**Православие и западное христианство. Первые реформационные движения**

Прот. Максим Козлов

Джон Виклиф, Ян Гус, Иероним Савонарола.

Весь ход исторического процесса превращения Римско-католической Церкви в мощную абсолютную светскую монархию, настойчиво и жестко распространяющую свою власть в церковной и политической сферах, вел к неизбежному отходу ее от начал Вселенской Церкви, к внутреннему противоречию, ибо мирской меч в руках "наместника Христа" был явлением противоестественным, глубоко искажавшим духовную сущность и Церкви, и ее предстоятеля.

Начиная с XIV в. в недрах Римско-католической Церкви возникали и постепенно зрели настроения, направленные против наиболее крайних форм проявления догматического и политического диктата. Внутри католицизма появились первые реформационные движения. В XVI в. они привели к полной реформации Римско-католической церкви и возникновению нового христианского вероучения — протестантизма, разделившегося через несколько десятилетий на три мощные ветви — лютеранство, кальвинизм и англиканство.

Здесь уместно вспомнить основные вехи истории католицизма, которые тесным образом связаны с зарождением этой конфессии.

Еще в XI в. Римская Церковь в лице папы Льва IX в решительной форме поставила условием церковного единства беспрекословное повиновение ей во всех вопросах всех Поместных Церквей. В ответ на предложение Константинопольского патриарха Михаила Керуллария восстановить церковное общение, которое было нарушено в начале XI в., он назвал Церковь, не подчиняющуюся Риму, "синагогой сатаны"... (16). С письмом папы, содержащим это заявление, в 1054 г. прибыли в Константинополь папские легаты и предали православных анафеме. В результате вместо сближения произошел полный разрыв Церквей.

Принцип общего безоговорочного повиновения, касался не столько Римской Церкви как коллектива, состоящего из христиан-римлян, сколько ее единоличного возглавителя — папы.

Это становится в дальнейшем основным положением римско-католической экклезиологии. "Диктатом" папы Григория VII верховенствующий Римской епископ признается единоличным, никому не подсудным правителем Церкви.

Еще ранее этого принципа утверждается в VIII в. при папе Стефане II право папы на обладание светской властью. Римско-католическая Церковь приобретает черты царства мира сего. Папа Иннокентий III (XII–XII вв.) действует как повелитель монархов, он прибегает к вооруженной силе для подавления ересей и завершает серию так называемых крестовых походов. При нем была учреждена инквизиция (1215) и получил распространение интердикт — страшное оружие в руках епископата и папства в борьбе за примат Церкви над государством. Папа Иннокентий IV дает благословение инквизиторам на применение пыток (1252). Пытки в инквизиционных процессах одобряются и последующими папами. Противное духу Нового Завета, безоговорочное, слепое повиновение высшему иерарху вменяется в обязанность членам Церкви и рассматривается как главное условие спасения.

В сфере нравственных понятий также наблюдается отход римского христианства от евангельских начал. Учения о папских индульгенциях и удовлетворении за грехи отвлекали внимание верующих от главного: от стремления к нравственной чистоте и направляли к способам избавления от наказаний. Всей системой этих учений подсказывалась мысль, что верному сыну папской Церкви при совершении грехов нетрудно избежать наказаний за них... Это, конечно, не могло не отражаться на нравственной жизни как паствы Римско-католической Церкви, так и ее духовенства.

Много было нестроений и в самой церковной жизни. Папские схизмы, волновавшие Римско-католическую Церковь в конце XI и начале XII в., а также в конце XIV и начале XV в., были ликвидированы. Но не были преодолены другие недостатки: симония, замещение церковных должностей людьми, совершенно не подходящими для пастырского служения, упадок нравственности среди духовенства и особенно на папском дворе, большие церковные поборы, ложившиеся тяжелым бременем на население, чрезмерное обогащение князей Церкви и т. п.

Лучшие представители Римско-католической Церкви понимали настоятельную необходимость реформы Церкви "во главе и в членах" (in capite et membris). Решения в этом направлении были приняты Констанцским (1414—1418) и Базельским (1431—1443) Соборами. Оба эти Собора провозглашали принцип превосходства соборной власти над единоличной папской. Но постановления этих Соборов не были осуществлены.

В это же время возникают первые, направленные на реформацию церковной жизни, антикатолические учения и религиозно-политические движения.

В середине XIV в. получило широкое распространение учение первого английского реформатора Джона Виклифа (ок. 1320—1384), выступившего выразителем национальных интересов Англии. Вместе с Николаем Герфордом и Джоном Перви он выполнил перевод Библии с латинского на английский язык. Он выступил против уплаты английским королем подати в пользу папской казны, против права папы назначать своих кандидатов на церковные должности в Англии. Идеи Виклифа развиты и в форме стройной теории в книгах "О Божественной власти" и "О светской власти".

Виклиф отрицает притязания папства уже потому, что не считает Петра князем апостолов. Папа, по его мнению, — это человек греха (2 Феc. 2, 3), преклонение перед ним — отвратительное идолопоклонство. Монашество — это оскорбление христианства, оно как бы хочет показать, что учение Христа недостаточно и несовершенно. Священное Писание Виклиф считал единственным источником религиозного знания. Движение виклифизма вызвало гонение со стороны папы Григория XI и было подавлено. Сам Виклиф избежал папского следствия и суда, но впоследствии труп его был подвергнут сожжению папской инквизицией в знак осуждения за ересь. Учение Виклифа оказало заметное влияние на выдающихся представителей европейского реформационого движения. В 1415 г. оно было осуждено римо-католиками на Констанцском Соборе.

Последователем философских и богословских идей Виклифа выступил знаменитый чешский реформатор Ян (Иоанн) Гус (1369–1415), священник, ректор знаменитого Пражского университета. За публичную поддержку идей Виклифа с университетской кафедры он был отлучен от Церкви и приглашен для допроса на Собор в Констанцу. Выступал в защиту своих убеждений. Гус не уступил требованиям безусловного и беспрекословного отречения, слепого повиновения авторитету и до конца последовал голосу своей совести. Он был осужден за это Собором в ереси и выдан светским властям для казни — публичного сожжения. Как сказал Эразм, Гус был сожжен, но не побежден (exustus non convictus).

Религиозное народное движение приверженцев Гуса имело существенное влияние на ход событий в центральной Европе начала XIV в. и расшатывание авторитета католицизма. Все карательные меры Рима против гуситов наталкивались на активное вооруженное сопротивление. Провозглашенный Гусом принцип держаться в вопросах догматов, церковных обрядов и правил жизни Священного Писания или, как выражались чехи, "Божьего закона", проводился гуситами в жизнь, несмотря на сложившиеся в гуситском движении разнородные внутренние течения. Тем не менее именно одному из последователей Гуса — табориту Прокопию Великому принадлежит заслуга первого публичного провозглашения на Базельском Соборе принципа религиозной свободы и терпимости.

Смелым обличителем недостатков Римско-католической Церкви явился в конце XV в. во Флоренции монах-доминиканец Иероним Савонарола, отлученный папой от Церкви и казненный как еретик в 1398 г.

Папская инквизиция продолжала свою активную деятельность, то и дело вспыхивали костры аутодафе. Послушная папским указаниям Римско-католическая Церковь вела в это время жестокую борьбу с "ведьмами" (булла Иннокентия VIII Summis desiderantis, 1484 г.).

Папа Лев Х буллой 1515 г. организовал в епархиях архиепископа Магдебургского и Майнцского пятилетнюю продажу "полных индульгенций", поступления от которых шли частью на строительство римского храма св. Петра, частью в пользу названного архиепископа, некоторую выгоду от этого дела имел и германский император.

Сказавшийся во всем этом явный отход Римско-католической Церкви от евангельского духа был главной религиозной причиной реформационных движений.

Следует упомянуть о происходившем в Риме при папах Юлии II и Льве Х V Латеранском Соборе (1512–1517), считающемся у римо-католиков Вселенским. На этом Соборе вопрос реформы Римско-католической Церкви был выдвинут в качестве первоочередной задачи, но задачи этой Собору не удалось осуществить. Современный католический профессор богословия Ганс Кюнг пишет по этому поводу: "Неудача этого Вселенского Собора, заседавшего продолжительное время, была катастрофой для Церкви; через шесть месяцев после его закрытия вспыхнула лютеранская реформация" (17).

**Лютеранство.**

Возникшая в Германии наиболее мощная ветвь протестантизма — лютеранство — получила свое название по имени ученого монаха Мартина Лютера. Основная цель его учения — освобождение Церкви из-под гнета римско-католического папизма и возвращение христианства к чистоте апостольского века. Однако учение Лютера неизбежно отражало дух и характер своей эпохи. Как и другие протестантские конфессии, лютеранство выросло не органически из факта евангельского Благовестия, а из оппозиции против крайностей католического мировоззрения, нравственного упадка римо-католичества. К идее борьбы за чистоту Церкви, таким образом, примешивался элемент нецерковный, враждовавший с папством не из религиозных побуждений, а из побуждений политических, экономических и личных. Это отрицательным образом сказалось на развитии реформации и ее учения. Поставившие перед собой задачу восстановления чистоты Церкви от католических искажений, Лютер и другие вожди Реформации в недостаточной мере были готовы для ее выполнения: их средневековое схоластическое образование не давало им достаточно глубокого знания творений отцов и учителей Древней Церкви на Востоке, в своих толкованиях они опирались лишь на собственный домысел и личное мнение.

**Мартин Лютер и начало Реформации**

Мартин Лютер (1483–1546) родился в Саксонском городе Эйслебене в семье рудокопа. Семья была патриархальная, довольно состоятельная (отец держал в аренде несколько плавильных печей и штолен). Мартин готовился стать образованным человеком, учился в местной школе, потом в школах других городов, в 19-летнем возрасте поступил в Эрфуртский университет, где изучал право и философию, готовясь к юридической карьере.

Но по окончании университета со степенью магистра (1505) Лютер, вопреки желанию отца, принял монашество в монастыре августинского ордена в Эрфурте.

В новых условиях он переживает глубокий духовный кризис. Обуреваемый искушениями, он не находит удовлетворения и успокоения в аскетических подвигах. Откровенные беседы с генеральным викарием августинского ордена Штаупицем послужили некоторым успокоением мятущейся совести молодого монаха. Штаупиц советовал ему возлагать надежду не столько на подвиги, сколько на милосердие Божие.

После нескольких лет пребывания в монастыре Лютер получает сан пресвитера (1507). Спустя еще несколько лет он становится профессором Виттенбергского университета (Саксония) и удостаивается звания доктора богословия. В Виттенберге произошло его первое столкновение с римо-католическими авторитетами по вопросу о продаже индульгенций.

В эпоху гуманизма, когда папы, покровительствуя искусствам, несли особенно большие денежные расходы, индульгенции давались главным образом за деньги. Продажа индульгенций в это время производилась с необычайным размахом и составляла для пап источник огромных доходов.

В 1517 г. в Виттенберг прибыл для продажи индульгенций в пользу папы и архиепископа согласно упомянутой булле Льва Х доминиканский монах Тецель. Приглашая верующих покупать индульгенции не только для живых, но и для умерших, Тецель приговаривал: "So bald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Feuer springt" (Как только в ящике зазвенит монета, душа выпрыгнет из огня). Возмущенный Лютер пробовал протестовать в письме епископу и проповедях, но безуспешно. Тогда накануне католического праздника Всех святых он прибил к дверям Виттенбергского храма свои знаменитые 95 тезисов по вопросам отпущения грехов. Не выступая еще против основ римского католицизма, Лютер осуждал в своих тезисах практику продажи индульгенций, утверждая, что она вызывает у грешников чувство безнаказанности. Тезисы получили широкое распространение.

Недовольные папским засилием в Германии встали на сторону Лютера, а сторонники папы обвинили его в ереси. Во время проповедей и диспутов Лютер объявлял, что признает лишь авторитет Священного Писания и во многом солидаризируется с Виклифом и Гусом. В 1520 г. была опубликована булла папы Льва X, под страхом отлучения требовавшая от Лютера отречения от его взглядов, но Лютер публично сжег буллу. Разрыв с Римом стал очевидным. Лютер открыто выступает теперь против Римско-католической Церкви, называя ее "вертепом разбойников" и "блудницей"; из-под его пера выходят горячие, смелые статьи и памфлеты. Язык их простой, грубый и меткий. Он призывал императора и дворянство уничтожить в Германии власть папы, передав его функции одному из немецких архиепископов, передать государству церковные владения, распустить монашеские ордена, разрешить вступление в брак духовным лицам (кстати, сам Лютер, еще будучи католическим священником, намеренно нарушил правило целибата и вступил в брак), отменить инквизицию, дабы борьба с заблуждениями осуществлялась посредством разумных доводов, а не с помощью огня и пыток. Имя Лютера стало необычайно популярным в народе.

Попытку воздействовать на Лютера предпринял германский император Карл V. Лютер ответил ему: "Если только меня не убедят в заблуждении на основании Писания или доводами разума... я не могу и не желаю от чего-либо отказаться. Да поможет мне Бог. Аминь". Император объявил Лютера вне закона (Вормский эдикт 1521 г.). Курфюрст саксонский Фридрих Мудрый предоставил Лютеру убежище в своем замке. Находясь в безопасности, Лютер занимается переводом Священного Писания с латинского языка на немецкий, принимает меры по организации церковно-религиозной жизни своих последователей; пишет катехизис. Дело Реформации продолжалось, несмотря на враждебное отношение к ней императора.

Реформационное движение захватило различные слои немецкого общества. Князей привлекала перспектива секуляризации церковных владений. Крестьяне надеялись, что Реформация принесет им избавление от крепостного ига или, по крайней мере, значительное облегчение их положения. Все были заинтересованы в отмене тяжелых поборов в пользу Рима.

Сразу же в реформационном движении наметилось радикальное течение — анабаптизм, представители которого шли дальше Лютера в вопросах веры и совершенно не разделяли его консерватизма в социальных вопросах (см. раздел "Распространение и развитие идей Лютера. Анабаптизм. Учение Ульриха Цвингли"). В результате учение Лютера потеряло популярность среди крестьян и ремесленников. Реформация утратила свой "крестьянский" характер и стала в дальнейшем "княжеской".

Карл V, занятый до этого войной в Италии, вновь предпринимает попытку объявить Реформацию вне закона. На заседании рейхстага в Шпейере (1529) он добивается практического исполнения Вормского эдикта 1521 г. о подавлении Реформации. В ответ поддерживавшие Лютера князья и города заявили протест. Так возникло название "протестанты".

Споры разгорались все сильней. Отдавая себе отчет в том, что император не остановится перед применением силы, лютеране заключили в городе Шмалькальдене военный оборонительный союз против императора (1532). В 40-х годах Карл V действительно предпринял военный поход против протестантских князей. "Шмалькальденские" войны велись с переменным успехом, то прекращаясь, то вспыхивая вновь, но окончательная победа была на стороне протестантов. В 1555 г. был заключен так называемый Аугсбургский религиозный мир на условиях признания за князьями свободы выбора вероисповедания; однако их подданные должны были следовать в вопросе вероисповедания за своим государем, по принципу: "Чья власть, того и вера" ("Cuis regio, eius religio"), в результате Германская империя оказалась поделенной между двумя вероисповеданиями.

Вся северо-восточная Германия, а также земли Саксонии и Вюртенберг отошли к протестантскому лагерю. В католическом остались юго-восточная часть с землями Габсбургов, Бавария и западная часть Германии.

Видя крушение своих планов, Карл V отрекся от престола. Лютера в это время уже не было в живых; он скончался в 1546 г.

**Лютеранское вероучение**

**Символические книги лютеран**

Само понятие "символические книги" возникло в протестантизме. От них оно перешло к римо-католикам, а потом и к православным.

Протестантизм как новое, по сути дела, вероучение, появившееся в результате разрыва с римским католицизмом и не имеющее твердой опоры в непрерывной живой церковной традиции, с самого начала испытывало настоятельную потребность формулировки новых, отличных от римо-католических, вероучительных норм и изложения их с возможной полнотой и определенностью. Это диктовалось, с одной стороны, необходимостью занять более определенные позиции в полемике с римо-католицизмом, а с другой, — остановить процесс собственного дробления на различные толки. В результате в XVI в., то есть уже вскоре после возникновения протестантизма, появляются изложения его основных догматических положений, признанные протестантами за правильное выражение их веры и послужившие базой для их объединения в особую христианскую конфессию. Эти изложения вероучения и получили наименование "символических книг". Таковыми у протестантов признаются следующие книги:

**"Большой катехизис" и "Малый катехизис" Лютера (1529)**

Первый предназначался для учителей и проповедников, второй — для простого народа. В первом заметное место занимает полемический элемент, второй — чужд полемики. Оба катехизиса были одобрены впоследствии "Формулой согласия" и до сих пор не вышли из употребления.

**"Аугсбургское исповедание" и "Апология Аугсбургского исповедания" (1530)**

Оба являются произведениями Филиппа Меланхтона. "Аугсбургское исповедание" получило свое название от города, в котором германский император Карл V проводил сейм для улаживания церковных раздоров. Протестантские князья выступили на нем с кратким изложением своего вероисповедания, отличающих его от католицизма. Поскольку оно получило опровержение католических богословов (confutatio pontifica), поддержанное императором, тут же была составлена в качестве ответа "Апология Аугсбургского исповедания" (Apologia Confessionis Augustanae). По. содержанию "Апология" близка к самому исповеданию, но она значительно пространнее и ее можно назвать учебником протестантского богословия.

**"Шмалькальденские члены" (1537)**

Написаны Лютером с целью служить базой для полемики с римо-католиками на общем Соборе (такой Собор не состоялся). "Члены" были утверждены на сейме в Шмалькальдене, отчего и получили название "шмалькальденских".

**"Формула согласия" (1580)**

Одной из причин появления этой книги была распря среди лютеранских богословов по ряду вопросов (о свободе воли, о первородном грехе, о сущности оправдания, о необходимости закона для христиан, о Евхаристии). "Формула" была составлена группой богословов спустя более тридцати лет после смерти Лютера. Подписали это произведение 56 лютеранских князей и графов, представители ряда городов и почти 8000 учителей и богословов. "Формула согласия" объединила лютеран, но окончательно оттолкнула от них кальвинистов.

Среди лютеран имеет место принципиально разное отношение к своим символическим книгам. Ограничив христианское вероучение одной Библией и отвергнув учение Церкви, не записанное в Священном Писании, лютеране не должны были бы считать символические книги авторитетными. И действительно, часть лютеранских богословов отвергает авторитет символических книг, но другие признают изложенное в них учение обязательным.

**Лютеранское учение о Церкви**

Признав Римско-католическую церковь заблудившейся и порвав с нею, Лютер и лютеране не обратились к Церкви, непрерывно пребывающей в истине, а создали свою "церковь", то есть положили начало новому религиозному обществу, без преемствующего апостолам епископата, и для этого общества выработали новую экклезиологию и новые вероисповедные нормы, опираясь на собственное толкование Библии.

Это говорит прежде всего о несовместимости протестантизма с верой в незыблемость апостольской Церкви — Церкви, врученной пастырскому попечению апостолов и их преемников, имеющих особое посланничество свыше, с верой в Церковь единую и единственную, однажды и навсегда основанную Христом, имеющую на земле видимое непрерывное бытие до скончания века. Действия Лютера и лютеран сами по себе являются отрицанием такой веры в Церковь Христову. Признавая такую веру, Лютер был бы не вправе выступить в роли основоположника новой Церкви, не являющейся непрерывным продолжением того, что было создано Христом.

Этот, лежащий в самых основах лютеранства, грех неверия в Церковь лютеранам надо было как-то оправдать. Надо было ответить на вопрос, где же была истинная Церковь до Лютера.

Лютеране прибегли для этого к учению о невидимости Христовой Церкви. Мы, мол, тоже верим в Церковь и признаем ее непрерывность, но до Лютера истинная Церковь существовала на земле "невидимо", она была лишена организационных форм и состояла из истинно верующих людей, ведомых одному Богу. Выход из положения, таким образом, был найден, но выход не основательный, хотя учение о "невидимости" и претендует на духовность и возвышенность.

Естественно спросить, какую же Церковь основал Сам Христос — видимую или невидимую, какие таинства учредил для вступления в нее и для участия в ее жизни — видимые или чисто духовные, каких" апостолов дал ей — известных одному Богу или известных всем, принадлежащих к ней, кем, наконец, был Он Сам, воплотившийся нашего ради спасения, виденный очами и осязанный руками Своих блаженных современников (ср. 1 Ин. 1, 1), сошедший на землю, по словам апостола, не к бесплотным ангелам, а к семени Авраамову (ср. Евр. 2, 14–16). Ответ более чем ясен. Главное в Церкви Христовой действительно совершается незримо для глаз, в глубине человеческих душ и сердец и относится к сфере духовности — в этом нет сомнения, но также несомненно, что эта невидимая сторона церковности неразрывно связана с видимой.

Лютеране и сами понимают, что отрицать видимость Церкви полностью — значит вступать в противоречие со Священным Писанием. В лютеранских катехизисах говорится поэтому о видимых проявлениях Церкви. Более того, утверждается, что "Церковь невидимая заключается в видимой как душа в теле". Но все это относится ими в полной мере лишь к Церкви первых времен христианства и к церковной организации, учрежденной Лютером. А где была истинная видимая Церковь, скажем, с V по XV век? Это вопрос, на который лютеранам трудно ответить. В лютеранских катехизисах говорится, что видимая истинная Церковь "была едва приметна". Тысяча лет едва приметного существования! Но если это не то же самое, что полное отрицание существования Церкви, лютеранам следовало бы все же конкретно указать в этом тысячелетнем историческом периоде ту "малоприметную" Церковь, которую они могли бы признать своей. Сделать этого они не могут.

В таком же положении находятся и другие христианские исповедания, не имеющие непрерывного церковно-исторического бытия, непрерывного сакраментального преемства и непрерывности благодатной жизни с момента первого излияния Св. Духа в день Пятидесятницы. Все эти общества (кальвинизм, англиканство, баптизм и др.) опираются на новые основания, положенные много позже руками человеческими.

Одной из неотъемлемых видимых форм православной церковности является непрерывность богоучрежденного пастырства — священства. Символические книги Лютера признают необходимость священства и даже необходимость его постоянного существования, для совершения таинств, в частности для "отпущения грехов через слово и символы для утешения и ободрения нашей совести" ("Большой катехизис"). Но, по учению Лютера, такое утешение совести и отпущение грехов со ссылкой на слово Божие в случае нужды может осуществить каждый христианин.

"Аугсбургское исповедание" упоминает о епископах, а "Апология" — об их праве совершать таинства и управлять, категорически отрицая при этом "особые благодатные дары, отличающие священника от мирян.

В символических книгах лютеран нет ни слова о преемственности пастырского служения, об особом посланничестве свыше на это служение. Право рукоположения лютеране признают за любым членом Церкви (так называемое посланничество снизу). В "Шмалькальденских членах" говорится: "Вследствие недостойного поведения католических епископов и невозможности для Церкви оставаться без священников... мы, по примеру Древней Церкви и отцов (каких отцов? — Д. О.), хотим и должны сами посвящать в священники способных людей". Оставшись без епископа, протестанты вынуждены были создать такое учение о пастырстве без преемства. Но мы знаем, что в Церкви всегда действовал принцип преемственного посланничества свыше. В избрании могли участвовать и рядовые члены Церкви, но самое рукоположение избранный получал от того, кто уже был законным пастырем, кто сам дверью вошел во двор овчий. Как Меня послал Отец, так и Я посылаю вас, — сказал Христос Своим ученикам (ср. Ин. 18). Как может посылать другого тот, кто сам не послан?

Умалив значение Церкви, лютеране отвергли значение и молитвенного общения Церкви земной с Церковью Небесной.

В "Апологии" говорится: "Мы не отрицаем того, что святых должно чтить". Но молитвенное обращение к святым и значение молитвенного ходатайства святых ими решительно отрицается, со ссылкой на слова апостола Павла о едином Посреднике (1 Тим. 2, 5). "Неправомыслящие прибегают к святым и отвращаются от Христа, как от тирана", — говорится в той же "Апологии". "В призывании святых заключается та мерзость, что святые становятся на место Христа". Столь же решительно осуждают призывание святых "Шмалькальденские члены": "Призывание святых есть антихристово заблуждение". "Оно богоотступничество, потому что честь ходатайства и помощи принадлежит только Богу" (Христу). "Месса за умерших бесполезна".

Здесь такой ход рассуждения. Если у нас один Посредник — Христос и человек спасается верой в Него, значит, человек спасается без всякой помощи со стороны, в одиночку. Поэтому на слова о "едином Посреднике" протестанты ссылаются во всех тех случаях, когда хотят умалить значение принадлежности к апостольской Церкви с ее преемственным пастырством, значение церковных священнодействий и молитв. В этом проявляется ограниченность протестантского мышления, непонимание лютеранами главного. Верить в Христа — значит верить во все его дело. Нельзя верить в Христа и не верить в созданную Им Церковь, за которую Он предал Себя. Посредник один, но это вовсе не значит, что спасаемые разобщены между собой. Они становятся частицами того таинственного Организма, который является Телом этого единственного Посредника. В этом благодатном союзе, где все члены призваны заботиться друг о друге (ср. 1 Кор. 12, 25), и совершается дело спасения. Христос не спаситель разобщенных, замкнувшихся в своей личной вере индивидуумов, Христос есть "Спаситель тела" (Еф. 5, 23).

Вера в Церковь, таким образом, нисколько не умаляет веры православных во Христа. Наоборот. Прославление Церкви и прославление святых христоцентрично. Святые отнюдь не ставятся при этом "на место Христа". Прославление святых равнозначно прославлению дела Христова. В первосвященнической молитве Он Сам сказал: И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им. Верующий в Меня, дела которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит (Ин. 14, 12). Веруяй в Мя, якоже рече писание, реки от чрева его потекут воды живы. (Ин. 7, 38). В святых действует Христос. Отвергать благодатную помощь святых и молитву друг за друга (живых за умерших, умерших за живых, матери за ребенка и т. п.) на том основании, что у нас один Ходатай, можно только по чистейшему недоразумению.

Вступив на путь практического отрицания Церкви, ведущей свое непрерывное существование от апостолов, Лютер не мог не умалить и учительную роль Церкви, сего "столпа и утверждения истины", по выражению апостола Павла.

Неразрывно связанная со Христом, представляющая из себя таинственный организм, с особой, никогда не прекращающейся благодатной жизнью, Церковь в понимании православных является живой носительницей истины, одушевленной книгой Евангелия Христова, домом Духа Святого.

Лютер все же не доходил до полного отрицания значения Церкви. В своей аргументации он сплошь и рядом ссылается на историю Церкви, на писания как апостольские, так и отеческие. Лютер не учил, что можно отказаться от веры в Церковь и заменить ее верой в Библию. Но самый факт основания им новой церкви говорит об отсутствии у него веры в истинность и непогрешимость апостольской Церкви, в неодолимость ее вратами адовыми. Лютеране в конечном итоге отвергли учительную роль Церкви. В их понимании роль Церкви в деле утверждения истины свелась к хранению библейских книг.

В "Формуле согласия", составленной уже после смерти Лютера, содержится такое положение: "Мы веруем, учим и исповедуем, что единственным правилом и путеводной нитью, по которым нужно судить и оценивать всякое учение и всяких учителей, являются только пророческие и апостольские писания Ветхого и Нового Заветов".

В подобных утверждениях сквозит стремление умалить или даже зачеркнуть учительную роль Церкви, забыть о Духе-Утешителе, всегда, по обетованию, действующем в Церкви и наставляющем нас "на всяку истину", о духе Нового Завета, о письме на "плотяных скрижалях сердца" (ср. 2 Кор. 3, 3–6; Евр. 8, 8–13). В них отчетливо видно стремление уйти от широты церковности в узость книжничества.

Таким образом, учительная роль Церкви лютеранами умаляется не меньше, чем папистами, хотя основания для этого у одних и других разные. У первых это делается вследствие их фактической оторванности от Церкви, у вторых — во имя ее ложно понятого единства.

В символических книгах лютеран ничего не говорится о том, признают ли лютеране церковные каноны, содержащие перечень священных книг. И если не признают этих канонов, то на чем основывают они признание самого перечня? Символические книги лютеран не делают различия между каноническими и неканоническими книгами, черпая доказательства из тех и других. В изданиях "Малого катехизиса" Лютера с объяснениями неканонические книги названы, однако, "апокрифическими".

Лютер не только делил библейские писания на более и менее важные, но некоторые книги Библии прямо признавал слабыми. Послания апостолов Иакова и Петра за учение о добрых делах он называл даже "соломенными".

**Лютеранское учение о спасении и оправдании одной верой**

Выступления Лютера начались, как известно, с протеста против продажи индульгенций. Римско-католическая практика в этой области основывалась на учении об удовлетворении Богу за грехи, согласно которому жертва Христова, сколь ни велика она по своему значению, не освобождает кающегося от необходимости давать от себя Богу дополнительное удовлетворение за грехи. По римско-католическому учению, человек приносит это удовлетворение Божественному правосудию своими страданиями как делами благочестия в земной жизни, так и муками в чистилище. Смысл папских индульгенций и состоит в освобождении человека от этой необходимости приносить дополнительное удовлетворение Богу. Деньги, которые платил римо-католик за индульгенцию, играли в конечном счете роль эквивалента меры такого удовлетворения. Дело мало менялось от того, что сами по себе деньги не считались средством удовлетворения Богу, а являлись лишь средством приобретения гарантий на соответствующее удовлетворение из сокровищницы заслуг.

Выступив против продажи индульгенций, Лютер должен был отвергнуть и их доктринальную базу — католическое учение о дополнительном удовлетворении, требуемом от кающегося. Он со всей решительностью заявил, что Христос уже уплатил за человеческий род весь долг и что никакого удовлетворения более не требуется. В "Апологии Аугсбургского исповедания" прямо говорится: "Учение о человеческом удовлетворении — дьявольское".

Отвергнув учение о дополнительном удовлетворении, Лютер, естественно, отверг и все то, что римо-католики считают средствами принесения такого удовлетворения, в том числе и необходимость для оправдания добрых дел, и провозгласил основой протестантской сотериологии свое учение об оправдании (или спасении) одной верой (sola fide).

Таким образом, Лютер так же, как и католики, видит основной путь спасения грешников от наказания не в стремлении к нравственному очищению и святости, а лишь к уходу от наказания. Отличает его учение от римско-католического лишь утверждение, что раз Христос уже сполна уплатил за человеческие грехи, то освободил этим пребывающих в вере от всякой необходимости искупать их благочестивыми поступками.

Здесь необходимо подробно остановиться на рассуждениях Лютера, которыми он опровергает учение католицизма об удовлетворении Богу за грехи и необходимость совершения для этого добрых дел.

В "Шмалькальденских членах" имеется по этому вопросу такое, кстати, очень характерное для людей, воспитанных на римо-католицизме, рассуждение: "Удовлетворение за грехи невозможно, потому что никто не знает, сколько бы он должен был сделать добра за один только грех, не говоря уже обо всех". Иначе говоря, человек, не знающий требуемой от него "нормы", может сделать добра больше, чем надо для удовлетворения, и все же оставаться неуверенным в своем спасении. По учению Лютера, в системе взаимоотношений между человеком и Богом такой неопределенности не должно быть: при соблюдении известных условий христианин должен быть совершенно спокойным за свое спасение. Нетрудно видеть, что и Лютер, и римско-католические богословы исходят из одних и тех же предпосылок, носящих чисто юридический характер.

Лютера возмущает в римско-католической сотериологии не юридизм, не сама идея платы за грехи, а, во-первых, непоследовательность учения (удовлетворение из двух источников — принесенное Христом и приносимое человеком) и, во-вторых, то обстоятельство, что римско-католическая система вынуждает человека постоянно беспокоиться о покаянии и удовлетворении.

В "Формуле согласия" лютеране так и заявляют: "Нужно отвергнуть мнение, будто добрые дела необходимы для спасения.

Самому Лютеру в монашеский период его жизни пришлось много страдать от постоянной неуверенности в том, достаточны ли его подвиги для удовлетворения Богу (на индульгенции Лютер, по-видимому, и тогда не возлагал надежды). Вступив на путь реформации, Лютер постарался внести полную определенность в этот вопрос: Христос уплатил все и от человека ничего не требуется, — таково главное положение лютеранской сотериологии. В подтверждение были привлечены тексты Священного Писания, в которых говорится о спасении как о даре милости Божией.

Так сложилось лютеранское учение об оправдании одной верой, которое является краеугольным камнем лютеранства. "Мы оправдываемся не через какие-нибудь свои заслуги, а через веру во Христа" ("Аугсбургское исповедание"). "Через веру в Него, а не чрез наши заслуги, не чрез наше раскаяние, не чрез нашу любовь" ("Апология"). "Христову же заслугу мы усвояем не делами или деньгами, но через веру по благодати" ("Шмалькальденские члены").

Такое мнение Лютера исходит из понимания им веры как уверенности христианина в своем личном спасении. Для спасения надо не просто верить в Христа и в совершенное им дело, а в то, что "мне... подается без моей заслуги прощение грехов" ("Апология"). Вера — "не знание того, что Бог существует, что есть ад и т. п., но уверенность в том, что мне грехи прощены ради Христа" (там же).

Однако вера эта — тоже не заслуга человека. Она "дар Божий". "Вера не есть человеческая мысль, которую я сам мог бы произвести, но Божественная сила в сердце". Таким образом, вера мыслится лютеранами как нечто пассивно усвояемое человеком.

У Лютера можно найти сравнения человека с "соляным столбом" и "чурбаном". Человек даже хуже чурбана, потому что упрям и враждебен. Преимущество его, однако, в том, что он сохранил способность верить. "Формула согласия" утверждает, что в человеке после грехопадения "не осталось и искры Божественных сил".

Однако провести последовательно и до конца мысль о полной пассивности человека в деле своего спасения лютеране не в состоянии. Мысль эта никак не вяжется с евангельским учением, которое очень далеко от того, чтобы изображать человека "соляным столбом". Лютеране не отрицают Священного Писания Нового Завета, и поэтому все же не могут полностью отвергать значение добрых дел. В "Аугсбургском исповедании" говорится, что "нужно делать добрые дела", что "закон должен быть исполняем".

Итак, добрые дела совершенно не нужны для спасения, но все же их надо творить, так как без них нет настоящей веры, а следовательно нет и спасения. Нельзя сказать, чтобы в освещении этого вопроса у лютеран царила четкая последовательность суждений. Ясно тут лишь то, что учение Лютера не так легко примирить с евангельским.

Важными положениями лютеранской сотериологии является процесс обращения человека ко Христу и нравственные последствия для него принятой лютеранством сущности самого оправдания, выраженного в учении о пронунциации.

Сущность самого оправдания в лютеранском вероучении состоит в "объявлении" грешника праведным ("невменении" и "пронунциации"), после которого грешник становится праведником в силу того удовлетворения, которое принес Христос. Грязный объявляется чистым. Бог перестает гневаться на грешника, потому что за грехи его Он получил полное удовлетворение. Перемена происходит, таким образом, не в человеке, а в отношении к нему Бога. В человеке перемена лишь в том, что раньше он подлежал наказанию и был в страхе, а после пронунциации он — "радостное, ликующее дитя Божие".

Но восстанавливается ли человек таким путем в своем нравственном достоинстве после обращения ко Христу?

Наиболее подробно процесс обращения человека-грешника к Богу в свете лютеранского учения об оправдании изложен в "Формуле согласия".

"Обращение, — говорится в "Формуле согласия", — ни сполна, ни наполовину, ни на какую-либо малейшую и ничтожную часть не принадлежит самому человеку, но совершенно и вполне производится Божественным действием". Человек лишь покоряется этому действию, но не соучаствует в деле своего спасения. "Осуждаем, — говорится там же, — учение синергистов, что человек... только... полумертв... что свободная воля... может своими собственными силами принимать Бога и в некоторой, хотя слабой и ничтожной, степени действовать с Ним, содействовать и помогать его воздействию".

Как же примирить это положение лютеранства с проповедью евангельской, которая зовет человека к активности, к борьбе с грехом, к покаянию? "Формула согласия" призывы к покаянию считает не евангельскими в подлинном смысле слова, а ветхозаветными, поскольку Евангелие учит о том, что Сын Божий "уплатил за все наши грехи". "Нельзя поэтому из Евангелия в собственном смысле выводить проповедь покаяния". "Формула согласия", по сути дела, корректирует Евангелие, когда утверждает:

"В таком смысле из Евангелия устраняются все призывы к покаянию и передаются в область Закона". Они (эти призывы евангельские) "не являются евангельскими в собственном смысле".

Таким образом, главным моментом в процессе обращения является не покаяние, а вера в том понимании, в котором она дана в учении Лютера. "Именно через веру в Евангелие, или обетование о Христе, были оправданы все патриархи и все святые от начала мира, а не ради их покаяния или сокрушения или же дел" ("Апология").

Сущность лютеранского учения об оправдании и пронунциации излагается в "Шмалькальденских членах" следующим образом: "Бог ради нашего Ходатая Христа нас благоволил считать за совершенно праведных и святых. Хотя грех в нашей плоти еще не удален и не умерщвлен, но Он не хочет ведать его и не наказывает за него". "Благодаря вере во Христа не считается за грех и недостаток все то, что в наших делах есть греховного и нечистого". "Человек совершенно по своей личности и по своим делам объявляется и считается оправданным и святым".

Но разве достойно Бога зло объявлять добром, греховное принимать за святое? Разве о таком "оправдании" учили апостолы? У лютеран снова возникает необходимость примирения своего учения о пронунциации с новозаветным учением. Писания Нового Завета говорят об обновлении жизни, о совлечении ветхого человека. Совершенно отвергнуть нравственное евангельское учение лютеране не могут. "Апология" повторяет это учение, когда говорит, что вера "обновляет сердце, мысль и волю и делает из нас иных людей и новую тварь". Но тогда зачем нужно учение о пронунциации? Здесь та же противоречивость: с одной стороны, тенденция представить дело спасения человека совершающимся вне человека и помимо его, с другой — невозможность провести эту точку зрения до конца, не впадая в резкое противоречие со Священным Писанием. В результате лютеране не отвергают нравственную сторону оправдания полностью, а лишь отодвигают ее на второй план. "Формула согласия" исходя из того, что полное нравственное обновление недостижимо в этой жизни, противопоставляет ему как нечто достигаемое в земной жизни без особого труда полное оправдание человека и рисует это оправдание как акт юридический, происходящий в Боге, а не в человеке. "В оправдании нам усваивается праведность Христова, без того, что мы сами в своей нравственной природе стали праведными". Последние слова показывают, что речь тут не о фактическом усвоении человеком праведности Христовой, а лишь о юридическом вменении ее человеку.

Человек, уверовавший в свое спасение, перестает беспокоиться о своей последней участи, делается "радостным, ликующим чадом Божиим". Из всего вышесказанного следует, что радость эта и ликование вызываются у него чувством безнаказанности; он уверен, что Бог не будет считать за грех и недостаток всего, что в его делах есть греховного и нечистого.

В учении Лютера о пронунциации и в самой постановке вопроса о необходимости добрых дел сказывается иная религиозная психология, иная градация ценностей, иное понимание главной цели. Последовательно развивая отдельные мысли Лютера об оправдании, можно было бы прийти к самым странным выводам. Но, надо сказать, сам Лютер старался, насколько возможно, избегать выводов, которые были бы в слишком очевидном противоречии со Священным Писанием. Вообще же о протестантах, об их практическом отношении к вопросам оправдания можно сказать то же, что уже было сказано о римо-католиках: душой и сердцем они часто бывают ближе к Православию, чем их официальное учение.

Коренное отличие учения Лютера об оправдании одной верой от Православия заключается в различном толковании евангельского учения.

Лютер исходит в своем учении главным образом из тех мест посланий апостола Павла, где говорится, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона (Рим. 3, 28), а делами закона не оправдывается никакая плоть (Гал. 2, 16). Иными словами — вера противопоставляется здесь делам закона.

Апостол Павел говорит это против тех, кто думал, что человек может спастись без Христа, своими собственными усилиями. Апостол Павел хочет сказать, что спасение совершается Христом и что дела человека сами по себе не спасают. Если бы человек мог сам совершать свое спасение, незачем было бы приходить на землю Христу. И когда "Формула согласия" говорит, что "честь оправдания принадлежит не нашим жалким делам, а Христу", православные признают правильность этой мысли. Дела не являются "заслугой" человека перед Богом, он не приобретает своими делами права на спасение. В этом смысле дела не являются юридическим основанием спасения. Спасение — не плата за дела, оно дар Божий. Но этим даром пользуются не все. Когда апостол Павел говорит об оправдавшихся верой, он приводит в пример ветхозаветных праведников, согласно сказанному: "праведник верою жив будет". Праведность эта была несовершенна и сама по себе недостаточна для спасения, но она составляет нравственное условие спасения и этим объясняется, почему дар спасения получают не все. Идя к Богу, человек не пассивен, он соучаствует всем своим существом в Кресте Христовом, чтобы и совоскреснуть со Христом. Это апостольское учение не следует забывать.

Человек черпает во Христе силы для своего обновления. Мистически соединяясь со Христом в теле церковном, человек становится участником новой жизни. Не "объявляется" только праведником, но становится действительным участником праведности Христовой, сего Нового Адама, обновителя человеческой природы. Церковь и апостол Павел далеки от того, чтобы принижать человека, представлять его исполненным рабской радости о том, что грехи его уже не наказуются. Христос вознес человека, посадил его в Своем лице одесную величествия Божия. Бог стал человеком, чтобы человека возвысить до обожения. Таково церковное учение. Лютеранское одностороннее подчеркивание, что спасение — дар, и одновременное отрицание активности человека могут привести к фатализму.

Глубокий анализ протестантского учения о спасении дал в своем классическом труде "Православное учение о спасении" (18) архиепископ Финляндский Сергий (1867–1943), впоследствии патриарх Московский и всея Руси.

В результате внимательного изучения писаний святых отцов и сопоставления святоотеческого учения о спасении с учениями инославными (римско-католическим и протестантскими) архиепископ Сергий пришел к выводу, что именно в понимании спасения лежит основа вероисповедных расхождений и что в этом вопросе "разность Православия и инославия заключается не в каких-нибудь частных недомолвках и неточностях, а прямо в самом корне, в принципе". И далее: "Православие и инославие противоположны между собой так же, как... себялюбие... и жизнь по Христу". "Предо мною, — говорит высокопреосвященный автор о результатах своего исследования, — встали два совершенно отличных, не сводимых одно на другое мировоззрения: правовое и нравственное, христианское". В правовом мировоззрении отношения Бога и человека "подобны отношениям царя к подчиненному и совсем не похожи на нравственный союз"; Бог для человека представляется "только средством к достижению благополучия". Нравственное же мировоззрение полагает высшее благо человека в святости и источник этой святости видит в Боге. "Спасение, говоря общепринятым языком, есть избавление человека от греха, проклятия и смерти. Это определение одинаково может принять и православный, и последователь правового мировоззрения. Но весь вопрос в том, что каждый из них считает в спасении наиболее важным и существенным. Себялюбец на первом месте поставит, конечно, последствия греха для благополучия человека... Спасение он объяснит себе как избавление от страдания, причиненного грехом". Самые последствия греха он объяснит себе тем, что Бог прогневан и потому наказывает. Поэтому и спасение он понимает только как перемену гнева Божия на милость, представляет себе в виде действия, совершающегося только в Божественном сознании и не касающегося души человека... Так как все внимание греховного человека устремлено к тому, чтобы не страдать, чтобы получить безбедную жизнь в самоуслаждении, то он и не думает много о том, каким путем достигается эта возможность... Добра он не любит, труда над собой ради святости не понимает и боится жертвовать любезным грехом — ему тяжело и неприятно... Между тем, для православного сознания грех сам по себе, помимо всяких своих гибельных последствий, составляет величайшее зло... Отсюда очевидно, что и в понятии спасения православный на первое место поставит освобождение от греха... Злом является грех; от него жаждали избавиться люди Ветхого Завета; свободу от него проповедовал Христос с апостолами Своими в Новом". В труде архиепископа Сергия приводится ряд текстов из отеческих писаний, свидетельствующих о том, что и отцы Церкви не могли "понимать спасение иначе, как спасение прежде всего от грехов".

"Если в этом сущность спасения, тогда и самый способ его становится для нас определенным. Если думать только о том, чтобы избавить человека от. страдания, тогда совершенно безразлично, свободно ли или не свободно со стороны человека это избавление: все дело в благодушии человека. Но если человека нужно сделать праведным, нужно освободить именно от греха, тогда совсем не безразлично, будет ли человек только страдательным (пассивным — Д. О.) предметом для действия сверхъестественной силы, или сам будет участвовать в своем избавлении. Поэтому-то в Священном Писании и в творениях отцов Церкви замечается постоянное стремление убедить человека совершать свое спасение, потому что без собственных усилий никто спастись не может. То несомненно, что "человек ничего без Бога" (Тихон Задонский)... И что, следовательно, спасение может быть приписано только милости Божией. Однако "человека Бог украсил даром свободы" (Григорий Нисский)... И что, следовательно, спасение может быть приписано только милости Божией. Однако "человека Бог украсил даром свободы" (Григорий Нисский)... Непроизвольная святость не может быть святостью... Спасение не может быть каким-нибудь внешне судебным или физическим событием, а необходимо есть действие нравственное... Благодать хотя и действует, хотя и совершает все, но непременно внутри свободы и сознания...".

Приведенные аргументы исключают лютеранское учение о полной пассивности человека в деле спасения, а также лютеранские толкования условий оправдания и его сущности.

"По протестантскому учению выходит, что Бог все время был разгневан на человека, все время не мог ему простить того оскорбления, какое человек нанес Ему грехом. Потом, вдруг, видя веру человека в Иисуса Христа, Бог примиряется с человеком и не считает его более Своим врагом; хотя человек и после этого может еще грешить, но уже безнаказанно". Православное учение понимает отношение Бога к человеку иначе. "Главное в оправдании, — говорит архиепископ Сергий, — не пронунциация протестантов, а обращение человека от греха к жизни по Богу, нравственный переворот..." "Мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни" (Рим. 6, 4).

"Освобождаясь от грехов в Крещении, человек делается участником праведности Христовой. Протестанты и это превратили в совершенно внешнее судебное происшествие. По их представлению, Бог, не находя в человеке ничего, за что бы ему следовало воздать награду в вечной жизни, вменяет ему заслугу... какую совершил Иисус Христос. Основанием же вменения служит просто то, что Бог видит со стороны человека желание присвоить эту заслугу себе (вера как орудие, instrumentum усвоения заслуги Христовой)..." Между тем, по православному учению, "человек спасается не тем, что он желает присвоить себе то, что сделал Христос, а тем, что он находится в самом теснейшем единении со Христом, как ветвь с виноградной лозой... это единение, с одной стороны, дает человеку силы, укрепляет его решимость соблюдать волю Христа, а с другой, требует и от него усердия (иначе нечего укреплять, если нет решимости)... Действенность таинства стоит в зависимости от степени свободного участия в нем самого человека".Таковы главные мысли труда архиепископа Сергия.

Как мог Лютер, человек, одаренный высокими стремлениями, непримиримый борец с недостатками римского католицизма, удовлетвориться столь несовершенным богословским истолкованием дела Христова? Причину следует видеть, во-первых, в том, что Лютер, потеряв веру в Церковь, поставил личные соображения выше мысли церковной, во-вторых, в том, что воспитавшая Лютера Римско-католическая церковь сама не сберегла наследия апостольской церковности во всей чистоте.

Лютер правильно подметил непоследовательность римско-католического учения об оправдании: если Крови Христовой достаточно для удовлетворения за грехи всего мира, нелогично требовать от людей какого-то дополнительного удовлетворения. Но Лютер не заметил главного недостатка этого учения, который состоит в слишком свободном оперировании в сотериологии аналогиями с такими человеческими понятиями, как гнев оскорбленного, необходимость удовлетворения и т. п. Справедливость Божия — это вовсе не то, что наша человеческая справделивость, обеспечивающая человеческие интересы. Она исходит из иных критериев — нравственных. Не отец удаляется от блудного сына — это сын уходит на сторону далече. Не Бог враждует с грешником — это грешник враждует с Богом. Как сказано в каноне Октоиха: "Ты врага суща мя зело возлюбил еси". "Вот стою у дверей и стучу..." Человек сам должен открыть дверь. Перемена должна произойти в человеке, а не в абстрактной сфере юридических взаимоотношений. Христос к нам пришел, чтобы соединиться с нами. Мы не в стороне от Креста Его, мы не пассивные наблюдатели своего спасения. Крест Христов входит в жизнь христианина и вместе с ним закваска иной жизни. Это сфера нравственная. Кости сухие человечества воскресают вместе с Поправшим смертию смерть. В "надгробных песнях" Великой Субботы мысли и чувства Церкви обращены к рождению новой жизни из "двоерасленного" Зерна, которое приняли недра земли в погребении Спасителя. Участниками этой жизни во Христе становятся спасаемые. В этой жизни, по мысли Церкви, и состоит спасение; не может быть спасения без избавления от мертвых дел.

Аморальности в лютеранской среде, конечно, не наблюдается, напротив, можно говорить о своеобразном благочестии, достаточно жестком лютеранском благочестии. Однако что было разрушено с самого начала и чего нет у лютеран и по сей день — понятия внутренней борьбы со грехом, аскезы, ибо если человек спасен, внутренняя борьба по преодолению тех или иных страстей и пророков по сути дела, не может найти оправдания, ее и нет. При всем благочестии, пуриатанстве тех или иных протестантских направлений, аскетика как таковая в протестантстве отсутствует во всех его направлениях.

И, наконец, завершая этот раздел, можно еще раз обратиться к авторитетному догматическому документу — "Окружному посланию Восточных патриархов" (1723). В нем пространно изложено церковное учение о западных заблуждениях, которые накопились к XVII–XVIII вв. В частности, о делах и вере там говорится так: "Веруем, что человек оправдывается не просто одною верою, но верою, споспешествуемою любовью, то есть через веру и дела. Не призрак только веры, но сущая в нас вера через дела оправдывает нас во Христе". Ни теоретическая вера лютеран, ни созерцательная ее сторона, ни самый факт уверенности в собственном спасении этого спасения не даруют. Его дает лишь вера, которую можно назвать живой или, как она именуется в послании, споспешествуемая любовью, то есть та, которая воплощается в реальной, устремленной к праведности, жизни во Христе церковного человека.

**Лютеранское учение о таинствах**

Отказав Церкви в непрерывном видимом существовании, лютеране, по сути дела, должны были бы объявить ненужными и таинства церковные как несовместимые с учением о невидимости Церкви. Это было бы логично. Но отвергнуть водное Крещение или таинство Тела и Крови Христовой значило вступить в резкий очевидный конфликт со Священным Писанием. Лютеране оказались вынужденными оставить таинства, по крайней мере некоторые, и дать им какое-то место в своей догматической системе, провозгласившей принципы невидимости Церкви и спасения одной верой. Решить эту задачу не впадая в противоречение, невозможно.

Символические книги лютеран определяют таинства как "необходимые для христиан источники благодати".

По лютеранскому учению, таинства совершаются для того, чтобы постоянным напоминанием о прощении "утешать совесть" грешников.

Но что, собственно, дают таинства христианину, почему они необходимы спасающемуся "одной верой" и какой вообще смысл должны иметь эти видимые священнодействия при отсутствии видимой Церкви? На все эти вопросы протестантам отвечать трудно. Символические книги лютеран называют таинства еще и "печатями", "знаками" обетовании Божиих. Для чего же нужны эти "печати" и "знаки"? Символические книги отвечают: для усиления веры. Если лишь таково назначение этих "знаков", то, казалось бы, они не столь обязательны, ибо вера возбуждается словом и без них.

Отвергнув римско-католическое учение об ex opere operatum и вооружившись с полным основанием против представлений о механическом воздействии таинств на человека, протестанты не смогли противопоставить этим взглядам чего-либо убедительного и глубокого. Одна из причин этого состоит в том, что вопрос о таинствах они пытались решать в отрыве от веры в Церковь.

О числе таинств в "Апологии" говорится, что четыре из семи обрядов — Миропомазание, Брак, Священство и Елеосвящение "не установлены Богом и не могут называться таинствами, хотя и могут быть употребляемы для напоминания о Боге пред простецами". "Истинными таинствами являются только три: Крещение, Причащение и Разрешение от грехов". В последнем, впрочем, лютеране не находят существенного для таинства элемента — внешнего знака. В той же "Апологии" далее говорится лишь о "двух настоящих таинствах: Крещении и Причащении". То же и в "Большом катехизисе".

Нигде ничего не говорится в символических книгах лютеран об облеченных особыми полномочиями совершителях таинств. По мнению лютеран, полномочиями на совершение таинств обладают все члены Церкви.

В свете лютеранских положений о спасении одной верой непоследовательным выглядит и учение лютеран об отдельных таинствах.

Христос говорит о Вере и Крещении (Мк. 16, 16). Апостолы учили о необходимости веровать и креститься (Деян. 2, 38). Лютеране вынуждаются поэтому признавать Крещение чем-то важным в деле спасения, хотя это трудно совместить с основным положением учения о спасении их сотериологии, согласно которому человек спасается одной верой. В Малом катехизисе читаем: "Крещение подает прощение грехов, избавляет от смерти и диавола и доставляет вечное блаженство верующим". "Формула согласия" учит: "Крестившиеся имеют снова свободную волю". "Большой катехизис" говорит, что через Крещение человек получает "неисчислимые сокровища". Выходит, что Крещение нечто большее, чем знак, напоминание и заменитель слова, и все же ясности в этом вопросе у лютеран нет.

Особого внимания заслуживает факт, что лютеране признают Крещение младенцев, несмотря на неспособность последних верить. В "Аугсубургском исповедании" по вопросу о необходимости Крещения детей выражается осуждение "перекрещенцев" (анабаптистов).

Лютеране не в силах отрицать и значение таинства Евхаристии. Таинство это символические книги называют "дополнением к Крещению".

Отрицая термин "пресуществление", символические книги предпочитают говорить о "присутствии" в Евхаристии Тела и Крови Христовой ("Аугсбургское исповедание") "в хлебе и под хлебом" ("Большой катехизис"), "с хлебом" ("Апология") или in pane, sub pane, cum pane ("Формула согласия"). Не знают лютеране и церковного термина "преложение".

Лютеранские символические книги ничего не говорят и о том, что таинство это действительно только в том случае, если оно церковно, то есть если совершается пастырем, имеющим по преемству полномочия от тех, кому было заповедано сие творити.

Что касается Исповеди, то Лютер поначалу считал ее безусловно необходимой и признавал таинством. Но вместе с тем у Лютера очень рано проявляется тенденция к умалению значения исповеди.

Весь контекст лютеранского вероучения говорит о том, что Лютер не захотел признать за покаянием силы благодатного таинства, способного оказывать реальное воздействие на нравственное состояние человека. По Лютеру, священник на исповеди лишь объявляет о прощении грехов, совершившемся ранее по заслугам Христа. Казалось бы, верующий лютеранин должен об этом знать и без священника.

"Шмалькальденские члены" считают исповедь нужной "ради простого грубого народа". Впоследствии в лютеранстве утвердился взгляд на исповедь как на нечто необязательное.

Распространение и развитие идей Лютера.

Анабаптизм. Учение Ульриха Цвингли

Реформаторское учение Лютера, положившее начало расколу внутри католицизма, получило широкое распространение не только среди разных слоев населения Германии, но и во многих государствах Европы: в Швейцарии, Франции, Англии, а также Дании, Норвегии, Швеции, Финляндии и Эстонии. Лютеранство дало толчок к появлению новых религиозных учений и вызвало к жизни новые религиозно-политические движения, отражавшие разные социальные и национальные интересы их сторонников.

Представителями одного из таких радикальных реформационных течении, отражавшего интересы низших слоев немецкого общества, были анабаптисты, или перекрещенцы. Как и последователи Лютера, они протестовали против церковного авторитета, воплощенного в католицизме, но протест свои довели до крайних пределов. Для движения анабаптистов характерны социальный и нравственно-религиозный радикализм и анархия.

Возглавили это движение, возникшее в 20-х гг. XVI в., ремесленник Николай Шторх и священник Томас (Фома) Мюнцер.

Лютер учил об оправдании верой, о том, что таинства приобретают благодатную силу только через веру. Развивая это учение, анабаптисты отвергли Крещение младенцев как не способных верить, и от тех, кто был крещен в младенчестве, стали требовать повторного Крещения в зрелом возрасте. Отсюда и самое название движения — анабаптизм. Наиболее яркое отличие анабаптизма от лютеранства проявилось в сфере социальных вопросов. Анабаптисты призывали к активной борьбе за переустройство общества и именно в такой борьбе видели проявление истинной веры. Крестьяне взялись за оружие. Целые области Германии были охвачены пламенем Крестьянской войны (1524–1525). Во время гонений на анабаптистов ни католические, ни протестантские государи не имели к ним никакой жалости. Лютер призывал убивать мятежников как бешеных собак. Крестьянское восстание было подавлено с исключительной жестокостью.

Другим религиозным учением эпохи Реформации, близким по направленности к идеям лютеранства, было учение швейцарского священника Цвингли.

Ульрих Цвингли (1484–1531) родился в Швейцарии в зажиточной крестьянской семье. Учился в школах Берна, Вены, Базеля. Получил звание магистра философии (1506), был священником. Выступал как реформатор одновременно с Лютером, был знаком с его первыми сочинениями, но действовал независимо от него. Между их учениями много общего. Цвингли тоже начал свою реформаторскую деятельность с выступления против индульгенций. В публичных диспутах по этому вопросу он одержал верх (1523). Цюрихский городской совет стал на сторону Цвингли, и Цюрих вступил на путь Реформации. Из церквей были удалены священные изображения, органы, отменено было даже пение. Функции епископов приняли на себя кантональные власти. Монастырское имущество было секуляризовано. Сам Цвингли, несмотря на то что был священником, вступил в брак.

В Швейцарии к Реформации примкнули более развитые городские кантоны — Цюрих, Берн, Базель, а "лесные" кантоны остались католическими. Начавшаяся между ними война была неудачной для реформаторов. Сам Цвингли погиб в одном из сражений (1531).

Учение Цвингли в основном совпадает с учением Лютера. Но в учении о Евхаристии Цвингли пошел еще дальше Лютера, отвергая присутствие Тела и Крови Христовой в этом таинстве и считал хлеб и вино простыми символами.

В общем Цвингли более рационалистичен. Церковные традиции он ценил еще меньше Лютера. Но в учении об оправдании он проявляет определенную сдержанность и о предопределении говорит как бы с некоторой нерешительностью.

В 1549 г. между последователями Цвингли и Кальвином был заключен под названием Цюрихского соглашения важный акт, в силу которого устанавливалось единство между обеими церквами в спорном учении о пресуществлении, и таким образом было подготовлено их слияние в дальнейшем.

Учение Цвингли сыграло заметную роль в реформации католицизма, поскольку оно подготовило почву для развития в Швейцарии более мощного религиозного движения, которое возглавил его младший современник Жан Кальвин. Наряду с Лютером и Кальвином Цвингли причисляют к крупнейшим деятелям движения Реформации.