

## О СОВРЕМЕННОМ ПРОТЕСТАНТСКОМ ЛЮТЕРОВЕДЕНИИ

**Рецензия на: The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology / R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, eds. Oxford: Oxford University Press, 2014. xvii + 662 pp.**

В преддверии 500-летия Реформации в мире появляется все больше изданий, посвященных этому событию. «Оксфордское руководство по лютеровской теологии» — заметное явление в этом ряду. Более чем 40 авторами, как начинающими, так и известными, со всех шести континентов были написаны статьи по различным аспектам теологии Лютера, что в целом дает представление о состоянии дел в современном лютероведении.

Свою задачу редакторы «Руководства» видели не в описании главных лютеровских положений, а в составлении именно *руководства* для дальнейшего изучения теологии Лютера. Под одной обложкой они собрали авторов, в некоторых вопросах придерживающихся противоположных взглядов. Подобная проблематизация исследовательского поля для составителей сборника является принципиальным моментом, призванным понять наследие Лютера в контексте XXI в.

Важным для понимания как отдельных статей, так и книги в целом является то, что перед нами сборник, составленный именно *протестантскими* авторами. Для них Лютер — это «теолог на века», в своей устремленности к Богу не подвергаемый сомнению, и высшим критерием для которых является отсылка к лютеровскому тексту.

Структурно «Руководство» имеет три смысловых центра, вокруг которых выстраиваются авторские голоса.

Первый центр (Части I–II) — укорененность Лютера в средневековой традиции (схоластика, монашеско-мистическое благочестие, гуманизм, церковная практика).

Взгляд, согласно которому Лютер был принципиальным разрушителем традиции, на сегодняшний день можно признать несостоятельным. После книг Х. Обермана, Я. Пеликана, С. Озмента, Б. Хамма, Р. Саарниваара, Б. Лозе, А. Мак-Грата, А. Хендрикса уже трудно отстаивать утверждение о сломе традиции, скорее большинство авторов свидетельствуют о Лютере как о ее продолжателе, одновременно внесшим нечто новое. Этому способствовало уточнение понимания позднесредневековой теологии, в итоге представшей в виде огромного букета разнообразных возможностей, существовавших внутри Католической Церкви в конце XV — начале XVI в.

Как на достаточно показательной, остановлюсь на статье Т. Дитера «Лютер как средневековый теолог: позитивное и негативное использование им номинализма и реализма».

Дитер исходит из того, что дело Лютера должно быть понято комплексно, что важно помнить о цельности его личности и, как следствие, о внутреннем

единстве его теологии, монашества, профессорско-преподавательской деятельности, жизненного опыта. Дитер полагает, что бесперспективно говорить о *влияниях*, оказанных схоластикой на Лютера, предлагая сосредоточиться на *использовании* Лютером реализма и номинализма. «Вопрос о влиянии определенных идей на людей не помогает объяснению того, почему определенные идеи стали убедительными для одних и не стали таковыми для других» (с. 34). Вопрос о влияниях сложен еще тем, что невозможно жестко очертить круг идей «влияющего» мыслителя; поэтому в выборе «влияний» велика роль исследовательского произвола.

Проблема реализм/номинализм имела теологически-экзистенциальное основание, поскольку выростала из проблемы богопознания и отношения между Богом и человеком. Нетрудно показать, что Лютер ближе к номинализму. Он идет по намеченному номиналистами пути, однако часто выходит за его пределы и направляет свое схоластическое умение против номинализма и схоластики в целом. В этом отношении показательна «Диспутация против схоластической философии» Лютера (1517), рассмотрению которой Дитер уделяет достаточно места. «Лютер часто пользуется инструментарием номиналистической философии... чтобы отразить критику и продемонстрировать ложность противоположного учения. Нападая на позицию *via antiqua*, главным образом представленную Фомой Аквинским, Лютер в определенной мере солидаризируется с номиналистической оценкой. Однако острее его критики в первую очередь было направлено против таких теологов, как Биль, Пьер д'Айли и Оккам... Понимание Лютером абсолютного и обусловленного могущества Бога было отличным от номиналистического» (с. 47), как и «совершенно отличным от схоластического понимания было его различие между Богом явленным и Богом сокрытым» (с. 41).

Ф. Леппин в статье «Укорененность Лютера в монашеско-мистической традиции» солидаризируется с Дитером. «Отношение к мистицизму не так-то просто охарактеризовать, поскольку имело место не просто продолжение или разрыв с предыдущей традицией, но и ее преобразование в трансформированные конфигурации в контексте своей новой теологии. И это было его оригинальным вкладом в мистический дискурс» (с. 60).

Э. Геррманн в статье «Укорененность Лютера в средневековой библейской интерпретативной практике и его обращение к отцам Церкви» дополняет уже зафиксированное нами, он пишет: «Рецепцию Лютером средневековой экзегетической традиции можно определить как комплексную: находясь под ее глубоким воздействием, он одновременно критичен и креативен *внутри этой традиции*» (с. 72).

Во-первых, отмечает Геррманн, традиция в единственном числе — это понятие, вводящее в заблуждение; традиция — это всегда полифония голосов, экзегетических приемов, опирающихся, а порой критикующих друг друга. Во-вторых, если Лютер и придает экзегезе новое направление, то это не означало разрыва с традицией. И в-третьих, что более показательнее, чем использование им конкретных экзегетических приемов: «Лютер полностью принимал базовые традиционные положения относительно природы и функции библейского текста... а именно необходимости благочестия и веры для его правильного понимания» (с. 72).

Общее понимание авторов сборника в отношении Лютера может быть выражено словами Лепнина: это отношение невозможно определить «как простое *да* или *нет*... Различные аспекты лютеровской мысли и деятельности по-разному и в разной степени претерпевали изменения в различных областях... Каждая трансформация имела собственный контекст... лишь проясненное многих и взаимопереплетенных тенденций... позволит понять, что же в действительности имело место у Лютера. Только тогда можно будет говорить, что именно у Лютера было действительно новым» (с. 123).

Второй смысловой центр сборника (Части III–VI) — герменевтические принципы и теологические решения Лютера, ставшие впоследствии основой лютеранства. Перечень обсуждаемых вопросов может служить свидетельством о направлении современных исследований: доктрина Бога, творение, антропология, учение о грехе и зле, оправдание верой (две статьи), христология, пневматология, крещение и покаяние, евхаристия, экклесиология и сотериология.

Здесь обращает на себя внимание статья Р. Сааринена «Оправдание верой: взгляд на вопрос школы Маннермаа». Т. Маннермаа, опубликовавший в 1989 г. монографию, посвященную теологии Лютера, «Христос, присутствующий в вере. Оправдание и обожение», стал центральной фигурой группы финских исследователей, среди которых и Сааринен. Маннермаа был весьма критичен по отношению к традиционному для лютеранства пониманию оправдания как «вмененного» (*forensic*), т. е. пассивного, приятия Божественного дара, приходящего извне («внешняя благодать»). Он защищал взгляд на благодать как на одновременно «внешнюю» и «внутреннюю». По его убеждению, последующее лютеранство исказило понимание данного вопроса. Дискуссии по этому вопросу внутри лютеранства инициировал в начале XX в. К. Холль.

Однако наиболее оригинальным и дискутируемым положением у Маннермаа является утверждение, что «действующее оправдание может быть рассмотрено как западный аналог восточного понимания спасения как обожения, или теосиса» (с. 255); что «присутствие Христа означает частичный род обожения христианина» (с. 255). Реальное присутствие Христа в вере Маннермаа понимает как «сущностное, онтологическое отношение с Богом» (Там же). Очевидно, что онтологизация освящения для многих протестантов звучит слишком католически.

Основные положения этой финской школы можно суммировать следующим образом: 1) единство внешней и внутренней благодати в оправдании; 2) оправдание несет с собой частичное онтологическое единение со Христом, которое может быть названо «обожением»; 3) древние и средневековые концепции спасения являются более адекватными при описании этого единения, нежели современные концепции, редуцирующие христианскую веру единственно к волевому послушанию (с. 257).

Подход Маннермаа может служить основой для сближения протестантской и православной позиции, что, в частности, было продемонстрировано на Всемирной совместной комиссии лютеран и православных в 1998 г., принявшей следующее заявление: «Лютеране вместе с православными подтверждают, что спасение является действительным соучастием по благодати в Божественной

природе, как пишет Петр, что “мы можем быть соучастниками божественной природы”<sup>1</sup>» (с. 258).

М. Маттес в статье «Лютер об оправдании как вменяемом (*forensic*) и сотрудничающем (*effective*)» отмечает, что «вменяемое», «внешнее» и «сотрудничающее», «внутреннее» оправдание исторически противопоставлялись в лютеранстве, однако он приводит доводы, призванные продемонстрировать, что оправдание по делам и оправдание по благодати у Лютера являются поддерживающими друг друга. Он обращает внимание на фигуру Меланхтона, чья позиция в этом вопросе часто противопоставлялась лютеровской, даже притом что Лютер и Меланхтон были «теологическими партнерами» (с. 265).

Несмотря на кажущуюся изученность, Маттес утверждает перспективность исследования доктрины оправдания в терминах активной и пассивной праведности. Очевидно, что экуменический момент является не последним в этих исследованиях.

Близкие идеи высказывает М. Арнольд в статье о христологии. Он пишет, что было бы весьма плодотворным «не отделять Крест от Воскресения в лютеровском послании: слишком долго исследователи выдвигали на первый план лютеровскую “теологию Креста”, однако его христология в равной мере является и христологией Воскресения. Разделением Креста и Воскресения мы рискуем вернуться к бессильному, сентиментальному благочестию, против которого решительно выступал Лютер» (с. 290).

В статье Дж. Силкока о лютеровской пневматологии проводится необычная для традиционного лютеранства идея, что понимание Лютером Святого Духа включает в себя два аспекта (в опоре на Быт 2. 7): как «подателя не только духовной, но и жизни физической» (с. 308).

Д. Даниел в статье об экклесиологии», с одной стороны, прослеживает эволюцию взглядов Лютера на Церковь, а с другой, приводит множество интерпретаций экклесиологии, имевших место в рамках лютеранства в XX в. В этой связи отмечу позицию Л. Спица, утверждавшего, что «Лютер рассматривал роль государя как *Notbischof* (вынужденного епископа. — С. П.) только в качестве временной меры» (с. 349), и Альгхауса, демонстрировавшего, что пасторский авторитет, как его понимал Лютер, соединял в себе два момента: дарованность его «сверху» от Бога и делегируемость «снизу» сообществом верующих, как основанном на «священстве всех верующих».

Третий смысловой центр сборника (Часть VII) — восприятие и влияние теологии Лютера в истории.

Если говорить о современном западном богословии, то в целом можно констатировать, что происходит переосмысление лютеровского наследия — как со стороны протестантских, так и со стороны католических богословов. В частности, сближаются оценки в понимании реформационного движения. Целые столетия «глухой» конфронтации между католиками и протестантами сменяются пониманием сложности, многозначности и противоречивости периода Реформации.

<sup>1</sup> Синодальный перевод 1Петр 5. 1 — иной.

Вплоть до XX в. католическая оценка Лютера мало чем отличалась от позиции Иоанна Кочлеуса в работе «О делах и сочинениях Мартина Лютера» (1549). Кочлеус писал книгу с намерением «излечить католиков от идеи, что Лютер был честнейшим и благочестивым человеком. В противоположность этому Лютер был монстром, дитем Дьявола, пьяницей и насильником монахинь. Он любил женщин и вино, был лжецом, трусливым и вздорным человеком» (с. 584).

К примеру, близкую позицию занимает Ж. Маритен в работе «Три реформатора» (1925). Лишь во второй половине XX в. подобный подход начинает сменяться, все больше исследователей призывают взглянуть на Лютера как на общее христианское наследие. Этому посвящена информативная статья Т. Белла с показательным заглавием «Римо-католические исследования Лютера в XX веке: От отрицания к восстановлению в правах».

Белл отмечает, что меняющееся отношение к лютеровскому наследию лишь в малой степени затрагивает католическую церковную иерархию и остается в основном на уровне профессоров теологии.

И все же изменения происходят, свидетельством чему могут служить слова папы Иоанна Павла II из его Послания к протестантам Германии в 1996 г.: «Призыв Лютера к церковной реформе в ее первоначальном смысле был призывом к покаянию и возрождению, которое должно начинаться в жизни отдельного человека. Тем не менее существовало много причин, почему разделение вспыхнуло с самого начала. Среди них: расстроенное состояние Католической Церкви при папе Адриане VI (1459–1523), глубоко оплакиваемое им; наложение политических и экономических интересов; а также Лютерова смятенность, ведшая его далеко за пределы первоначального намерения — к радикальному критицизму в отношении Католической Церкви, ее структуры и доктрины. Мы все виновны...»<sup>2</sup>. Последние слова показательны.

Подведу итог. Экуменическая направленность, желание проблематизировать лютеровское наследие, открытость к дискуссии, стремление увидеть Лютера в историческом контексте и отвечающим на современные проблемы — основные черты «Оксфордского руководства по лютеровской теологии». Оно дает представление о самочувствии современного *научного* протестантизма. Это важно и, конечно, заслуживает внимания. Но сказать только это — будет недостаточно. Основа, субстанция, откуда вырастают статьи сборника, — это полная уверенность его авторов, что в лютеровском наследии присутствует все необходимое для христианской жизни, что лютеровский написанный текст включает в себя все.

Может ли это послужить основой для диалога? Можно ли с этим, последним, согласиться?

*Пименов Сергей Сергеевич*

(канд. филос. наук; ПСТГУ; pimenov2001@gmail.com)

<sup>2</sup> Цит. по: *Gros J. Catholic Reaction to Protestantism // The Encyclopedia of Protestantism / H. Hillerbrand, ed. N. Y.; L., 2004. Vol. 1. P. 598.*