел", первым из лютеран по достоинству оценив гелиоцентрическую "гипотезу" (сам Лютер отнесся к ней крайне негативно). Для богословия Осиандера характерно, что он предельно всерьез воспринимал поверье, распространенное в лютеранской и православной среде: будто "озвученное" Божье слово – даже не обязательно Библия, а любой текст о предметах божественных – обладает магическими свойствами и неотразимо и благотворно действует на всякого слушателя. В его конспективной записи 1524 г. говорится: "Всякий, кто слышит Божье Слово, держится его и верит в него, получает Самого Бога, ибо Бог есть Слово. Следовательно, поскольку Слово Божье – Христос, постольку наш Господь через веру обитает в нас и мы становимся едины с Ним" (Осиандер ссылаясь на Эфес. 3:17). Как видим, для Осиандера не было разницы между отрывком речи бродячего полуграмотного проповедника - и

Божественным Логосом<sup>2</sup> (т.е. Христом до воплощения). Логос – Слово Осиандер отождествлял еще с "образом Божьим": он верил, что вечный Бог Своей сущностью вечно пребывает в этом образе (слове). Земная жизнь человека проходит во времени и «не растягивается» на всю вечность, так что конечная земная человеческая жизнь не может вместить вечную божественность. Но, по замыслу Бога, как его понимал Осиандер, тот же самый образ Божий всё же должен воплотиться и в природе человека. Именно для того, чтобы это стало возможно, и стал Человеком Христос.

Чтобы оценить своеобразие представлений Осиандера о том, как и зачем воплотился Христос, напомним о канонических представлениях.

IV Вселенский собор принял учение о двух природах во Христе — божественной и человеческой, "нераздельных и неслитных" в личности (ипостаси) Христа. С этим Осиандер не спорил. Но затем, в V веке, обсуждался вопрос, божественная ли природа Христа была воспринята человеческой или человеческая божественной. Вселенская церковь приняла ответ, сформулированный Леонтием Иерусалимским: "В наше время Слово, облекши плотью Свою ипостась и Свою природу, которые существовали прежде, чем Его человеческая природа, и которые до создания мира были бесплодны, воипостасировало человеческую природу в Свою собственную ипостась" (Против Нестория 5:28). Говоря проще: произошло "приятие" (кем, чем?) божественной природой Логоса — (кого, чего?) человеческой природы от Девы Марии. Вот по этому очень специальному вопросу христологии Осиандер имел особое мнение. Он считал, что боговоплощение произошло, наоборот, через приятие человеческой природой божественной сущности Логоса – Слова – Образа Божия. Это ответ Осиандера на вопрос "как?" – На вопрос "зачем?" христиане отвечают учением о разных служениях Христа: голгофском (искупительном), пророческом, проповедническом. Лютеране считают, что голгофское служение бесконечно важнее прочих: помимо Христа были и другие пророки, а проповедники не поддаются подсчету – Искупителем же был только Христос. Однако в первые века христиане придавали не меньшее значение царскому (или пасторскому) служению Христа. Св. Афанасий Великий (ок. 300-373) на вопрос, зачем воплотился Христос, отвечал: "чтобы мы, причастившись Духа Его, могли быть обожены" (Послание о том, что Собор Никейский, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев ..., 14). Это учение о "возвышении до божественности" грешных людей – известное также как теопозис или дивинизация (греч. θεολοίησις, лат. divinisatio) – никогда не было изложено систематически: Иоанн Дамаскин за это не взялся. Однако именно оно лежит в основе католической и православной аскезы: монашеских практик, систем постов и т.п. Осиандер безоговорочно принял теопозис. В 1550 г. он издал книгу "Воплотился ли бы Сын Божий, если бы грех не вошел в мир?", где обосновал утвердительный ответ: даже если бы искупление было не нужно и люди были бы по природе в общем хороши, Христос воплотился бы и только божественной педагогики ради. И он решился систематически изложить учение о теопозисе, так смешав мистику и рационализм, что Св. Афанасий такое одобрил бы вряд ли.

Осиандер давал традиционный лютеранский ответ на вопрос: каким образом человек оправдывается перед Богом? Осиандер отвечал: благодатью через веру. Но дальше начинались уточнения, составляющие специфику его ереси. Лютеране отвергают понятие о "частичном" оправдании: оправдание либо есть, либо его нет. Осиандер же учил, что вера оправдывает нас в той мере, в какой она реально объединяет нас с божественной природой Христа и бесконечной реальной праведностью Бога. В этой природе и

---

<sup>2</sup> Об этом сложнейшем понятии христианской теологии писались целые книги – напр., "Борьба за Логос" русского философа В. Ф. Эрнста, 1911.

праведности грехи исчезают без следа. Человек еще в земной жизни становится безгрешным – просто не способным грешить. Этот процесс Осияндер называл по-разному: возрождение, обновление, освящение, физическое очищение от греха. Мистическая его сторона, по Осияндеру, состоит в том, что личность верующего становится тождественной личности Христа. Пока Христос не воплотился, в конечном смертном человеке не было абсолютно никакого сущностного сходства с бесконечным Логосом. Но после того, как божественная сущность Христа была воипостасена в человеческую и Христос родился, то стало возможно подобное же "инъецирование" божественной природы Христа в человеческую сущность каждого верующего. Ну и если такое произошло, то как это выглядит? Осияндер отвечал: Это каждый христианин должен проверять насчет самого себя. Надо заниматься самонаблюдением! Можно быть уверенным в своем спасении лишь тогда, когда увидишь, что качества праведника, какие были у Христа, стали твоими собственными качествами... Осияндер всерьез верил, что человек способен различить, что в нем и его поступках от Христа, а что – от "ветхого Адама", грешной природы.

В конце 1548 года из-за оппозиции Интериму Осияндер вынужден был покинуть Нюрнберг и перебрался в Кенигсберг. Там, вступая в должность профессора Кёнигсбергского университета, он 5 апреля 1549 года произнес речь "О Законе и Евангелии", где впервые публично изложил свое учение. Помимо изложения уже приведенных позиций, Осияндер подчеркивал, что для спасения души нужна не "объявленная" или "декларированная" праведность (*aliena justitia*), а праведность реальная, фактическая. Лютеране обычно отождествляли праведность людей с прощением Богом их грехов ради Христа. Осияндер же проводил жесткое различие между праведностью и прощением. Он не отрицал, вообще говоря, что Христос – наша праведность. Но он уточнял: только по божественной Своей природе, не по человеческой.

С критикой взглядов Осияндера выступили почти все видные лютеранские богословы того времени – Филипп Меланхтон, Иоахим Мёрлин и другие. Они указывали, что учение Осияндера лишает христианина всякой объективной и надежной основы оправдания перед Богом. Как видно из Римл. 4:5, праведность через веру, которой наделен каждый искренний христианин, не есть та реальная праведность, которая была у Христа во время Его земной жизни, но всего лишь "объявленная" праведность, внешняя по отношению к природе человека – внешняя в том смысле, что на самом деле поражённость человеческой природы первородным грехом не исцелена. «Объявленная» праведность необходима и достаточна для спасения души. В земной жизни верующего ипостасное слияние личности Христа с личностью верующего невозможно и не нужно.

В разгар полемики Осияндер скончался и был похоронен у кафедрального собора Кёнигсберга при огромном стечении народа. Его сторонники впоследствии образовали религиозно-политическую партию во главе с его зятем Иоганном Функом. В 1566 г. эта партия была разгромлена, а Функ казнен как закоренелый смутьян.

Ереси Осияндера и Станкаро были осуждены в Формуле Согласия (статья III).

Осияндер – единственный из еретиков раннего лютеранства, чьи сочинения переиздаются и в наше время<sup>3</sup> и пользуются известностью вне лютеранской среды. На его экзегетические сочинения, например, неоднократно ссылался П. А. Флоренский. Его учение о христианской жизни в основном воспроизведено методизмом и обозначено как путь совершенства (перфекционизм). От харизматических и даже евангелических

---

<sup>3</sup> В 1997 г. в Гютерсло (Gütersloh, земля Сев. Рейн – Вестфалия) была завершена публикация полного собрания сочинений А. Осияндера в 10 томах.

проповедников и сегодня можно услышать вопрос: "А ты принял Христа в сердце твое?" – навеянный теологией Осиандера.

4. Ересь Франческо Станкаро. Франческо Станкаро (1501-1574) был родом из Мантуи. Эмигрировав из Италии вследствие протестантских взглядов, он преподавал еврейский язык, нигде не задерживаясь долго из-за феноменальной неуживчивости. Случилось так, что в 1551 г. он был профессором в Кенигсберге и оказался свидетелем дискуссий вокруг идей Осиандера. В скором времени он обрушил на Осиандера такую разухабистую критику, что другие оппоненты предпочли ее не заметить. Станкаро чрезвычайно высоко ценил средневекового схоласта Петра Ломбардского (ум. 1160) и утверждал, например, что его любимец стоит сотни Лютеров, 200 Меланхтонов, 500 Кальвинов. Он считал всех своих оппонентов невежами, одно время считал антихристом Меланхтона, затем перенес сей титул на Осиандера. Предметом особо ожесточенных его нападок было учение Осиандера о том, что Христос – наша праведность по божественной природе. Станкаро заявлял: "Христос – Посредник согласно Его человеческой, а не божественной природе, Посредник не постольку, поскольку Он Бог, а постольку, поскольку Он Человек." Станкаро не отрицал, что божественная природа составляет неотъемлемую часть личности Христа, он только настаивал, что божественная природа к искупительной миссии Христа никакого отношения не имеет.

Критикам Станкаро, в принципе, не нужно было искать новых доводов: еще Св. Афанасий Александрийский и Ансельм Кентерберийский (1033-1109) указывали, что жертвы обычного человека для искупления всей огромной массы грехов было бы недостаточно: нужна была голгофская жертва Христа, Который был не только Человек, но и Бог. С этих позиций ересь Станкаро и была осуждена в Формуле Согласия (статья III). Противостояние Осиандера – Станкаро было в некоторой степени аналогично противостоянию монофиситов и несториан в V веке, разница же была в том, что спорили не о природах в личности Христа, а об участии этих природ в процессе искупления.

5. Майоризм. Лютеране до сих пор описывают специфику своего учения по сравнению с другими разновидностями христианства латинским девизом: *Sola fide, sola gratia, sola Scriptura, solo Jesu Christo.*

Эти четыре "только" (в сочетании с аблативным падежом) имеют в виду спасение души:

- 1) "только через веру" (только вера во Христа, сохраненная человеком в глубине души до конца земной жизни, есть необходимое и достаточное проявление предопределения данного человека Богом ко спасению);
- 2) "только благодатью" (только благодать, т.е. супранатуральное действие Бога на природу данного человека – необходимое и достаточное условие обращения этого человека в христианскую веру);
- 3) "только из Писания" (люди узнают то, что необходимо и достаточно для спасения);
- 4) "только Иисусом Христом" (т.е. голгофской жертвой могло совершиться и совершилось искупление человеческих грехов).

Знаменитый лютеранский девиз "только верой" – это сокращение (и упрощение) двух первых пунктов.

Католики и православные учат о спасении "через веру и добрые дела". Именно в этом прибавлении "добрых дел" видят обычно разницу между названными вероисповеданиями и лютеранством. Однако если помнить, в каком своеобразном и узком смысле лютеране употребляют слово "вера", то как раз в этом отношении разницы нет. Разница в том, что называют добрыми делами лютеране, с одной стороны, а православные и католики – с другой. Лютеране имеют в виду только предельно прозаические вещи: материальную и иную помощь соседу и нуждающемуся. Православные и католики – также и то, что предписывает авторитетная церковная инстанция: "умное делание", паломничество, посты, какое-то количество земных или поясных поклонов и даже юродство. По лютеранским же понятиям, это не добрые дела, а безразличные – адиафора.

Каждый человек наблюдает внешний материальный мир, но внутреннее "я" каждого человека доступно только его внутреннему наблюдению: это целый мир эмоций, воспоминаний, ценностей, предпочтений, а главное – веры. Люди всегда занимались самовыражением и демонстрировали свой внутренний мир другим. И всё же такой мастер лирической поэзии, т.е. самовыражения, как Ф. И. Тютчев, однажды написал: "Как сердцу выразить себя? Другому как понять тебя? Поймет ли он, чем ты живешь? Мысль изреченная есть ложь!"

Увы, не одни поэты страдают от непреодолимой изолированности внутреннего мира человека от внешнего наблюдения. Бывает, что человек оказывается на скамье подсудимых по клеветническому обвинению. Сам он знает о своей невинности так же достоверно, как он сам и его судья знают, какого числа начался суд. Но открыть судье тот свой внутренний мир, который свидетельствует о его невинности, он не может, даже если это необходимо, чтобы спастись от казни. Его заявления на веру не принимают. Ему приходится доказывать своё алиби, искать другие аргументы, свидетельствующие о невинности, и т.п.

Внешнее наблюдение и внутреннее наблюдение (интроспекция) доступны каждому человеку, у верующих же есть третий источник познания – откровение, говорящее о невидимом мире, который никакому наблюдению не доступен. По представлениям Лютера, одна и та же исходящая от Бога сила или энергия — благодать - действует и проявляется, во-первых, во внутреннем "я" человека (как вера), во-вторых, во внешнем мире (как добрые дела этого человека), и в-третьих, скрытно действует в невидимом мире, (обеспечивая спасение его души). Это лютеранское учение называется монергизм (от греч. έργον -действие, μόνος – один). Добрые дела не являются необходимым условием спасения, однако, являются необходимым следствием того самого действия благодати, которое обеспечивает спасение.

Эта тонкая разница всегда плохо воспринималась людьми простыми и даже образованными, но не имеющими вкуса к математически строгому мышлению. Учитывая это, Олаус Петри (1493-1552), глава лютеранской Реформации в Швеции, подчеркивал единство веры и добрых дел и говорил о спасении верою и добрыми делами.

Меланхтон в своей работе *Loci Theologici* (1535) тоже заявил, что "добрые дела необходимы для спасения". В лекциях 1536 года он уточнял, что добрые дела не являются действующей причиной (*causam efficientem*) спасения, однако являются необходимой причиной (*causa sine qua non*).

Первый из этих терминов входит в знаменитую "сетку" четырех причин "предметов и явлений", изобретенную Аристотелем. Это 1) *causa materialis* -материальная, 2) *causa formalis* – формальная, 3) *causa efficiens* – действующая, 4) *causa finalis* – целевая.

Например, четырьмя «причинами» дома являются: 1) кирпичи и фурнитура, 2) проект, 3) работа строителей, 4) потребность в жилье.

В наше время о "причинах вещей" ни в какой науке не говорят никогда, а о "причинах явлений" (точнее, событий) говорят только в самых нестрогих и идеологизированных науках. Например, историки рассуждают о причинах революций, войн, побед, поражений, распада империй. Криминалисты и судьи – о «причинах» совершения того или иного преступления. Однако как западная католическая схоластика, так и исламская философская традиция упрямо воспроизводят учение Аристотеля о четырех причинах и в наши дни. "Необходимая причина" – термин не аристотелевский, зато предельно понятный: то, без чего следствие невозможно. Правда, мы обычно говорим не о причине, а о необходимом условии (*conditio sine qua non*) - как, кстати, говорили и схоласты.

Лютер в беседе с Николасом Амздорфом 24 октября 1536 года осудил заявление Меланхтона как "самую что ни на есть Эразмову теологию, – ничто не может быть более противоположно нашему учению", и повторил это публично 1 июня 1537 года. Однако затем обсудил этот вопрос частным образом с Меланхтоном, и в дальнейшем от подобных резкостей воздерживался.

В Лейпцигском Интериме говорилось: "Добрые дела в такой высокой степени необходимы для спасения, что если желание их делать не живет в сердце, то не может быть и приятия Божьей благодати." Меланхтон некоторое время защищал эту формулу, затем отказался от нее. Но тогда ее взял под защиту Георг Майор (1502-1574), с 1553 года профессор Виттенбергского университета. В числе гнесио-лютеранских памфлетов, изданных в Магдебурге против Интерима, была и брошюра Н. Амздорфа против Г. Майора (1551). Разъясняя в ответной брошюре 1552 г. свою позицию. Майор заявлял, что верит в *sola fide*, но что тем не менее добрые дела необходимы для спасения - никто не может быть спасен злыми делами или без добрых дел. Добрые дела должны присутствовать не как *meritum* (заслуга человека перед Богом), но как должное послушание по отношению к Богу. Ведь в Аугсбургском Исповедании статья VI так и называется: «О новом послушании». Майор даже объявил анафему всем, кто думает иначе.

Маттиас Флаций, возражая Майору, ссылался на случай благоразумного разбойника, за которым Писание не числит никаких добрых дел. Тогда (1553) Майор заявил, что добрые дела необходимы верующему, чтобы *сохранить* обретенную веру, *укрепиться* в ней и *стоять до конца*. (Ср. совет старца Зосимы из "Братьев Карамазовых" "маловойрной даме": "Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не возможет зайти в вашу душу.") В ответ гнесио-лютеране приводили многочисленные заявления Лютера, что вера как приобретается, так и сохраняется исключительно благодатью. Сторонники Майора могли бы на это ответить: конечно, но ведь верующему надо знать, как жить и что делать, чтобы сохранить свою веру, а никакой верующий не может наблюдать благодать как благодать: он может наблюдать лишь её проявление в своей душе - веру, и он может делать добрые дела, тем самым осуществляя Божью волю в той мере, в какой Бог действует через людей, а не прямо. Такая позиция, возможно, была бы неуязвима ни для лютеранской, ни для православной критики – по крайней мере до времен Св. Серафима Саровского (1760-1833), который объявил "стяжание Святого Духа" смыслом жизни каждого христианина. Однако Майору, по-видимому, надоели препирательства, и в 1558 году он публично

обещал отказаться от употребления цитированных формулировок "ввиду их двусмысленности".

6. Ересь Н. Амзорфа. Возражая майористу Юстусу Мениу, Николас Амзорф (1483-1565), ближайший сподвижник Лютера и один из лидеров гнесио-лютеран, в 1559 г. неосторожно заявил, что "добрые дела пагубны для спасения". Лютер действительно говорил нечто подобное, но с оговоркой: "если кто-то полагается на них как условие спасения, если кто-то предполагает быть оправданным ими" — оговорку эту Амзорф сгоряча опустил. Эту оплошность он в дальнейшем исправил. Формула Согласия (статья IV) отвергла ереси Г. Майора и Н. Амзорфа, но их авторы по именам названы не были.

7. Синергизм. Лютер дал монергистское объяснение обращения человека в веру еще в трактате "О рабстве воли" (1525), который он до конца жизни считал важнейшим своим сочинением. У религиоведов принято противопоставлять мрачное лютеранское *рабство воли* светлой и радостной православной и католической *свободе воли*. Строго говоря, противопоставление это неверно. На самом деле Лютер признавал существование как свободы воли, так и рабства воли. Свобода воли – "этическая" или "материальная" свобода воли, как уточнял Лютер, – это психологический феномен, ставящий каждого человека перед выбором между следованием заповедям Божиим и нарушением их. Существование такой свободы лютеране всегда признавали (Августана 18, Формула Согласия 2) без колебаний и оговорок. Лютеране отрицают существование "духовной" или "теологической" свободы воли. Имеется в виду, что после грехопадения Адама у людей нет такого постоянного контакта с Богом, который позволял бы нам знать, в чем состоит Божья воля относительно каждого, даже самого пустякового нашего действия: каким из возможных способов добираться на работу, какую из чашек ставить перед гостем, какую покупать крупу и в каком ларьке. Но дело не только в этих каждодневных мелочах. Отцы Церкви хорошо знали, что Божья воля в некоторых ситуациях может идти вразрез с 10 заповедями! У Иоанна Дамаскина читаем: "Убийство есть зло – ибо только Богу принадлежит отделять душу от тела, ибо Он и соединил, но если я убью по велению Божию, хорошо – ибо всё, что от благого, благо" (Против манихеев 14). Но если человеку покажется, что он получил такое страшное веление Божие, то как он сможет убедиться, что это повеление в самом деле от Бога, а не от дьявола? Ничего определенного об этом Библия не говорит<sup>4</sup>. Незнание таких Божьих велений – это тоже проявление рабства воли,

---

<sup>4</sup> О том, как эта проблема выглядит в православной духовности, связанной с верой в свободу воли, можно судить по переданному Е. Поселянином рассказу Петра Евгеньевича Астафьева о Константине Николаевиче Леонтьеве:

«А знаете, до чего доходят его парадоксы? Моя жена его спрашивает:

- Что, Вы «старцу» [Амвросию] во всём повинуетесь?

- Во всём.

- Что бы он Вам ни сказал?

- Что бы ни сказал. Да вот, например, я Вас очень люблю. А если б старец мне сказал: «Убейте её», то есть Вас, я бы ни на минуту не задумался.

Конечно, это он говорил так, для яркости.

А всё-таки странно».

отсутствия "духовной" или "теологической" свободы воли у человека. Как и православные, и католики, лютеране считают, что свобода предполагает ответственность, а рабство исключает ответственность. Следовательно, человек несет ответственность перед Богом за соблюдение 10 заповедей. Но если он пойдет на работу не той дорогой или купит не ту крупу. Бог с него за это не взыщет. И если он не убьет человека, жизнь которого Бог решил прервать, *за это он тоже не несет никакой ответственности*: рабство воли освобождает его от таковой.

Лютер о свободе воли писал вскользь, потому что о ней у него с Эразмом спора не было: он спорил только о спасении души, о Божьей благодати, то есть о том, в чем человеческая свободная воля не компетентна. Эразма же, напротив, интересовали только гуманистические ценности и блага видимого мира, и он ничего не имел против претензий католической церкви представлять Бога на земле, а Папы Римского – говорить и приказывать от имени Бога. Поэтому они не только не могли прийти к согласию, но даже взаимно понять позиции друг друга. (Все документы этой знаменитой полемики переведены на русский язык и изданы под одной обложкой и титулом: Эразм Роттердамский. Философские произведения. М. Наука, 1986).

Одним из аспектов рабства воли Лютер считал неспособность человеческой воли активно участвовать в своем собственном обращении к вере во Христа.

Монергистское учение о спасении было разработано еще Блаженным Августином: Божья благодать действует на человеческую природу, и человек становится верующим, живет, делая добрые дела, и после смерти попадает в рай. В наиболее аналитичном сочинении об этом – "О природе и благодати" – Августин четко различает 1) "человеческую природу" и 2) человека как такового, т. е. субъекта, чья природа подверглась воздействию Божьей благодати. Но в проповедях своих Августин старался обойтись без термина "человеческая природа", он говорил: "человек сам, своими силами, без благодати Святого Духа, не способен..." и т.д. Подобный нечеткий язык, главным образом с подачи Меланхтона, вошел, к сожалению, и в лютеранский обиход. Отсюда обычные, хотя и некорректные противопоставления по типу: "не мы приходим к вере, а Бог нас зовет к себе"; "не мы делаем, а Бог делает", и т.п. Как будто зов Божий можно уловить слухом так же ясно, как звонок будильника! Как будто Бог почему-то решил ничего не делать *через* нас, а только помимо нас...

Однако лютеране видели, что под воздействием таинства крещения и прекрасных проповедей одни становятся верующими, а другие не становятся. Почему так? У Августина ответ был готов: Бог одних предопределил к спасению, других предопределил к гибели, – и не излучает Свою благодать на всех, а направляет Свою благодать строго адресно, исключительно на первых. Последним же не поможет никакое Слово и никакие таинства: не испытав воздействия благодати, они остаются равнодушными. Это учение полностью принял Кальвин. Однако лютеране верили, что Бог хочет спасения всех и направляет благодать тоже на всех без исключения. Ответ Августина их не устраивал.

Меланхтон (впервые в Лосі 1535) сформулировал три «причины» обращения человека в христианство: 1) Слово Божье, 2) Святой Дух, 3) человеческая воля. Это учение было воспроизведено и Лосі 1543 и 1548. Лютер против этого не возражал, по крайней мере публично. Некоторые консервативные лютеранские авторы удивлялись: как он терпел учение, не совместимое с его монергизмом? На самом деле Меланхтон Лютеру тогда не



противоречил. Вспомним нашу гносеологическую триаду: внешний мир – внутренний мир — невидимый мир. Святой Дух действует благодатью из невидимого мира; во внешнем мире проводником и проявлением благодати является Слово Божье; во внутреннем мире благодать действует через человеческую волю. Построение Меланхтона на самом деле не разрешает вопрос: почему одни, а не другие. Факт остается фактом без объяснения: одни веру обретают, другие – нет. Но действие благодати на природу, более или менее глубокое, триада Меланхтона позволяет проследить детальнее и в аспектах, имеющих практическое значение для наставников в вере. Лютер рассматривал только вопрос о *коренной* причине спасения и дал ответ в духе строгого монергизма. Меланхтон с этим не спорил, но его интересовал и вопрос об *эмпирических проявлениях* благодати, – так появились еще две "причины", или, скорее, объяснения, кто виноват. Виноват проповедник, который плохо объясняет Слово Божье. А если проповедник делает свое дело хорошо, но на отдельных его "жестоковых" слушателей проповедь не производит никакого впечатления, то виновата их злая воля, кто же еще?

Однако в Лосі 1548 Меланхтон включил определение свободы воли, взятое у Эразма: "способность расположить себя к действию благодати" (*facultas applicandi se ad gratiam*). В 1557 г. у него попросили разъяснений, и Меланхтон сказал, что говорит об этой способности только применительно к "уже возрожденной" воле – т.е. применительно к такой человеческой воле, на которую уже повлияла не только (человеческая грешная) природа, но и (божественная) благодать. Тем самым Меланхтон отступил от лютеранской традиции говорить только о *благодати вообще*, не уточняя ее функции (как не уточняются они в Библии). Меланхтон стал следовать католическому обыкновению различать "приуготовительную", "обращающую", "возрождающую" и т. д. благодать<sup>5</sup>. Его разъяснения мало кого убедили.

В 1555 г. лейпцигский профессор Иоганн Пфедфингер (1493-1573) опубликовал "5 вопросов относительно свободы человеческой воли", где воспроизвел концепцию Меланхтона образца 1548 г. В Виттенберге и Георг Майор заявил о своей солидарности с нею. Гнесио-лютеране Н. Амздорф и М. Флаций, служившие в Йене, печатно протестовали. Но настоящий конфликт вспыхнул, когда взгляды Пфедфингера одобрил и стал развивать в лекциях ещё один йенский профессор, известный до этого как гнесио-лютеранин, – Викторин Штригель (1524 – 1569). 27 марта 1559 г. Штригель и его единомышленник пастор Хюгель были арестованы по приказу герцога Саксонского и освобождены только 5 сентября, дав обещание не рассуждать публично об этом предмете. Такой метод введения единомыслия вызвал всеобщее осуждение, и Флацию пришлось доказывать, что он не был инициатором ареста оппонентов. По его просьбе герцог устроил 2-8 августа 1560 г. публичный диспут Штригеля с Флацием в Веймаре.

В ходе веймарского диспута Штригель воспроизвел 3 Меланхтоновы причины обращения и заявил, что коль скоро у человека есть воля, он является свободным деятелем, способным решать за или против. Даже после грехопадения Адама и даже по отношению к благодати эта свобода не совсем утрачена. Чтобы обращение к Богу состоялось, вовсе не обязательно воздействие силы, внешней по отношению к "природному" человеку: в человеческой природе есть и внутренне ей присущая склонность к добру, и когда Божья благодать ее подкрепляет, этого достаточно не только для обращения, но и для того, чтобы человек стойко держался веры всю жизнь и был спасен.

---

<sup>5</sup> Над этим разнообразием католических благодатей власть посмеялся Блез Паскаль во 2-м из "Писем к провинциалу" (есть русский перевод).

Флаций на это ответил, что ещё в самом процессе складывания человеческой воли участвуют и человеческая природа, и Божья благодать. Следовательно, человеческая воля может быть только *абсолютно пассивна* в приятии благодати. Если же говорить не о человеческой воле, а о человеческой природе, то про нее даже мало сказать, что она пассивна как камень. Камень, по крайней мере, не оказывает благодати никакого *сопротивления*. Человеческая же природа активно противится действию благодати. Хотя человеческая природа, после грехопадения Адама, необходимо грешна, Бог в этом (и, следовательно, в совершаемых людьми грехах) не виноват: это не *необходимость по принуждению*, а *необходимость по неизменности* (*necessitas immutabilitatis*). Флаций пояснял: Солнце светит по необходимости – но не потому, что его кто-то заставляет светить, а потому, что "светить всегда, светить везде, до дней последних" – такова уж его, Солнца, *неизменная* природа. Так и человек грешит по необходимости, а не потому, что кто-то его заставляет ... Однако, развивая эту мысль далее, Флаций впал в опасную крайность, о которой далее будет речь, и герцог, приостановив диспут, вновь запретил его участникам публичную полемику.

Штригель заявил (5 декабря 1560 г.): кто отрицает, что человек сотрудничает с Богом в своем собственном обращении, тот снимает с человека ответственность за неприятие благодати и налагает на Бога ответственность за проклятие человека. Так Штригель выразил свое негативное отношение к теодицее Кальвина. (Кальвин учил, что от Бога исходит как то, что людям кажется добром, так и то, что людям кажется злом, но на самом деле входит как составной элемент в Божий промысел и является благом — в том числе и погибель грешников). Однако впоследствии Штригель сам обратился в кальвинизм и последние годы преподавал в Гейдельбергском университете.

Эта полемика в значительной мере воспроизводила дискуссию начала V века. Ирландский монах Пелагий (360 – после 418), проповедовавший в Риме, Северной Африке и Палестине, учил, что первородный грех не повредил природу потомков Адама и Евы, а значит, человек даже без воздействия Божьей благодати способен обрести веру — начать и завершить свое обращение. В те времена считалось, что это учение – пелагианство – было осуждено III Вселенским Собором (в Эфесе, 431 г.)<sup>6</sup>, и открытых его приверженцев ни среди католиков, ни среди лютеран не было. Августин, великий оппонент Пелагия, объяснял обращение исключительно воздействием Божьей благодати, – это учение и воспроизвел Лютер и Кальвин. Но Иоанн Кассиан (ум. 435 г.), галльский монах, предложил компромиссное решение: человек "по природе" может начать свое обращение к вере, но завершиться обращение может лишь под действием Божьей благодати. Это учение Кассиана – синергизм – принято католиками и православными как адекватное богословское описание обращения человека в христианскую веру. У Кассиана читаем: "В деле спасения нашего участвует и благодать Божия и свободное произволение наше... Человек, хотя может иногда желать сам собою добродетели, но чтобы исполнить желания сии, всегда нуждается в помощи Божией; подобно как для больного недостаточно одного желания быть здоровым, нужно, чтобы податель жизни – Бог – дал силы для здоровья" (13-е собеседование, глава 10). А в православном Исповедании Досифея читаем: "Веруем, что человек, падший через преступление... не лишился той природы и силы, которую получил от преблагого Бога... Ибо в противном случае он сделался бы не разумным, и, следовательно, не человеком. Но он имел ту природу, с которой сотворен, и природную силу, свободную, живую, деятельную, так, что он по природе может избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла" (ст. 14) – существование этой "природной

---

<sup>6</sup> Однако в Деяниях III Вселенского Собора осуждению пелагианства посвящена всего одна строчка. В наше время все христиане, кроме кальвинистов, считают эту строчку позднейшей вставкой. Однако нет сомнения, что пелагианство было осуждено несколькими поместными соборами.

силы" признавали и католические схоласты, придумавшие для обозначения её специальный термин: синдересис, очень часто встречающийся в текстах Фомы Аквинского и Дунса Скота. Штригель пытался найти подтверждение своим взглядам в Откровении 3:20 – этот стих Библии обычно цитируется и православными защитниками синергизма. Противники же синергизма – из числа последователей Августина – назвали учение Кассиана полу-пелагианством. И Флаций тоже называл Штригеля полу-пелагианином.

Однако в полемике Штригеля и Флация был и принципиально новый аспект. Обе стороны признавали, что природа одних людей поддается воздействию благодати, а природа других не поддается. В том и в другом случае происходит взаимодействие Бога и человека. Но - подчеркивал Флаций – это взаимодействие не есть общение Бога как Личности с человеческой личностью. Такое общение было у Адама, Авраама, Моисея, Иисуса Навина – с Богом-Отцом, такое общение было у апостолов Петра, Матфея, Иоанна, у Марии Магдалины и даже у Понтия Пилата — с Христом. Но у большинства людей такого общения нет. Тут имеет место воздействие исходящей от Бога безличной силы или энергии (благодати) на безличный объект (человеческую природу). Ведь акт человеческой воли, направленный к Богу либо против Бога, возможен лишь *после, в результате* описанного воздействия!

Ключевой текст по этой проблеме – Притча о сеятеле (Матф. 13: 3- 23) Христос соотносит *личности* как таковые – то, что «есть у» каждого из всех четверых - уверовавшего, двух слабо уверовавших и не уверовавшего - не с «доброй землёй», не с «камнем», не с «терниями», а с семенем, какова бы ни была его судьба. То есть не с человеческой *природой*, а с *благодатью*, «прорастающей» в человеческую природу. Это естественно: всякая личность *жива*, и всякое бросаемое семя *живо*. Но те **особенности** отношения к Слову Божьему, которые выступают как *различия* между этими четырьмя личностями, обусловлены **безличными** особенностями человеческой природы каждого из четырёх: подобна ли *природа* данного человека дороге, или камням, или доброй земле с терниями, или же доброй земле без терний. Естественно, Христос не приписывает ни «доброй земле», ни «камням», ни «терниям» никакой *свободы* – никакой способности **свободно** решать, выращивать семя благодати или не выращивать. Всё определяется их *природой*: дорога, камни, тернии семя губят, добрая земля – возвращает<sup>7</sup>.

Чтобы лучше прояснить ход мысли Флация и разницу между межличностным и безличностным синергизмом, возьмем ситуацию из копилки печального опыта XX века. Агент, располагающий секретной информацией, попал в руки вражеской контрразведки. Агента подвергают воздействию психотропных химических веществ, чтобы "разговорить", и он действительно выдает тайны. Можно ли рассматривать такую утечку информации как результат синергизма контрразведчиков и агента? Можно: ведь если бы

---

<sup>7</sup> Пусть читатель сам судит, насколько совместимо с Писанием и со здравым смыслом истолкование **Притчи о сеятеле** в духе **православного** учения о **свободе воли**, которое дал знаменитый **митрополит Филарет (Дроздов)**:

«Земля, которая в человеке и в обществе человеческом приемлет какое-либо семя, есть свободная воля. Если сия земля разрыхлена и увлажнена добровольным желанием и усердием, то она глубоко принимает семя и даёт растение и плод; а когда нет добровольного желания и усердия, тогда семя, упавшее на жёсткую и сухую землю, или не даёт растения, или даёт слабые и скоро увядающие».

агент не располагал информацией или контрразведчики не пытались ее получить, утечка не произошла бы. Но это синергизм не межличностный. Свободную волю агента контрразведчики к предательству не склонили, его свободная воля не участвовала в выдаче информации. Это синергизм безличностный: он осуществился по воле только одной стороны – контрразведчиков, через воздействие химического вещества на нервные центры агента, его волей не контролируемые. В описанной ситуации межличностный синергизм – через подкуп, угрозы, даже физические пытки – было бы правильно квалифицировать как предательство. Но безличностный синергизм – это не предательство, а только несчастье. Ведь предательство – это поступок, а поступок невозможен без участия личности. Агент может быть виноват, что живым попал в руки врагов, но это другой вопрос.

Итак, Флаций отверг синергизм - как учение, что человек как личность может содействовать Богу как личности в обращении своей личности к Богу. Кассиан же, Досифей и последующие православные богословы никогда не уточняли, является ли православный синергизм *межличностным* или *безличностным*. Против безличностного синергизма лютеране никогда не возражали по существу. Возражения могут быть с точки зрения языка. Можно ли сказать, например, что часы показывают время вследствие синергизма, с одной стороны, *пружины завода*, с другой – *стрелок*? (Стрелки приводятся в движение только этой пружиной) Если можно, - если мы примиримся с таким насилием над языком и над здравым смыслом, - то лютеране в этом смысле синергисты. Но если нет, то нет.

Монергистское учение Августина – Лютера дает ответ на вопрос: как человек обращается к Богу, т. е. становится верующим. Ответ неполный, но это естественно: ведь на вопрос "как?" в принципе невозможен полный ответ. (Как летит воробей? Как человеческий организм переваривает пищу? Кое-что о том и другом известно, но многие аспекты всё равно не изучены).

Однако с этим вопросом логически теснейшим образом связан другой: *Cur alii, alii non?* – "почему одни да, а другие нет?" С проблематикой синергизма теснейшим образом связана проблематика предопределения. Лютеране об этом между собой не спорили. Тем не менее Мартин Хемниц в XI статье Формулы Согласия сформулировал лютеранское учение о Предопределении.

Обычно оно суммируется так: Те, кто верует, предопределены к спасению самим Богом; те, кто не верует, виноваты в своей гибели сами.

Таково лютеранское одинарное предопределение, в отличие от *двойного* предопределения, впоследствии утвердившегося в кальвинизме (Бог еще до сотворения мира предопределил будущих праведников к спасению, а будущих грешников к гибели).

Благожелательные исследователи лютеранства видят в этом учении блестящий парадокс, позволяющий человеческому разуму возвыситься над ограниченностью рассудка.

Критики же обращали внимание на очевидную слабость такого решения. Ведь оно означает, что судьба человека решается каким-то секретарем небесной канцелярии, который определяет, займется ли Бог спасением данного человека, или же к Нему "дело" данного человека не поступит.

Но правда ли, что XI статья Формулы Согласия учит именно об этом и именно так?

Этот ёмкий текст весьма обширен, даже в Epitome. Я не буду его полностью цитировать: кому интересно, тот его полностью прочтёт сам. Мы довольствуемся логической схемой.

Сначала речь у Хемница идет об абстрактных верующих, ставится вопрос о том, какая сила невидимого мира делает их верующими, и дается ответ: только благодать.

Затем речь идет об абстрактных неверующих, ставится вопрос о том, какие особенности внешнего поведения сделали их неверующими, и перечисляются типичные: они, несчастные, "затыкают уши и ожесточают сердца".

Шутки ради можно сказать, что Хемниц отвечает на перевернутые русские вопросы "кто виноват?" и "что делать?", то есть: "От Кого праведность?" и "Чего не делать?"

А дальше речь заходит конкретно о тебе, читатель: Хемниц обращается к тому, кто озабочен своим спасением, способен к самонаблюдению и заинтересован в достоверном о себе знании: имею я веру или нет.

Ты веруешь? – если да, то радуйся сейчас, потому что это знак твоего предопределения к спасению. Однако будь бдителен, есть риск в будущем утратить веру.

А если ты не веруешь? - Такой вариант просто не рассматривается: зачем неверующий стал бы читать Формулу Согласия?

Следовательно, в XI статье по ходу изложения несколько раз меняется постановка вопроса, и многие аспекты остаются не рассмотренными.

Например, ничего не сказано о том, как внешне выглядит поведение верующего. Вопрос о том, какая сила невидимого мира делает неверующих неверующими, рассмотрен очень кратко и ответ на него дается фрагментарный и неполный: виноват дьявол, грех, сам человек, кто или что угодно, но только не Бог. Зачем тебе, читатель, про других – неверующих – это знать? Ты лучше о спасении своей души думай: ведь в чужую душу, как в свою, все равно не заглянуть. Если же ты утратишь веру, то как ни кивай на дьявола, собутыльника или заедающую среду, отвечать придется тебе и только тебе. Если сохранишь - блаженство достанется тебе, но благодарить за это ты должен одного Бога... У Хемница много недоговоренностей. На вопрос о предопределении грешников к гибели в XI статье даётся отрицательный ответ: такое учение отвергается, как не имеющее библейского обоснования и при этом разрушительное для нравственности.

Есть пробелы в аргументации, но нет ни блестящих парадоксов, ни воспарений над формальной логикой.

Для Флация и Хемница был очень важен догмат о первородном грехе. Применительно к проблематике предопределения этот догмат означал: хотя природа одних людей принимает благодать, а природа других благодать отвергает, но природа всех людей (кроме Христа) одинаково – тотально – искажена и испорчена первородным грехом; разница между избранными и осужденными не в том, что природа первых чем-то лучше природы других. Разница есть, но она лежит вне этического измерения. Если продолжить аналогию с камнем, то подъемный кран легко зацепляет крюком и поднимает камень, в который ввинчена скоба, и не может зацепить другой камень, в котором нет ни

скобы, ни отверстия. Однако ни первый камень, ни второй несколько не "стремятся" вверх: ни тот, ни другой не взаимодействует с подъемным краном *синергически*.

XI статья Формулы Согласия была реакцией на дискуссии у кальвинистов. Лютеране должны были на них отреагировать, потому что Аугсбургский мир 1555 г. признавал католиков Империи как одну из договаривающихся сторон, лютеран – как другую, кальвинисты же как отдельная (третья) сторона признаны не были; с 1540 года, когда Кальвин подписал т. н. Variata – измененную редакцию Аугсбургского исповедания, и до 1648 года – Вестфальского мира, - кальвинисты с точки зрения имперского права рассматривались как лютеране.

Кальвинистское понимание предопределения вырабатывалось в спорах, длившихся десятилетия. Завершающим этапом стала полемика между последователями голландских богословов Якоба Арминия и Франка Гомара в 1610-1618 гг. Обе стороны признавали двойное предопределение и верили, что Бог направляет благодать "адресно" – только на предопределенных к спасению. Таким образом, они отвергали как синергизм в православном смысле, так и лютеранское представление, что Бог направляет благодать на каждого человека. Но при этом Арминий считал, что предопределение Богом одних к спасению, других к гибели обусловлено тем, что Бог знает про природу каждого человека: способна она усвоить благодать или не способна. Бог направляет благодать на природу только тех людей, чья природа – как Ему известно – лучше, т. е. способна усвоить благодать. Таким образом, по Арминию, предопределение (praedestinatio) *не безусловно, а обусловлено*. Обусловлено *чем?* – пред-знанием (praescientia).

Гомар яростно критиковал это учение, справедливо рассматривая его как утонченную модификацию синергизма. Гомар соглашался, что пред-знание о каждом человеке у Бога есть, но настаивал, что у всех людей, кроме Христа, природа абсолютно порочна вследствие первородного греха, и у верующих "этически" несколько не лучше, чем у неверующих.

Точка зрения Гомара была зафиксирована в Канонах Синода всех кальвинистов Европы в Дордрехте (Дорте) в 1618-1619 гг. и с тех пор возобладала в кальвинистской традиции, включая "частных" баптистов.

Учение Арминия было принято частью англикан ("высокой" церковью, особенно архиепископом Лодом), методистами и "общими" баптистами.

Лютеранская точка зрения, как ее сформулировал Хемниц, совпадает с точкой зрения Гомара и Дортских канонов. Лютеране в одном очень известном гимне (автор – Иоахим Неандер, 1680 г.) обращаются к Богу: "Дай нам в мире этом быть не тьмой, а светом!" Для последователей Арминия подобный гимн психологически невозможен: они самодовольно считают, что коль скоро они верующие, то они изначально, от природы, безо всяких молитв, являются вместилищем света и добра, солью земли, остается только просветить других. И Флаций, и Хемниц, и Гомар страстно боролись против проникновения этого духа гордыни в христианское поведение через лазейки, открываемые некорректным богословием Меланхтона, Штригеля и Арминия.

Учение Лютера, Флация и Хемница о монергизме и одинарном предопределении весьма важно для понимания значения христианского просвещения в жизни церкви. Громадную роль Божьей благодати в обретении каждым человеком веры признают все христиане. Католики и православные отводят некоторое значение и "собственным усилиям" человека. Лютеране и кальвинисты считают, что для обретения веры необходима и достаточна

благодать. Однако ни лютеране, ни кальвинисты не жалеют денег на разветвленную систему религиозного образования: на воскресные школы, катехизационные кружки, семинарии, академии. Казалось бы, зачем? Ведь вера приобретается только благодатью? Самые самонадеянные преподаватели рассматривают себя, любимых, как материальный инструмент, через который действует (и только и может действовать) Бог. Но такой взгляд не выдерживает критики. Никакой преподаватель не застрахован от ошибок. Далеко не все прошедшие обучение становятся верующими. Следовательно, религиозное обучение нельзя считать средством "прямой трансляции" благодати. С другой стороны, верующих действительно всегда статистически больше там, где ведется религиозное обучение, поэтому и никогда не было сомнений в его целесообразности. С третьей стороны, люди очень часто впервые идут в церковь, следуя семейной или национальной традиции, влекомые любопытством, любовью к музыке или иконописи, т.е. мотивами, внешними по отношению к вере как таковой. Вера приходит потом, – часто, хотя и не всегда. В свете лютеранского учения все упомянутые средства воздействия на человека – как на интеллект, так и на эмоции – суть средства, которыми одни люди более или менее успешно *подготавливают* природу других людей к восприятию благодати. Но, подготавливая, они эту природу *не улучшают!* Иначе всякий, кто прошел религиозное обучение, но не стал верующим, был бы лучше невежественного атеиста. Однако достаточно сравнить личность Сталина, учившегося в духовной семинарии, с личностями Хрущёва и Горбачёва, людей абсолютно невежественных в религиозном отношении, чтобы убедиться: часто бывает наоборот.

8. Ересь М. Флация. В один из августовских дней 1560 года, споря в Веймаре с Флацием, Штригель заявил: первородный грех есть всего лишь акциденция человеческой природы, которая мешает свободной воле действовать в пользу добра, но не настолько чтобы человек стал совсем не способен делать добро.

Флаций возразил: "Первородный грех – не акциденция! Писание и Лютер утверждают, что это субстанция, что грех есть самая сущность человеческой природы!"

Штригель не поверил своим ушам и переспросил. Флаций без колебаний повторил эту формулу и настаивал на ней до последних своих дней, претерпев из-за этого массу неприятностей и полностью растратив свой некогда громадный авторитет среди гнесиолютеран.

Субстанция и акциденция – базовые термины схоластики. Субстанция (substantia), или сущность, есть то необходимое свойство или качество вещи, которое позволяет называть эту вещь на латинском языке так, а не иначе. Акциденция (accidentia), или приходящее качество, есть такое свойство вещи, утрата которого не мешает нам сохранять за вещью (в латинском языке) прежнее название. Для стола его форма будет субстанцией: если разрушить ее, изрубив стол на дрова, вся эта масса дерева перестанет быть столом, но если желтый стол перекрасить в зеленый цвет, стол останется столом, поэтому окраску можно считать акциденцией.

Уязвимость и несостоятельность понятия "сущность" с научной точки зрения прекрасно показал Карл Поппер в книге "Открытое общество и его враги" (глава 11). Каждый язык и каждое мировоззрение делят мир на "вещи" и "явления" несколько иначе, чем другие мировоззрения и языки. Развитие науки, изменение научной картины мира, ускорившиеся начиная с XVI века, стерли грани между субстанцией и акциденцией. Лютер писал, обращаясь к Эразму: "В огне такая же сила жара, как и в аду. Но если огонь не жжет, то это, по-моему, уже не огонь". – Он не интересовался алхимией и не знал, что огонь может быть холодным. Но то были лишь первые коллизии между схоластикой и

опытной наукой. Несколько позже пришлось искать ответ на такой, например, вопрос: Лед, жидкая вода и водяной пар – это разные субстанции или одна? (Одна субстанция, если понимать под субстанцией лишь химический состав, но три субстанции, если принимать во внимание еще и агрегатное состояние). А уголь, графит и алмаз, имеющие одинаковый химический состав и твердое агрегатное состояние, но разные кристаллические решетки?

Впрочем, для понимания полемики Штригеля – Флация 1560 годы термины "субстанция" и "акциденция" больших сложностей не создают. Тогда в схоластике и в науке еще господствовал один язык – латинский, и субстанция означала то, что дает богослову право наделять объект этим, а не другим *латинским* наименованием. А объем и употребление понятия homo, человек, с тех пор не изменились.

Все люди, живущие на Земле сейчас и жившие в 1560 году, грешны. Но Адам и Ева – тоже люди - до грехопадения грешны не были. Христос тоже был Человек, "во всем подобный нам кроме только греха", как сказано в Халкедонском определении веры 451 года. Но если *хотя бы один* человек может, оставаясь человеком, быть без греха, то грех *уже нельзя* считать субстанцией человеческой природы. Грех может быть только акциденцией. Штригель был прав. И лютеранские богословы без колебаний это признали и обвинили Флация в опасном заблуждении, разрушительном для христианства. Ведь если *грех* – самая сущность человеческой природы, а во Христе не было греха, то голгофская жертва Христа не могла послужить для искупления людей, потому что Христос не обладал той сущностью, какой обладали все грешные люди! Это заблуждение оппоненты Флация чаще всего называли "новым манихейством".

Манихейство – религиозное учение и движение, основанное персидским пророком Мани (216-277 гг.). Некоторые его последователи пытались сочетать манихейство с элементами христианства, поэтому манихейство можно рассматривать и как христианскую ересь. В советских учебниках и справочниках манихейство изображалось настолько неточно, что в изображении советских религиоведов его почти невозможно отличить от ортодоксального христианства: "Дуалистическое учение... что мировая история – борьба света и тьмы, добра и зла, бога и дьявола". (Философская Энциклопедия. М. 1964. Т. 3. С. 291). Что манихейство – дуалистическое учение, верно. Не каждый читатель, однако, знает, что представляет собой противоположное дуализму, христианское *монистическое* мировоззрение.

Это очень непростое учение!

Основы христианского монизма сформулировал Блаженный Августин. Он указал на наличие сложной, но обязательно существующей связи между *злом* и *небытием*. Всё существующее, все бытие есть в каком-то смысле благо, а всякое подлинное зло есть небытие, – лишенность или отсутствие какого-то бытия. Зло существует только в том смысле, в каком существует дырка в бублике, пока бублик не съеден. Ведь любой бандит плох, строго говоря, не тем, что силен или вооружен, а тем, что у него нет совести и он использует силу во зло. Христианское общество защищает себя: бандита обезоруживают, сажают в тюрьму, казнят. Однако в христианском обществе умение гражданина владеть оружием, физическая сила и здоровье рассматриваются как благо. (Наоборот, в СССР после 1945 г. бывшие подпольщики и партизаны были под подозрением: а что если они обратят свои боевые навыки и конспиративный опыт против власти вождя и партии?) Взгляд же на мировую историю как на арену борьбы добра и зла характерен и для манихеев, и для христиан. Дмитрий Карамазов говорит: "Тут дьявол с Богом борется, а



поле битвы – сердца людей". Хотел ли Достоевский изобразить Дмитрия Карамазова манихеем? Это вопрос!

Манихеи верили, что мир, в котором живут люди, состоит из бытия двух сортов: бытия-добра и бытия-зла. "И доброе называют деревом добрым, содержащим и творящим всякое благо, не могущим дать плода злого, а злое — тьмою, тлением, деревом злым, вместительным всякого зла и скверны, не могущим дать плода доброго... Они изначально были разделены, каждое в своих пределах. Но затем вещество восстало само на себя... и в схватке начальники мрака пожрали частицу света... И так произошло смешение добра и зла: ибо из частицы добра возникли души, а из сущности зла – тела". (Иоанн Дамаскин, Против манихеев. 1-2). Значит, каждый должен спасать душу для вечной жизни от порабощения злым мраком, т. е. материей. Мани соглашался с христианами, что Иисус Христос был Богом и Человеком, но именно поэтому отказывался считать Его Спасителем и Искупителем – тем Мессией, чье пришествие предсказывали Исайя и другие ветхозаветные пророки. Ведь если Логос облёкся во плоть, то тем самым божественный свет вновь оказался порабощен материальной тьмой. Настоящее спасение духовного света манихеи видели в истязаниях плоти либо строгой аскезой, либо запредельным развратом. А поскольку этот единственно верный путь указывали только они, то сами манихеи без ложной скромности рассматривали себя как посланников царства света.

В современном публицистическом языке слово "манихейство" употребляется не часто, но, как ни удивительно, довольно правильно. Манихейским называют убеждение, что в какой-то земной силе, группе людей, государстве воплощается абсолютное добро, а в другой силе или государстве – абсолютное зло.

Так, для марксизма была характерна манихейская тенденция связывать все хорошее с коммунизмом, а всякое зло – с капиталистической эксплуатацией. Советская пропаганда подчеркивала, что даже стихийные бедствия происходят почти исключительно "у них". Сообщалось обо всех случаях спасения советскими моряками терпящих бедствие американцев или японцев, но почти никогда не сообщалось об обратных ситуациях. В 1950 – 60 гг. советские власти отказывались хоронить останки советских воинов в местах наиболее ожесточенных боев на том основании, что среди них могут быть кости гитлеровских солдат: "правильная" власть ни в коем случае не должна смешивать "добрые" полуистлевшие кости со "злыми"! С другой стороны, и Р. Рейган в 1980 г. называл СССР "империей зла". Манихейское мировоззрение очень опасно: оно разрушительно для всякой этики, в т. ч. для 10 Заповедей. Ведь если в носителе добра нет никакого зла, ему должно быть позволено всё, включая убийства, насилия и грабежи. А если в носителе зла нет ничего доброго, то по отношению к нему всем должно быть позволено все, - в наше время это названо беспределом.

Флаций не был манихеем в полном смысле слова. Субъективно же он себя не считал манихеем ни в каком смысле. Утверждая, что первородный грех есть самая сущность человеческой природы, он был уверен, что корректно воспроизводит взгляд Лютера.

Лютер, проповедник пылкий, увлекающийся и далеко не всегда точный, действительно, много раз высказывался в таком смысле<sup>8</sup>. Когда католические критики

---

<sup>8</sup> В 3-й части Шмалькальденских Артикулов (1537), в разделе «О ложном покаянии папистов», Лютер противопоставляет этому «ложному» покаянию «истинное»: «Ибо нет в нём места рассуждениям о том, что есть грех, а что – не грех, но гласит оно, никакого различия не проводя, что всё в нас – один лишь грех» (параграф 36). «Ибо тот, кто осознаёт, что всё в нём – один лишь грех, тот постигает все грехи, ни единого не упуская и не забывая ни одного» (параграф 37).

лютеранства – кардинал Беллармин (1542-1621), знаменитый писатель Г. К. Честертон и другие – указывали на манихейские тенденции в раннем лютеранстве, в этом была значительная доля правды, высказанная, разумеется, с полу-пелагианских позиций. Блаженный Августин в трактате "О природе и благодати" смог точно сформулировать христианское учение о человеческой природе, отмежевавшись как от манихейской ненависти ко всему материальному, так и от пелагианского игнорирования первородного греха. А именно: человеческая природа хороша как творение Божие, – значит людей надо любить, а человеческую жизнь поставить под охрану закона. Но после грехопадения Адама человеческая природа, поврежденная первородным грехом, воздействует на человеческий дух исключительно негативно, в противоположность воздействию благодати, – значит, государство надо строить, считаясь с фактом человеческой порочности и не рассчитывая ни на чью самоотверженность и благородство. Прекрасные качества отдельных людей должны находить применение в частной, семейной, общественной жизни, в культурном творчестве, – они свидетельствуют, что человек предназначен для Царства Божьего. Однако в царстве земном экономика должна строиться на материальной заинтересованности работников, порядок и безопасность должны обеспечиваться аппаратом государственного насилия. В этих сферах наивно было бы полагаться на благородство основной массы людей, и глупо и преступно было бы тратить драгоценную энергию энтузиастов на всевозможные "битвы за урожай".

Именно этот трезвый взгляд лютеранские богословы сформулировали в Формуле Согласия (ст. I). "Сама природа человека... даже теперь, после грехопадения, является и остается творением Божиим", но "первородный грех является... столь глубоким извращением человеческой природы, что ничего здорового или неразвращенного не осталось в человеческом теле". Формула Флация была осуждена, хотя автор ее не был назван. В проповедях, произносимых перед простыми людьми, не рекомендовалось использовать не библейские термины "субстанция" и "акциденция": они признавались уместными только в дискуссиях профессиональных богословов.

Носители манихейской тенденции в раннем лютеранстве в большинстве своем погибли при разгроме Великого Крестьянского восстания 1525 года. Флаций по стечению обстоятельств оказался эпигоном этой тенденции в профессиональном богословии. Его провокационные заявления заставили лютеран задуматься и провести тонкую, но предельно четкую линию между конструктивной, трезво-пессимистической протестантской антропологией и деструктивным манихейством. В декабре 1556 г. Флаций был уволен из университета Йены – возможно, не столько за проповедь о грехе как самой сущности, сколько за защиту реального присутствия Тела и Крови Христовых в причастии, против крипто-кальвинистов. Но когда в 1567 г. его единомышленников по этой последней дискуссии восстановили в должностях, Флаций восстановлен не был. Со своей большой семьей (у него было 8 детей) Флаций вынужден был перебраться сначала в Регенсбург, затем в Антверпен, оттуда во Франкфурт-на-Майне и далее в Страсбург. Весной 1573 г. Флация уволили и из Страсбургского университета, он вернулся во Франкфурт и скончался там в 1575 г.

9. Крипто-кальвинизм. Крипто-кальвинизм значит "скрытый кальвинизм". В наше время наиболее специфичной чертой кальвинизма по сравнению с другими разновидностями христианства выглядит догмат о двойном предопределении. Но в XVI в. лютеране об этом не спорили – ни с кальвинистами, ни между собой. Борьба – не столько аргументами, сколько интригами – шла вокруг **понимания Св. Причастия**.

Лютер, посетив Рим в 1510-11 гг., был шокирован тем, как запросто многие служители Католической Церкви обращались с причастными элементами и сосудами. С началом

Реформации лютеране, следуя примеру православных и гуситов, ввели и для мирян причастие под двумя видами. (У католиков мирян причащали только хлебом, и лишь II Ватиканский собор 1962-65 гг. ввел причастие под двумя видами и для мирян).

Католики свое понимание причастия описывают догматом трансубстанции (принят в 1215 г. IV Латеранским собором): после пресуществления – этот момент в мессе отмечается звоном колокола – хлеб и вино превращаются в Тело и Кровь Христовы; они сохраняют *вид* хлеба и вина, но *только* лишь *вид* (плюс вкус и запах), *субстанциально* же они *перестают* быть хлебом и вином. Последнее утверждение лютеране отвергли. По лютеранскому учению, хлеб, *превращаясь* в Тело, *остаётся* хлебом, а вино, *превращаясь* в Кровь, *остаётся* вином. Тут нет никакого нарушения законов логики! Если камень положить на крышку кадки с квашеной капустой, он станет прессом, не переставая быть камнем. Понятия "камень" и "пресс" совместимы: они могут характеризовать один и тот же предмет. Точно так же совместимы и понятия "хлеб" и "Тело Христово". Чудо таинства состоит «лишь» в том, что хлеб становится Телом, вино – Кровью.

Православная Церковь тоже учит о пресуществлении (или преложении) и о том, что Тело и Кровь сохраняют вид хлеба и вина<sup>9</sup>. Но только ли вид? На этот вопрос, спорный между католиками и лютеранами, в Исповедании Досифея (статья 17) даётся ответ в католическом духе: да, только вид! - «Веруем, что по освящении хлеба и вина остаются уже не самый хлеб и вино, но самое тело и кровь Господня, под видом и образом хлеба и вина». – Однако, напомним, с 1969 г. этот документ авторитетным изложением православного вероучения не признаётся.

Лютеране запретили частные мессы и отказались от толкования причастия, как повторения голгофской жертвы Христа. Видоизмененную таким образом причастную литургию они еще в 1530-31 гг. (в Августане и Апологии) по-прежнему называли *мессой*, но затем решили, что понятия "месса" неотделимо от его специфически католического понимания, и в 1537 г. (Шмалькальденские Артикулы) *от термина "месса" лютеране отказались*.

Однако Лютер категорически настаивал, что причастие - таинство, т. е. предписанное Христом материальное средство связи верующего с Богом; что, поскольку причастные элементы – это подлинное Тело и Кровь Христовы, обращаться с ними надо предельно осторожно и допускать к причастию только конфирмированных прихожан, не запятнавших себя серьезными проступками.

Цюрихский реформатор Ульрих Цвингли (1484-1531) отрицал материальное присутствие Тела и Крови Христовых в причастии, настаивая, что хлеб *лишь означает* (significat) Тело, а вино – *лишь означает* Кровь. 2 октября 1529 г. по настоянию маркграфа Филиппа Гессенского Лютер встретился в Марбурге с Цвингли и другими реформаторами – Буцером из Страсбурга и Эколампадием из Базеля. Вопрос о реальном присутствии был единственным спорным, — во всём причём протестанты были друг с другом согласны. Но как раз об этом договориться не удалось. Лютер написал мелом на столе: "Сие есть Тело Мое" (Hoc est Corpus Meum), и отвечал на выкладки Цвингли этими словами Христа, а напоследок заявил: "Вы иного духа, чем мы" (Vos habetis alium spiritum quam nos): "лучше римская месса, чем Significat". В лютеранской литературе за этими

---

<sup>9</sup> Православное пресуществление / преложение отличается от католической трансубстанции только тем, что моментом таинственного превращения Хлеба и Вина в Тело и Кровь считается не сигнал колокола, а «аминь», произносимый после призвания на Св. Дары Св. Духа (эпиклесиса).

оппонентами Лютера закрепилось несколько странное название сакраментарии (от лат. Sacramentum – таинство), - намекающее, что они дают таинствам *чисто* символическое толкование.

В самом деле, учение Цвингли было ранним и радикальным проявлением **рационализма** – веры, будто человеческий разум способен понять не кое-что, а абсолютно всё. Цвингли рассуждал так: Тело Христово после вознесения находится на небесах; никакое тело не может быть одновременно в двух разных местах; следовательно, Тело Христово не может быть в хлебе. Второе из этих утверждений, для большинства христиан абсолютно не обоснованное, для Цвингли было самоочевидно: ведь в обыденной жизни даже Фигаро не мог быть одновременно здесь и там, какое-то малое время для перемещений ему требовалось, и Цвингли считал, что подобными ограничениями по времени и пространству повязан и Христос, – а как же иначе?

Иначе думали наиболее авторитетные Отцы церкви – Афанасий, Великие Каппадокийцы, Иоанн Дамаскин. Их точка зрения и была, чуть позже, принята лютеранами. (Августин же склонялся к символическому пониманию причастия). Лично Лютер твёрдо верил в материальное присутствие Тела и Крови Христовых в Причастии. Однако проблема была в том, что Лютер твёрдо верил в материальное присутствие Тела и Крови Христовых *не только в причастии*, но и **везде**. Такая точка зрения получила название убиквитизм (лат. ubiquitas – везде-присутствие.) Из многочисленных мест Библии, где говорится, что Бог никогда не оставляет Своих верных, Лютер делал вывод, что Бог телесно присутствует **всюду**. Значит, и в мышиных норах, и в непристойных местах? Лютер, не смущаясь, принимал и это: ведь Бог воплотился, а человеческая плоть нечиста и мерзка. Так в уме Лютера – и на страницах его "Рабства Воли" – соединялись два его наиболее еретических увлечения: манихейство и убиквитизм. (См. Эразм Роттердамский. Указ. соч. С. 316). Именно из-за подобных высказываний лютеране так никогда и не признали весь корпус сочинений Лютера точным и авторитетным изложением христианского учения в его лютеранском понимании. Авторитет признаётся только за текстами Лютера, включёнными в Книгу Согласия, то есть за обоими Катехизисами и за I и II частями Шмалькальденских Артикулов. (Но не за III частью. Дело в том, что III часть Шмалькальденских Артикулов – о чём прямо заявлено в Предисловии к ним – содержит те положения лютеранской догматики, на которых лютеране не настаивали категорически и готовы были обсуждать с католиками. Манихейские заявления Лютера о том, что «всё в нас один только грех», находятся именно там).

После гибели Цвингли его последователей в Цюрихе возглавил Генрих Буллингер. С 1536 г. влиятельнейшим лидером Реформации в Женеве стал Жан Кальвин (1509-1564 гг.). Кальвин, как и Цвингли, считал, что после вознесения Христа Его человеческая природа находится в раю, далеко от земли, и следовательно не может материально присутствовать в причастии. Он учил о духовном присутствии Христа в причастных элементах ("Наставление в христианской вере", кн. IV). Это означало, что к Христу через причастие приобщаются только истинно верующие, прочие же получают простые хлеб и вино, от которых ни особенной пользы, ни вреда. Что недостойные тоже получают Тело и Кровь, но не для спасения, а в осуждение себе (manducatio indignorum, "поедание недостойными" – догмат общий для католиков, православных и лютеран), Кальвин не признавал. Такая точка зрения была отражена в Цюрихском Согласии (Consensus Tigurinus) 1549 г., – кальвинисты и цвинглианцы, подписав этот документ, стали вместе именоваться **реформатами**.

Меланхтон еще при жизни Лютера пытался достичь компромисса с кальвинистами, изобретая разные двусмысленные и казуистические формулировки. Он даже составил

измененный вариант Аугсбургского исповедания (т.н. Variata)<sup>10</sup>, который Кальвин подписал в 1539 или 1540 году, но который был решительно отвергнут лютеранами.

Лейпцигский Интерим сам по себе, конечно, не располагал к символическому пониманию причастия. Но некоторые лютеране, желая противопоставить бесцеремонному католическому давлению солидарность всех протестантов, в своих проповедях искали приемлемые для кальвинистов формулировки. В 1552 г. Иоахим Вестфальский (1510-1574) выразил в проповедях свою тревогу по этому случаю. Кальвин ответил резким памфлетом "Защита здравого и правильного учения о таинствах" (1555). Кальвина поддержал Буллингер, а Иоахима Вестфальского – Иоганн Бренц (1499-1570), самый влиятельный богослов Вюртемберга. Бренц заявлял: "Мы не приписываем Его Телу ни протяженности, ни растворения в пространстве. Но мы возносим Его за пределы тварного мира, вне всякого творения и места". Мартин Хемниц, служивший тогда в Брауншвейге, соглашался, но уточнял: Человеческая природа Христа может материально присутствовать где угодно, однако фактически присутствует только там, тогда и таким образом, где, когда и как хочет Христос, т. е. в соответствии с Его обещанием, данным при учреждении таинства причащения. (Классическая работа Хемница переведена на русский язык и напечатана в Белоруссии: Хемниц М. Господне Причастие. Минск, 1999).

В 1559 г. курфюрст Пфальцкий Фридрих III провел в своих владениях реформацию по кальвинистскому образцу. Август, курфюрст Саксонский, формально сохранил верность лютеранству, однако группа влиятельных виттенбергских богословов – Каспар Круцигер Мл., Кристофер Пецель, Каспар Пойцер (зять Меланхтона) и Георг Краков – в 1560 опубликовала "Свод христианской доктрины", где причастие толковалось в кальвинистском духе. Именно за ними закрепилось наименование крипто-кальвинисты. Они вели себя весьма нетерпимо и агрессивно. В 1567 году крипто-кальвинисты облыжно обвинили в убиквитизме Бренца, Андреэ и Хемница. В 1573 г. с их подачи Август выслал из Саксонии более 100 пасторов, отказавшихся подписать "Свод".

В 1574 г. К. Пойцер направил в Дрезден придворному проповеднику К. Шуце письмо, где предлагал вручить жене курфюрста Анне кальвинистский молитвенник под видом лютеранского. По случайному стечению обстоятельств письмо попало в руки Августа, который приказал произвести обыск у обоих. Было обнаружено много прелюбопытных документов, и разгневанный курфюрст поступил с крипто-кальвинистскими интриганами сурово: они были брошены в тюрьму, где Краков через год умер, Пойцер просидел до 1586 г., а Шуце до 1589 г. Восстановление чистого лютеранства в Саксонии в 1574 г. отмечалось как праздник: в честь этого события звонили колокола и даже была выбита медаль. Так провалилась попытка навязать лютеранам беспринципный компромисс на кальвинистских условиях.

В VII статье Формулы Согласия было изложено точное учение Хемница о причастии, а по Вестфальскому миру 1648 г. кальвинизм был признан в пределах Империи особым вероисповеданием, – в мимикрии под лютеранство более не стало политической необходимости. Новая попытка такого рода имела место лишь в 1817 г. (Прусская уния) и привела к массовой эмиграции лютеран из Германии в США.

10. Ересь И. Эпиния. Апостольский Символ говорит о сошествии Христа, после распятия на Голгофе, в ад. Еще Отцы Церкви спорили, было ли это таинственное событие частью

---

<sup>10</sup> Variata, статья X (посвящённая Св. Причастию) – это всего три строки: «О Вечере Господней они учат, что вместе с хлебом и вином Тело и Кровь Христовы подлинным образом предлагаются тем, кто участвует в Вечере Господней».

искупительного, жертвенного служения Христа, или же Он сошел в ад не только душой, но и телом, торжествуя, как победитель Сатаны. В соответствии с последней точкой зрения (Лютер изложил ее в 1533 г., в проповеди в Торгау, основываясь на Деяниях 2:24-27) в Германии ежегодно в пасхальные дни разыгрывались народные мистерии, изображающие торжество Христа над Сатаной. Однако в 1544 г. в Гамбурге один из учеников Лютера – Иоганн Эпиний (1499-1553 гг.) – стал доказывать, что сошествие Христа в ад было частью Его страданий и искупления. Тело Христа, полагал Эпиний, при этом находилось в могиле, – в аду была только душа, чтобы пострадать ради полного искупления грехов человечества. Эпиний осуждал мистерии как проявления искаженного понимания народом смысла события. (В период Интерима Эпиний был ревностным гнесио-лютеранином).

Хемниц справедливо счел эти взгляды Эпиния несовместимыми с традиционной христологией, с учение об ипостасном единении божественной и человеческой природ Христа, и подверг их обстоятельной критике. Точка зрения Лютера и Хемница на сошествие Христа в ад была изложена в IX статье Формулы Согласия.

Народные мистерии лютеране решили устраивать и впредь, по тем же мотивам, по каким они отвергли кальвинистское иконоборчество: хотя невозможно достоверно изобразить ни Троидного Бога, ни то, как Тело Христа одновременно находится в гробнице и в аду, у христиан существует нормальная потребность в наглядном, образном восприятии предметов веры, и религиозная живопись и мистерии нужны и полезны для этих целей.

11. Ересь Дж. Цанки. В 1561 г. крипто-кальвинист Джеронимо Цанки (1516-1590 гг.), профессор, преподававший экзегетику Ветхого Завета в Страсбурге, выступил с критикой обычного для лютеран и других христиан представления, что вера, которую имеет христианин, может быть утрачена. Он заявил: Поскольку вера возникает через действие благодати, а каждого человека (в соответствии с учением Августина и Кальвина о двойной предестинации) Бог либо наделяет благодатью и верой, либо лишает того и другого, то однажды обретенная вера (и спасение!) не могут быть утрачены. Например, Петр отрёкся от Христа лишь словесно, устами, но не в глубине души. Взгляды Цанки соответствовали тем, которые впоследствии стали в кальвинизме считаться ортодоксальными (Дортские каноны 1618-19). Лютеране, однако, их решительно отвергли в XI статье Формулы Согласия. Они признавали, что отступничество бывает и поверхностным, из страха или по слабости. Но недопустимо утверждать, будто таково **всякое** отступничество, будто совесть такого отступника не должна быть связана ничем, и будто такая вседозволенность становится его уделом из-за того только, что ему когда-то померещилось, будто Бог его избрал.

\* \* \*

В литературе этого периода встречается еще одно название ереси – филиппизм. Это собирательное название всех непоследовательных лютеран, допускающих отклонения в католическом, кальвинистском или ином духе – в противовес гнесио-лютеранам (по имени Филиппа Меланхтона).

Российский читатель, наверное, заметил, что некоторые отклонения от лютеранской ортодоксии, названные здесь ересями, весьма близки православным учениям, – особенно синергизм, майоризм и учение Андреаса Осиандера. Однако следует иметь в виду, что с православной точки зрения важно не столько вероучение, сколько экклесиология. Коль скоро ни синергисты, ни майористы, ни последователи Осиандера не жаждали

присоединиться к Православной церкви, эти ереси нельзя считать проявлением в Реформации тенденций, ведущих к сближению западных христиан с православием.