

Наше время во многом созвучно периоду Реформации. Сегодня рушатся старые стереотипы, а новый уклад жизни еще не определен. Такие условия весьма благоприятны для развития христианской церкви в такое качество, при котором Господь мог бы лучшим образом использовать ее в мире, для свидетельства о Его имени и служения во имя Его.

“Что такое церковь?” — этот вопрос задавали христиане на протяжении многих веков. Этот вопрос очень остро стоит и в наше время в связи с тем, что влияние церкви в обществе постоянно возрастает. Количество церквей и их членов быстро растет, образуются новые, со своими особенностями, с незнакомым для других устройством церкви, через которые, по мнению их организаторов, Господь сможет лучше совершать Свою работу на земле. Вместе с изменением существующих представлений о церкви, меняется и сама концепция церкви, что часто приводит к неприятию одним верующим другого как того, кто составляет одно с ним тело Иисуса Христа. Ввиду множества различных церквей, в сердца верующих западает сомнение в истинности церкви, членами которой они являются, так как важнейший для человека вопрос “где я могу найти истинного Бога?” связан с вопросом поиска истинной церкви. Вопрос о истинности церкви стоит перед каждым христианином.

ВЗГЛЯДЫ РЕФОРМАТОРОВ НА ПРИРОДУ ЦЕРКВИ

Игорь Дронов

Введение

Период Реформации отличался в истории церкви остротой постановки проблем экклесиологии. Реформаторы отказались от римско-католической церкви как “института человеческого” и неспособного в действительности решать вопросы, связанные с верой и жизнью. Вновь открыв для себя Св. Писание — единственный путь, через который можно найти Бога, — они увидели необходимость в приведении богослужения, морали, устройства церкви и ее работы в большее соответствие с библейскими принципами. Для них было ясно, что рядовому прихожанину практически невозможно было найти Бога, каким Он представлен Евангелием, в существующей на то время католической церкви. Они видели несостоятельность римской церкви перед лицом Евангелия. В это время начался поиск альтернативной церкви. С 1517 г. положено начало периода активного развития учения о церкви в истории богословия.

Мак-Грат указывает, что в понятие “Протестантская Реформация” входит Лютеранство, Реформаторская церковь (называемая иначе “Кальвинизм”) и радикальная Реформация (называемая иначе “Анабаптизм”). В данной работе предпринята попытка представить экклесиологию церквей протестантской Реформации в первые два поколения реформаторов; к первому поколению относятся Лютер и Цвинги, а ко второму Кальвин.

Конечно, о Реформации нельзя судить по тем результатам, которых она достигла при первых двух поколениях. Тогда она была полна противоречий и крайностей. И это неудивительно, потому что для реформаторов путь поиска новой церкви был совершенно неведом. Несмотря на то, что первые реформаторы были из академической среды, их программы реформ церкви были по своей природе не академическими. Эти программы были направлены на преобразование конкретной церкви, находящейся в определенных условиях. Реформаторы брали в качестве модели для проведения церковных реформ конкретную церковь, и это обстоятельство часто приводило их к непониманию одним другого. Кроме того, у каждого реформатора были свои взгляды на основание для программы реформ. Если для Лютера в его программе центральной была доктрина оправдания, то швейцарские реформаторы были склонны решать свою программу при помощи социально-этического учения. В подобном контрасте интересна Реформация, в нем ясно выражаются позиции и следствия, достоинства и недостатки взглядов реформаторов. Контраст в решении вопросов, связанных с экклезиологией, становится более очевидным при рассмотрении взглядов на церковь магистрских реформаторов и радикалов (анабаптистов). Важно познакомиться с взглядами анабаптистов еще и потому, что мирным крылом анабаптизма являются меннониты, повлиявшие на появление на юге Украины штундистов, стоящих у истоков русско-украинского баптистского братства.

Гарнак в "Истории догматов" указывает что Реформация в "своей религиозной основе – это скорее восстановление Павлова христианства в духе нового времени". Другими словами, реформаторы обновили христианство, освободили его от учения "человеческого" и особенно от гнета учений средневековой схоластики. Задачей реформаторов было провозгласить познание Бога во вновь открытом Евангелии. Они восстанавливали место Евангелия в его истинно религиозном понимании, его непревзойденный авторитет в вопросах веры. Они также указали на высшее значение личности Иисуса Христа в христианстве. В результате они вышли из рамок средневековой церкви и старокатолической эпохи и вернулись к Новому Завету, к самому Евангелию. Реформаторы фактически вышли за рамки гуманистического, францисканского и политического христианства и предложили своим современникам заинтересоваться тем, что было для них чуждо, а именно, Евангелием и учением древней церкви.

Гарнак [4, с.465] предлагает помнить несколько моментов для того, чтобы понять Лютера, который олицетворяет собой саму идею христианской Реформации.

1. Зло, с которым приходилось бороться реформаторам, выходило, главным образом, из средневекового богословия. Исторический горизонт реформаторов ограничивался приблизительно возникновением папской церкви. То, что лежало дальше, сливалось для большинства из них с "золотой линией Нового Завета". Иначе говоря, труды первых отцов церкви воспринимались ими в некотором смысле так же, как и Новый Завет.
2. В большинстве своем, они никогда не боролись против неправильных теорий и учений как таковых, а лишь против тех теорий, которые явно искажали "puritatem evangelii".
3. Догматика средневековья противоречила тому пониманию Евангелия, какое они проповедовали. Они хотели правильной веры и больше ничего. Но древняя догматика, противоположная средневековой, изображала христианство не как смесь веры и дел, благодати и заслуг, а как дело Бога через Иисуса Христа для прощения грешников и вечной жизни. Только это содержание и видели они в древней догматике, всего же остального не замечали. Поэтому они смотрели на свое призвание, как на призвание реформаторов. Надо было путем восстановления учения древней церкви восстановить Благую Весть о свободной благодати Бога во Христе.

1. ЛЮТЕР И ЦЕРКОВЬ

1.1. Богословие Лютера

Мартин Лютер отличался в богословской терминологии большой независимостью и очень свободно пользовался формулами вероучения. Никто из серьезных богословов его времени не позволял себе подобного. Гарнак замечает, что его противники "...были гораздо более осторожными и благочестивыми мыслителями, чем он..." [18, с.459]. Традиционные древнецерковные схемы он обычно рассматривал таким образом, что в каждой из них, правильно понятой, находил выражение своего учения.

Во всех частях вероучения Лютера воплощалась центральная его идея – свободная благодать Бога во Христе. Охотнее всего он останавливался на Павловой формуле оправдания "*propter Christum per fidem*" (посредством Христа через веру). Для него важнее всего была уверенность в спасении. "Где есть отпущение грехов, там есть также жизнь и блаженство". Благодаря этому убеждению он приобрел религиозную независимость и свободу по отношению ко всему, что не есть Бог, так как жизнь только в независимости и свободе. Уверенность в спасении во имя Христа стала для него смыслом веры и совокупностью религии. Все его учение было сведено к этой уверенности. Следствием прощения грехов является усыновление, благодаря которому христианин становится независимым по отношению к миру. Он ни в чем не нуждается, не находится ни в рабстве закона, ни в зависимости от людей – приобретает царственное священство, становится царем над миром и священником Богу.

Описывая богословие Лютера, используют три латинских выражения.

1. *Sola Scriptura* (одно Писание) – авторитет Писания является наивысшим в вопросах веры и жизни. Высказывания папы римского, отцов церкви и кого-либо еще не авторитетны, если не основываются на Слове Божьем.
2. *Sola Fides* (одна вера) – оправдание человек получает только через веру. Как-то Лютер сказал: "Для католиков Бог говорит только через Иакова". Для него дела были только результатом оправдания.
3. *Sola Gratia* (одна благодать) – это заявление было направлено в основном против схоластов, против их утверждения: если вы со своей стороны делаете все, что возможно, пусть даже это и недостаточно, то Бог со Своей стороны должен сделать все недостающее для вашего спасения.

1.1.1. Священное Писание. Для Лютера Священное Писание имело самую непосредственную связь со словом Божиим, потому что Писание есть Слово Божье. Он настаивал на том, чтобы авторитет пап, соборов и богословов являлся второстепенным по отношению к авторитету Писания. На практике это означало, что они не имели никакого авторитета. Лютер отстаивал этот принцип, ссылаясь на путаницу и непоследовательность средневекового богословия. Он утверждал, что авторитет в церкви вытекает не из занимаемой должности, а из Слова Божьего, которому занимающие эту должность служат. Отсюда, вышеупомянутый принцип включал в себя утверждение, что авторитет церкви основывается на ее верности Писанию.

1.1.2. Учение о Боге. В "Аугсбургском исповедании" сказано:

"Согласно постановлению Никейского собора, исповедуем Единую Божью Сущность, а в Нем три лица: Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой, Которые являются равносильными, равновечными и в одинаковой степени заключают в себе Божественную сущность" [38].

Следует отметить, что Лютер ставил акцент на том, что Бог существует “вне Христа и во Христе”. Но, пожалуй, главная особенность учения Лютера о Боге состоит в акценте на том, что Бог добр, милостив и долготерпелив.

1.1.3. Христология. Для Лютера Христос назван Христом даже не потому, что в Нем два естества, но потому, что Он носит это дивное и утешительное имя от служения и дела, которое Он на Себя взял. “Христос – зеркало, отражающее в себе отеческое сердце Бога”. Учение о двух естествах, конечно же, остается в силе. Еще одна отличительная особенность христологии Лютера состоит в том, что он говорит о “вездесущем теле Христа”, фактически выводя последнее заявление из таинства причастия.

1.1.4. Антропология. Лютер понимал несостоятельность человека в вопросе спасения. Он был убежден, что своими усилиями человек не способен освободиться от собственных грехов. Он учил о первородном грехе:

“Из-за грехопадения Адама все люди по природе грешны и исполнены злыми желаниями и склонностями. Они не могут в действительности любить Бога и бояться Его, пока не возродятся крещением и Духом Святым” [38].

1.1.5. Сотериология. Дело спасения человека Лютер полностью отдавал в руки Бога, утверждая, что спасение не зависит от нас, но только от Божьей благодати. Бог же достиг искупления греховного человечества через смерть Христа на кресте. И мы должны только принять это верой. Он писал: “Наконец, я понял спасающую благодать: *праведный* [только одной] *верою жив будет*” (Рим.1.17). Здесь Лютер добавил в текст послания слово только (одной). И этот акцент виден в и богословии и в жизни Лютера. Особенно остро он проявился в дебатах с анабаптистами, которые учили о спасении через веру и дела.

1.2. Лютер о церкви

Для Лютера, церковь – это община всех истинно верующих, призванных Духом Святым, которых Он просвещает и освящает, которым проповедуется истинное Евангелие и которые служат друг другу в любви каждый на своем месте. Для него существует единая, святая, христианская церковь, и к истинному единству приводит учение согласно Евангелию и приобщению к таинствам, в соответствии с Писанием. Но единство не требует, чтобы повсюду были одинаковые, людьми установленные предания, или обряды и церемонии [34].

Во взгляде Лютера на церковь Гарнак находит четыре основные мысли:

- 1) Святой Дух через Слово Божье основывает церковь.
- 2) Этим Словом является проповедь откровения Бога во Христе, поскольку она созидает веру.
- 3) Церковь поэтому не имеет другой области, кроме области веры, но в ней она является матерью, на лоне которой люди достигают веры.
- 4) Так как религия является только верой, то не особые подвиги, не особая область, будь то официальный культ или исключительная жизнь, не могут быть той сферой, в которой церковь и отдельные верующие обнаруживают свою веру. Христианин должен проявлять ее в обычном строе жизни и любовном служении ближнему.

С этими четырьмя положениями Лютер выступил против старой церкви. Первым из них он положил основанием церкви Слово Божье, понимаемое на основании чистого разума, подчеркивая в августиновской формуле “Слово и таинства” исключительно первое. Вторым он, в противоположность всем теологам, аскетам и сектантам средневековой церкви, восстанавливает

Евангелие в Евангелии и возводит в единственную норму “данное во Христе утешение”, за которое “хватается” вера. Третьим он сильно сузил понятие и границы церкви, но возвратил ее в область веры (в августиновской формуле, по которой церковь является не только общиной верных, но также и политическим учреждением, он сохранил только первую половину). Четвертым, наконец, он возвратил самостоятельное право на существование естественному строю жизни, браку, семье, различным профессиям и государству; он освободил их от опеки церкви, но подчинил их духу веры и любви. Право на существование обычной мирской жизни не было для Лютера самостоятельным идеалом – он был настроен эсхатологически и ждал дня, когда мир, с его радостями и страданиями, с господством в нем дьявола и со всем своим строем, погибнет [4, с.458].

1.2.1. Церковь как община святых. Лютер ставил ударение на общественном характере христианства. Паул Алтхауз приводит детальное исследование терминов, которыми Лютер определял церковь [39, с.294]. В своих трудах реформатор, интерпретируя “*communio sanctorum*” из Апостольского credo, часто переводит это выражение как “община святых”, а не, как было общепринято, “Святая христианская церковь”. Этим объясняется его понимание церкви, и это является решением для лютеровского понимания этой доктрины. Понимание “*communio sanctorum*” как стоящее в оппозиции утверждение о церкви, легче понять как “община, составляемая из святых”, или “община только святых людей”. Алтхауз говорит, что лучше всего это выразить как “святая община” или “святые люди”. Лютер критично относился к переводу слова “*communio*” на немецкий как “*gemei-nshaft*” (общество). Он говорил, что это неаккуратный перевод на плохой немецкий. Иногда он находил определители этого слова на латинском “*congregatio*” (использовал в Аугсбургском исповедании) или описывал его как “*gemainde*” (община), как “*sammlung*” (собрание), “*versammlugg*” (группа) или “*naufe*” (ассамблея). Лютер не любил немецкое слово “*kirche*” (“церковь”), потому что в общепринятом употреблении оно обозначает здание или учреждение. Для Лютера же истинная церковь была людьми Божиими, собранием верующих [43, с.87].

1.2.2. Работа церкви. Лютеровское понимание “*communio sanctorum*” отражалось и на понимании работы церкви. В этом отношении его положения были такими: в церковь входят только святые люди, а это святость абсолютная, так как она является следствием праведности Христа, которую мы принимаем по вере. Лютер объяснял это так, что верующий как бы одевается, облачается в праведность Христа (Гал.3.27) и потому предстоит перед Богом святым и праведным. Поскольку в церкви все уже святые через веру, то нет необходимости “в сокровищнице святых”, которой распоряжалась римская церковь. Впрочем, в тезисах Лютера содержатся высказывания по этому поводу:

“Сокровище, приобретенное для церкви святыми, всегда дает благодать внутреннему человеку и крест, смерть и адские мучения телесному” [5, с.10].

Но в этом высказывании содержится мысль более глубокая, чем учение о сокровищнице святых. Лютер подразумевал под этим любовь Бога, которую святые своими делами еще более привлекли к человечеству. Подвижнические и карающие образы святых, общность великих преданий, святость христианского прошлого – все это для Лютера, конечно же, влияет на настоящее, но непосредственно, лично на каждого верующего, находящегося в церкви, при личном его участии в святости. Алтхауз, указывая различия

между лютеровской и средневековой доктриной "communio", выразился так: "Исключительное и материализованное ходатайство заменено включающим и личным" [39, с.302]. Исходя из этого выводится и понимание дела Христа, тело Которого составляют члены общины. И в этом отличие Ансельма и Лютера.

Главным же образом, работу церкви Лютер видел в провозглашении Евангелия и в исполнении таинств в соответствии с Писанием. Этот взгляд характерен, как известно, практически для всех протестантских реформаторов. Но существует еще один аспект в работе церкви по Лютеру, точнее сказать, задание для каждого ее члена. Об этом детально говорит Алтхауз [39, с.304]. Община остается под влиянием того факта, что Христова жертва любви сделала верующих одним телом, или "одним хлебом" с Христом и через это друг с другом. Дух Святой сделал каждого верующего членом тела Христова. Но сущностью для составления единства служит, однако, не мистическая абсорбция, но, скорее, полное участие каждого в жизни церкви через любовь. Никто лично и независимо от других не может рассматриваться сильным или слабым, праведным или грешным, благополучным или неблагополучным, без того, чтобы все не были вовлечены в такое состояние. Ведь тело живет одной жизнью. И членство в такой общине вовлекает каждого члена церкви в общий дар и в общую задачу. Все блага, находящиеся во Христе, становятся непосредственно благами каждого, кто составляет тело, но, с другой стороны, члены общины имеют не только дары веры, но и постоянное задание любить. Такая задача относится к тому, чтобы всякий член тела любил и беспокоился о главе и о конкретном каждом члене тела. Таким образом, членство влечет за собой активное действие любви. Это задание выражает очень важный принцип работы церкви, так как им Лютер указал на инициативу каждого члена в любящей заботе о всей церкви. Этот принцип имеет связь с принципом всеобщего священства, чрезмерный акцент анабаптистов на этих моментах несомненно повлиял на естественное их развитие в богословии Лютера.

1.2.3. Должность служителя. После 1524 года Лютер ставил ударение на авторитете служителя церкви [39, с.323]. Руководящая роль Слова Божьего; крещение; Вечеря Господня; "служители ключей" – эти четыре "целебные силы церкви" указывали на необходимость того, чтобы церковь "христианские святые люди" имела должности "служителей церкви", кто управлял бы этими "целебными силами".

Лютер дает двойное описание необходимости и авторитета официального служения. С одной стороны, он исходит из всеобщего священства всех крещенных. Посредством силы священства они уполномочены и призваны выполнять служение посредством слова и таинств. Однако это не указывает на возможность всякого члена общины публично преподавать слово и таинства для всего общества, так как это повлекло бы глубокие недоразумения. Избегая этого, община должна поручать такое публичное служение одному лицу, кто выполнял бы его "для и во имя церкви".

Необходимость авторитета должностного служения тем более основывается на том, что оно было учреждено Христом. В соответствии с Еф.4.8-12, Лютер говорит, что Христос "дал дары человекам" и поставил одних апостолами, других пророками, евангелистами, учителями и т.д. Но это поручение не относится только к первому поколению христиан, ибо церковь остается до конца мира. Таким образом, Сам Бог "поручил, учредил и посвятил" служение проповедника [39, с.324].

Лютер уделял большое внимание и другим видам служения, как например, в социальной сфере, в области образования и т.д. Указывал на то, что каждый по мере возможности может принимать участие в служении церкви словом, вспоможением, в образовании. Позже в лютеранстве такие служения получили большое развитие. Но Лютер все же самую значительную роль в общине отводил пастору: пастор проводит литургию, проповедует, представляет общину и делает все во имя нее. Этому вопросу Лютер большое внимание уделяет в работе "Истинная христианская месса", описывая евангелическую мессу. О пастыре здесь он пишет, что тот является "знаком, установленным Христом в Вечере Господней", и община коленапреклоненно стоит за ним и вокруг него. Все из предстоящих являются "истинными и святыми священниками", такими же, как и сам пастырь.

"Мы не должны допускать нашему пастырю говорить слова Христа для себя, как будто он говорит их для своей собственной персоны, скорее, он является устами всех нас, и все мы говорим им и с ним в наших сердцах" [39, с.326].

Лютер указывал на то, что отдельный христианин не может принимать должность служителя сам на себя. Такое служение дается ему через соответствующий призыв. У Лютера была причина указывать на это, так как в то время появилось много, особенно из числа анабаптистов и сектантов, тех, кто собирали небольшие группы вокруг себя. И такой, несколько крайний для него акцент появился в этой связи. Он различает два пути, через которые Бог призывает человека на служение: один – внутренний, прямой призыв, который делает Сам Бог, например, ап. Павлу; другой – внешний призыв, который исходит от других или через других. Первый должен подтверждаться "внешними знаменами или свидетельствами". Лютер настоятельно требовал этого от Мюнцера и его последователей. Для него всегда оставалась возможность того, что Бог может каким-либо способом изменить исторически сложившийся порядок, но это должно было подтверждаться знаменами и чудесами (хотя этого было бы недостаточно, ибо сатана также может производить чудеса и знамения!). Другой, внешний призыв – через людей. Он не требует подтверждения сверхъестественными знаками. Этот призыв имеет место, когда другие просят кого-либо проповедовать, тогда ответ на этот призыв рассматривается как принятие служения. Аргументацию Лютера можно изложить следующим образом. Божье повеление любить требует его принятия и исполнения. Любовь является повелением Божиим, тем не менее, призыв к этому повелению происходит через человека, находящегося на служении, и это рассматривается как призыв от Самого Бога. И такой призыв не требует подтверждения через чудеса и знамения. Лютер указывает на это, в частности, со ссылкой на его собственное служение в Виттенберге [39, с.329-331]. Он понимал важность того, чтобы проповедник был призван должным образом. И так как от лидеров церквей во многом зависел успех Реформации, он хотел, чтобы пастырь не только следил за порядком, но и произносил такую проповедь, которая касалась бы лично каждого.

1.2.4. Богослужение. Хотя христианское общество, по Лютеру, состоит во внутреннем общении благ Святого Духа, тем не менее он допускал существование храмов и установил совершение в них богослужений и внешних рядов не потому, что они требовались сущностью христианства, а "ради простого, необразованного народа, которому непонятны возвышенные идеи христианского богословия и для которого внешний культ необходим как вспомогательное средство" [29, с.255]. В порядке богослужения Лютер допускал некоторую свободу для отдельных общин и лиц.

Перед реформатором стояла проблема: как устранить беспорядок богослужений в германских церквях, который возник с крушением римско-католической церкви. Визитация 1527-1529 гг. показала, что церкви находились в жалком состоянии и существовали необычайные жалобы на пасторов во всех местностях. "В иных местностях... не было ни страха Божия, ни добрых нравов, потому что отлучение папское перестало действовать и каждый делал, что хотел", — пишет о результатах этой визитации Герцог [21, с.609].

Такое плачевное состояние церквей повлияло на решительные действия реформатора в области внутренней церковной жизни. Но здесь он встречается некоторое противоречие между идеалом и требованиями действительности. Нечто подобное происходило, когда он определял общинное начало (рассуждение о *communio*). В борьбе против церкви, которая все сводила к внешним проявлениям благочестия, в которой уже само слово "богослужение" невольно возбуждало мысль о звоне колоколов, кадильном фимиаме и прочем великолепии символики, он первоначально отстаивал полную свободу и безразличие всех внешних атрибутов богослужения — таких, как время, место, лица и формы. Верующий может избрать любой день для празднования, и Слово Божье может всюду раздаваться, "будь то в лесу и на воде, или где бы ни пришлось". Но эту возвышенность над всякими формами и правилами нельзя было осуществить на деле, ввиду огромного большинства "слабых". Лютер, все еще будучи в полном убеждении, что это учреждение только временное, и не имея никаких притязаний на создание прочных или даже неизменных норм, пришел к тому, чтобы придать богослужению преимущественно поучительный характер. Он даже еще в 1540 году мог утверждать, что миряне или иностранцы, не понимавшие проповеди, должны были от его богослужения получить впечатление, "что это настоящая папская церковь и разницы нет почти никакой, или же лишь очень небольшое отличие от того, что они сами совершают на родине". Но такое воскресное богослужение лютеран, которое происходило на немецком языке, было введено в Виттенберге впервые лишь осенью 1526 года и стало лишь оболочкой для новой сущности богослужения — для проповеди, вследствие того, что устранена была сама суть мессы, принесения бескровной жертвы. Намерение Лютера явно состояло в том, чтобы оказывать воспитательное действие на юношество и на простых людей. Но он не соглашался с безусловной обязательностью подобных установлений. Для него всякий порядок был "внешней вещью, как бы он ни был хорош, он может обратиться к злоупотреблению", после чего его тот же час следует отменить и заменить новым [1, с.57].

Герцог указывает на то, что в немецкой мессе и порядке богослужения, принятого в Виттенберге (1526 г.), Лютер предлагал три вида богослужения и мессы [21, с.607]. Прежде всего — латинская месса, которую он не хотел устранять из богослужения, так как при этом заботился о юношестве. Через воскресение должна была проходить месса, читалась и пелась она на всех языках: немецком, латинском, греческом и еврейском. Во-вторых, он устанавливает немецкую мессу и богослужение. Затем он находит и третью форму, в которой также видит богослужение и истинное христианское общение. Это богослужение не должно совершаться открыто для всех, в нем могут участвовать только те, кто искренно хотят быть христианами, исповедуют Евангелие словом и делом, они должны записываться по имени и собираться только в одном доме. В таких богослужениях все должно было направляться к Слову, молитве и любви. В постановлении об этой форме говорилось, что тех, кто не жил по-христиански, можно было наказывать, исправлять, изгонять или подвергать отлучению по установленному правилу Христа.

(Мф.18.15). В этом состоял принцип дисциплинарного воздействия церкви. У Лютера не было строго разработанного учения об отлучении и дисциплине в церкви. Главным оружием в дисциплинировании Лютер видел Писание, Слово Божье. Но надо отметить, что на практике третий вид общин Лютер так и не установил. “Я еще не имею для этого людей, лиц, – говорил он, – при этом я не вижу также, чтобы многие стремились к тому”.

Впоследствии Лютер установил особый класс ведущих богослужение и проповедников, составил чин их избрания и посвящения, определил время общественного богослужения, издал формулы литургии и разных обрядов, составил первую книгу богослужебных песнопений.

Во время богослужения в лютеранской церкви обычно не отводилось место личной молитве каждого (вслух), хотя общим пением пелись молитвы и произносились отдельные части заученных молитв. Но в своей жизни Лютер отводил молитве большое место. Долгие годы сомнения в своем спасении послужили тому, что Лютер стал прилежным молитвенником. У него был свой подход к молитве. В работе “Как я молось” он дает советы из собственного молитвенного опыта. Здесь он полностью отказывается от установленных молитв и предлагает, рассуждая над Словом Божиим, произносить личную молитву.

1.2.5. Учение о таинствах. В работе “Вавилонское пленение церкви” Лютер говорит, что следует отвергнуть четыре из семи таинств, принятых римско-католической церковью, оставив только три: крещение, покаяние, причащение. Здесь он находит нечестивым отнятие у мирян чаши, выступает против пресуществления. Хотя третьим таинством он признает покаяние, при этом, однако, замечает, что само название таинства не подходит к нему, так как покаяние не имеет никакого внешнего знака. Так что таинствами, по его мнению, собственно, следует называть только крещение и причащение [21, с.585]. Лютер не признает таинств как проводников благодати, сообщающих человеку силу для духовно-нравственной жизни, а говорит о них как о внешних знаках общения со Христом, назначение которых напомнить об Иисусе Христе и спасении Им рода человеческого. Само таинство имеет силу только при принятии его с верой: иначе оно не есть таинство и остается бесплодным.

В начале своей реформаторской деятельности Лютер, похоже, не признавал действительным присутствие Христа в евхаристии посредством пресуществления хлеба и вина в тело и кровь Господа. Но в борьбе с швейцарскими реформаторами он изменил учение об образе Христа в евхаристии, заняв промежуточную позицию между их пониманием причастия, только символическим, и католическим учением.

“Евхаристия, – говорил теперь Лютер, – есть торжественное установление Господне вкушения освященного хлеба и вина, в которых, с которыми и под которыми мы непостижимым образом, под условием нашей веры, вкушаем истинное тело и кровь Христову в оставление грехов, утверждение нашей веры и укрепление добродетели. Хлеб и вино только в нашей вере во время вкушения становятся лично для каждого из нас телом и кровью Господа, а на самом деле до и после вкушения они остаются просто хлебом и вином” [Апология. Аугсбургское исповедание. 4 л., IV].

Лютер высказывается в пользу того, чтобы каждый брал евхаристический хлеб собственными руками, но не хотел, чтобы из этой свободы делалась заповедь. У лютеран, по примеру римско-католической церкви, осталось совершение евхаристии на опресноках, приготовленных особым образом, в форме облаток, тогда как реформаторы ввели в употребление хлеб квасной [29, с.255].

Так как для Лютера таинства порождают веру, следовательно, обряд крещения может породить в младенце веру. Лютер говорил:

“Быть крещеным во имя Божие, это значит быть крещеным не человеком а Самим Богом. Хотя это совершается через руки человека, это, тем не менее, истинное дело Бога” [39, с.352].

Он связывал крещение со спасением в том смысле, что крещение сообщает всем его принявшим спасение. О крещении Лютер говорил, что дети должны быть крещены пастором не позже шести недель после рождения. По Лютеру, крещение должно быть совершаемо только через погружение, по Меланхтону – и через обливание, непременно с произнесением слов: “*Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа*”.

1.2.6. Музыкальное служение. Реформаторы ставили целью сделать церковное пение понятным и близким для простого народа. И они успешно справились с этой задачей. Пение гимнов всей общиной стало служить отличительной чертой новой церкви, демократическое происхождение которой продолжает сказываться в мощных звуках этого народного пения.

Первые опыты по переводу латинских песнопений, мессы и официума на немецкий язык принадлежат Томасу Мюнцеру. Следуя отчасти его примеру, Лютер предложил новый порядок проведения службы, он отказался от большинства служб: “часов”, офферториума и канона в мессе, ввел общинное песнопение. Для монастырей, Домских соборов и городов с латинскими школами Лютер в целом сохранил латинскую литургию с заменой отдельных разделов немецкими песнопениями общины. Для небольших городов он предложил использовать немецкую мессу, состоящую исключительно из немецких духовных песнопений. Лютер, по крайней мере вначале, считал желательным сохранить хоровое пение на латинском языке. Отчасти он руководствовался тем соображением, что латинское пение будет служить для юношества полезным упражнением в латинском языке [15, с.29].

Лютер рассматривал музыку как активное средство духовного формирования человека. В соответствии с требованиями протестантизма, он стремился повысить роль музыки в реформированном обряде церковного богослужения. Представители Реформации противопоставляли музыке католицизма (непонятной широким массам из-за латинского текста и сложности музыкального склада) протестантский хорал, исполняемый всей общиной. Основным музыкальным источником протестантского хорала стала немецкая народная песня. Часто к уже известному напеву приспособлялся новый текст. Лютер допускал также использование для духовных песен напевов поэтов-певцов из ремесленно-цеховой среды, итальянских, французских народных песен, а также традиционных католических мелодий. Хоралы Лютера, а также его сподвижников носили строгий, мужественный характер и отличались простотой формы и четкостью. Ранние хоралы были выдержаны в рамках одноголосья [15, с.360].

Первоначально Лютеру приписывалось множество текстов и напевов протестантских хоралов; несомненным можно считать его авторство только двадцати трех (до 1524 года), часть из них является переработкой народных мелодий, а также старинных латинских секвенций. Наибольшую известность приобрел хорал Лютера “Бог наша крепость”. Один иезуит по поводу этой песни сказал: “Песни Лютера погубили больше душ, нежели его книги и проповеди” [11, с.123]. Действительно, эти песнопения, может быть, даже сильнее самой проповеди содействовали распространению реформации. Как замечает Бецольд, “они легко проникали в народ и, передаваясь вначале из

уст в уста, потом, однажды, провозвещали внутреннюю перемену целой толпы народа на открытой площади или в церкви" [1, с.58]. О том, какое значение музыка занимала в жизни Лютера, можно судить хотя бы по его фразе:

"Мое совершенное убеждение, и я не боюсь это утверждать, что после теологии нет такого искусства, которое могло бы равняться с музыкой, ибо после теологии лишь она одна создает то, что вызывает одна теология, а именно, спокойствие и ясное состояние духа" [16, с.381].

Чтобы провести свои положения в жизнь, Лютер предложил среди прочих мер следующее: "Любой школьный учитель должен уметь петь, иначе я его ни во что не ставлю". Таким образом, речь идет о систематическом преподавании музыки как предмета широкого образования. Далее: "Допускать в качестве проповедников надлежит лишь тех, кто еще на школьной скамье чрезвычайно искушен в музыке и освоил ее практически" [16, с.382]. Собственно, это соответствовало требованиям протестантского богослужения, в основе которого лежало не совершение формальных обрядовых актов, но проповедь, воздействие на сердца слушающих живым словом и музыкой. Свои музыкально-эстетические взгляды Лютер изложил в теоретических трудах: "О порядке богослужения в общине" (1523 г.), "Немецкая месса" (1526 г.), где во многом регламентированы правила использования музыки в евангелическом богослужении.

Его последователи и соратники также отдавали должное этому виду искусства. Так, Меланхтон в своем произведении "О похвале музыке" сравнивает музыкальную гармонию с согласием и единством в церкви.

"Мне кажется более правильным отнести сравнение гармонической пропорции к церкви, в которой не существует общности без различия всех честных людей от преступных, которые такими и остаются. Там не делают на основании геометрических пропорций – по добродетели и заслугам, нет, там имеет силу сладостная гармония музыки, ибо церковь – общность отличающихся, прекрасных и искаженных, Иосифа, Давида и разбойника на кресте. Но они образуют общность таким образом, чтобы существовала пропорция согласующихся различий, а именно созвучие в познании Сына Божия и веры" [16, с.37].

Позиция Лютера относительно музыкального служения в церкви отличалась от позиции швейцарских реформаторов. Лютер не мог согласиться с теми, кто требовал устранения из церкви хоралов художественного пения: он не мог видеть в хоре только средство для привлечения верующих к общинному пению. В предисловии к вальтеровским хорам от 1524 года он пишет:

"Я не придерживаюсь мнения тех, кто думает, что Евангелие поразит и уничтожит все искусства, как это считают некоторые святоши, но я хотел бы видеть все искусства и особенно музыку на службе у Того, Кто создал их и дал нам. Поэтому пусть каждый благочестивый христианин действует в этом направлении – так, как ему понравится, в меру сил, дарованных ему Богом" [23, с.25].

Лютер, сам музыкант и большой любитель полифонической музыки, на практике поступил менее радикально, чем швейцарские реформаторы. Он предложил, чтобы в городах и больших соборах в торжественных случаях продолжала исполняться католическая полифоническая музыка. В то же время Лютер требовал, чтобы в церквях сел и в маленьких городах исполнялись одногласные хоралы на немецком языке. Лютер заявлял, что вся хорошая музыка должна быть использована протестантами – незачем, мол, отдавать дьяволу хорошие напевы [6, с.314].

Едва ли можно говорить о широком употреблении органа во время богослужения в протестантских церквях. В работах Лютера мы не находим того, чтобы он рассматривал орган как инструмент, сопровождающий общинное

пение. Он нигде не указывает на то, что орган должен участвовать в богослужении. И в тех немногих местах, где упоминается орган, он говорит о нем почти презрительно [23, с.51]. Реформированная церковь осуждала и в свое время изгнала орган. В лютеранской и даже в католической церкви в это время происходило приблизительно то же. Орган и раньше имел своих противников. Сам Фома Аквинский объявил ему войну, ибо находил органную музыку, как и вообще инструментальную, непригодной для пробуждения набожных чувств. Тринский собор, призванный урегулировать неясные церковные вопросы, вынужден был строго ограничить чрезмерное и слишком широкое применение органа в церкви. Он вполне заслужил эту немилость. На органе задавали тон священнику и хору. Позже его использовали в исполнении литургических песен и гимнов так, что попеременно одну песню пели, а другую играли на органе. Хор и орган выступали не совместно а попеременно. После того, как органист исполнял свою строфу, один из хористов должен был громко читать или, еще лучше, петь соответствующий текст. При таком свободном применении органа злоупотребления были неизбежны. К тому же органу передавались напевы, которые должен был исполнять хор, так что органист слишком долго солировал.

1) "Люттер и орган" (1881) "Энциклопедия и словарь по истории музыки" М. Советский композитор.

1.3. Лютер о воспитании и образовании

В многочисленных работах Лютера, составивших 24 тома, содержится большое количество мест, свидетельствующих о его большом интересе к образованию. Лютер много говорил как о воспитании и образовании в семье, так и в общеобразовательных школах. Он понимал, что вопросы, связанные с научением молодежи, надо решать в комплексе. И потому указывал на ответственность за воспитание детей как со стороны родителей, так и со стороны правительства.

1.3.1. Воспитание детей в семье. Воспитание детей, по мнению Лютера, было величайшей, первейшей обязанностью семьи.

"Хотя бы ты, – говорил он в проповедях, – не ходил в церковь и не слушал проповеди, но, занимаясь воспитанием детей, ты удовлетворяешь тому, что от тебя требуется" [11, с.95].

Лютер понимал, какое место в ответственности родителей в воспитании детей должна занимать Библия.

"Женатые люди, – говорил он, – должны знать, что они не могут делать лучшей и более успешной работы для Бога, христианства, мира и самих себя, чем правильно воспитывать детей".

Малый катехизис был обязателен для каждого хозяина и отца семейства, чтобы он приучал домочадцев и детей заучивать наизусть его главные разделы: десять заповедей и т. д., а кто не хотел учиться, того "следовало предавать прямо папе и его официалам, а вместе с тем и самому сатане". Бецольд говорит: "...никогда еще задача сжато и общепонятно изложить основания христианства не была решена удачнее, чем в маленьком катехизисе, "дитятею и учеником" которого называл себя сам его автор" [1, с.58]. В большом катехизисе, "Deutsch Katechismus", предназначенном для наставления "юного народа" и "грубых крестьян", Лютер с интенсивной серьезностью убеждает родителей не оставлять своих обязанностей по отношению к детям. В этом катехизисе в своих размышлениях Лютер заходит еще дальше и говорит, что люди не могут вступить в брак до тех пор, пока они не будут в состоянии обучать своих детей элементам христианской религии. Он говорит:

“Никто не должен становиться отцом, если он неспособен научить и воспитать своих детей в духе Десяти заповедей и Евангелия, так чтобы он мог воспитать истинных христиан” [40, с.78].

1.3.2. Общеобразовательные школы. Лютер понимал, после обучения в семье следующим по важности идет общеобразовательная школа. И это ясно видно из его работы о том, что “надлежит учреждать и поддерживать христианские школы” [12, с.55]. Его суждения по этому поводу видны из следующего выражения:

“Это действительно стыд и грех, что мы должны пробуждать и побуждать к обязанности давать образование нашим детям, тогда как это должно идти как само собой разумеющееся... По моему мнению, нет другого внешне проявляющегося проступка, что в лице Бога так тяжело обременяет мир и заслуживающего тяжелого осуждения, как пренебрежение к образованию детей”.

Лютер видел необходимость в том, чтобы улучшить воспитание в семье и школе. С целью улучшения существующей системы он издал инструкцию для школ, которые считал необходимым сделать и для мальчиков и для девочек. Он сам составил план такой школы и описал способы преподавания в ней. Лютер издал букварь и катехизис, наконец, сделал Библию народной книгой. Он заботился о преобразовании университетов, о повсеместном учреждении библиотек. Вместе с Меланхтоном лично образовывал многих хороших преподавателей для высших и низших школ, которые продолжили его дело, закончившееся созданием народной школы.

Лютер понимал, что новая общеобразовательная школа необходима для успеха реформы церкви. И такой успех может быть достигнут, когда будет решаться комплекс проблем: целенаправленное обучение детей, обучение преподавателей и родителей и соответствующее служение проповеди. Такие образовательные звенья должны были содействовать продвижению работы церкви. Лютер говорил:

“Когда школы процветают, церковь остается правильной и ее доктрина чиста. Молодежь и студенты являются семенем и источником церкви. Когда мы умрем, откуда появятся наши преемники, если не из школ. Потому мы должны заботиться о церкви, но и школы не забывать” [12, с.157].

Будучи сторонником всеобщего обязательного образования, Лютер ясно понимал, что фундаментальные принципы протестантизма могут быть поддержаны и продолжены только посредством общего образования. Он писал:

“Если бы я не был проповедником, я не стал бы должностным лицом церкви, я скорее пошел бы в школу учителем, потому что я знаю, что это следующее из наиболее важных служений, великих и наилучших. Я даже не знаю, какое из двух предпочтительней” [40, с.80].

Лютер с жаром отдавался церковно-просветительской деятельности. Его сборники духовных гимнов и катехизисы стали прочными и действительно народными произведениями. Он много заботился о том, чтобы школы были устроены по новому образцу, они должны были соединить религиозное воспитание с внешними данными гуманистического обучения. Он был одинаково непоколебимо убежден как в том, что твердое основание должно быть положено бюргерством [12, с.160], так и в том, что гуманистический характер новой школы должен остаться неприкосновенным [12, с.169].

Лютер выступал в защиту изучения языков, против различных противников образования, в число которых входили и некоторые приверженцы новой веры, ибо языки – по его выражению, это – “ножны, в которых хранится

меч духовный, Евангелие”. Результатом воззвания к городским властям в сочинении “Об учреждении и поддержании христианских школ” (1524 г.), было открытие в 1526 году гимназии в Нюрнберге. Но Лютер после 1525 года, кажется, начал разрушать одной рукой то, что делал другой, действуя против высшего гуманистического образования. Выступая против “небесных пророков”, он объявляет разум “блудницей дьявола, которая только позорит и оскверняет все, что говорит и делает Бог”. Гуманистические университеты под влиянием таких проповедей начинают пустеть. Таким образом, Лютер стал в стороне от лучших просветительских задач своего времени. Изгоняя из школы “языческий” элемент, он косвенно содействовал развитию христианской схоластики. В это же время происходит резкий разрыв между Лютером и Эразмом.

Но все же, под влиянием евангеличества, христианские школы получили очевидный для всех подъем. Ученики упражнялись в чтении Библии. В будние богослужения они пели по несколько псалмов на латыни: дети прочитывали по две или три главы из Нового Завета по-латыни и затем то же по-немецки [21, с.608]. Такой подъем побудил пессимистически в остальном настроенного Лютера в 1530 году обратить внимание курфюрста на то, как теперь нежное детство подрастает настолько хорошо подготовленное катехизисом и Священным Писанием, “что я радуюсь в глубине души при виде того, как мальчики и девочки гораздо больше молятся, веруют и могут говорить о Боге, и о Христе, чем могли бы раньше, да и теперь все капитулы, монастыри и школы”.

В целом же реформа школы Лютеру удалась не в полной мере, несмотря на то, что, пожалуй, церковное образование было тем, в чем Лютер преуспел в большей степени, по сравнению с другими областями устройства церкви. Несомненно, однако, что Лютером были заложены главные принципы и прочные основы для будущей школы протестантов.

1.4. Церковь и государство

В отношениях церкви и государства Лютер обращался к теории своего учителя блаженного Августина. Он выступал против утверждения, что иерархия низвела сам принцип государства на степень чисто человеческого и даже дьявольского изобретения, и похвалялся, что “никто из учителей со времен апостольских, кроме разве блаженного Августина”, не писал возвышенной и полезней его светской власти о ее обязанностях. Гундесгаген утверждает:

“Государство становится в его глазах воспитательным учреждением, тем более, что крушение владычества церкви образовало вместе с тем огромный пробел и грозило повлечь за собой ужасную нравственную и социальную смуту” [1, с.56].

Голубкин приводит неплохой анализ работ Лютера, касающихся взаимоотношения церкви и государства [12, с.311], из которого видно, что в 1521-1524 гг. Лютер конкретизировал свои взгляды на светскую власть и религиозную организацию и взаимоотношения этих двух сфер. Он указывает на то, что социальная, политическая и правовая мысль средневековья исходила из представлений о так называемом “христианском теле” (*corpus christianum*), единой организации всех христианских народов. Члены этого универсального христианского объединения разделялись на два народа – мирян и священников. Их жизнь должна была регулироваться при помощи двух видов власти – светской и духовной, а также двух прав – гражданского и канонического. Выдвинув учение о всеобщем священстве, Лютер показал несостоятельность рассуждений о двух народах и двух правах, а также идеи превосходства духовной сферы над светской. Рассмат-

ривая государство и церковь как единый организм, Лютер трактовал теорию “двух властей” в духе предшествующих борцов с папской теократией. Причисляя светскую власть к высшей по рангу “службе”, Лютер вверял ее попечению не только телесную жизнь подданных, но и контроль за деятельностью духовенства.

Вмешательство светской власти в духовные дела рассматривалось в 1517-1521 гг. Лютером не как право, а как вытекающая из ее “службы” обязанность по отношению к единому христианскому организму, который вынужден терпеть невыносимую тиранию со стороны римской курии. Реформатор не ставил светскую власть над религиозной общиной и не подчинял последнюю светской власти, так как относил к числу священников, обладающих правом исполнения духовных обязанностей, всех членов общества. Право реформирования католической церкви Лютер также признавал за всеми без исключения членами общества, исходя из “задания” каждого члена тела Христа.

Вместе с тем в эти годы Лютер постепенно отходит от мысли о безоговорочном признании всех членов общества истинными христианами. Он исключает из числа христиан высшее духовенство и сомневается в правомерности причисления к обществу истинных христиан всех представителей мирских сословий, и прежде всего светской власти.

В конце 1522 г. Лютер окончательно порывает с идеей “христианского тела”. В сочинении “О светской власти” он излагает основу своего нового учения о двух царствах. Согласно этому учению, всех людей нужно разделить на две части: одних отнести к светскому царству, других – к Божьему. Характерно, что Божье царство уже представлялось Лютеру не внешним видимым объединением всех людей, а “мистическим телом” (*corpus mysticum*) – духовным сообществом избранных душ в вере. Реформатор считал, что Божье царство не может существовать на земле.

Касаясь земных дел, Лютер, как правило, говорит о двух противостоящих друг другу по своей сущности и функциям правлениях: светском и духовном. В произведении “Могут ли воины обрести Царство Небесное” Лютер конкретизировал границы вмешательства светской власти, проведя грань между такими различными, по его словам вещами, как “служба и личность” или “дело и исполнительность”. Сами институты власти, “службу” или “дело”, Лютер считал справедливым, божественным и полезным устройством. Он приложил немало усилий для освящения институтов власти божественным авторитетом. “Христианство, – по словам Людвига Фейербаха, – существовало для него только в вере, а не в области права, морали и государства. Освободив светскую власть от обременительной опеки церкви, Лютер отводил ей довольно широкое поле деятельности: сохранение мира и порядка среди людей, административные функции, контроль над внутренней и внешней торговлей, заботу о воспитании и образовании молодежи, призрении нетрудоспособных. Решение этих задач реформатор возлагал на должностных лиц. Главный принцип в сочинении “О светской власти” – забота должностного лица о людях и служении им”.

Исходя из того, что институты власти учреждены Богом, Лютер совершенно отрицал право активного сопротивления властям со стороны подданных. Он подчеркивал, что послушания требует не должностное лицо, не исполнитель, а “служба” или “дело”. Ведь должностные лица приходят и уходят, а “служба” является неизменной объективной величиной. Непослушание по отношению к существующим властям Лютер считал более тяжким грехом, чем убийство, прелюбодеяние и ложь.

Поставив вопрос об освобождении государства от опеки церкви, Лютер вместе с тем выдвинул тезис о необходимости предоставления церквям полной автономии. Сфера деятельности светских властей, по его мнению, должна заканчиваться там, где речь идет о духовной жизни человека, его совести и вере. Политика светских властей, вмешивающихся в вопросы веры, заслуживает, по мысли Лютера, самого сурового порицания. В случае вторжения властей в религиозную жизнь человека, Лютер признавал справедливым право отпора им со стороны подданных. Но активного сопротивления властям реформатор не допускал. Оружием христианина на земле он считал слово и страдание. Единственным судьей и мстителем является только Бог.

* * *

Лютер освободил христианство из-под контроля римско-католической церкви, которая осуществляла его за счет сложной системы благодати, подвигов, искуплений и утешений, и восстановил его снова в простом величии. Христианство – это живая вера в живого Бога, являющегося в Иисусе Христе, раскрывшего свое сердце, пославшего Своего Сына и милостивого ради Христа. Объективно – это Иисус Христос, вочеловечившийся, распятый и воскресший. Субъективно – это вера; но ее содержание – милостивый Бог, следовательно, отпущение грехов – заключается в усыновлении и блаженстве. В этом круге для Лютера заключается вся религия [18, с.457]. Притязания реформатора в сфере церковной деятельности на практике не находили той идеализированной формы, которую он хотел бы видеть. Его собственное мнение по многим церковным вопросам менялось, но его взгляд на спасение оставался прежним.

2. ЦВИНГЛИ И ЦЕРКОВЬ

2.1. Богословие Цвингли

Ульрих Цвингли был самым гуманистическим из реформаторов. Основные идеи протестантизма он воспринял еще в Вене, где слушал лекции известного теолога Томаса Виттенбаха, высказывавшего уверенность в том, что “недалеко то время, когда схоластическая теология будет низвергнута и восстановится древнее учение церкви”.

Цвингли всегда настаивал на том, что пришел к идеям реформации совершенно независимо от Лютера. И такие моменты, как авторитет Св. Писания и необходимость очищения христианского поклонения, играли несомненно важную роль в его понимании Реформации. Но христианство в глазах Цвингли, в силу его гуманистических наклонностей, было, прежде всего, нравственным учением, а не культом. С самого начала Он поставил перед собой главной задачей религиозно-нравственное перевоспитание общества. Его религиозная проповедь часто тесно сплеталась с проповедью моральной, как это было, например, с протестом против наемничества.

2.1.1 Священное Писание. В системе богословских взглядов Цвингли выступает положение о Св. Писании как единственном источнике спасения. Он не заботился об объяснении этого заявления, оставляя его свободным. Как и другие реформаторы, он утверждал, что “получил наставление вследствие своей молитвы от Бога, из Писания и от Духа” [21, с.659].

2.1.2. Учение о Боге. Цвингли всегда указывал, что судьбу мира и каждого отдельного человека следует понимать в контексте Божьего суверенитета. Для него более характерно понимание зависимости избранных от Божьей

воли, чем от Его мудрости. Такое понимание объясняет то, что Бог вполне свободен в Своих действиях и решениях. И это понимание уничтожает любую возможность человека избежать влияния такого решения.

2.1.3. Христология. Цвингли определял Христа как Того, Кто является Сущностью и содержанием Евангелия. В 67-митезисах (см. прил.) он указывал на Христа как на единственный путеводитель для всех, кто когда-либо был и будет. Он утверждал, что люди, жившие до Христа, могут получить спасение через Него. Еще одна особенность его христологии в том, что он определяет место Христа на небе, одесную Бога, как бы исключая Его вездесущность, как это видно из Марбургского диспута. При этом он говорил, что верующие составляют тело Христа и таким образом Христос присутствует на земле.

2.1.4. Антропология. Цвингли, как и Лютер, утверждал, что человек из-за грехопадения безусловно предан злу, и какие бы дела он ни делал, они остаются тщетными и даже греховными: "Из совершенно греховной природы человека неизбежно вырастают тяжчайшие грехи, подобно ветвям из ствола дерева". И потому учение о способности человека без помощи Божьей делать добро, как и учение о свете нашего разума, должно быть отвергнуто. Но он рассматривал первородный грех, как моральную болезнь, не считая его виной. Следовательно, дети могли быть спасены через Христа без крещения [18, с.20].

2.1.5. Учение о спасении. Цвингли признавал предопределение ко спасению, но полагал, что только те, кто слышал и отверг Евангелие в неверии своем, предназначены к осуждению. Он говорил, что все когда-либо жившие добродетельные люди будут спасены. Комментируя взгляд Цвингли о провидении, Герцен говорит, что для реформатора "...сам Бог делается виновником греха... Человеческая свобода совершенно уничтожается. Ввиду этого становится мыслимым единственно только Лютерово учение об оправдании верою". Основываясь именно на этом учении, придавая ему чрезмерную широту, он оправдывает свое пресловутое утверждение об общении Христа и святых с Геркулесом, Тезеем, Сократом и т.д. [21, с.660].

2.2. Цвингли о церкви

Представление Цвингли о церкви сформировалось под влиянием полярных мнений на этот счет его католических оппонентов и анабаптистов. С католиками он был не согласен в отношении природы вселенской, католической церкви и роли поместной церкви. С анабаптистами он расходился, в основном, по вопросу природы и характера поместной церкви. Его новое понимание Христа и веры повлекло за собой и новое понимание церкви. Об этом свидетельствует, во-первых, обсуждение этого вопроса в тезисах 1523 года. Тезис о церкви идет сразу же за тезисами, говорящими о Христе, и церковь определяется там в полной зависимости от Христа [см. прил. 1, тезис 8]. Цвингли дает определение церкви противоположное католическому. Стефанес [49, с.260] рассматривает значение церкви у Цвингли следующим образом: после утверждения, что она является сообществом, а не зданием, он указывает на два значения понятия "церковь" в Писании. Одно используется им для обозначения всего сообщества тех, кто составляет здание по вере в Иисуса Христа; другое – для отдельной общины или конгрегации. В подтверждение первого употребления понятия "церковь", он ссылается на слова исповедания Петра в Мф.16, указывая, что Христос является тем камнем, на котором строится церковь. Таким образом, под церковью подразумеваются только верующие. Она свята, так как остается в Иисусе Христе. В этом мире она неразлучна с Духом Святым, и в полной мере она известна только Богу.

Эта точка зрения противоречит взгляду на церковь как на собрание, представленное в епископах и священниках. Как и все другие, они являются членами церкви хотя бы потому, что у них есть Христос как Глава.

Разрабатывая свою полемику относительно термина “католическая церковь”, Цвингли соглашается с переводом слова “католическая” как “вселенская”, но отличает ее от римской церкви. Церковь Христа является той церковью, которая говорит: “Все христиане, объединяйтесь в одну веру посредством Духа Божьего”. И хотя это означает собираться вместе в одно тело в Духе Святом, это еще не указывает на то, что должны все вместе собираться видимым образом на земле. Более того, человек может знать, находится ли он в церкви или нет, если он возлагает все свое доверие на Бога через Иисуса Христа. Это противоречит “сотворению веры” и вере в то, что кто-нибудь о чем-либо говорил, кроме Бога. “Истинное единство церкви – это не единство через отцов церкви и их учение, но единство через Слово Божье” [49, с.261]. Все это указывает на характер понимания Цвингли образа церкви. Кроме того, для церкви необходима прямая связь со Христом и Духом. Это два существенных момента, на которые указывает Цвингли. И в своих работах он указывает на необходимость Христа для церкви, описанную в посланиях Павла, как отношения главы и членов тела, и в писаниях Иоанна, как лозы и ветвей.

“Дух же, – говорит Цвингли, – не присутствует там, где проходят соборы или собираются представители церкви, но только там, где Слово Божье занимает руководящее место”.

Некоторые элементы не появились, по крайней мере явно, в работах Цвингли, пока они не стали центром его дебатов с католическими оппонентами, в которых фундаментальным предметом стало отличие истинной церкви от учрежденной или еретической. В этой связи Цвингли указывает на то, что церковь не может ошибаться: “Но не римская католическая церковь во главе с папой, но та, в которую входят все истинные христиане, собранные во имя Духа Святого и по воле Божьей”. Такая церковь не может ошибаться. Почему? Она ничего не делает по своей собственной воле или по своему усмотрению, но ищет того, чего требует Дух Святой. Мысль о том, что существует самая тесная непосредственная связь Христа и церкви и также с Духом Святым, была высказана Цвингли еще в 1522 году. Основываясь на Мф. 16, он говорит:

“Основанием церкви является тот камень, который дал Свое имя Петру. Его истинному исповеднику. Никто не может положить другого основания”.

Далее, церковь, вне которой никто не может быть спасен, является церковью для всех тех, “кто исповедует своими устами Иисуса Христа Господом и верит сердцем, что Бог воскресил Его из мертвых”. О Духе Святом Цвингли говорит, что Он даруется не только епископам и клиру, но и прихожанам. Этим выражением он указывает на всеобщее священство в истинной церкви.

Дальнейшие дискуссии с католиками и конфликт с анабаптистами повлекли развитие ранних идей Цвингли, но его фундаментальные понятия не изменились. Цвингли обращает внимание на природу церкви вновь в работе “О мессе” (1523 г.) и в еще большей степени в “Ответе Эмстеру” (1524 г.). Здесь церковь еще рассматривается как “католическая” и поместная в контрасте одного понятия с другим. Вселенскую церковь Цвингли рассматривает как всех тех, кто верит в Бога через Иисуса Христа, и ее члены разбросаны повсюду в мире. Эту церковь знает только один Бог. Ее члены не собираются вместе на земле, но будут собраны в конце мира. Различаемая посредством веры, она невидима для нас, но видима для Христа.

Поместная церковь – это церковь “вскармливаемая Словом Божиим и питаемая телом и кровью Христа”. Это та церковь, что отлучает нераскаявшихся грешников и принимает раскаявшихся. Цвингли различает тех, кто называет себя верующим, и тех, кто таковым является на самом деле. Хотя другие реформаторы использовали понятие “церковь”, включая в ее число и злых, он не поступал так, потому что рассматривал злых, как неверующих, а не как заблудившихся верующих [49, с.262]. Однако в ответе Эмстеру Цвингли идет дальше, утверждая, что церковь включает в себя как верных, так и неверных, то есть он не рассматривал земную церковь без пятна и порока. Он выводит это на примере притчи о десяти девах и на примере Анании и Сапфиры. Он понимал правомочность возражения: “Если все в церкви будут грешниками, то она не просуществует дольше, чем республика Платона”. Его ответ на это был таким: “Святость и чистота ее является Христова”, т.е., кто полагается на Иисуса – они без пятна и порока, поскольку Он с ними.

Для Цвингли церковь – не там, где собраны “несколько избранных прилатов”. Даже не там, где проповедуется Слово. Церковь конституирована Словом Божиим. Церковь – это сообщество людей, придерживающихся Слова Божьего и живущих для Христа. И конечно же, она понятна только для Бога. Люди не могут разрешить эту проблему. Вопрос: “кто составляет церковь?” имеет решение в будущем, в день суда, когда церковь будет собрана вместе. В поместной же церкви, как это видно из тезисов Цвингли, действует сила экскоммуникации так же как и сила пастьорского осуждения, различное дисциплинирование (1Кор.14). Когда возник спор с анабаптистами, Цвингли занял определенно четкую позицию в пользу того, что в видимой церкви возможно присутствие сомнительных верующих.

2.2.1. Влияние спора с анабаптистами на взгляды Цвингли. Понимание Цвингли видимой церкви как смешанного сообщества напрямую было связано с его пониманием спасения и избрания. И это сделало его взгляд отличным от взгляда анабаптистов на церковь и на таинства. А именно, крещение должно быть преподаваемо только верующим и в Вечере должны участвовать только верующие, живущие в чистоте. Нечистые должны быть исключаемы. И таким образом сама церковь сохраняется чистой.

Против анабаптистов Цвингли старался использовать как Новый, так и Ветхий Заветы, доказывая, что понятие “церковь” используется для обществ, в которые входят верующие и неверующие. В “Комментариях к библейским текстам” он дает примеры церкви как смешанной общины верующих и неверующих вместе. Так, он использует притчу о плевелах в борьбе со взглядом анабаптистов, говоря, что плевелы следует оставить расти вместе с пшеницей до жатвы и он не видит полезности способа очищения церкви посредством вырывания негодных всходов. Но единственным оружием для этого находит проповедь Слова. Он не рассматривает как веский аргумент, приводимый анабаптистами из Деяний Апостолов, когда апостолы отделились от тех, кто не исповедовал Христа. Для Цвингли Завет, заключенный с Израилем, распространяется на всех людей, включая и детей; посредством такого Богом избранного общества Его Завет будет распространяться и на всех остальных.

Цвингли позже утверждал, что существует один Завет и один народ Божий в Ветхом и Новом Завете, потому он определял роль младенцев в Новом Завете такой же, как и в Ветхом, следовательно, их нужно крестить. Для него подход анабаптистов приводил к разделению в церкви, тогда как крещение младенцев являлось единением [49, с.265]. Единству церкви в своих трудах Цвингли отводил фундаментальное значение. Он говорил:

“Бог создал человека по Своему образу и подобию. И поскольку три личности составляют Бога, Который не может быть не один в Самом Себе, также и жизнь людей должна быть мирна и едина. Христос также молился о единстве учеников”.

Божья цель творения, таким образом, была в создании единства. Мы существуем для того, чтобы составлять одно тело, главой которого является Христос. В более поздних трудах и в своей деятельности Цвингли не руководствуется принципом разделения церкви на видимую и невидимую. Его больше заботило единство церкви в контексте конфедерации. И аргумент, фундаментально библейский и богословский, он не против был употребить как национальный. И неудивительно, что такое понимание единства стало предметом развития спора с анабаптистами, которые в нем нашли повод отделиться от церкви, поскольку они искали единства со Христом и друг с другом.

Цвингли приводил аргументы против разделения, указывая, что это не соответствует Духу Божьему, Который не отделяется и разделяется, но всех приводит к единству. Христос учил публично, Его слушали и злые, и добрые, тогда как анабаптисты проповедовали в углах и лесах. Истинная церковь известна только Богу, и потому люди не могут быть уверены (как анабаптисты), что они являются детьми Божьими и что они истинно верующие. Еще одним из его аргументов было учение Павла в Рим.14 относительно слабых и немощных в вере, говоря, что в Писании люди не отделяли себя от других, считая себя более чистыми.

Цвингли усилил роль авторитета общины, конгрегации, тогда как католики делали акцент на иерархии. То же ударение он делал и в споре с анабаптистами, но здесь указывал на превосходство всей общины над взглядами одного или нескольких ее членов.

2.2.2. Церковь в поздних работах Цвингли. В своих поздних работах Цвингли все чаще определяет церковь понятиями избрания. Раньше это не так часто замечается в его трудах. Если принять позицию Поллет, “определяя церковь, лучше ставить ударение на церкви как на обществе избранных, чем на обществе верующих, и на Духе, чем на Христе” [49, с.267], то Цвингли переходил к более сильной позиции. Он развивает свою доктрину избрания как бы в ответ анабаптистам. И вводит свое определение церкви как выражение, относящееся к избранным, включая в это понятие и тех, кто еще не является верующими, но, тем не менее, принадлежит к церкви, не исключая и младенцев. В “Изложении веры” дано двойное отличие видимой церкви от невидимой.

“Мы также верим, что существует одна святая церковь, которая является Вселенской церковью, и эта церковь является видимой или невидимой. К невидимой церкви принадлежат все верующие во всем мире. Она названа невидимой не потому, что ее не видно, но потому, что она сокрыта от глаз людей: “ибо верующие знают только Бога и себя”. Невидимая церковь отличается от видимой, которая есть не римский папа и другие носящие митры, но все, кто исповедует веру во Христа во всем мире...” [49, с.268].

Полемика с анабаптистами привела Цвингли к тому, что он был вынужден делать ударение на исповедании Христа как неотъемлемой особенности видимой церкви.

“Мы, – пишет Цвингли, – не можем сказать определенно, что тот, кто исповедует Христа, фактически является верующим”. “Те же, кто исповедует Христа, однако крепятся и становятся членами церкви. С другой же стороны, где нет исповедания, нет и церкви. Так что исповедание Христа является отличительной чертой церкви”.

В противопоставление анабаптистам, Цвингли делал акцент на универсальной видимой церкви, как смешанной, состоящей из исповедующих веру во Христа и из детей. Его мнение было противоположно взгляду на церковь, как на абсолютно чистую и стоящую обособленно. Вместе с тем он утверждал превосходство авторитета поместной церкви как полного собрания над авторитетом ее отдельных членов, действующих независимо.

2.3. Дисциплина и отлучение от церкви

Возможность отлучения от церкви Цвингли, как замечает Стефанес [49, с.270], затрагивает еще в 1520 году в связи с папским отлучением Лютера от церкви. Этот случай послужил причиной для него, как и для Лютера, изучить само значение отлучения. Предметами его внимания стали как термины Писания, так и значения и причины экскоммуникации, которая практиковалась в средневековой церкви. Во-первых, на диспуте Цвингли выдвинул два тезиса: "Отдельный человек не может налагать на другого отлучение, но только церковь..." [прил. 1, тезис 31]. "Отлучению может быть подвержен тот, кто служит причиной нанесения ущерба обществу" [прил. 1, тезис 32]. Основанием для экскоммуникации служат слова Христа (Мф.18.15-18). Во свете стихов 7 и 9, Цвингли видит основание для удаления членов "для того, чтобы не пострадало все тело". Проступки в этом смысле он рассматривает скорее против всей церкви, чем против отдельного члена. Обида должна быть направлена против общества и не в таком значении, как например, финансовый долг. Таким образом, отлучение следовало не за всякий грех, поскольку Христос повелел Петру прощать брату "до седмижды семидесяти раз". Мы также должны прощать отлученного, если он раскается [49, с.271].

Толкуя сороковой тезис, Цвингли говорит о правомочии магистратов в исполнении смертного приговора. Он цитирует Мф.18, относя этот текст к магистрату, хотя и допускает, что первоначально эта ссылка относилась к экскоммуникации. Он аргументировал это так:

"Если магистрат найдет кого-либо нарушителем общественного устройства, кто может повредить тело Христа, оставаясь живым, магистрат может лишить такого жизни. Потому что лучше, если один член погибнет, чем все тело. Поступая таким образом, магистрат служит Богу".

Взгляд Цвингли на отлучение более полно выражен в "Объяснении 67 статей", он представил понимание "ключей" (Мф.16), которые он рассматривал в значении проповеди Евангелия. Этому вопросу он уделял достаточно много внимания также в "Комментариях", в "Бернской проповеди" и в "Заметках на толкование Евангелия от Матфея". Понимание силы отлучения, как исходящей от авторитета Христа, а не от людей, содержится в "Бернских проповедях" и заметках.

"Личность, исключенная нами, уже была отвержена Богом; если человек раскаивается, это значит что божественная благодать, позволившая ему упасть, вновь воскрешает его".

По Цвингли, отвержение человека от Бога и последующее принятие его Сам Господь использует для того, чтобы вернуть человеку первую любовь и ревность. Когда отлучение не является действием Божиим, то это тирания, и это случается с безбожными общинами. Характерная черта истинной экскоммуникации, это когда ее объявляет община вместе с служителем [49, с.273]. В комментариях к Евангелию от Матфея Цвингли рассматривает взаимоотношение между Божьими действиями и нашими (в частности, Мф.18.18); говорится о здании, которое мы должны составлять. Здесь же рассматривается

возможность случая, когда наши действия могут конфликтовать с избранием Богом кого-либо, и таким образом, как будто, слова Христа могут противоречить словам Павла о божественном избрании и неизменности этого выбора; то есть грабитель может быть избранным Богом, а служитель закона – нет. Но забота об обращении и разрешении подобных проблем является делом Господа. Нам же нужно делать нашу работу. Если кто-либо сделает порученное ему неверно, тот будет наказан, чтобы и другим неповадно было.

В последней большой работе “Изложение христианской веры” в статье о церкви почти половина места отделена церковной дисциплине, обеспечиваемой магистратом, и утверждению, что без него церковь может быть неполноценной. Эколампад, в противовес Цвингли, настаивал на независимости церкви в вопросе дисциплины. Он делал различие между церковной дисциплиной и методами гражданского дисциплинарного воздействия. Он указывал на то, что Христос не говорил в спорных вопросах: “Скажите магистрату”, но: “Скажите церкви” [49, с.274].

2.4. Служение церкви

Свидетельство понимания Цвингли работы церкви и ее служителей мы находим в его собственном служении и его ранних работах. Из понимания Слова Божьего он, так же как и Лютер, определял служение церкви, как служение слова. Самая первая и najważнейшая задача – быть проповедником Слова, как об этом Цвингли ясно провозглашает в 62: “Писание признает лишь тех священников, которые возвещают Слово Божие”.

2.4.1. Работа служителя. Цвингли отвергает средневековую идею самого характера посвящения как не присутствующую ни в Писании, ни в ранней церкви. Священник должен быть провозглашателем Слова Божьего и должен заботиться о спасении душ. “Если он этого не выполняет, то его следует сместить, потому что в таком случае он больше не может оставаться священником” [49, с.275].

Толкование 62-го тезиса показывает, что Цвингли придерживался достаточно широкой концепции служения. После ссылки на 1Тим.5.17 он говорит, что слово “священник” может быть использовано для тех, кто учит в церкви, кто провозглашает Слово Божие, кто толкует греческий и еврейский тексты Писания, кто проповедует, утешает, посещает больных, кто помогает и благодетельствует бедным и посещает их. Это он утверждает на том основании, что все перечисленное находит место в Слове Божьем. Такое сочетание пастырской заботы и проповеди является отличительной особенностью в его поздних трудах. В толковании 1Тим.3.1-2 в “Дружественной просьбе” он делает акцент на работе священника как наблюдателя, или дежурного (пресвитера).

2.4.2. Призвание на служение. Хотя в 27 тезисе Цвингли указывает на принцип всеобщего священства, он никогда его не связывал с всеобщей возможностью быть служителем церкви. Он указывал на то, что служителем слова не может стать любой человек, который того пожелает. Одной из двух главных работ о служении была “Пастырь”. Здесь Цвингли, противопоставляя ложного, указывает на истинного служителя. В основном, это отличие сводится к тому, что ложный пастырь, или пастор, занимая пост священника, не учит Слову Божьему, но учит своим собственным идеям; или если и учит Слову Божьему, но его действия не направлены во славу Бога; или же он не заботится о том, чтобы оградить тело церкви от возможности причинения вреда. Ложный пастырь также остается лжецом в своей жизни, потому что происходит разрыв между делами, которые он делает, и его словами [52, с.19].

Если “Пастырь” является защитой реформаторского пастыря от неререформированных священников, то его другая работа, “Духовенство” (1525 г.) – защита реформаторского пастората от анабаптистских проповедников. Отличие заключалось в посвящении в служители, в образованности духовенства и в оплате духовенства. Здесь уже атаке подвергалась не вера и жизнь неререформированных священников, а в основном самоназначение “создателей церковных проблем”. Далее Стефанес говорит:

“Цвингли указывал, что нет таких апостолов, каковыми они желали быть, кто поступает против Слова Божьего, навязывая самих себя в истинные служители и в проповедники для людей без всякой на то необходимости и без разрешения на это всей общины. Цвингли стремился показать, что такие люди не посланы Богом, подтверждая свои слова Еф.4. Из этого текста Цвингли указывал на то, что Христос установил духовенство, поставил на это служение одних, а других не ставил” [49, с.276].

После описания официально установленных служителей: апостолов, проповедников, евангелистов, пасторов и учителей – он настаивает на том, что не все апостолы, пророки и учителя. Кроме того, Цвингли использует примеры из Нового и Ветхого Заветов, включая Самого Христа, чтобы показать, что люди не могут сами от себя стать авторитетными служителями. Но истинный служитель посылается Богом. Бог не только делает внутренний призыв к сердцу, но использует и внешние знаки, как чудесное, так и публичное избрание. Избрание может проходить различными путями: всей церковью, апостолами или одним из апостолов. И если осуждение и отлучение принадлежит церкви, то насколько важнее этого выбор учителей. Цвингли находил, что анабаптисты недостаточно образованы, и использовал также и этот их недостаток в борьбе с ними. Надо отметить, что Цвингли использовал для названия служителей такие термины, как пресвитер, епископ, пастырь и пророк, но слово “пророк” являлось наиболее характеризующим человека, поставленного для этого служения.

2.4.3. Проповедь. При содействии Цвингли в 1526 г. сенат опубликовал декрет, предписывающий всем священникам объяснять народу Новый Завет, при этом объяснение должно строго соответствовать тексту, запрещалось проповедовать учения, которые не подтверждают Писанием. Проповедь Слова Божьего была главным служением самого Цвингли в Цюрихе. Его ясная, спокойная, содержательная проповедь, кроме того с мудрой снисходительностью щадившая немощи слабых, не могла не действовать оживляющим образом [21, с.626]. Вследствие известных обстоятельств и работы Цвингли Слово Божие возымело большой размах. Это Слово рассматривалось как закон и Благая Весть, как его видел и Лютер. Оно использовалось в широком смысле, как полная воля Божья для человека. Словом, в глубоком смысле, является Сам Христос и собственно Он является предметом проповеди христиан. Но это истинно в том случае, когда во внимание принимается все Писание. Цвингли сам проповедовал заранее приготовленные проповеди и излагал их в специальном порядке из книг Нового Завета, понимая важность всего Писания. Однако он понимал, что проповедник и проповедь являются только инструментами в руках Божиих. “Слово – это семя, которое должно быть посеяно” [49, с.275].

2.4.4. Молитва. Цвингли придавал большое значение молитве. Он допускал возможность прямого общения с Богом, то есть не через заученную молитву. Сохранилась даже его поэзия, в основном это стихи молитвенного содержания. Его песни, написанные во время его болезни в 1519 году, свидетельствуют о его близком общении с Господом [43, с.114]. Известно, что с

1525 года в Цюрихе в евхаристии участвовала вся община: и мужчины, и женщины. Причем вся община принимала участие и в славословии, и все вместе коленапреклоненно читали молитву “Отче наш” [21, с.635]. Но Цвингли не отвергал и установленные молитвы, особенно если в этих молитвах проявлялась благодать к воздержанию [см. прил. 1, тезис 60]. Хотя в своей работе “О выборе в пище и свободе в ней” Цвингли выступал против обязательного выполнения установленных католической церковью постов, но не отвергал пост и молитву, если они служат, как средство благодати к воздержанию.

2.4.5. Музыкальное служение. Первые шаги по преобразованию музыкального служения в Швейцарии принадлежат Цвингли. Пожалуй, главным вопросом, ставшим перед цюрихским реформатором, было: как сделать, чтобы библейские истины стали достоянием простых людей. Для его решения, среди прочего, Цвингли задумал переложить псалмы на немецкий язык и исправить неточности лютеровского перевода, хотя Цвингли сам осознавал, что по языку он уступал Лютеру в простоте и силе выражений. Цвингли всегда проявлял интерес к культуре и к музыке. Обучаясь в Базеле в свои молодые годы, он посвящал свободное время музыке. Цвингли играл на нескольких инструментах, имел красивый голос и был известен как превосходный игрок на лютне. Псалмы Цвингли и его молитвенные песни были достаточно популярны.

2.5. Значение таинств в церковном устройстве

Цвингли оставил от семи таинств католической системы в качестве таковых только два: крещение и евхаристию. И первоначально рассматривает само значение термина “таинство”, как знак верности Божией Своему народу [13, с.209]. В 1523 году он считал, что слово “таинство” можно использовать ко всему, что Бог учредил, повелел или освятил Своим Словом, которое является таким твердым и надежным, как если бы Он подкрепил его клятвой.

К 1525 году представление Цвингли о идее таинства несколько изменилось, он продолжал понимать под ней клятву и залог, однако раньше он понимал ее как божественную клятву верности нам, а сейчас он утверждал, что она относится к нашей клятве послушания и верности друг другу. Теперь для него таинство является по существу объявлением верности отдельному лицу или сообществу. Цвингли использует немецкий термин “pflichtzeichen” (демонстрация верности) для обозначения сущности таинства. Таким образом, таинство является средством, “при помощи которого человек доказывает церкви, что он собирается быть или уже является воином Христовым, и которое объявляет о его вере всей церкви а не ему одному”. При крещении верующий клянется в верности всей общине; при евхаристии он демонстрирует свою верность общине.

Таким образом, Цвингли развивает теорию, согласно которой таинства подчинены проповеди Слова Божьего. Именно эта проповедь порождает веру: таинства являются лишь поводом для публичной демонстрации этой веры. Проповедь Слова Божьего имеет центральное значение, а таинства, как печати на письме, лишь подтверждают ее содержание. Принимающий крещение является тем, “кто решил услышать, что Бог говорит ему, научиться Божественным наставлениям и прожить жизнь в соответствии с ними. А человек, который в воспоминании или трапезе приносит благодарность Богу в присутствии общины, свидетельствует о том, что он от всего сердца радуется смерти Христа и благодарит Его за это”.

2.6. Реформирование церкви

Цюрихская Реформация началась с 1519 г., когда Цвингли был приглашен в Цюрих, передовое и высшее место швейцарского союза, на должность священника в главном соборе города. Цвингли начинает понимать, что “реформ сверху” ждать не приходится и из частного реформатора он превращается в протестанта. Результатом проповеди Цвингли, во-первых, было усиление в кантоне авторитета Св. Писания. В 1520 г. сенат, в котором к тому времени Цвингли уже пользовался огромным влиянием, опубликовал декрет, по которому всем священникам кантона предписывалось объяснять Новый Завет. Условием при этом ставилось строгое соответствие объясняемого с текстом Писания. Священникам запрещалось проповедовать учения, которые не основывались на Библии. Известно, что в Цюрихе до 1524 года появилось три издания лютеровского Нового Завета [21, с.627]. Приблизительно в это же время Цвингли выступал, подобно Лютеру, против торговли индульгенциями. Тогда же Цвингли начал борьбу с наемничеством швейцарских солдат для римской армии. В следующем году Цвингли выступил с проповедью против постов, за которой последовало его первое сочинение: “О выборе в пище и свободе в ней”.

Когда сейм, под влиянием епископа константского, запретил евангельские проповеди, “из которых возникали для обыкновенных людей строптивость, раздоры и заблуждения”, Цвингли с его единомышленниками обратился с просьбой и увещанием к сейму не запрещать проповедь Евангелия. Когда же в посвященном епископу константскому сочинении “Archeteies” он не возражает, чтобы проповедники во избежание соблазна вступали в брак, и просит в послании к сейму от имени группы проповедников отмены целибата, то начались гонения на склонных к реформации духовных лиц. Для Цвингли вопрос отмены целибата был актуален задолго до его официального брака на Анне Рейнгард (1524 г.), вдове благородного и богатого Ганса Мейера. Практика сожительства была широко распространена среди католического духовенства, и на это ясно указывает Цвингли в тезисах [см. прил. 1, тезис 49], [21, с.626].

Вскоре, после того как в Цюрихе против Цвингли начали распространяться дурные слухи и с ожесточенностью проповедовать монахи, стал вопрос о почитании святых. По этому поводу Цвингли издал проповедь о пресвятой Марии, где говорит: “высшая честь ее состоит в признании того блага, которое Сын ее оказал грешникам”. Но ни эта проповедь, ни увещание совета не могли смирить монахов в резкости их проповедей.

В ответ на это Цвингли потребовал от совета провести религиозное собрание. К этому времени (в 1523 г.) Цвингли издал 67 тезисов, которые должны были служить предметом диспута. На нем никто не смог возразить на основании Св. Писания против нового учения. Городской совет решил, что победил Цвингли, и его идеи вскоре получили законный статус. В этом же году Цвингли издал объяснения 67 заключительных речей, в которых сильно и ясно излагались важнейшие истины Евангелия. Тезисы Цвингли представляют один из замечательнейших памятников Реформации. Если в 95 тезисах Лютера говорится только относительно одного пункта учения церкви, то здесь находится практически полная программа нового устройства церкви и в некоторых отношениях государства. Вскоре состоялись еще два диспута, на которых обсуждались вопросы о церковных авторитетах, образах святых, чистилище, мессе и о судьбе монастырей. После второго и третьего диспутов, полезность которых увидела ратуша, постановлением совета

монахам и монахиням позволили жениться, были запрещены иконы и мощи, отказались от учения о чистилище и была упразднена месса. Драгоценности храма, принадлежащие иконам, решили употребить на бедных, которые “представляют истинный образ Божий”.

Внешняя сторона Реформации была завершена в 1525 году с окончательным уничтожением мессы. На Пасху в этом году в евхаристии по новому образцу участвовали и мужчины, и женщины. В этом же году Цвингли издал исповедание веры “*De vera et falsa religione*”.

2.7. Реформирование общества

Поскольку Цвингли воспринимал христианство, прежде всего, как нравственное учение и своей задачей он видел духовно-нравственное преобразование народа, то и конечный результат реформы церкви он видел в создании истинно библейского института для реформирования общественного порядка и самого общества в целом.

Влияние Цвингли в Цюрихе быстро росло, “он стал по сути правителем города” [11, с.134]. К этому времени вышел ряд гражданских законов, один из которых, например, – закон, препятствующий расторгать брак без всякого на то повода. Цвингли первым ввел церковные книги для записей крестин и браков, т. к. в то время случаи двойных браков были весьма часты. Такие нововведения послужили образцом и для других евангельских городов не только в Швейцарии, но и Германии. Он позаботился о том, чтобы за чрезмерное пьянство был установлен денежный штраф. Цвингли устроил фонд для церкви и отдельных бедных общин, положил основание образцовой больнице, вызвал к жизни высшее учебное заведение Каролиnum – и все это на средства, хранившиеся в цюрихском соборе. Он издал правила для духовных лиц, обязав их непременно каждое воскресенье и праздники бывать в церкви и стоять за кафедрой для того, чтобы можно было заметить, кого из них нет в церкви. Для того чтобы контролировать, как исполняются эти и другие обязанности, лежащие на духовенстве, к каждой церкви был назначен один из членов совета. За нарушения этих обязанностей с них удерживали часть средств, выдаваемых им на содержание. Все эти нововведения предварительно устно и письменно обсуждались, он поступал так из страха нравственной ответственности, лежавшей на нем.

Таким образом Цвингли провел гражданскую реформу. Поставив церковь под опеку государства, он возложил на него ответственность за нарушения предписанных правил и, созвав представителей на местах, вместе с ними составил устав, определяющий обязанности граждан. Контроль за соблюдением устава он предоставил в городах судьям по брачным делам, а в деревнях – священникам. Несмотря на сильное ограничение частной жизни, устав был всюду принят и соблюдается, не вызвав беспорядков [11, с.150].

2.8. Взгляды Цвингли на христианское образование

В XV веке в Швейцарии был обычай посвящать одного из своих сыновей в духовное звание. В семье родителей Цвингли таким сыном оказался Ульрих. Он сам любил изучать Писание и всегда вопросам образования придавал большое значение [11, с.114]. Лидер Реформации в Швейцарии соглашался с тем, что детей нужно обучать простым библейским истинам. Его мысли относительно образования содержатся в изданной им работе “Христианское образование молодежи”. Несмотря на то, что он был противником икон и того, что

связанно с поклонением образам, он признавал любые методы для того, чтобы истина достигла сердец учащихся. Он считал, когда истина проникает в сознание людей, злые привычки начинают исчезать [40, с.87]. Цвингли с самого начала поставил себе задачей религиозно-нравственное перевоспитание общества. Он предпринимал ряд мер с тем, чтобы проповедуемое Евангелие вошло в "кровь и плоть" общества, сделалось источником его нравственного возрождения. Конечно же, главную роль в осуществлении этой задачи Цвингли отводил проповедникам, которые непосредственно должны доводить евангельское учение до сознания народа.

После того, как раскрыли монастыри, а их имущество было обращено на нужды общественного образования, под влиянием Цвингли аббат капельского монастыря устроил у себя школу. В эту школу пригласили преподавать молодого ученого Генриха Буллингера, который впоследствии стал преемником Цвингли в Цюрихе. В этой школе, сделавшейся со временем одним из центров богословского образования в Швейцарии, сам аббат со своими монахами стал обучать древним языкам для того, чтобы учащиеся могли понимать оригинальный текст Св. Писания. В 1525 г. Цвингли лично взялся за школьную систему, и с тех пор дело народного и высшего образования было поставлено на прочную основу.

До Реформации в Цюрихе недостатка в школах не ощущалось. Но средняя школа готовила только служителей для внутрицерковной службы. А высшие учебные заведения, также предназначенные только для духовенства, находились в столь запущенном состоянии, что любознательная молодежь предпочитала учиться в Базеле или в других городах. Цвингли совершенно изгнал из этих заведений прежний схоластический дух. Вместе с Миконием он организовал новые школы, преобразовал старые, приглашал хороших преподавателей и лично следил за ходом преподавания, поставил в обязанность цюрихскому духовенству заботиться о народных школах и ежегодно обнародовать отчет о них.

Но предметом особого внимания Цвингли было устройство высшего учебного заведения, Каролинума, которое могло бы снабдить церковь научными образованными проповедниками и учителями. Будучи гуманистом, Цвингли положил в основу богословского образования древние языки – латинский, греческий и еврейский. Хотя на первом плане имелось в виду основательное знакомство с Св. Писанием, изучение классиков и истории занимало в программе очень видное место. По его настоянию, ученики разыгрывали оригинальные комедии Аристофана и Плавта. Цвингли старался внушить им интерес к изучению классических писателей, видя в этом средство привить ученикам дух республиканской простоты [11, с.144]. Он никогда не отделял науки от религии, как нечто несовместимое. По его мнению, разум нисколько не исключает искренней веры, а истинное знание – одно из действительнейших средств для нравственного облагораживания человека [19, с.51].

Не упуская из внимания народного образования, Цвингли отдавал свои силы Каролинуму. Это было его излюбленное детище. Он принимал самое деятельное участие не только в устройстве этого заведения, но и в жизни самих учащихся. Заботился о их здоровье, о том, чтобы занятия не превышали их сил, хлопотал о стипендиях, не жалея на содержание Каролинума никаких средств. Лучшие профессора из Германии и Швейцарии были приглашены на кафедры языков, сам Цвингли также читал лекции по теологии. Страсбург и Базель посылали своих ученых для ознакомления с этим учебным заведением. Мало-помалу эта академия сделалась центром просвещения немецкой Швейцарии, а Цюриху, слывшему до тех пор невежественным городом, сделала репутацию "швейцарских Афин".

2.9. Церковь и государство

Цвингли был убежден, что конечным и главным авторитетом в церкви и в обществе обладает само христианское сообщество, которое исполняет свою власть через избираемое гражданское правление, действующее в соответствии с авторитетом Библии. Но его взгляды на отношение церкви и государства изменились после того, как анабаптисты предприняли решительные действия.

* * *

Герцен называет богословие Цвингли “сухой, чуждой всякой глубины, вероисповедной системой с ее скудным безотрадным культом”, и с таким заявлением, в некоторой степени, можно согласиться. Действительно, христианство в чрезмерно тусклых гуманистических очках Цвингли было лишено красок жизни и той чарующей привлекательности, которая присуща только истинно евангельскому христианству. Этот факт может объяснить, почему из общины его последователей рано улетучилась всякая религиозность. Тогда как, например, в лютеранстве она сохранилась гораздо дольше.

Замечу, если для Лютера реформированию подлежало все то, что прямо, по его мнению, противоречило Св. Писанию, то для Цвингли от католицизма в церкви должно оставаться лишь то, что положительно оправдывает Библия. Для него все, что можно было в религии объяснить, он объяснял, чудесное же он оставлял в стороне и советовал не пускаться в объяснения совершенно неизвестных вещей.

3. КАЛЬВИН И ЦЕРКОВЬ

3.1. Богословие Кальвина

Жан Кальвин представляет собой второе поколение реформаторов. Первому поколению реформаторов – таким, как Лютер или Цвингли, в основном, приходилось отвечать на вопрос, какой не должна быть церковь. В том смысле, что они вынуждены были отгораживать реформированную церковь с одной стороны от католичества, а с другой – от радикализма. Перед вторым поколением реформаторов стояла задача систематизировать богословие протестантизма. И Кальвин уже отвечал на вопрос, какой должна быть реформированная церковь.

В 1536 году, еще не искушенный церковной практикой, двадцатисемилетний Кальвин выпустил небольшое, первое издание “Наставление в христианской вере”. В то время он и не предполагал, что ему придется воплощать программу этой книги в жизнь, тогда он видел себя только ученым-теоретиком. Но в течение последующих двадцати трех лет, опираясь на приобретаемый опыт церковного служителя в Женеве, он дорабатывал и переиздавал эту книгу шесть раз. Эта книга заняла почетное место в ряду литературных произведений западной классики.

Фактически Кальвин взял в основу своего учения идеи Лютера, с неумолимой последовательностью доводя их до конца, придал им вполне завершенную форму. Его богословие имеет те же акценты, что и богословие Августина, в чем также есть нечто общее с Лютером, но Кальвин пришел к такой системе, изучая Св. Писание, и к работам выдающегося отца церкви он обратился, чтобы найти поддержку, а не наоборот.

3.1.1. Священное Писание. Кальвин, подобно Лютеру, настаивал на безусловном авторитете прямого свидетельства Слова Божия, изложенного в Св. Писании. Он отделил свое учение как от католичества, высказываясь за невмешательство в дела религии человеческого разума и философии, так и от всякого рода мистических направлений, признававших возле или выше записанного откровения внутреннее, непосредственное. Кальвин заявлял, что целью Св. Писания является не описание исторических событий и структуры вселенной, а провозглашение Евангелия Христа. Он также настаивал на том, чтобы все утверждения в Писании воспринимались дословно.

3.1.2. Учение о Боге. Кальвина интересует не человек с его страданиями и сомнениями, а восстановление истинного понятия о Боге, умаленного папизмом. И даже сама идея предопределения, с которой обычно связывают имя Кальвина, важна для него потому, что она восстанавливает истинное величие, могущество и суверенитет Бога. Практическое значение этой идеи сводится к отрицанию католического учения о свободе воли человека и о посреднической роли церкви: в отношении к жизни, он принимает это учение лишь в качестве политического оружия. При попытках прямого, непосредственного его приложения к исправлению земных отклонений или даже простому суждению о них, Кальвин строго останавливает напоминанием, что “мы не смеем проникать в тайну Божию” [3, с.122]. В его величественной концепции Бога и Его славы, так типичной для некоторых библейских пророков, есть нечто ветхозаветное. Он охотно обращается к примерам из истории Израиля, при этом как бы забывая евангельского Бога любви.

3.1.3. Сотериология. Идея безусловного господства воли Божией, избирающей людей лишь своими орудиями, исключает мысль о человеческих заслугах. Такое понятие предопределения было развито еще Августином и в той или иной степени разделялось всеми реформаторами, но никто из них не пошел так далеко в формулировании принципа, в заключениях, вытекающих из него, как Кальвин. По его учению, спасение – это дело безусловного выбора, основанного на суверенной воле Бога, являющегося двойным предопределением одних ко спасению, других к осуждению. Предназначенные к спасению составляют небольшую группу, избранную Богом в силу непостижимого решения, помимо всяких их заслуг. С другой стороны, никакие усилия не могут спасти тех, кто осужден на вечную погибель. Кальвин считал, что служение Христа на кресте совершилось лишь для тех, кто избран ко спасению. Учение о “непреодолимой благодати” является неизбежным следствием учения об ограниченном избрании и примирении. Избранные будут спасены независимо от их собственного начального желания, когда Дух Святой неизбежно приведет их ко Христу. Сохранение святых является одним из важнейших положений в его системе: т. е. кто избран и кто неизбежно спасется через работу Духа Святого, никогда не будет окончательно потерян. Как добрые, так и злые дела людей служат для выполнения Божьих предназначений, но это нисколько не снимает вины с испорченного и греховного по своей природе человека.

3.1.4. Антропология. Кальвин верил в полную греховность всех людей. Человек наследует вину греха от Адама и не может ничего сделать для своего собственного спасения, поскольку вся его воля полностью развращена. Человек, по учению Кальвина, будучи твердо уверен в своей бессилии изменить раз поставленное относительно него решение, все же обязан исполнять все постановления церкви и с доверием идти к своему спасению, не зная, что его ожидает. Его самого страшила беспощадность этого учения.

3.2. Кальвин о церкви

В своем богословии Кальвин отводил огромное место учению о церкви. Для ее определения он использовал различные подходы и выражения. Систематизируя экклезиологию Кальвина, Низел выделяет в ней три акцента: церковь как мать верующих, церковь как тело Христа и церковь как собрание избранных [47, с.183].

3.2.1. Церковь как мать верующих. Для Кальвина, безусловно, церковь имела божественное происхождение и установлена Самим Богом в этом мире. А потому церковь всегда прославляет и превозносит Христа и является соучастницей в Его работе между людьми. Эта работа выполняется посредством священнодействий и служений, которые Он поручил ей выполнять, и через видимые знаки, которые Он ей вверил. Христос продолжает Свою искупительную работу “над нами и в нас”. И церковь, как средство для осуществления этой работы, является сферой самооткровения Бога и сферой общения Христа и верующих. Кальвин, в таком значении церкви, указывал на то, что она состоит из множества верующих, а потому и каждый верующий должен принимать участие в работе церкви. Бог, конечно же, не сковывает нас, верующих, в нашем посвящении Ему, он предлагает нам быть использованными для нашей же души как канал регулярной проповеди и наставлений, и таким образом подчиняться Его повелениям, чтобы всегда находиться в соответствующем состоянии, когда Бог в нужный для Него момент приблизится к нам.

“Те, кто пренебрегает духовной пищей для души, которую Христос им предлагает в церкви, заслуживает погибели от ужасного голода” [47, с.183].

По этой причине Кальвин характеризовал сущность церкви одним словом, которое по сути представляло ее еще во времена апостолов: “Церковь является нашей матерью”. Это имя вполне подходит для нее, говорил Кальвин.

“Потому что нет другого имени для той, кто дарит жизнь или вводит в нее, ей нужно принять и вынашивать нас во чреве, кормить грудью, оберегать нас от различных опасностей и вести нас до тех пор, пока мы не освободимся от смертного нашего тела и станем как ангелы. Ибо наши слабости не позволяют нам избежать этой школы до тех пор, пока мы не проведем в ней всю жизнь”. “Вне ее недра не существует надежды, прощения грехов и никакого счастья”.

Рассуждения Кальвина о роли церкви можно выразить так: поскольку церковь является местом служения Христа, так как Он Сам учредил ее, то Он желает встречаться с нами в ней и только в ней. Настолько важность церкви превознесена Кальвином, что он вместе с “древними” мог бы заявить, что вне церкви не существует спасения [47, с.186]. Фактом остается то, что Кальвин рассматривал церковь, как непознаваемую умом, Богом посвященную для нашего спасения. Он начинает первую главу раздела о церкви в “Наставлении” словами: “Наставление истинной церкви, с которой мы стремимся быть воедино, поскольку она является матерью всех богобоязненных” [37, с.486].

3.2.2. Церковь как тело Христа. Церковь для Кальвина была установлением, которое действует как внутри нас, так и через нас. Христос предлагает Себя нам для того, чтобы мы стали Его инструментом, и таким образом происходит объединение общины верующих, строится тело Христа. Мы вырастаем в различные части и так составляем Его, Того, Кто является нашей Главой, и тем самым создается единство между членами. Поскольку церковь действует через нас и внутри нас, то мы составляем неотъемлемую часть ее недра [47, с.188].

Эта идея не нова для реформаторов: Цвингли, например, использовал ее в своих трудах, но Кальвин широко развил эту мысль. Он выводил отсюда полную зависимость одного члена от другого, указывал на необходимость взаимопомощи, несостоятельность деления церкви, и конечно же, главное направление развития этой идеи указывает на Христа как на Единственного Господина и Главу церкви. Никакой член, составляющий тело, а папу римского можно рассматривать только так, не может управлять церковью. Только Иисус Христос, ее Глава.

3.2.3. Церковь как собрание избранных. Кальвин также описывает церковь как "собрание избранных людей". Эта мысль была, пожалуй, главной в первом издании "Наставлений" и в Катехизисе, здесь Кальвин подчеркивает именно этот аспект ее сущности. "Она является полным числом избранных" [43, с.189]. Смысл этого высказывания становится яснее в контексте другого заявления. "Тайна избрания Божия является основанием церкви". Представление о церкви как о собрании избранных напрямую связано с предопределением [3, с.121]. Цвингли также говорил о церкви как об избранных, но Кальвин полнее, чем кто другой из реформаторов, развил эту идею.

3.3. Развитие учения о церкви

Для того, чтобы лучше понять учение о церкви, которое занимает значительную часть в богословии Кальвина, нужно иметь в виду постепенное развитие его взглядов по этому вопросу, рассматривая его в контексте хода событий Женевской Реформации. Представление эkkлезиологии Кальвина в виде небольшого ознакомительного обзора его работы над "Наставлением" (а его взгляд на церковь сформировался, фактически, к 1543 г.) будет наилучшим подходом, так как, помимо положений в богословии Кальвина, такой подход показывает и развитие его мысли.

Виппер в своей докторской работе [3] достаточно большое внимание уделяет эkkлезиологии Кальвина. И этот труд лег в основу данной главы. Он замечает, что Кампшульте, говоря о учении Кальвина о церкви, указывает на два "формальных" принципа учения. Логический вывод из учения о церкви, если она относится к скрытому от глаз людей избранию Божию и если вообще признавалась необходимость видимой церкви, заключается, по его мнению, в свойственном Кальвину требовании церковной дисциплины. "Прославляйте Бога, – толкует он взгляд Кальвина, – полным и действенным торжеством, слова Его должны осуществляться воистину: жизнь церковной общины должна вылиться в форму совершенной и незапятнанной нравственности".

Другим "формальным" принципом учения Кальвина было признание безусловного и единственного авторитета Св. Писания, отрицание традиций. И это определяет, по мнению Кампшульте, организацию церкви, придавая огромное значение личности в общине и приводя, таким образом, к ее демократическому строю [3, с.121]. Эти принципы достаточно определенно указывают на границы, в которых развивалось учение Кальвина о церкви.

3.3.1. "Наставление" (1536 г.). В 1536 году вышло первое издание "Наставлений", которые потом несколько раз переиздавались и расширялись и, в конце концов, явились суммой всего догматического и церковного учения Кальвина. В первом издании было еще мало оригинального по содержанию. Целью Кальвина было систематически изложить сумму уже опережившихся протестантских идей, положить конец беспорядочности учения и строя среди единомышленников. В этом отношении он по ясности, сжатости и силе выражения превзошел все предшествующие подобные попытки.

В первом издании “Наставлений” учение о предопределении едва намечено. Кальвин, при объяснении символа веры, в связи с объяснением слов *santa ecclesia catolica*, дает лишь общее указание на характер предвечного избрания Божия, которое он называет *providenta Dei*. Здесь он в небольшом отделе осуждает практику католической церкви, “связывающей и развязывающей навеки” и этим дерзающей предвосхитить решение Бога. Далее, Кальвин старается разъяснить истинные границы церкви и действительное значение отлучения. Учение о предопределении для него важно потому, что оно восстанавливает истинное величие и могущество Божие.

3.3.1.1. Церковь земная и небесная. Но когда Кальвин приступает к построению новой церкви, он отходит от августиновской идеи предвечного избрания и, как выразился Виппер, “отстраняет или насилует ее” [3, с.122]. Учение о предопределении, заключая в себе понятие неизменной и несокрушимой невидимой церкви, определяемой исключительно волей Божьей, делает непонятной церковь видимую с ее воздействием на человека. Как признает Кампиульте, установление видимой церкви у Кальвина остается необъясненным, недоказанным. Объясняя понятие невидимой церкви, Кальвин говорит, что существует некоторое количество избранных, составляющих настоящую церковь, члены ее не могут погибнуть; их спасение опирается на столь сильную основу, что, если бы поколебался весь мир, они не могли бы упасть.

Церковь земную Кальвин никаким образом не рассматривал как часть невидимой. Последняя служит первой, может быть, недостижимым идеалом. Для многих было бы желательно собрать в видимую церковь избранных, но это вовсе не нужно для целей спасения, ибо пути Господни неисповедимы и Он может отвергнуть члена церкви и, наоборот, привлечь в число спасенных стоящих вне ее. Принимая земную церковь как нечто данное и ставя ей только другие границы, Кальвин указывает на отсутствие связи между мотивами, ведущими к ее установлению и призванию, и верою в предвечное избрание Божие.

“Хотя, пока нам неизвестно решение Божие, мы не можем судить в каждом отдельном случае, кто принадлежит к церкви (невидимой) и кто нет, однако везде, где будет проповедоваться и восприниматься Слово Божие, где, по установлению Христа, будут совершаться таинства, мы без колебания должны будем признавать существование церкви (*aliquam esse Dei ecclesiam*). Но во имя любви мы должны считать за избранных и членов церкви всех, кто соединяется с нами в общем исповедании и исполнении таинств” [3, с.122].

Кальвин стремится подчеркнуть полную независимость оснований, на которых утверждена земная церковь, от осуществления предвечного решения Божия над избранными и осужденными.

“Не только отлученные от церкви, – говорит он, – должны вызывать с нашей стороны снисхождение и меры увещания, вместо угроз и преследования, но и турки, и сарацины, и остальные враги истинной веры”.

3.3.1.2. Дисциплина. Если сам принцип стоит вне связи с идеей предопределения, то не имеют никакого отношения к последней и те средства, те учреждения, которые способствуют поддержанию церкви земной. Если Кальвин настаивает на необходимости церковной организации, то потому, что считает церковь орудием пропаганды, борьбы и перевоспитания, следовательно, исходит от понятий, противоположных идее предопределения.

Мысли о воспитательном значении церкви, о влиянии ее сдерживающих и поощряющих средств особенно выступают в оправдании отлучения. Кальвин считал его необходимым для того, чтобы:

- святая церковь Божия не являлась, в оскорбление Ему, союзом злодеев и явных нечестивцев;
- в силу постоянного общения, эти люди не развращали дурным примером других;
- они сами, будучи подвергнуты позору, устыдились своего безобразия и путем раскаяния вернулись на истинный путь.

Отлучению Кальвин придает важное значение, оно рассматривалось как церковное наказание (лишение причастия). Он указывает на временный, воспитательный характер отлучения, служащего интересам видимой церкви; церковь связывает не на вечную гибель, а осуждает лишь образ жизни, известные дела человека. И если ее внушения не подействуют, то она ставит неисправимому на вид его осуждение на небесах. Разрешение ее означает восприятие в то единство, которое существует в ней во имя Христа. И рядом с этим выдвигается как будто принудительный характер отлучения: “Чтобы легкомысленно не пренебрегали судом церкви” [3, с.129].

3.3.1.3. *Катехизис (1536 г.)*. В катехизисе, составленном Кальвином на основании “Наставлений” 1536 года, но без вопросов и ответов, оправдывая отлучение еще определеннее, он выражает свой страх за “святых”, на которых может вредно действовать общение с неверующими. Однако, такое опасение не выдерживает критики, т.к. излишне для избранников по теории предопределения. Далее он, опасаясь, чтобы отлученный не пренебрег судом церкви, пишет, что отлучение должно выражаться “голосом верующих”, в котором открывается Божие указание. Тут неясно, кому принадлежит само право произнесения отлучения. Этот вопрос создал впоследствии много затруднений Кальвину в его практической деятельности. Но Кальвин охотно соглашается на ограничение или даже устранение народа в самом решении этого вопроса и переносит его на внутрицерковный суд.

3.3.1.4. *Границы церкви и ее устройство*. В первом издании “Наставлений” Кальвин признавал свободу в установлении обрядов и церковного управления. Законы церкви должны быть таковыми, чтобы их исполнение не считалось необходимым для спасения души, чтобы они не связывали совести, как “неразрушаемое религиозное предписание”. Кальвин высказывается за полную свободу образования церковью и свободное определение их границ. “Христос совершенно ясно сказал, что всякое соединение людей (congregatio), собравшихся во имя Его, есть церковь”; следовательно, в каждой отдельной области или местности может возникнуть церковь. Об установлении обязательной связи между церковными общинами, создании высшего авторитета для управления целыми группами церквей в пределах нации, государства или по крайней мере города, области он ничего не говорил.

Кальвин рассматривает практический вопрос о порядке выбора и поставления служителей. Здесь он доказывает, что *ordinatio ecclesiastica* есть ложное таинство. И остается не совсем понятным его мнение по этому вопросу. С одной стороны, кажущееся пренебрежение, несвойственное Кальвину, а с другой, как замечает Кестил, “Кальвин никогда не выводил, подобно Лютеру, сана и обязанности священника из понятия всеобщего священства верующих, а ограничивался лишь желанием, чтобы общины принимали участие в выборе должностных лиц”. Священники, конечно, должны быть избираемы мирянами, но как это должно происходить, в собрании ли всей общины, голосованием ли немногих или назначением властей, он не определяет. В области духовного правления он признает пока лишь два сана: епископа и пресвитера (учителя, лица, ведущего богослужения) и диакона, выдающего церковное имущество.

3.3.2. Articles (1537 г.). Проект церковной организации 1537 г. (Articles) свидетельствовал о том, что его составители преследовали, по крайней мере, две задачи: содействовать истреблению католицизма, исчезнувшего, по мнению проповедников, лишь официально; определить приемы правильной церковной практики, которая должна быть главным образом направлена на поддержание церковной дисциплины. По общепринятому мнению, Кальвин принимал самое непосредственное участие в составлении этого проекта. Уже в первом пункте авторы признавали желательным еженедельное совершение таинства св. Причастия при участии всей общины и лишь ввиду "нетвердости" народа допускали пока ежемесячное повторение обряда. Но без строжайшего надзора, сопровождающегося отлучением, его совершение они представляли невыносимым из-за неизбежной профанации. Далее в проекте подробно изложена организация религиозно-нравственного надзора и приемы воздействия, завершаемые в случае нужды экскоммуникацией.

В Artikles обнаруживается ряд противоречий с "Наставлением", например, по поводу отношения церкви и государства. Кальвин будто объявляет светскую помощь ненужной для церкви и этим устраняет мысль о возможности каких-либо столкновений церкви с светской властью. Здесь он приходит к тому, что магистрат, поставленный в качестве прямого орудия и служителя Божия рядом с церковными органами, призван и уполномочен вместе с ними. И еще одно несоответствие в отношении границ церкви. Тут, вместо свободной, образуемой из добровольных членов, церкви явился принудительный союз, с исключением при помощи внешних средств не присягнувших догме и церковной конституции, изложенным в "Исповедании", как замечает Галли [3, с.183].

"Судя по тексту, – говорит Виппер, – вместе с Articles, правительству должны были быть поданы еще две работы проповедников: "Исповедание" и "Катехизис"... "Исповедание" должно было служить средством проверки религиозных убеждений каждого отдельного лица, критерием принятия в общину и, может быть даже, орудием выделения из общего числа членов церкви "чистого зерна", церкви настоящей. "Катехизис" должен был служить подготовкой для публичного исповедания. Как и в ранней церкви, он должен был быть схемой того свидетельства, которое каждый свои должен бы принести, чтобы громко заявить христианские воззрения" [3, с.184].

В "Катехизисе" выдвинуто, так же как и в "Articles", значение экскоммуникации, причем здесь делается ударение на ее божественную сторону, а не на человеческую. Также в "Катехизисе" Кальвин старался высоко поднять авторитет служителей церкви и внушить светской власти уважение к ним.

3.3.3. "Наставление" (1539 г.). Второе издание "Наставлений" было, как замечает Виппер, в гораздо большей степени богословским трудом, чем предыдущее. Здесь уже Кальвин не противопоставляет невидимую церковь Христову всякой земной организации, "...которая всегда остается, какие бы высокие цели она ни преследовала, и в какой бы чистоте ни возвещала учение Христа, делом рук человеческих". О единственной церкви на земле, охватывающей истинно верующих, он также не говорит ни слова. Его занимали другие вопросы, а именно, какая связь может и должна устанавливаться между отдельными церквями, как достигнуть согласия между ними и поддерживать его, и в какой мере личность подчинена этому союзу, может ли его критиковать, вступать и выходить из него по произволу. В "Наставлении" (1539 г.) Кальвин продолжает возражение как против католицизма, так и против церковного анархизма. Толкуя 2Пет.2.1, о ложных пророках, он относит их к тем людям из черни (plebei), которые присвоили себе в последнее время имя учителей и проповедников (doctorem et pastorem) [3, с.202].

Фактически, Кальвин дает новое учение о видимой церкви. Чтобы оправдать авторитет каждой самостоятельной общины, он исходит из понятия *ecclesia universalis*. Эту Вселенскую церковь составляют различные народы, т.е. она рассеяна по всему лицу земли, но объединена истиной божественного учения. Отдельные общины в городах и селениях составляют ее части и по праву обладают именем и авторитетом церкви. Все люди, исповедующие церковное учение, входят в ее состав и, следовательно, подчиняются той или иной поместной церкви, пока она их не исключила своим судом. И здесь существует большая разница между отдельной личностью и отдельной церковью. Если отдельные недостойные личности могут быть в церкви, то церковью недостойных или низших по достоинству нет. Все они равны по святости и авторитету в отношении к личности, так как эти их свойства независимы от случайных условий; проповедь Евангелия и правильное совершение таинств, каков бы ни был личный состав, создают законную церковь. Отсюда Кальвин выводит, что нарушения авторитета какой-либо церкви, носящей эти отличительные знаки, есть нарушение Божией воли. “Стремиться к уничтожению этих отличительных знаков церкви, – говорит он, – значит уничтожить саму церковь”.

Что касается отдельной личности, то он напоминает, что не следует быть слишком придирчивым и непримиримым в требованиях. Нельзя покидать церковь из-за неважных разногласий. Согласие, одинаковое исповедание должны быть лишь в существенном (Кальвин упоминает в этой связи веру в Троицу, в бессмертие души, оправдание верою и т.д., обходя предопределение), полное тождество учения немыслимо. В суждении о внутрицерковной жизни, о нравственном состоянии в среде церковной общины он предлагает поступать еще осторожней. Отвергая учение анабаптистов о церкви как о собрании исключительно благочестивых и святых людей, Кальвин напоминает:

“Как человека в его нравственно-религиозной жизни, так и целую общину, мы не должны судить по случайно выхваченным частям или по отдельным поступкам, а должны брать в целом и сообразно общему впечатлению определять к ним наше отношение” [3, с.203].

3.3.4. “Наставление” (1543 г.). В этой работе Кальвин пытается, с учетом приобретенного опыта и измененных условий, указать на черты идеальной церкви. Когда Кальвин работал над очередным изданием “Наставлений”, фундамент новой общины был уже сложен. В женевской церкви уже существовала конституция, писанный закон, на который можно было опереться в дальнейших стремлениях. Речь уже могла идти не о предполагаемой идеальной церкви, а о реальном факте, о достигнутых результатах, которые надо было обобщать и формулировать. Отсюда появилась необходимость комментировать новые учреждения, объяснять их значение для будущего, дать им историческое и теоретическое оправдание и указать на необходимые поправки, соответствующие идеальным целям. Кальвин отыскивал черты идеальной церкви в апостольской общине и лучших учреждениях раннего христианства вообще и старался, с учетом современности, дать им жизнь в женевской церкви.

Рассматривая развитие церкви в истории, Кальвин отмечает, что начало ее упадка приходится на тот момент, когда духовенство начинает отвергать участие народа в церковных делах, в частности в выборах. Из этого он выводит, что истинная церковь имеет обязательно демократическую основу. Притом она должна опираться не на народ в его политической организации, не на его представителей, о них речи нет, а предполагает его как самостоятельное церковное единение, как паству. На независимость церкви от магистрата указывает последовательное молчание об участии светской власти во внутрицерковных делах.

Порядок избрания непосредственно народом Кальвин признает единственным правильным как в отношении священников, между которыми Кальвин различает проповедников и богословов учителей, так и для двух других церковных чинов: для старейшин, наблюдавших за нравами, и для диаконов, ухаживающих за бедными и сиротами и заведующих предназначенными для последних суммами. Два последних чина выбирала вся община и даже об утверждении их со стороны правительства не упоминается. Вишпер указывает на явное стремление их поставить наравне с пресвитерами [3, с. 191].

В “Наставлении” 1543 г. Кальвин без колебания рекомендует отвергнутый женевским магистратом и потому не отраженный в орденах обряд возложения рук как практику древней церкви. Здесь он развивает мотивы в пользу этого символического действия.

“Этим путем, – говорит он, – народ усваивает представление о достоинстве пастора, в то же время и сам пастор проникается мыслью, что он отныне не властен над собою, а стал рабом Бога и церкви”.

Порядок управления церковью, определенный в издании 1543 г., вытекал из “незастенного Слова Божия” и установлений Христа. Он основан на тесной связи проповеди с нравственной дисциплиной и делом благотворительности. Потому в “Наставлении” 1543 г. разделение на пасторов и учителей, с одной стороны, и старейшин и дьяконов, с другой, – чисто внешнее. Оно основано лишь на необходимости распределить между разными лицами множество дел, лежащих на представителях церкви.

В поздних работах Кальвин делает детальную разработку практики церковной дисциплины [3, с. 295]. Дисциплинарные требования в отношении духовенства, он считал, должны быть гораздо строже, чем в отношении народа, и не допускал участия светских властей во внутренней дисциплине духовенства. В отношении светских лиц дисциплинарное воздействие проходит несколько ступеней, которые являются, в некотором смысле, отражением трех ступеней в Мф. 18.15-17. Сначала лица, не удовлетворяющие требованию нравственного закона, выслушивают увещания как бы семейного характера от пасторов, обходящих частные жилища для того, чтобы утверждать верующих, так как одного провозглашения евангельских истин в собрании недостаточно. Кальвин считал, что учение получит действительную силу лишь тогда, когда священник будет иметь право потребовать от всех выполнения того, чем люди обязаны перед Христом. Если эти увещания не действуют, “Христос велит” призывать в церковный суд, состоящий из старейшин. Здесь уже внушения носят более серьезный характер, как бы исходя от общественной власти. Если и после этого виновный упорствует, он должен быть исключен из общины. Кальвин пишет:

“Мы все более приходим к убеждению, что духовный суд, преследующий проступки во имя Слова Божия, есть наилучшая поддержка здорового состояния, основа порядка и скрепляющая единение сила в Христовой церкви” [3, с. 294].

Кальвин подчеркивает обязанность каждого – государь и простолюдин здесь поставлены наравне – подчиняться дисциплине церкви. А такие выражения, как: “так как в дворцах своих государи привыкли слышать только поддакивания, то в интересах их же самих более чем необходимо, чтобы устами священников они призывались на суд Божий”, – производили глубокое впечатление на людей, выходявших из его школы. На подобные слова опирались многие проповедники, обличавшие государственных вождей. Не допуская участия власти в церковном дисциплинировании, Кальвин считает желательным участие народа, по крайней мере, при произнесении отлучения. И в этом просматривается демократическая основа церкви.

“Законный порядок отлучения, – говорит Кальвин, – состоит в том, чтобы старейшины действовали не одни и в тайне от других, но с ведома и одобрения церкви; так однако же, чтоб народная масса, не управляя активно, наблюдала бы в качестве свидетеля и сража, чтобы в деле не было личного пристрастия немногих” [3, с.295].

3.3.4.1. Работа служителей. Говоря о роли пресвитеров и епископов, Кальвин предлагает одно из установлений древней церкви, а именно, коллегию пресвитеров, состоящую из пасторов и диаконов. Коллегия эта, помимо обязанностей, указанных Павлом, учения, увещания, нравственного воздействия, должна служить делу сохранения традиций в среде духовенства и для подготовки молодых деятелей к той же роли. Для решения разногласий между пасторами в вопросах вероучения, Кальвин в “Наставлениях” 1543 г. предлагает одно средство – синод, съезд священников. Он не раз убеждался в полезности такого учреждения, способствующего разрешению проблем, вытекающих из изолированности пасторов в отдельных церквях.

“Гораздо больше веса, – говорил он, – будет иметь определение доктрины, выработанное путем соглашения пасторов различных церквей, чем каждый из них излагал народу придуманные им самим формулы, или если бы эти формулы были составлены немногими частными лицами... Поэтому, как только кто-либо начнет волновать новым и необычным догматом церковь, и появляется опасность серьезной распри, представители церкви должны сойтись и, разобравши вопрос, дать точное определение догматам на основании Писания...” [3, с.297].

3.3.4.2. Материальное служение. Говоря о церковном имуществе, о назначении и управлении им, Кальвин ссылается на порядок, установленный в древней церкви. Диаконы должны были собирать ежедневные приношения верующих и ежегодные доходы с церковного имущества и распределять их на действительные нужды, т.е. часть на содержание пасторов, часть на пропитание бедных, в этом они подчинены лишь надзору епископа. Интересны мотивы, которые Кальвин приводит в пользу предоставления имущества в полное ведение церкви:

“Если мы уж поручаем наши души, столь драгоценное состояние, этим лицам, то насколько же легче мы можем предоставить им распоряжаться деньгами”
“Справедливо и освящено Божиим законом, чтобы те, кто отдает все свои силы служению церкви, получали содержание из общественных средств ее” [3, с.298].

3.3.4.3. Церковь и государство. “Наставление” поздних изданий не ограничивается только возведением стройного здания церковных учреждений. Виппер, говоря об отношениях между церковью и государством, очень четко подмечает:

“Оно указывает для этих учреждений, для всей церковной жизни основу, принцип, который становится наиболее решительным принципом в истории кальвинизма. Церковь может быть действительно независима от светской власти при всякой организации последней, может возвыситься над нею и грозить в случае розни, благодаря тому, что она поднимается самостоятельно на демократической основе. Каковы бы ни были политические начала, господствующие в стране, как бы ни была принижена масса правительственной опекой и деспотизмом, в вопросах церковной жизни она признается зрелой и компетентной, в церкви она конституирована, как целое, с правом голоса и обсуждения, и знает над собой лишь тех лиц, которых она избирает самостоятельно...”

Замечательно это позднее, но в то же время очень решительное развитие демократической теории церкви у Кальвина. В этом отношении наблюдаются полная противоположность с Цвингли. У Цвингли демократическая, независимая от политического строя и управления церковная община является исходным пунктом; дальнейшее учение все более отступает от этой идеи. У Кальвина, наоборот, она является конечным результатом. Цвингли, следуя в теории за реальными переменами в церковном строе своего города и неко-

торым образом приспособляясь к ним, признавал последовательно несколько форм церковной организации. Кальвин, приступая к практической деятельности, не имел определенного учения о церковном строе. Такое учение выработалось у него лишь в процессе самого дела, но в противоречии фактическому строю. При этом, в известной мере, Кальвин продолжает оставаться верен раз усвоенному направлению. Как в самом начале он проводил резкую грань между сферой государства и церкви, так осталось и позднее с той разницей, что основание самостоятельной церкви у него было гарантировано определенными учреждениями. И, подводя итог отношениям церкви и государства у Кальвина, Виппер заключает:

“Чем дальше тем больше расходился Кальвин с утвердившимся в Швейцарии типом церкви: теория его далека от всякого намека на слияние политической и церковной общины” [3, с.300].

3.4. Музыка в реформатской церкви

Основной музыкальный жанр, практикуемый в реформированных церквях, – вокальное исполнение псалмов, доступно изложенных в стихотворном переводе. Псалтирь к середине XVI века в Швейцарии был очень популярен, ведь пение псалмов представляет прекрасные возможности для духовно-лирического и эмоционального воздействия как на исполнителя, так и на слушателей. И главное, что библейские истины таким образом проникали в изголодавшиеся по Слову Божию сердца. Во многих случаях это был чуть ли не единственный путь, когда Писание могло достичь людей, находящихся под гнетом католической церкви. Существенное значение для обеспечения популярности псалмов имело и то обстоятельство, что в качестве напевов использовали популярные, широко распространенные мелодии, что подтверждают следующие слова современника:

“В ту пору псалмы не предназначались для исполнения на определенный раз и навсегда установленный напев ... напротив, каждый пел тексты на тот напев, который ему нравился, обычно на напев, распространенный в быту. Таким образом, пение псалмов раздавалось не только во время богослужения, но и в домашнем обиходе, в мастерской, за ремесленной работой, на школьном дворе и т.д.” [7, с.312].

Естественно, что при таком значении псалмов существенную роль в Женеве приобретал наряду с напевом и сам текст, всем понятный, поскольку он давался на родном языке. В этой связи известен представитель французского возрождения Клеман Маро. Благодаря своему поэтическому дарованию Маро сделал большой вклад в французскую лирическую поэзию и сумел передать в поэтической форме содержание оригинала [7, с.313]. Кальвин в предисловии к изданию псалмов в переложении Маро подчеркивает важность молитвы на родном языке и высказывается за исполнение псалмов, которые должны занять место “безнравственных песен”. Успех изданной перевода псалмов Маро был велик, к 1550 году они вышли уже 28-м изданием.

В Женеве в 1541 году, согласно постановлению женеvского совета, где речь идет об обучении детей, говорится между прочим и о “пении псалмов Давида”. Некий Гилом Франк из Руана открыл музыкальную школу и опубликовал “Псалтирь” в 1565 году. Продолжателем дела Франка явился Луй Буржуа, ему принадлежали изменения и упорядочения напевов в собрании псалмов, изданных Кальвином в 1543 году. О том, что в Женеве существовала строгая цензура всего, что относилось к церкви и духовной жизни, говорит тот факт, что в 1551 году Буржуа был даже подвергнут аресту за то, что “ввел новые напевы без разрешения совета”. Последний строго регламенти-

ровал характер напевов, требуя “соблюдения умеренности, величавости и спокойствия, соответствующих месту и характеру исполнения, с тем чтобы они могли быть использованы в церковном богослужении” [7, с.313]. Гудемель, а вслед за ним и Клод Лежен явились авторами более изысканных, сложных, отличающихся печатью большого мастерства, полифонических обработок псалмов. Правда, для высоко художественной музыки существовали препоны благодаря провозглашенному Кальвином и Цвингли отказу от музыки полифонического склада в богослужении. И это искусственно сужало выразительные возможности музыкального искусства [7, с.314].

3.5. Кальвин о христианском образовании

Разделяя взгляды Лютера на роль церкви в обучении молодежи и несведущих, Кальвин много содействовал этому, подготовив и опубликовав катехизические уроки помощи. По отношению к обучению детей, он твердо стоял на принципе их прилежного обучения, во-первых, дома родителями, во-вторых, в воскресной школе. Но это уже были не катехизические классы, а специальные библейские занятия для детей [40, с.84]. Он также настаивал на обучении детей пению для того, чтобы они могли вести партию во время общего пения псалмов в церковном богослужении. Он утверждал, что они должны учиться не только мелодиям и доктринам, но и хорошим манерам, доброй морали и т.п. Подобно Лютеру, Кальвин считал, что Реформация не может быть завершена без систематизированной программы подхода к образованию детей. Кальвина иногда называют “отцом западной общеобразовательной школьной системы”. Его катехизические уроки помощи широко использовались и послужили основанием для Хейделбергского катехизиса, подготовленного Урсином, и также Вестминстерского катехизиса.

В начале своей реформаторской деятельности в Женеве Кальвин не находил нужным учреждать более одной школы. Она должна была управляться, конечно же, духовными лицами, и главным предметом обучения в школе был катехизис. Только в конце жизни ему удалось организовать колледж и высшее богословское учебное заведение, главной целью которого была подготовка преподавателей и духовенства как для женевской церкви, так и для многих иностранных церквей, состоящих в связи с Женевой [21, с.721]. В 1559 г. женевский колледж по инициативе Кальвина был преобразован в академию. Беза стал первым ректором этой академии и вместе с Кальвином составлял ее устав. Преподаватели нашлись среди беглецов из Франции и кантона Ваадга. Академия вначале ограничивалась пятью профессорами, одним для греческого, одним для еврейского, одним для свободных искусств, Кальвин и Без преподавали богословие, которое, главным образом, состояло из комментариев к Св. Писанию. Вскоре это учебное заведение наполнилось слушателями со всех концов Европы. Женевская академия являлась важнейшим центром для распространения идей Реформации в романских странах. Отсюда выходили лидеры французских гугенотов, голландских кальвинистов, и главным образом учение Кальвина принялось и воплотилось у шотландских пресвитериан и английских пуритан.

“Из школы Кальвина выходили строгие, до фанатизма смелые служители, готовые на борьбу со старой церковью, и не только со старой”, – пишет Герцог.

Этот факт является одной из причин того, что реформатские церкви имели успех на немецких территориях. В то время как Лютер, в основном, проповедовал пассивное сопротивление оппозиции, кальвинисты выставили целый ряд суровых, нетерпимых деятелей с железным характером.

* * *

Для Кальвина церковь – это любое общество людей, в котором проповедуется Слово Божие и совершаются таинства крещения и евхаристии. Авторитет служителей поставлен им необыкновенно высоко. Он настаивает на применении строгой дисциплинарной меры отлучения от церкви. И, несмотря на непримиримую вражду к католицизму, учение о церкви Кальвина более всех приближалось к средневековому и более, чем учение других реформаторов, заключало в себе элементы теократии. В отношении верующего и властей он руководствовался выводом из положения, что полное подчинение воли человека Божьему водительству должно порождать в нем сознание правоты и силу оказывать сопротивление правительству, если оно идет против повелений Божиих.

Один из довольно серьезных исследователей трудов Кальвина Кампшульте (впрочем, он не отличался симпатией к кальвинизму), высказался о системе Кальвина, как о “религии сухой и мрачной” [3, с.120]. Для такого заявления можно найти основания, ведь Кальвин смотрел на землю, как на юдоль плача и скорби, и поэтому устранял все, что веселит и украшает жизнь. Комфорт и удовлетворение эстетических потребностей должны уступить одному поклонению Богу. Он нигде не оставлял места игре воображения, неопределенному чаянию: везде логическое рассуждение и ссылка на прямой текст из Писания. Мак-Грат, пожалуй, не согласился бы с таким высказыванием, ссылаясь на то, что Кальвин мог в прекрасно устроенной природе видеть перст Творца и восхищаться великолепием Его творения [13, с.280].

4. ХРИСТИАНСТВО РАДИКАЛЬНОЙ РЕФОРМАЦИИ

Вишняков, объясняя основу анабаптизма, указывает на два момента, присущие анабаптизму на протяжении всей его истории. Первый – это мысль о новой церкви, и второй – субъективизм. В сущности это основы библейского сепаратизма. О первом он говорит:

“Здесь заключается жизнь анабаптизма и его оригинальность. Отнимите у него это начало, тогда он совершенно приравняется к протестантству, оставит и свое перекрещивание”.

В утверждение этого он приводит историю “свободных братьев” (Freien Bruder) [34, с.342]. Когда радикалы Цюриха направили посольство к Цвингли с требованием “отделить истинных христиан от ложных и из первых основать истинную церковь Христову”, и ответ Цвингли не удовлетворил их, они оставили городскую церковь и организовали новую общину, в которую входили только крещенные по вере. Буллингер также, подчеркивая огромную важность для анабаптистов вопроса экклесиологии, говорит:

“Перекрещенцы не могут примириться ни с одной из существующих ныне церквей, не основав своей” [34, с.343].

Второй момент заключается в идее всеобщего священства.

“В силу их учения о непосредственном общении с Богом, – продолжает Вишняков, – уничтожается значение всякого положительного авторитета над верующими”.

Впрочем, последнее заявление справедливо только по отношению к крайне радикально настроенным общинам. В целом же, анабаптисты не признавали ни церковной иерархии, ни таинств как необходимых средств к спасению, усматривая в них лишь символическое значение. Основанием для этого служило, по сути, библейское утверждение, характерное для всех анабаптистов в целом о том, что каждый истинно верующий живет и поступает по

Духу Божию, живущему в нем, Который руководит его желаниями, поступками и всей жизнью. И такое их убеждение часто доходило до крайнего фанатизма, так как, отказываясь контролировать себя, они впадали в экстаз и различные сумасбродства, заканчивавшиеся иногда даже лишением жизни [35, с.202].

Мысль перекрещенцев создать новую, святую церковь на земле основывалась на убеждении, что "церковь Христа иссякла здесь", что она существовала только при апостолах и ближайших их преемниках и снова может появиться на земле "в том случае, если Господь Иисус изберет новых служителей, проповедников Его Святого Слова, способных, при Его содействии, подобно апостолам, просветить мир светом истинного богопознания и привести его к покаянию и к святой жизни". Ставши на эту точку зрения и представляя себя новыми апостолами, что особенно характерно для крайних спиритуалистов Германии и Голландии, а остальных людей язычниками и идолопоклонниками, анабаптисты отправлялись на проповедь Евангелия. Их задачей было "подобно" св. апостолам Христа, крестить всех, кто желал быть членом новой церкви, которую они обычно называли "царством Христа на земле". Собранная таким образом община выражала внутреннее единение членов между собою крещением, хлебопреломлением, братским равенством и т.д. Все это они делали, стараясь воспроизвести у себя формы жизни первых христиан. Но так как большинство из них внутреннего склада этой жизни не знали и не изучали, то не вполне ясно осознанное понятие христианской свободы часто приводило их к мысли, что истинная христианская жизнь требует уничтожения законов, общественного долга, земного родства и т. д. Это приводило к отвержению не только церковной иерархии, но в некоторых случаях даже и гражданского правительства, произволу и распущенности нравов.

Мысль Лютера об оправдании одной верой и ее прямое развитие ведет к отвержению иерархии, таинств и всего внешнецерковного устройства, к тем началам, что признавали анабаптисты. И в начале Реформации шло прямое ее развитие. Но потом, когда Лютер увидел, что полная религиозная свобода ведет слишком далеко, он делает быстрый поворот к церковному авторитету. То же самое сделал и Цвингли. При таких обстоятельствах тем, кто хотел остаться приверженцем начал мистического христианства, ничего не оставалось больше делать, как оставить приверженцев Реформации, не желавших прямого развития оправдания верой, и утвердиться в преданиях о "святой церкви" и образовывать новые общины.

5. ГЕРМАНСКИЙ АНАБАПТИЗМ

5.1. Цвикауская община

Первые упоминания об этом движении связаны с небольшим немецким городком Цвикау, где анабаптизм появляется как живое восстановление заглаженного папством предания средневековой мистики в народе. Здесь с давних пор была большая группа, оставившая католическую церковь и жившая преданиями средневекового сектантства. Но эта группа ничего не предпринимала до тех пор, пока не прибыл туда в качестве проповедника Томас Мюнцер. В то время он так же, как и Карлштадт, поставил своей задачей как можно скорей вводить идеи реформации в жизнь и освободить Германию от ограничений церкви и гражданской власти [34, с.335].

До прибытия в Цвикау Мюнцер был школьным учителем. И по своему естественному отращению к схоластике, он обратился к изучению мистического богословия, так же, как и Лютер, читал Иакинфа Флейрийского, Таулера и Сузо.

“Но в то время, как Лютер, в силу своего религиозного духа, извлекал из мистики только мед, оставляя при помощи своего здорового инстинкта все вредное в стороне, Мюнцер извлекал из мистики яд, или, можно сказать, она делалась в нем ядом”, – замечает Герцог [21, с.601].

Вишняков пишет: *они считали, что в мистике не жажда молитвы и внутреннего самоуслаждения, а непосредственное отношение к Богу... он относился к Богу не смиренным и благородным послушником, а гордым и надменным фанатом. Он считал себя человеком, который не только утомляется Богом святых Его откровений, но который сам может заставить Его делать желаемые откровения”.*

Люди, поддерживающие Мюнцера в Цюрихе, были из общины, наследовавшей предание средневекового сектантства. Во главе этой общины стоял Шторх. Он был простым фабрикантом, но человеком весьма влиятельным в народе. Деятельность его исполнена серьезности и определенности, увлечения и экстаза. Его обширное знание Библии удивляло всех. Пророческие видения, между которыми первое место занимало явление ему архангела Гавриила, особенно будто бы близкого Шторху, составляло исходный пункт его деятельности. Разрушение римской церкви и основание “благочестивого царства” было целью его стремлений. Поскольку первые немецкие анабаптисты не ставили перед собой цели описать свое учение и устройство церкви, на мой взгляд, описание, сделанное одним из древних историков анабаптизма, характеризующее Шторха, может послужить моделью, на которую ориентировались немецкие анабаптисты при выборе церковного руководителя. Вагнер описывает его так:

“Это был человек набожный и святой, не позволявший себе роскоши в жизни; его блестящие глаза и спокойное лицо невольно располагали в его пользу всякого, кто имел с ним дело; обращение его с людьми было просто и открыто; сила его слова была так могущественна, что будто он имел в себе Духа Божия” [34, с.364].

Сильный в народе Шторх далеко не таков был в ученом кругу. И он об этом знал и постарался сблизиться с Мюнцером. Сойдясь, они, каждый со своей стороны, действуют в пользу перекрещенцев. Мюнцер берет на себя полемику с католиками и протестантами, а Шторх внутреннее устройство церкви. Особенностями этой общины было:

- отвержение законов и правительства;
- введение свободы и общности имений;
- избрание двенадцати апостолов и семидесяти двух учеников для проповеди Евангелия, крещения и основания новой церкви.
- их догматика не получила строгой определенности, хотя основные ее положения – учение о новой церкви, перекрещивании и всеобщем священстве – представлялись ясно в сознании членов общины.

Среди руководителей Цвикауского анабаптизма также можно выделить Марка Фому и Марка Штюбнера. Последний был студентом Виттенбергского университета. Штюбнер был восторженным слушателем Лютера, он увлекался работами своего учителя, ему нравились особенно первые сочинения, посвященные оправданию верой и говорящие о возможности каждого общаться с Богом. В Цвикау он явился после изгнания Мюнцера и назначения на его место яркого приверженца Лютера Никола Гусмана. Это назначение послужило поводом к восстанию против ратуши, в результате которого лучшие и образованные представители общины покинули город.

Это обстоятельство заставило Шторха, Штюбнера и Фому отправиться в Виттенберг, куда манило возмущение, вызванное там Карлштадтом и Дидимом. Лютер тогда находился в Ваттбурге, и Реформацией управлял Меланхтон, который не в состоянии был удержать народных волнений. К тому же его стала занимать мысль об организации новой протестантской церкви. Меланхтону также был привлекателен субъективизм веры. Благодаря этим обстоятельствам, он принял их не без симпатии и в письме к Лютеру удивлялся их изгнанию из Цвикау, находя их невинными [34, с.369].

5.2. Учение “Цвикауских пророков”

Из письма Меланхтона к Лютеру видно, что они заявляли два главных пункта. Это, во-первых, мысль о создании новой святой церкви на земле, состоящей только из избранных, которые будут наслаждаться благоденствием и покоем после истребления всего “грешного и прелюбодейного мира”. Во-вторых, всякий избранный имеет в себе Дух Святой, им наставляется, руководится и живет жизнью праведника. И как следствие этого – отвержение спасительных таинств, повторное крещение, низвержение церковных авторитетов и т. д.

На совещании с Меланхтоном их несогласие, в основном, было относительно учения о крещении. Меланхтон мало принимал во внимание настойчивость перекрещенцев, не предполагал и того, что анабаптисты были в состоянии доказать необходимость крещения по вере. Разговор принял серьезный оборот, когда Штюбер сказал Меланхтону:

“Да что вы хвалитесь вашей победой над папством, торжество ваше решительно только на словах; вы говорите, что всякое дело, не от веры происходящее, ничего не значит, что всякая церемония, не служащая прямым выражением нашей веры, – фиглярство; зачем же вы оскверняете церковное таинство в детях, которые не знают и не понимают веры?”

Тогда Меланхтон совсем растерялся. Он писал к Лютеру:

“Меня не слишком беспокоит, что они пророчествуют ... но я не знаю, что мне делать с учением о крещении детей. Я читал об этом предмете у древних учителей церкви, справлялся у Августина, но не нашел совершенно ясного и определенно-го” [34, с.373].

Действительно, с точки зрения Лютера, Меланхтону нечего было возражать против анабаптистов. С какой бы стороны ни смотрел он, личная вера и крещение детей всегда будут в противоречии друг с другом.

После первого возмущения анабаптистов в Цвикау и изгнания из города Мюнцера он долго путешествовал, распространяя свои идеи в народе и ища новую должность проповедника. И в 1523 г. Мюнцер становится пастором в Альштадте. Здесь он издает свое “Богослужение”, которое должно было служить органом и выражением “новой церкви” на земле [34, с.375].

В это же время Мюнцер старался оттолкнуть народ от Лютера. Он издает большое количество книг, брошюр и писем, которые бесплатно печатались и даром рассылались. В своих речах Мюнцер так рельефно выставлял слабые стороны Лютера, что вскоре склонил на свою сторону немало народа. Под предлогом ниспровержения папства, он проповедовал против князей и правительств, которые не хотели открыто выступать против Рима. И чем ревностней он выступал против властей с такими, например, словами “...отдайте же, сильные мира, жестокие узурпаторы, отдайте нам блага, которыми вы насильственно завладели, отдайте, они созданы для всех одинаково”, тем

больше народа стекалось к нему. Своей кипучей литературной деятельностью и силой личного присутствия он пытался охватить цепями заговоров всю Германию и Швейцарию. Но до конца ему свой план осуществить так и не удалось из-за того, что невозможно было сдерживать возбужденный народ. Крестьянский мятеж с социально-демократическим характером был подавлен. Толпы крестьян, предводимые Мюнцером, были разбиты объединенными областными князьями, сам Мюнцер был взят в плен и, причастившись по римскому обряду, как этого желал герцог Георг саксонский, был обезглавлен.

Теперь начался ряд гонений со стороны католиков и протестантов. Вышел императорский эдикт, предписывающий уничтожить анабаптистов "без предварительного суда инквизиции". Жестокость, с которой выполнялся эдикт, рассеяла анабаптистов за пределы Германии и во многих стала вызывать, фактически, обожание своих страданий и мучений. Себастьян Франк говорит:

"...большая часть (анабаптистов) проповедует о кресте, как о единственном пути к жизни ... проповедь эта была бы совершенно справедлива, если бы они идолопоклоннически не обожали своих страданий, надеясь спастись не через Христа, а через одни личные свои страдания" [34, с.386].

5.3. Учение Мюнцера

В Альпштадте Мюнцер ввел свое "богослужение" и основал общину, которая должна была служить прототипом "нового царства". Основным правилом этого общества была общность имени. И если какой князь, граф или господин не захочет согласиться с этим, должен быть убит. Он окончательно порывает свои отношения с Лютером и начинает против него обличительную полемику, в результате которой окончательно вырабатывается мировоззрение Мюнцера. Песотский отмечает:

"Через все сочинения, дошедшие до нас, проходит лишь одна мысль: необходимо произвести полную реформу, надо разрушить существующие до сих пор (социальные) формы жизни... и на развалинах старого мира построить новое теократическое царство".

5.3.1. Антропология и сотериология. Мюнцер не мог согласиться с учением Лютера о человеке и об оправдании верой, полученной по благодати Божией. У Лютера учение об освящении очень слабое, благодать могла только оправдать, а не освятить человека, переродив его "в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова". Это вытекало из его учения о полной зависимости личности человека в деле спасения от Бога и благодати. Мюнцер не мог примириться с учением, которое лишает человека того, что возвышает личность, т.е. свободы и самостоятельности.

"Мы, - говорил он, - плотские люди, должны быть богами через очеловечивание Христа и, будучи через Него научены и обоготворены, в Него превратиться, так, чтобы здешняя плотская жизнь была небесною" [35, с.204].

Для Мюнцера фактом являлось то, что человек свободен. Свобода и самостоятельность человека прежде всего проявляются в приобретении веры, которую человек получает в процессе мистического вдохновения. Мюнцер учил:

"Удалившись в уединенное место, размышляй о Боге, о том, кто Он есть в Самом Себе, кто Он по отношению к нам, принимает ли Он какое-либо участие в нашем положении, заботится ли сколько-нибудь о нас? Размышляй о том, ради нас ли пострадал Иисус Христос, и спас ли Он нас, или мы находимся под гнетом бедствий и греха? Размышляй о том, наша ли вера истинная, или вера турок, язычни-

ков, иудеев? Потом, когда думы эти начинают волновать тебя, требуй у Бога знамения, разрешения твоих вопросов и успокоения. И если Бог такого знамения скоро не дает, тогда не только не нужно отступать от Него, но, напротив, еще настоятельней требовать, сердиться на Него, поносить, укорять в неправосудии. Сам же Он обещал всякого желающего спастись учить истине, добру, всегда давать просимое... Как же Он может отказать в знамении сердцу, которое жаждет познания о Нем? ... Тот Бог не Бог, Который не беседует с нами, как с Авраамом, Исааком, Иаковом" [34, с.366].

Вера, по Мюнцеру, получается самим человеком от Бога, путем долгих стараний, фактически доводящих человека до экстаза, а не через слушание Слова Божия и его, как учил Лютер. Мюнцер говорил:

"Не от выкраденных букв получает человек веру, она дается ему через небесный голос, который бывает слышен во глубине души, но это не значит, однако, что вера, получаемая человеком свыше, была бы по отношению к нему как нечто внешнее, – нет, эта вера органически сливается с нравственными силами человека, делается руководящим началом в жизни человека, делает его действительно святым, а не оправданным только. Получив такую веру, человек не может не делать добрых дел" [35, с.205].

Но Мюнцер весьма необычно понимал "добрые дела", поскольку его жизнь полна примеров нечестности и преступлений. Говоря о спасении, он выступает против "сладкого Христа", т.е. пути спасения по Лютеру одной верой без дел. Он считает, что этот путь – "отрава для мира". Кто не хочет иметь "горького Христа", тот в меду найдет себе смерть.

"Горький Христос – путь добрых дел и страданий – есть единственное средство, через которое человек может получить веру, а вместе с ней Святого Духа и спасение".

Полное перерождение человека совершается постепенно. Чтобы достигнуть его, человек должен пройти следующие четыре ступени [35, с.207]:

1. *Удаление от грубого*: человек старается удалить от себя грубые грехи; обжорство, пьянство и т.д.
2. *Дела*: человек старается усовершенить себя.
3. *Удивление*: человек начинает удивляться, рассматривая свои грехи и милость Божию.
4. *Скука*: печаль о прежних грехах.

Полным спокойствием заканчивается этот ряд восхождений. Оно заключается в том, что успокоенному Бог предоставляет делать все в Себе.

5.3.2. Взгляд Мюнцера на церковь. Мюнцер определял границы своей церкви так: церковь должна состоять из "успокоенных", вполне перерожденных. Управляется эта церковь непосредственно Самим Богом; Он есть единственный авторитет для ее членов. Свою волю Бог выражает через откровения. На это откровение имеет право всякий член церкви.

Служители новой церкви постановляются через откровение и нет пресвитерства без откровения свыше. Но поскольку такое откровение может иметь всякий перерожденный, следовательно, в церкви Мюнцера все были равно пресвитеры. Перерожденный человек, по Мюнцеру, есть "судья и устроитель всего мира", то, что он делает, он делает потому, что это несомненно написано в его сердце Богом.

Таким образом, идея всеобщего священства выступает у Мюнцера в форме полной и безусловной субъективности, а фактически, на практике, она выступала часто в форме церковного и государственного произвола, который не может быть ничем ограничен. Его не может ограничить даже Писание, потому что не

оно у Мюнцера является руководством в делах веры, но человек поставлен им господином над Словом Божиим. Мюнцер был против буквального понимания Библии, чем и объясняется его своеобразное поведение. “Внешние свидетельства, говорил он, не имеют никакого значения для избранных”. Он считал, что каждый, исследующий Писание, смотрел на себя, как на “совопросника Писания”, чтобы постепенно сделаться из плотского духовным учителем.

“Учения о таинствах среди работ Мюнцера мы не нашли, – пишет Песотский, но известно, что он признавал два таинства: причастие и крещение” [34, с.208].

Крещение младенцев Мюнцер в теории признавал за “начало нестроений в христианстве”, но на практике он все-таки удерживал этот “худой обычай”. В служебнике, изданном в 1523 г., он так говорит о крещении младенцев:

“Если у нас дети крестятся, то напоминается кумовьям о том, чтобы они были внимательны к тому, что происходит, и могли о нем напомнить выросшему крестнику и тот, при помощи их, мог бы понять крещение”. “Хотя детей и крестят, но перед всем сообществом, чтобы возвысить в глазах народа достоинство крещения” [34, с.209].

А из письма швейцарских братьев к Мюнцеру видно, что он сохранил мессу в реформированном виде [22, с.156].

Церковь и государство, по Мюнцеру – фактически одно и то же, поскольку он ведет войну не только против духовной, но и против светской власти. Если в делах веры Мюнцер еще ставит человека в непосредственную зависимость от Бога и Его откровения, то в делах земных у него как бы исчезает и этот авторитет. Это вытекает из того положения, что членами церкви могут быть только перерожденные, святые, которые грешить не могут, а все “неперерожденные”, не принадлежащие к церкви лица должны быть изгоняемы. Мюнцер отвергал всякий закон, власть и вообще все, что может так или иначе ограничивать человека в его церкви-царстве. И путь к этому царству он видел через кровь и трупы. В оправдание своего кровавого пути Мюнцер постоянно ссылался на Св. Писание, которое он, благодаря своему “ключу”, понимал по-своему. Так, он ссылался на Луку 19:27, но преимущественно указывал на места из Ветхого Завета, говорившие об изгнании народов, населяющих Обетованную землю.

* * *

Подводя итог, нужно отметить, что Мюнцер мало заботился о том, чтобы сделать человека праведным и добрым, он даже не был анабаптистом в полном понимании этого слова, его цель была побыстрее доставить земные блага, основав “царство любви и мира на трупах”. Общины, основанные Мюнцером, имели крайне неопределенные взгляды. Их члены были сектантами и революционерами одновременно. Разнообразие их стремлений было самое полярное. Дело Мюнцера едва ли можно связывать с евангельской церковью, но оно имело влияние на последующее движение крещенцев. Масштабы движения придали главным идеям анабаптистов широкую известность. Сочинения Мюнцера распространились по всей Германии и проникли в Швейцарию. Дело, кончившееся провалом, возбудило многие умы, неудовлетворенные положением в церкви. Некоторые его идеи, мысль о церкви святых и личном общении с Богом в тихих и кротких общинах, являются полной противоположностью революционным группам.

“Перекуйте мечи свои на орала, нет больше войны на земле, войны в новом царствии Божиим, которое наступает ныне”. “Кайтесь и креститесь, – скоро наступит славный день Господень, день радости и мира” – учили их проповедники.

6. ШВЕЙЦАРСКИЕ АНАБАПТИСТЫ

В то время, когда Мюнцер в Германии выступал против Лютера и подготавливал восстание, в Швейцарии в Цюрихе тихо, постепенно, независимо от Мюнцера появилась группа лиц, разделявших главные идеи анабаптистов. Внешней причиной появления анабаптизма в Швейцарии послужило то же обстоятельство, что и в Германии, а именно, недовольство нерешительностью и некоторой непоследовательностью, которую проявляли магистрские реформаторы в проведении реформ. Так, цюрихский совет в течение нескольких лет проявлял по отношению ко всем нововведениям робкую осторожность. До 1523 г. признавалась компетенция папы в церковных делах. Поэтому радикально настроенные цюрихцы выступали за более решительные действия. Они выдвигали требование о двух видах причащения, хлеба (тела) и вина (крови) для всего народа, говоря, что "монахи и попы все вместе мошенники и воры, которые воруют у мирян кровь Христа" [21, с.663]. Цюрихцы, где только читались сочинения Мюнцера, собирались толпами, порицали реформаторов за то, что они недостаточно умны, возвышенны и совершенны. Они требовали у Цвингли отделиться от общей церкви и организовать новую, по примеру апостольской. Он отвечал им, что в церкви много людей, любящих Слово Божие, церковь должна иметь снисхождение к немощным, иначе ангелам не придется в день страшного суда вырывать плевелы.

6.1. Цюрихские радикалы до разрыва с Цвингли

Среди радикалов Цюриха выделялся Конрад Гребель, который, собственно, был руководителем группы по изучению Библии. Это был "человек светский, — как его описывает Песотский, — по образу занятий лингвист, личность страстная, со всем усердием увлекающаяся" [36, с.420]. Вначале Гребель полностью поддерживал Реформацию, и Цвингли надеялся в нем иметь цюрихского Меланхтона. Он происходил из одного древнего знатного цюрихского рода, учился в Вене и Париже, рассчитывал на профессию, читал лекции по Матфею. Он дружил с Цвингли, но теперь все больше расходился с ним, т.к. считал его слишком медлительным в деле введения реформ. Среди цюрихцев выделялись также Феликс Манц, молодой ученый, священники Вильгельм Рейблин и Семион Штумпф, проповедник Бродли, Гецер. Все они были образованные люди и этим цюрихская группа отличалась от немецких сектантов. Все они были вначале если не друзьями, как Гребель, то, во всяком случае, ревностными последователями Цвингли.

Первые несогласия появились в 1523 г., они были недовольны тем, что Цвингли придавал большое значение светской власти в делах церкви и требовали проведения в жизнь только того, о чем учит Библия, а для этого, по их мнению, нет нужды прибегать к покровительству и руководству властей [36, с.421]. И до тех пор, пока радикалы не начали настойчиво склонять Цвингли к сепаратизму и организации новой церкви, в которую, по Манцу, должны войти только те, кто знает, что они без греха, Цвингли был в каком-то смысле с ними заодно, т.к. он не был чужд мысли об устройстве особого "церковного государства". Он вмешивался в чисто государственные вопросы, например, о процентах, и это еще больше способствовало разрыву с радикалами. Но Цвингли стремился к устройству самостоятельного "церковного государства", совершенно независимого от Рима ни в вопросах веры, ни экономически, ни политически. Группа Гребеля не хотела вообще ничего знать о каких-либо отношениях церкви с государством. И, осознавая, к чему могут привести подобные тенденции, Цвингли начал действовать еще осторожней.

6.2. Разногласия во взгляде на церковь

Сдержанность Цвингли еще больше возбуждала против него оппозицию. Например, его работа “против Мессы” не была принята радикалами потому, что Цвингли оставил в мессе церковные одежды и пение, с чем радикалы не могли согласиться, потому что “через это вносится иудейский элемент в христианство и поддерживается старая фантазия, будто евхаристия есть жертва”. Они возражали также против установленной Цвингли особой молитвы, произносимой перед евхаристическим священнодействием, потому что “Христос, – утверждали они, – при установлении таинства не постановил никакой молитвы, а все, что не установлено Самим Богом, есть грех. При совершении евхаристии должна быть произносима только одна молитва Господня, а все остальное, чем Цвингли думал возбудить веру в слабых, должна делать проповедь” [36, с.423]. Цвингли относительно одежд согласился с ними, но пение оставил, увещевая противников не спорить.

О том, насколько они были радикально настроены против любого вмешательства в дела церкви, видно из диспута 1523 г., на котором решался вопрос об образах и мессе. На второй день диспута, когда Гребель потребовал окончательного решения вопроса о мессе и когда Цвингли заявил, что совет желает удержать мессу, Штумпф прямо сказал реформатору, что он не имеет права “совать в их руки приговор светской власти”. “Решение, – говорит он, – дается Святым Духом, поэтому должно просить не светскую власть, а Господа о Духе Божием, Который один только может решить дело” [36, с.424].

Месса была отменена окончательно через два года по настоянию Цвингли, который предпочитал действовать постепенно. Но такая нерешительность стала поводом для организации определенно радикальной группы под руководством Гребеля, которая систематически собиралась для изучения Библии. Несмотря на то, что эта группа еще не была общиной, она росла достаточно быстро, сам Цвингли подтверждает это. В одном из сочинений 1524 г. он говорит о существовании “большого числа фальшивых христиан, которые выдают себя за наученных Богом и вполне свободных; они отвергают истинную власть...” [35, с.424].

Члены этой группы стремились подражать жизни первых христиан. Они отвергали законность десятины, не принимали на себя гражданские должности, особенно военные. У них строго запрещалось употребление оружия, потому что, по их мнению, единственное оружие христиан – это терпение в страданиях. Но серьезные разногласия между ними и Цвингли возникли по поводу крещения младенцев. Они отрицали законность крещения детей, находя его противоречащим Слову Божию, и в этом случае ссылались на Цвингли, который прежде тоже высказывался против крещения детей. Но Цвингли отказался от своего прежнего мнения и стал защищать крещение младенцев. Рассуждения по этому вопросу между ними начались летом 1524 г. и закончились диспутом, после которого произошел окончательный разрыв.

6.3. Цюрихские радикалы и Мюнцер

Около 1524 г. замечается некоторый интерес швейцарских анабаптистов к сочинениям Томаса Мюнцера. В них швейцарцы увидели некоторые свои идеи. Они направили Мюнцеру письмо, в котором показывают свою солидарность с Мюнцером относительно вопросов веры и дел. “Это письмо, – как говорит Песотский, – является единственным документом, в котором более или менее ясно представлены самими анабаптистами некоторые пункты их учения” [36, с.425].

“Теперь хочет каждый в лицемерной вере быть блаженным, без плодов веры, без ясного сознания крещения, без любви и надежды, без истинно христианских обычаев, стараясь пребывать в старых же порядках и нехристианских обычаях, в отношении к крещению и евхаристии. Все презирают Слово Божие и уважают больше слова проповедников, которые не могут быть равны Св. Писанию. В таком заблуждении были и мы, когда слушали только евангельских проповедников и пока сами не стали исследовать Писание, тогда мы убедились, что нам недостает истинных руководителей. Еще больше мы утвердились в этом, когда получили твою, Мюнцер, книжку против фальшивой веры и крещения. Мы возрадовались, что нашли такого, который с нами одного христианского разумения и который осмеливается указывать евангельским проповедникам их существенные недостатки” [36, с.426].

Но при том, что они принимают его учение о вере, цюрихские радикалы высказывают свое, вполне определенное, самостоятельное мнение относительно церковного устройства. Они не согласны с ним в том, что он оставил в мессе пение. “Мы никакого учения о пении и никакого примера его не находим в Новом Завете, при совершении евхаристии”. Они не хотели оставлять в служении ничего, что напоминало бы мессу. В таинстве евхаристии они видели только воспоминание о тайной Вечере. Хлеб причащения для них есть не что иное, как хлеб. В отношении евхаристии Гребель разделял взгляд Карлштадта, которого он и его единомышленники считали “защитником чистейшего Евангелия” [21, с.664]. Такая идея была не чужда и Цвингли, но если он рассматривает это таинство как подтверждение верности общине, то для радикалов евхаристия значит нечто больше, это средство единения с членами общины во Христе.

“Мы верою принимаем тело Христа и Его кровь и верою объединяемся с Ним и с нашими братьями, поэтому есть и пить должно в духе любви. Если же хлеб евхаристии есть только хлеб, то должна первенствовать вера и братская любовь, потому что он (хлеб), употребляемый в церкви, показывает нам, что мы – единый хлеб, единое тело и истинные братья друг с другом”.

Для них недостойный участник тот, кто не вспоминает, принимая евхаристию, ни о теле, ни о крови Христа, “потому что он не вспоминает и о завете Христовом, по которому всякий верующий должен быть всегда готов пострадать ради Христа и братьев”. Вполне определенно они высказываются и о таинстве крещения. Гребель и его единомышленники были недовольны тем, что Мюнцер продолжал крестить детей. Они считали, что крещение детей “есть безнравственнейшее богоненавистнейшее дело, противное всем Писаниям”.

“На основании (Быт.8.21. Вт.1.39; 1Кор.14.20. 1Пет.2,1; Рим.1,18.21; 2,6), мы утверждаем, что все дети, которые еще не могут различать добра от зла, блаженны через страдания “Нового Адама”.

Они не соглашались с учеными Виттенберга в том, что вода делает блаженным крещасмого. Грехи омываются верою и кровью Христовою. Для них крещение означало только то, что крещаемый умер для греха и через крещение он “обязывается начать новую жизнь и быть истинно блаженным”. По поводу средств к достижению реформы они также не соглашались с Мюнцером.

“Поступай, – говорили они ему, – по Писанию и строй церковь с помощью Христа и по его правилам ... Принимать же защищающих евангелие мечем, не должно. Истинно верующие христиане суть овцы среди волков, они не пользуются ни мирским мечем, ни войною, потому что у них умерщвления не существует”.

Из этого письма видно, что хотя цюрихские радикалы могли признать Мюнцера за брата, все же считали своим долгом наставлять его. Это указывает на то, что к тому времени они уже достаточно хорошо усвоили основные принципы своего учения и по ряду пунктов представляли их более ясно,

чем сам Мюнцер. Их точки зрения по некоторым вопросам, в сущности, были настолько разные, что едва ли правомерно такое сравнение. Во всяком случае у них были уже все предпосылки (у них было выработано свое учение, намечена цель, к которой следует стремиться), чтобы создать свою общину.

Конрад Гребель и Феликс Манц чувствовали, что Цвингли был слишком равнодушным и медлительным. Однако они ничего не предпринимали до тех пор, пока власти Цюриха после диспута 18 января 1525 г. не утвердили крещение младенцев и запретили им собираться для изучения Писания. Тогда они собрали свою группу по изучению Библии и, после серьезной молитвы, отважились ввести крещение по вере и решили посылать из своей среды проповедников и евангелистов. Дата организации этой швейцарской свободной церкви 21 января 1525 г. С этого момента они, собственно, и стали анабаптистами.

6.6. Церковь швейцарских анабаптистов

Церковь у швейцарских крещенцев состояла из возрожденных людей, принявших крещение в сознательном возрасте. Еще до того, как швейцарские анабаптисты ввели крещение по вере, в их кругу замечается, что наивысшим авторитетом в делах веры для них являлось Св. Писание. Они никогда не ссылались, как Мюнцер, на непосредственное откровение свыше, они никогда не противопоставляли Библию, как мертвую букву, внутреннему слову, "живому голосу Бога". Хотя они приняли откровение Блейрока о введении крещения по вере [36, с.430], они совершенно отрицали всякое внебиблейское откровение. Правильно будет сказать, что они принимали откровения, которые основаны на Св.Писании, поскольку одним из главных их принципов было: все, что не установлено Самим Богом, есть грех. В учении о человеке анабаптисты, по сути, отвергли учение о первородном грехе, и их крещение есть знак того, что крещаемый, сознавая свои собственные грехи и веруя в милосердие Божие, раскаивается в своей греховной жизни и обещает больше не грешить.

6.6.1. Учение о таинствах. Реформаторы не могли на основании Св. Писания возразить против убеждения перекрещенцев, поскольку в Библии нет положительных свидетельств за крещение детей. Если Цвингли, защищая крещение младенцев, обычно указывал оппонентам на ветхозаветное обрезание, то те справедливо замечали на это, что крещение – не обрезание и Новый Завет – не то, что Ветхий, и требовали положительных свидетельств. Если анабаптистам указывали на Мк.10.14 в доказательство того, что дети, по слову Спасителя, могут быть членами царства Христова, следовательно могут и должны быть крещены, чтобы войти в это царство, то анабаптисты отвечали, что дети и без крещения святы, а следовательно и помимо его могут иметь доступ в это царство. Слова Спасителя: *"Пустите детей приходить ко Мне..."* означают то, что дети должны быть научены в вере и в познании Господа, потому что крещению (Мф.28.19 и Мк.16.15-16) должна предшествовать проповедь о Христе и вера в Него. Песотский приводит отрывок из диспута Эколомпада с крещенцами по этому поводу, в котором видно, как бессильны были реформаторы с анабаптистами в спорах о крещении младенцев [36, с.437].

Таинств у перекрещенцев только два – крещение и свхаристия, или, как они называли, хлебопреломление. Отрицая крещение детей, анабаптисты вполне последовательно выходили из учения Лютера, что таинства только тогда действительны, когда принимаются с верою. Это учение было еще больше развито Цвингли. Он, критикуя бывшие до него формы крещения, дошел до того, что стал отрицать и воду как необходимый элемент крещения.

“Внешняя природа, говорил он, не может владеть силою очищающею. Блаженство не в крещении, а в вере. Надо долго мыться, пока человек сможет внутренне улучшиться, найти Христа, своего Освятителя и Утешителя. Внутреннее крещение только одно может сделать блаженным, когда Бог вразумляет человека. Внешняя же форма есть знак, который показывает начало новой жизни во Христе” [36, с.436].

То же самое, как мы видим из письма Гребеля, повторяли анабаптисты.

“Вода крещения веры не утверждает, она не делает и блаженным крещаемого. Грехи омываются через веру и кровь Христа”.

Крещение называли анабаптисты “запечатлением и законом союза”, потому что, по сути, этим действием выражается то, что верующий достиг такой нравственной высоты, которая необходима для того, чтобы вступить в общение с членами церкви святых и возрожденных. Возрождение, или перерождение, в сущности, было условием для принятия крещения и означало отречение от всех похотей, отречение от самого себя и полную отдачу себя Богу. Как совершался в верующем этот акт, анабаптисты ничего не говорят. Но Песотский замечает:

“Можно сказать одно, что перерождение и связанное с ним исполнение силою свыше, ..., отнюдь не привязывалось к внешнему действию крещения; последнее было только знаком, символом отречения от грехов и ничего более” [36, с.440].

Во время крещения крещаемый в присутствии общины отрекался от греховной жизни. Песотский приводит эпизод из этого обряда. Преподающий крещение спрашивает:

– Отрекаешься ли ты от похотей?

– Да.

– Я спрашиваю тебя далее: отрекаешься ли ты себя самого?

– Да.

– Веруешь ли в Бога?

– Да.

– Итак, я крещу тебя во имя Отца и Сына и Духа Святого.

Преломлению хлеба крещенцы придавали символическое значение.

“Хлеб, употребляемый в церкви, показывает нам, что мы – единый хлеб, одно тело и являемся истинными братьями друг другу”.

Так понимали евхаристию практически все анабаптисты. Она у них была нечто вроде трапезы, братской Вечери, которая для участвующего имела значение настолько, насколько в ней участвовало его религиозное чувство, насколько он был способен проникнуться благоговением к Спасителю, Его страданиям и смерти, в воспоминание которой совершалась Вечеря. Но главное значение Вечери было в том, что она должна была служить внешним средством к обновлению союза с Богом и подтверждению любви между братьями. День, в который анабаптисты совершали преломление хлеба, считался у них величайшим праздником.

Хлебопреломление совершалось торжественно. Это священнодействие начиналось с увещаний согрешивших, и если они не раскаивались, следовало отлучение их от общины. Затем говорилось проповедь о братской любви, и участники давали обещание не покидать друг друга в несчастьях, молиться за врагов и делать им добро. Преломление хлеба совершалось чаще, когда крещенцам угрожала опасность или на них воздвигались гонения. Хлеб и вино принимались тогда не только как знаки единения, но и страданий.

При торжестве такого рода в проповедях очень часто развивалась такая мысль: как из многих зерен через воду и жар печи возникает один хлеб и как из многих виноградных ягод через тиски получается одно вино, так и члены общины через страдания (Христа в первую очередь) должны образовывать одно тело. После увещаний, обещаний и проповедей совершался сам обряд преломления хлеба. Каждый верующий получал от пастыря отдельный хлебец. Первым преломлял свой хлебец пастырь, его примеру следовало все общество. Затем наставник брал чашу с вином, пил сам из нее и потом передавал ее членам общины [35, с.445].

6.6.2. Дисциплина. Крещенцы не находили необходимости в каких-либо воспитательных мерах, кроме отлучения, т.е. если в общину входят только возрожденные и освященные. И если верующий согрешит, его должно отлучить от церкви, в ней нет места грешникам. Соответственно определялись и границы церкви.

6.6.3. Служители церкви. Цюрихские крещенцы учили о всеобщем священстве всех членов церкви. Лютер и Цвингли также говорили о всеобщем священстве, но оно у них существовало только в теории, на практике они, как считали анабаптисты, нарушали принцип своего учения, учредив официальных проповедников, которые, как государственные чиновники, получали жалование. Анабаптисты же на практике старались осуществить свою теорию, хотя и они не могли в абсолютном виде выдержать это учение. Во всяком случае, на все официальные назначения проповедников они смотрели, как на противоестественное ограничение свободной деятельности духа, живущего в каждом верующем.

“Если все христиане – священники, то все они и проповедники. Кого побуждает Дух, тот должен выступить и учителем, Духу же противиться грех” [36, с.442].

В официальных проповедниках анабаптистов возмущало то, что их жизнь нередко шла вразрез с проповедуемым ими учением.

“Кто своими собственными делами не утвердил своего учения, тот не есть истинный учитель истинной церкви. Такого учителя не должно слушать”.

И все же анабаптисты не могли обойтись без церковных служителей, которые появились у них впоследствии. Во главе общины стоял креститель, лицо, по сути, выполнявшее обязанности пресвитера, епископа. Крестители в каждой организуемой ими общине ставили учителя или пастыря, хотя пастырь избирался часто самой общиной. В обязанность пастыря входило: обучение верующих во время богослужений, начинать преломление хлеба при совершении евхаристии и произнесение отлучения от лица общины недостойных ее членов. Кроме пастыря, в общине были дьяконы – так называемые “служители бедных”, их обязанность была заботиться о бедных братьях по вере и помогать им из общих средств. Для проповеди неверующим обычно избирались особенно даровитые и энергичные члены церкви, благовестники. Их уполномочивало на проповедь Евангелия все собрание [36, с.444].

Их служение было очень просто, оно состояло из проповеди Слова, молитв и песнопений духовного содержания. Они часто не имели определенно-го места для проведения богослужений. Во множестве их песен обычно оплакивалось тягостное положение избранных. Общины анабаптистов записывали имена мучеников и сообщали их списки другим. Песни большей частью заканчивались воззванием к Господу:

“О Господи, как долго молчишь ты! Прийди же Господи скорее, прийди и пререди пролитие крови святых Твоих, перед троном Твоим святым” [36, с.451].

* * *

После того, как первые лидеры сошли со сцены в результате преследований, руководителем этой церкви стал Мишел Сатлер, бывший бенедиктинский монах из Южной Германии. Он помог швейцарскому братству определить, в чем же состоит евангельская вера. Вскоре были проработаны и приняты на одном из собраний семь статей их исповедания веры [см. прил. 2]. Но после того, как в результате преследований большинство из представителей цюрихской общины погибли, вместе с ними исчезло и то связующее согласие, соединяющее многочисленные общины анабаптистов, разбросанные по Швейцарии и Германии. Анабаптизм разделился на множество течений и толков. С.Франк говорит, что анабаптисты имели в это время столько же учений, сколько и наставников, пастырей. Ербкам и Газе насчитывают до шести течений крещенцев [35, с.452]. Интересны свидетельства историков того времени о анабаптистах. Буцер, при всем множестве разногласий своих взглядов с их взглядами, утверждает: "Многие между анабаптистами суть сыны Божии". А Корнелий говорит:

"Я сознаю открыто, что у большинства баптистов действительно есть страх Божий и чистая ревность по Боге. Какие земные выгоды надеются они получить через огонь пытки и страшные казни, которым они подвергаются? Перед Богом я свидетельствую, что их презрение к жизни возникло не из ослепления, но по ревности к Богу" [36, с.447].

Большинство течений крайнего фанатичного направления анабаптизма вымерло, но осталось два: хилиасты, которые довели учение анабаптистов о церкви до чрезмерной крайности, и умеренные анабаптисты, которые держались первоначального цюрихского учения.

7. ГОЛЛАНДСКИЙ АНАБАПТИЗМ

7.1. Основные течения голландского анабаптизма

7.1.1. Мельхиор Гофман. Непосредственно история анабаптистов в Нидерландах начинается с Мельхиора Гофмана, в прошлом лютеранского проповедника в Прибалтике и Швейцарии. Приблизительно в 1527 г. он пришел к новому пониманию причастия и отказался от учения Лютера о консубстанции в пользу символического его значения. Свои воззрения он изложил в книге "Содержание и исповедание причастия" [22, с.180]. В Страсбурге, сблизившись с крещенцами, бежавшими из Швейцарии и Южной Германии, он принял крещение и в Голландии развернул кипучую деятельность, в результате которой появилось множество общин.

Хилиастическое учение Гофмана было мирным продолжением линии ярко выраженной у Мюнцера. И это было главной отличительной чертой его учения от учения швейцарских братьев. Кроме того, он допускал произнесение присяги и в исключительных случаях принятие воинской повинности [22, с.182]. Анабаптисты Голландии не имели одного, для всех общепринятого учения. Последователи Гофмана часто не придерживались догматов своего учителя, и в Амстердаме, например, существовала умеренная община крещенцев во главе с Кампленом, который не придерживался взгляда хилиастов. Но были и общины с ярко выраженным хилиастическим учением и даже с учением, в котором содержались революционные элементы. В этой связи нужно выделить мюнстерскую общину. Мюнстерская община оставила глубокий след в истории Европы, служащий клеймом для всего анабаптизма, поэтому следует указать на некоторые моменты их учения.

7.1.2. Мюнстерские анабаптисты. У мюнстерцев хилиастическое учение приобрело самые причудливые оттенки, так как они считали себя “Богом избранным” народом, который должен приготовить землю для пришествия Христа, избавив ее от неправды, неравенства и зла [45, с.42]. По их мнению, Христос, придя, установит на земле Свое Царство. И потому, по сути, учения о церкви у них не было, они больше рассуждали о царстве Христа, в которое войдут справедливые и честные люди, к которым они причисляли себя.

В том, что касалось таинств крещения и евхаристии, догматов о телесной субстанции Христа, отношения к священному преданию, мессе, почитанию святых и иерархии и некоторых других моментов, то они совпадали с догматикой швейцарских братьев. Отличия были в том, что швейцарские анабаптисты считали основой своего учения Новый Завет, а мюнстерцы Ветхий Завет и поэтому акценты в своем богословии они расставляли по-иному. Отличительным было также и учение о “Тысячелетнем царстве”. В противоположность швейцарским анабаптистам, мюнстерцы придавали большое значение Божественному откровению, т.е. непосредственному общению “избранных” и их “пророков” с Богом. Как ни странно, но их теория насилия вытекала из рассуждения, которое можно свести к тому, что они должны помочь Всемогущему, Святому Богу расправиться со злом.

7.1.3. Раскол анабаптизма. После поражения анабаптистов в Мюнстере, влияние тех, кто внутри анабаптистского движения выступал на евангельских позициях против применения насилия, возросло. Среди анабаптистов началась борьба направлений. Дело шло к взаимному отчуждению. И это стало очевидным на съезде их руководителей в Бохольте. Его созвали в 1536 г. для того, чтобы преодолеть разброд и попытаться сохранить движение единым. Но этого не удалось сделать. Большинство главных фигур, таких, как Менно Симонс, Оббе и Дирк Филлипсы и представители мельхиоритского Страсбурга, не присутствовали на нем [22, с.328].

После съезда раскол анабаптистов стал совершившимся фактом. Главными направлениями, заступившими на место анабаптизма в его прежнем виде, были: батенбургцы, меннониты, давидорийцы. Между ними растеклись мюнцерцы, переставшие существовать как самостоятельное течение.

Батенбургцы, последователи Иоанна Батенбурга. Он претендовал на роль преемника Иоанна Лейденского, призванного восстановить на земле Царство Христа посредством силы. Согласно учению Батенбурга, “время пощады язычникам истекло”, и тем, кто не подчинился гласу Божьему, отныне уже закрыт путь к переходу в число “избранных Господних”. Поэтому надлежит приступить к безжалостному истреблению неверных, жизнь и имущество которых отданы Богом Своим избранныкам. Для этого применять любые средства: убийства, поджоги, грабеж и прочие способы насилия. Крещение прекратить, а тех, кто пожелает присоединиться к “избранныкам Божиим”, принимать не в качестве равноправных братьев, а как подвластных батенбургцам слуг.

Давидорийцы, последователи Давида Йориса, в прошлом дельфтийского купца. По Йорису, в истории спасения примечательны три личности, носящие имя Давид. Это в первую очередь Давид, сын Иессея. Затем Иисус Христос, Сын Давидов. И, наконец, третий Давид – он сам, Давид Йорис! На нем покоится Дух Христа. Он приведет к победе народ Божий. Йорис резко выступал против догматизма. Писание нельзя принимать буквально, ибо “буква убивает, а дух животворит!” Он старался избежать преследований, даже ценой собственных убеждений. Сторонники Йориса крестили своих детей, если они таким образом могли избежать преследований.

7.2. Меннониты

Менно Симонс персонифицировал непротивленческое направление анабаптистов. Конец 30-х и 40-е годы XVI века были временем организационного укрепления, количественного роста и географического распространения меннонитства. Наибольших успехов его последователи добились в Голландии, Фландрии и Брабанте, а за пределами Нидерландов в Восточной Фрисландии и Северной Германии. Община меннонитов в этот период быстро росла, вовлекая в свои ряды членов распадающихся прежних анабаптистских общин. О темпах роста говорит хотя бы тот факт, что ближайшим помощником Менно Симонса Лесмартом Баувенсом в течение немногих лет было крещено 10 тысяч человек. Вместе с количественным ростом в это время формировались меннонитские общины, организованно противопоставлявшие себя католической церкви и остаткам революционного анабаптизма. Оттачивались формулировки богословских доктрин и социально-политической программы, которые документально оформлялись в различных трактатах. Всю эту организаторско-проповедническую деятельность возглавил Менно Симонс. Его перу принадлежит главное богословское сочинение меннонитов: "Основы христианского учения", написанное в 1539 году [22, с.329]

7.2.1. Богословие Менно Симонса. Менно Симонс много писал о Слове Божьем и Его силе, но, как пишет Герцог, определить, какими именно словами Менно определял богодухновенность Слова Божьего, тяжело, "поскольку нигде не представлен его взгляд на авторитет, природу и значение Библии" [43, с.272]. Известно, что Евангелие являлось для него единственным правилом веры и поведения, по отношению к нему он был явным идеалистом. И это видно во всех его работах. Он основывал свою догматику на Новом Завете, а Ветхий Завет часто использовал для иллюстрации того или иного догмата.

Учение о Боге. Еще и сегодня многие полагают, что Менно Симонс и его последователи отказались от догмы о триедином Боге. Так, например, подчеркивают, что текст 1Ин.5.7 в ранних переводах, которыми пользовались меннониты, отсутствовал; а в Библии Бисткенса, которая пользовалась у них большим авторитетом, заключен в скобки. Однако эти утверждения безосновательны. У Менно Симонса есть работа "О Триедином, Вечном и Истинном Боге: Отце, Сыне и Святом Духе", написанная в 1550 г. В ней он дословно цитирует упомянутый стих. Учение о Боге Менно Симонса совпадало с учением реформаторов с тем отличием, что, признавая Божий суверенитет в отношении человека, он не делал большого акцента на предопределении. В отношении воплощения Христа он подчеркивал, что Христос через чудодейственное воздействие Святого Духа принял в Марии плоть. Однако не от Марии. Он как Слово, Которое было Духом, только прошел через тело Марии и стал плотью. Ведь Слово не приняло плоть, а "стало плотью". Очевидно, Менно не мог себе представить, как Христос мог стать человеком по природе, не запятнав Себя при этом человеческим грехом. Это еще совершенно не означает, что Менно отрицал человеческую природу Христа. Разве мог бы он в таком случае указывать на необходимость словом и делом следовать Христу? Но он не был ученым богословом, а остался простым проповедником. Относительно учения о Святом Духе Менно говорит следующее:

"Святой Дух – Личность! По сущности Своей Он не может быть отличен от Отца и Сына. Он ведет нас дорогой правды, очищает, успокаивает, наказывает и радуется нам. Он сообщает нашему духу, что мы дети Божии. Отец, Сын и Святой Дух едины, как солнце, свет и тепло. Они Трое по числу и Едины по сущности. Их можно различить, но нельзя разлучить".

Антропология и сотериология. Мнение Менно Симонса о первородном грехе и падшей греховной природе человека совпадало с мнением по этому вопросу швейцарских реформаторов. По вопросу спасения существовали разногласия между его мнением и мнением реформаторов, хотя он признавал оправдание по вере, но настаивал еще и на том, что у спасенного человека должны быть добрые дела. Его вера должна подтверждаться делами, иначе эта вера мертва. То есть, не одна вера и только она спасает, как по Лютеру, а вера и дела веры. В вопросе предопределения Менно не был сторонником двойного предопределения. Он считал предопределение всеобщим.

Эсхатология. Меннониты возвращали Царство Христа (Царство Небесное) на небо, не имея желания восстанавливать его здесь, на земле. Они верили и ждали Второго пришествия Христа, но не для установления террора для грешников на земле, а понимали этот вопрос с духовной стороны; Христос должен был прийти за церковь, Невестой Христа для того, чтобы взять ее на небо. И потому церковь должна готовить себя к этой встрече. О времени второго пришествия Христа знает только Бог.

Социальное поведение у меннонитов соответствовало поведению швейцарских братьев с той только разницей, что меннониты допускали самозащиту, тогда как швейцарские анабаптисты были полностью непротивленцами.

7.2.2. Учение о церкви. В целом, главным вопросом у крещенцев является учение об общине как братстве верующих. У последователей Менно, как и у швейцарских анабаптистов, конгрегационно-пресвитерианский тип общины. Служению общине подчинялось все: время, деньги, труд, здоровье. Преданность общине была для них равнозначна преданному служению Богу. Церковь Менно Симонс ставил превыше всего. Он говорил во время своей болезни, приковавшей его к смертному одру: "Ничто на земле не было так ценно для меня, как церковь" [43, с.285]. В течение 25 лет он путешествовал по Голландии и северной Германии, основывая и утверждая общины верующих, в которых они могли бы иметь общение друг с другом и совершать свою миссию в мире. Менно много писал общине, особенно можно отметить работу "Простой и понятный ответ на письмо Гелюса Фабера". Суть общины по учению Менно Симонса: "Община Христа это собрание богобоязненных и общество святых". Однако это не указывает на непогрешимость и совершенство верующих. Менно пробовал установить разницу между истинной общиной и лжецерковью. Следующие пункты указывают на его понимание истинной церкви.

1. Где верно и чисто проповедуется Слово Божие.
2. Где правильное евангельское толкование и проведение крещения и хлебопреломления.
3. Где послушное исполнение Священного Писания или христианская благочестивая жизнь.
4. Где сердечная, искренняя любовь к ближнему: "Где искренняя, братская любовь... с плодами любви, там община Христа".
5. Где открыто признают себя сторонниками Иисуса Христа.
6. Где преследование и гонение за веру. Истинная община на земле это "экклесия крестис", община у креста.

Но в среде анабаптистов были и другие мнения о церкви. В 1539 году Оббе Филипс, один из руководителей крещенцев, покинул братство. Он надеялся, что крещенцы будут довольствоваться богослужением в "простоте духовной". А тут вдруг образовалась церковь, распределялись задания, разрабатывались правила и уставы общины. Он никак не связывал спасение с организованной общиной.

Оббе выбрал путь спиритуалистически окрашенного индивидуализма, община для него имела второстепенное значение. Но, к счастью для крещенцев, он не нашел много последователей в их среде [2, с.43]. Крещенцы не занимаются отвлеченным философствованием о незримой церкви, их интересует восстановление новозаветной общины. В этой общине нет места закоренелым грешникам, пьяницам, скрягам, ростовщикам. Иначе она не была бы братством богобоязненных. Но свою праведность они ищут исключительно в распятом Христе.

Дисциплина. Для того, чтобы исключить отрицательное влияние нежелательных элементов на библейский характер общины, применялось отлучение. Закоренелых грешников, спорщиков и лжепророков исключали из общины. Первая книга "Об отлучении" вышла в 1541 г. В 1550 г. Менно выпустил "Ясное наставление и письменное указание об экскоммуникации". Условия отлучения у меннонитов схожие с условиями швейцарских братьев по этому вопросу. За исключением того, что меннониты считали, что нужно сторониться исключенного супруга супругу, который остался верен. И этим разрывались семьи. Когда Менно Симонс попытался прекратить такую практику, Ленарт Баувес и Дирк Филипс пригрозили Менно отлучением. И Менно был вынужден поддержать их в этом вопросе.

В 1557 г. в Страсбурге состоялся съезд крещенцев, в котором приняли участие более 50-ти пресвитеров и проповедников из Моравии, Швабии, Эльзаса, Швейцарии, Вюртемберга и Брайсгау. Они единодушно отклонили практику отлучения в Нидерландах и граничащих с ними северогерманских землях. В приветливом письме они информировали об этом Менно; одновременно в письме высказывалось пожелание, чтобы братья в Нидерландах при отлучении не нарушали отношений между супругами, поскольку это принесет больше вреда, чем пользы. Год спустя выходит в свет ответ Менно: "Основательные поучения... об экскоммуникации". Судя по его содержанию, Менно строго придерживается отлучения и сторонения.

МЕННО СИМОНС И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА КРЕЩЕНЦЕВ * * *

Менно Симонс не был ни инициатором, ни основателем анабаптистского движения; оно уже существовало, когда он в 1536 году примкнул к нему. Однако, в значительной степени благодаря ему, в Нидерландах и Северной Германии это движение не исчезло бесследно. Во многом вследствие заблуждений мюнстерцев и фанатов, правительство не могло терпеть анабаптистов и преследовало их. Народ также старался держаться от них подальше. И в это нелегкое время Менно Симонс нес служение пресвитера. В том, что крещенство в Голландии не было искоренено, большую роль сыграло личное мужество Менно и его умелое руководство этим движением. Он полностью посвятил себя общине, назначал пресвитеров, распределял обязанности, основывал новые общины, проводил крещения и причастия, а также еще многое другое по организации общин.

Догматика Менно Симонса не была оригинальной, все свои убеждения он старался основывать на Слове Божьем. Он просил у Бога дать ему "мудрости, моральной силы, искренности и мужества, ... не искажая проповедовать Его великое, достойное поклонения Имя, Его Святое Слово". Он не блистал талантами и не был выдающимся богословом, его мысли и его сочинения затрагивают скорее сердце, чем ум. Сильной стороной его была та трогательная верность, с которой он служил братству. В миру ему все представлялось в серых тонах, по отношению же к Евангелию он был явным идеалистом. Ведь Евангелие противопоставляет человека Иисусу Христу, Который освободил его от безнадежности и бессмысленности жизни без Бога [2, с.86].

Доктор С. Генри Смитт, профессор истории в Буфтоне, говорит:

“Задача Менно Симонса была во многих отношениях трудней, чем основать государственную церковь (подобно Лютеру, Цвингли и др. реформаторам). Его взгляд выше объединения церкви и государства и выше расчета на поддержку сильной руки светских сил. Менно, напротив, призывал к силе любви и простоте евангельской истины, и этого достаточно, чтобы утвердить постоянство истинной церкви. Менно и его единомышленники на столетия опередили основные великие религии своих дней и гражданская свобода, которая сегодня в Америке и на большой территории просвещенной Европы, представляет теперь религиозную терпимость, отделение церкви от государства и стремится по крайней мере к универсальному миру. И поскольку мир растет посредством этих основных великих истин, место Менно Симонса как пионера, будет становиться все более и более точным” [Greet Reformators. London, 1971, p.362].

Выводы

1. Реформация принесла большие изменения в религиозное мышление христианской церкви. Она повлияла также на сознание в культурном, социальном и политическом плане всего западного общества и всего мира. Реформаторы, какими бы одаренными они ни были, не смогли бы силой своих способностей и интеллекта сделать ничего подобного. Ведь они сделали не так уж много – вновь открыли Слово Божие для народов Европы и указали в нем на любящего Бога и единственный путь к Нему через веру в Иисуса Христа, – все остальное сделало само Слово Божие.

“Вновь открыв Слово”, лидеры Реформации увидели несостоятельность существующей на то время церкви, и считали своим призванием от Господа открывать людям истинный смысл этого Слова. Поэтому перед ними остро встал вопрос о преобразовании старой церкви в новую, евангельскую, в которой каждый мог бы найти Бога через веру, в которой Его Слово стояло бы в центре решения всех вопросов веры и жизни. Начался активный поиск альтернативной церкви. Это было время активного развития учения о церкви в истории богословия.

2. Взгляды реформаторов на природу церкви различались по некоторым доктринам, что, в конечном счете, послужило тому, что возникло несколько направлений протестантской Реформации. Начало развития реформаторских церквей произошло в борьбе противоречивых экклезиологических и богословских взглядов.

3. О Реформации церкви нельзя судить по результатам, которые были достигнуты при первых двух поколениях, т.к. в этот период процесс реформирования был полон противоречий и перегибов, связанных с неакадемичностью подходов в решении спорных богословских вопросов. В этот период еще не определилась полностью богословская экклезиологическая мысль, еще не существовало стабильности церковной концепции внутри главных направлений реформаторской мысли.

4. Лидеры Реформации Лютер и Цвингли не контролировали развитие церкви в ранний период реформ. Собственно, они даже не видели в этом необходимости до тех пор, однако, пока инициативу в этом процессе не проявили радикалы. И это обстоятельство, по-видимому, явилось причиной нарушения естественного хода развития церковных реформ. В связи с этим выводит существование заслуживающее внимания противопоставление:

Лютер (государственная церковь) – Мюнцер (радикалы);

Цвингли (городская церковь) – швейцарские анабаптисты.

Лидеры магистрской Реформации противопоставляли свое учение учению своих радикальных оппонентов. И этим вносился искусственный элемент в их учение. В таких противоречиях, по сути, началось развитие церкви протестантской Реформации.

Интересно, что, как таковые, противоречия исчезают уже во втором поколении реформаторов, но сама идея борьбы различных направлений в экклезиологии остается и развивается вместе с развитием церковных догм. Уже во втором поколении реформаторы не занимались увещиванием друг друга или поиском компромиссов. В последующих поколениях чаще всего разногласия приводили к непринятию одним другого, как того, кто составляет тело Христова вместе с истинной церковью Христа.

6. Относительно крещения по вере – главного пункта разногласий между магистрскими реформаторами и анабаптистами, – я нахожу, что при всех своих аргументациях, действия “великих реформаторов” были непоследовательны. Как Лютер, так и Цвингли вначале проявляли некоторую нерешительность в этом вопросе, но потом, не представляя себе продолжения реформ без поддержки магистрата, что само по себе может рассматриваться как отступление от евангельской позиции (Мф.22.21), они полностью отказываются от библейского крещения по вере в сознательном возрасте (Мф.28.19), так как личная вера, которой они отводили важное место в прощении грехов, а следовательно и в спасении, и крещение детей всегда будут в противоречии.

7. В таинствах магистрские реформаторы видели, помимо выполнения заповедей Господних, их важное значение как средств, с помощью которых можно достичь единства всей церкви. Крещенцы подчеркивали в таинствах первостепенную важность личного общения каждого, посредством веры, с Иисусом Христом, а потом, вследствие этого, указывали на духовное единство верующих друг с другом.

8. В отношении учения о природе церкви следует сказать, что магистрские реформаторы разделяли Вселенскую церковь (Евр.12.22-23) и поместную (Деян.2.46). По мере приобретения опыта, замечается общее стремление у Кальвина и Цвингли показать связь между видимой церковью и невидимой. Лютер, напротив, вначале не делал акцент на отделении одного понятия от другого, а впоследствии учил о “двух царствах”.

Крайние анабаптисты много не рассуждали о природе церкви, они указывали на одну истинную общину, члены которой при пришествии Христа составят гражданство Его царства на земле. Меннониты и швейцарские братья возвращают царство Христа на небо, не ставя целью восстанавливать его на земле. Они не философствовали о природе церкви, их больше заботило то, как содержать церковь Христа в чистоте до времени Его Второго пришествия, чтобы Он мог взять Свою невесту, церковь, на небо (Мф.25.10).

9. В отношении миссии церкви все реформаторы были едины в том, что главная ее цель – проповедь Слова Божьего (только анабаптисты-спиритуалисты понимали это Слово, как продолжающееся откровение, что является неприемлемым для церковью евангельско-баптистского братства, поскольку об этом не указано в Писании), поклонение Богу и прославление

Его на земле. Магистрские реформаторы видели задачу церкви еще и в решении социальных проблем общества. Анабаптисты делали акцент на средства воспитания, с помощью которых церковь содействует духовной чистоте и духовному росту своих членов. В церквях евангельско-баптистского братства важно, на мой взгляд, отдавая приоритет основному служению церкви, принимать участие и в решении социальных вопросов, указывая тем самым на Христа как на “Доброго самарянина”.

10. Для магистрских реформаторов служителем церкви являлся призванный Богом человек, но только в том случае, если его призвание подтверждалось церковью во главе со служителем. В большей мере это положение справедливо для меннонитов. Для анабаптистов-спиритуалистов вполне достаточно было только внутреннего призыва. Такой принцип призвания противоречит Евангелию, так как не соответствует устройству церкви, указанному в 1 Кор.12.28-29. Магистрские проповедники получали жалование, как государственные чиновники, и Лютер даже допускал назначение проповедников городскими властями. У анабаптистов проповедники не получали жалования и служителем Слова мог стать практически каждый член церкви.

11. Границы церкви определялись для магистрских реформаторов “географически”, то есть житель определенной местности принадлежал к находящейся там церкви. Разумеется, такой принцип не может рассматриваться как евангельский, потому что Писание не знает иного принципа в определении границ церкви, как только принципа созидания “дома духовного” (1 Пет.2.5). Но, вместе с тем, границы церкви определяла еще и церковная дисциплина – отлученный от причастия не входил в число членов церкви. У Лютера возможность отлучения оставалась только в теории. Анабаптисты указывали, что в церковь входят только спасенные, то есть крещенные по вере, истинно верующие, живущие в чистоте и святости. Для поддержания чистоты церкви они строго применяли отлучение.

12. Богослужение в церквях протестантской Реформации отличалось от католического своей простотой. Главное место в нем отводили чтению и толкованию Слова Божьего (у крайних радикалов Писание играло второстепенную роль после личного откровения). Богослужение служило для возвещения Евангелия, для научения и исправления в Нем, для поклонения Богу в молитвах. В государственных церквях читались заученные молитвы, например, “Отче наш”, при участии всех одновременно. Крещенцы практиковали общение с Богом через личную молитву, подобно тому как Лютер учил в работе: “Как я молжсь” [52].

13. Говоря об отношении церкви и государства, следует отметить, что “великие реформаторы” опирались на поддержку властей в проведении церковных реформ. Но представления о степени зависимости от магистрата у них были разные. Если Лютер ставил церковь практически в полную зависимость от властей, то Кальвин был против вмешательства магистрата во внутренние дела церкви и только был согласен получать поддержку от сильной его руки. Анабаптисты же выступали за полное отделение церкви от государства (правда, для крайних радикалов община отождествлялась с государством, руководителем которого должен являться Сам Христос). Анабаптисты не принимали воинской повинности и не шли на государственные должности.

ТЕЗИСЫ,

представленные Цвингли в 1523 г.¹

- 1) Ошибаются и богохульствуют те, кто не придает значения Евангелию, если оно не подтверждено церковью.
- 2) Содержанием и сущностью Евангелия является то, что Господь Иисус Христос есть истинный Сын Божий, давший нам возможность знать Небесного Отца и посредством Своей безгрешности избавивший нас от смерти и примиривший нас с Богом.
- 3) Отсюда, Иисус Христос – единственный путеводитель к спасению для всех, кто когда-либо был и будет.
- 4) Кто ищет или указывает другой путь, намеренно ошибается – тот убийца душ и тать.
- 5) Следовательно, все, кто рассматривает другое учение как равное или превосходящее Евангелие, заблуждаются и не ведают, чем является Евангелие.
- 6) Ибо Иисус Христос есть Путеводитель и Наставник, обещанный Богом для всего человечества, через Кого было исполнено обетование.
- 7) Он есть вечное спасение и Глава всех верующих, которые суть Его члены (ибо Его человеческое тело умерло) и без своего Главы мертвы и бессильны.
- 8) Отсюда следует, во-первых, что все, кто обитает под Главой (т.е. Христом) являются членами и детьми Божьими, затем, церковь и община свята и составляет невесту Христову (eklessia catholica).
- 9) Таким образом, как члены тела не могут действовать без контроля головы, так никто в теле Христа ничего не может делать без своей Главы – Христа.
- 10) У человека, чьи члены пытаются делать что-либо без его головы, повреждают себя; также, когда члены Христа предпринимают что-то без их Главы, Христа, они поступают глупо, ранят и жгут себя, нарушая закон. Наша праведность и наши дела настолько имеют значение, насколько они принадлежат Христу, а насколько они наши, настолько они не хороши и недобры.
- 13) Если кто-нибудь хочет слышать истину, он может научиться ясно и просто воле Божьей и Его Духом быть приведенным к Нему и стать новым, измененным человеком через Него.
- 14) Так что все христиане должны быть прилежны в том, чтобы только Евангелие Христа было проповедуемо повсюду.
- 15) Ибо на веру возлагается наше спасение и в неверии наше осуждение; ибо вся истина есть в Нем.
- 16) Христос – Единный и Вечный Первосвященник; поэтому те, кто выдает себя за таковых, посягают на честь и славу Христа.
- 17) Христос, принесший Себя в жертву, служит вечной искупительной жертвой за грех для всех верующих; из этого следует, что месса – это не жертва, а воспоминание о жертве и утверждение спасения, которое Христос даровал нам.
- 18) Христос – единственный Посредник между людьми и Богом.
- 19) Бог даст нам во Имя Его (Христа), из этого следует, что мы после Его жизни и воскресения не нуждаемся в посреднике, кроме Него.
 - а) Утверждение, что благодать зависит от причащения – это выдумка.
 - б) Все предания неприемлемы.
 - в) Упражнения в покаянии есть предписание преданий и ничуть не могут помочь в спасении.
- 24) Никакой христианин не обязан делать того, что не повелено Богом.
- 25) Он может употреблять любую пищу в любое время.
- 26) Ничто так не противно Богу, как лицемерие; из этого следует, что всякое стремление показать себя перед людьми есть преступление, поэтому должны быть уничтожены монашеские ясы, клобуки, значки, тонуза.

¹ Представлены в сокращении [см. "Christian History". Vol. III, No.1; а также 19, с.40-41].

- 27) Все люди суть братья Христовы между собой. Поэтому они никого на земле не должны поставлять себе отцом. Вследствие этого уничтожаются секты, ордена, общества.
- 28) Все, что Бог позволил и не запретил, – хорошо; из этого следует, что брак позволителен всем людям и те духовные, которые, чувствуя, что Бог им не дал дара чистоты, все-таки не женятся, – грешат.
- 31) Отдельный человек не может наложить на другого отлучение, а только церковь, т.е. совокупность всех лиц, между которыми живет заслуживающий наказание, вместе с их епископом, т.е. священником.
- 32) Отлучению может быть подвержен тот, кто служит причиной нанесения ущерба обществу.
- 33) Не должно применять никакого принуждения к тем, кто не признается в своем заблуждении, разве что они угрожают нарушить мир в огромных размерах.
- 34) Духовная власть не имеет никакого основания в учении Христа.
- 35) Тогда как юрисдикция и авторитет светской власти подтверждаются учением и действиями Христа.
- 36) Все права и покровительства, на которые претендуют духовные авторитеты, должны принадлежать светскому правительству, которое их и обеспечивает.
- 37) Последнему все христиане обязаны повиноваться.
- 38) Если правительство не требует ничего противного Богу.
- 39) Все законы правительства должны соответствовать Божественной воле, так чтобы защищать угнетаемых, даже если те и не жалуются.
- 40) Только правительство имеет право приводить в исполнение смертный приговор без призвания на себя гнева Бога, но только над теми, кто нарушает общественный порядок.
- 41) Если же светская власть поступает против законов Христа, то с помощью Божьей ее следует сместить.
- 49) Я не знаю большей неприятности, чем когда священникам не позволяют брать себе законных жен, тогда как многие из них имеют сожительницу, если они платят пеню.
- 50) Бог один прощает грехи, и только ради Иисуса Христа, Сына Своего.
- 51) Поэтому те, кто присваивает эту власть человеку, посягают на честь Божью и совершают святотатство.
- 52) Из этого следует, что священник, исповедующий грешника, не может отпустить ему грехи, а может только дать совет.
- 53) Эпитимии, наложенные людьми, не смывают греха, а лишь служат для устрашения других. Кто придает покаянным делам то, что принадлежит только Христу, тот бесчестит Бога.
- 56) Тот, кто разрешает от грехов за деньги, делает себя виновным в грехе Симона и Валаама, и есть настоящий посланник дьявола.
- 57) Священное Писание не говорит ничего о чистилище после смерти.
- 58) Только одному Богу известна участь умерших.
- 59) Чем меньше Бог позволил нам знать в этом отношении, тем меньше нам следует пытаться проникать в это.
- 60) Я не отвергаю человеческую молитву Богу для того, чтобы проявилась благодать к воздержанию, но устанавливать ее сроки и время это не человеческое, а демоническое.
- 61) Священному Писанию чужд тот характер, который приняло духовенство в последнее время.
- 62) Священное Писание признает лишь тех священников, которые возвещают Слово Божие. Стремление духовенства оправдать свою любовь к роскоши, пристрастие к богатству, почестям и званиям являются причиной распрей в церкви.
- 66) Духовные власти должны скорее смириться и воздвигнуть крест Христов, иначе их погибель близка: секира лежит у корня дерева.
- 67) Если кто желает обсудить со мной вопросы относительно десятины, крещения детей или конфирмации, я готов отвечать.

Приложение 2

СЕМЬ СТАТЕЙ,

принятых как исповедание веры швейцарских анабаптистов (1527 г.)²

- 1) Крещение должно быть преподаваемо людям, которые раскаялись в своих грехах и поверили в Христа, кто провозглашает новый путь жизни, кто "идет в воскресение", кто в самом деле желает быть крещенным³.
- 2) Перед хлебопреломлением (Вечерей Господней) участвующие должны "испытывать себя"; братья или сестры, сбившиеся с христианского пути любви, святости и послушания, должны предпринимать специальные усилия для того, чтобы избавиться от некоторых форм греха. Тех, кто находится во грехе, дважды предупреждать; затем, если грешник не оставляет грех, он должен получить публичное внушение перед общиной; если он продолжает упорствовать в своем грехе, – исключать.
- 3) Участвовать в Вечере Господней может тот, кто приобщен к телу Христа через крещение. Верующие должны оберегать себя от грешных путей мира, так как они соединены в "хлебе" (теле) Христа.
- 4) Ученики Христа должны осторожно уклоняться от грехов, Христом отверженного мира. Они не могут иметь духовного общения с теми, кто отверг послушание вере. Существуют два класса людей: те, кто принадлежит дьяволу и живет во грехе, и те, кто избавлены Христом от злого пути жизни. Мы должны порвать со всяким грехом, и тогда Он будет нашим Богом и мы будем Его сыновьями и дочерьми.
- 5) Каждая община истинных христиан нуждается в пастыре. Пастырь должен избираться в соответствии с тем правилом, которое оставил ап. Павел в Новом Завете. Пастырь читает Слово Божие, увещает, учит, предупреждает, предостерегает, дисциплинирует или исключает из общины, он председательствует в общине и преломляет хлеб. Если он имеет финансовые трудности, община должна поддерживать его. В случае, если его поведут путем мученичества, другой пастырь должен быть посвящен в "то же самое время".
- 6) "Меч"⁴ – это служитель Божий "вне совершенного Христа" (церкви). Метод воздействия церкви на правонарушителей – только исключение. Ученики Христа должны быть совершенно непротивящимися насилию. Они не могут использовать меч, расправляясь со злом или защищая добро. Непротивящиеся христиане не могут занимать муниципальные и государственные должности. Они должны поступать, как Христос. Когда Его хотели сделать царем, Он отказался.
- 7) По слову Христа, христиане не могут клясться никакой клятвой. Ученики Христа – ограниченные создания, и они не могут сделать волос белым или черным.

² Представлены в сокращении [см. 51].

³ Младенцы и дети рассматривались спасенными и без крещения, но младенцы были часто посвящаемы.

⁴ Статья, которая определяла взаимоотношения церкви и государства называется "Меч".

ВЗГЛЯДЫ РЕФОРМАТОРОВ НА ПРИРОДУ ЦЕРКВИ

	Лютер	Цвингли	Кальвин	Германский анабаптизм (Мюнцер)	Швейцарские анабаптисты	Голландские анабаптисты:	Меннониты
Границы церкви	Определяются по территориальному признаку.	Определяются по территориальному признаку.	Земная церковь определяется по территориальному признаку при учете дисциплинарных. Вселенная церковь определяет Сам Бог.	Церковь состоит только из перекрещенных святых, вполне "успокоенных".	О невидимой церкви много не рассуждали. Поместную церковь составляют возрожденные, живущие по Слову Божьему.	Все перекрещенные составляют новое "Небесное царство".	О невидимой церкви много не рассуждали. Поместную церковь составляют возрожденные крещенные, живущие по Слову Божьему.
Работа церкви	Проповедь Евангелия и исполнение таинств в соответствии с Писанием.	Провозглашение Слова Божьего.	Проповедь Слова Божьего. Поддержание чистоты своих членом.	Провозглашение учения. Установление нового справедливого порядка на земле.	Провозглашение Слова Божья. Прославление Бога. Поддержание чистоты членом церкви.	Установление "Небесного Царства" на земле	Провозглашение Слова Божья, прославление Бога, поддержание чистоты членом церкви.
Служители церкви	Всесообщее священство. Официальные служители, проповедники (учителя), пастора и дьякона.	Официальный священник - тот, кто учит в церкви, провозглашает Сл. Божие, толкует оригинальные тексты Библии, и далее по Тим. 3.	Проповедники, богословы (учителя), старейшины, (надсмотрщики), дьякона.	Каждый, получающий откровение слышит, является служителем.	Всесообщее священство. Официальных служителей в церкви нет.	Каждый, получивший откровение слышит, может стать служителем.	Всесообщее священство. На практике были пресвитеры, проповедники, дьякона.
Обряды	Крещение младенцев с последующей конфирмацией. Причастие (консубстанциальное значение) для всех желающих прихожан.	Крещение только младенцев. Причастие (символическое значение) для всех верных церквей.	Крещение младенцев. Причастие (символическое значение) для всех не бывших уличенных в грехе.	Крещение младенцев. Причастие.	Крещение по вере в зрелом возрасте. Хлебопреломление для членом церкви соблюдающих себя в чистоте.	Крещение по вере в зрелом возрасте. Хлебопреломление для членом церкви соблюдающих себя в чистоте.	Крещение по вере в зрелом возрасте. Хлебопреломление для членом церкви соблюдающих себя в чистоте.
Дисциплина	В теории возможно отступление от практики за грех, на практике - не применяется.	Дисциплинарному наказанию подвергается причинающий ущерб обществу. Отлучение, штрафы, изгнание, казнь.	Отлучение от причастия тех, кто замечен в грехе. Изгнание. Казнь.	Дисциплинарные воздействия не нужны, т.к. святые грешить не могут.	Увещание, отлучение.	Изгнание из "Царства". Казнь.	Увещание, отлучение.
Церковь и школа	Создание школ при церкви. Учитель после проповедника - первый по важности.	Церковь заботится о народном и академическом образовании.	Церковь обязана обучать молодежь и несведущих в насущном порядке.	Церковь и государство - это одно и то же в "новом царстве".	Церковь полностью отделена от государства и никакая дел с ним иметь не может.	Церковные лидеры составляли руководство "Небесного Царства".	Появлялись церковные общобразовательные и катехизаторские школы.
Церковь и государство	Церковь свободна от опеки государства. Существует граница между "службой и личностью" и "делом и исполнителем".	Авторитет в церкви имеет само христианское сообщество. На практике, дело церкви в компетенции правительства.	Церковь независима от светской власти, может грозить ей. Поднимается самостоятельно на демократической основе.				Церковь отделена от государства и существует самостоятельно.

Библиография

1. Бецольд Ф. История Реформации в Германии. [Пер. с нем.], т. 1. – С-Пб., 1900.
2. Брандсма Я. А. Менно Симонс из Витмарзума. [Пер. с нем.], Маркдорф, 1983.
3. Виллер Р. Ю. Церковь и государство в Женеве XVI века в эпоху кальвинизма. – М., 1894.
4. Гарнак А. История догматов. Общая история европейской культуры. Т.6. – М.: Брокгауз.
5. Густат А. Средневековые реформаторы. / [Пер. с нем.], т. 2. – С-Пб., 1900.
6. Губер Р.И. История музыкальной культуры. Т. 2, часть 1. – М.: Гос. муз. из-во, 1953.
7. Губер Р.И. История музыкальной культуры. Т. 2, часть 2. – М.: Гос. муз. из-во, 1959.
8. Дементьев Г.А. Введение реформации в Швейцарию. – С-Пб., 1892.
9. Ипатов А.И. Меннониты (Вопросы формирования и эволюции этноконфессиональной общности). – М.: "Мысль", 1978.
10. Кернс Э. Дорогами христианства. – М: Протестант, 1992.
11. Лихачева Е. Европейские реформаторы: Гус, Лютер, Цвингли, Кальвин. – С-Пб., 1872.
12. Лютер М. Время молчания прошло: Избранные произведения 1520 – 1526. [Пер. Голубкина Ю. А.]. – Харьков: "Око", 1993.
13. Маграт А. Богословская мысль реформации. – Одесса: Изд-во Одесской Богословской Семинарии "Богомыслие", 1994.
14. Миллер А. История христианской церкви. Т.2, "СВУ", 1992.
15. Мережковский Д.С. Реформаторы Лютер, Кальвин, Паскаль. – Брюссель, "Жизнь с Богом", 1990.
16. Музыкальная эстетика западного средневековья и Возрождения. – М.: "Музыка" 1966.
17. Норт Дж. История церкви. – М.: "Протестант", 1993.
18. Порозовская Б.Д. Ульрих Цвингли, его жизнь и реформаторская деятельность. – С-Пб, 1898.
19. Порозовская Б. Мартин Лютер, его жизнь и реформаторская деятельность. – С-Пб.: "Андреев и сыновья", 1994.
20. Робертсон Д.С. и Герцог И.И. История Христианской церкви. Т. 2. – С-Пб, 1891.
21. Чистозвонов А.Н. Реформационное движение и классовая борьба в Нидерландах в первой половине XVI-го века. – М.: "Наука", 1964.
22. Швейцер А. Иоган Себастьян Бах. – М.: "Музыка", 1964.
23. Богословие лютеран. Прот. Ф.Серенинский, "Рижские епархиальные ведомости". 1887.
24. Вопросы морали семьи у анабаптистов. Чистозвонов А. Н. "Средние века". Вып.23. Ак. Н. М., 1963. – с. 154 - 187.
25. Исторические взгляды Себастьяна Франка. Левин В. Г. "Средние века". Вып. 6. 1955. – с. 268 -294.
26. Кальвин и кальвинизм. Поршнева Б. Ф. "Вопросы истории религии и атеизма". Сб.6. М. – 1958. – с. 261 - 290.
27. Лютер и немецкая реформация в осящении Герхорда Риггера. Парсамов С. С. "Ср. века". Вып. 39., 1975. – с. 196 - 210.
28. Лютеранство. Барцев Н. Энциклопедический словарь. Т.35, Брокгауз. С-Пб. 1896, с.253-258.
29. Материалы для общественной науки. Политические и общественные теории XVI в. Реформация – Лютер, Кальвин. Анабаптисты. Жуковский. – С-Пб.: тип. А. Головачева, 1866.
30. Новейшие работы в Г. Д. Р. по истории реформации в Германии. Чистозвонов А. Н. "Вопросы истории", № 1. – М., 1961.
31. О причинах произведших реформацию и содействующих быстрому ее распространению. Преосвященный Макарий епископ Орловский. "Странник", т. 4. – С-Пб., 1868. – с. 1-52.
32. Общественно политические и исторические взгляды Себастьяна Франка. Коньский З.Ю. Конд. дис. – Минск, 1955. VIII. 307л. (А. Н. БССР Ин-т истор.).
33. Общество анабаптистов и меннонитов. Вишняков А. Г. "Православное обозрение", ноябрь-декабрь. – М., 1861.
34. Царство анабаптистов и общество меннонитов. Песотский А. "Странник", апрель. – С-Пб., 1879.
35. Царство анабаптистов и общество меннонитов. Песотский А. "Странник", май. – С-Пб. 1879.
36. Царство анабаптистов и общество меннонитов. Песотский А. "Странник", июнь. – С-Пб., 1879.
37. Царство анабаптистов и общество меннонитов. Песотский А. "Странник", июль-август. С-Пб., 1879
38. Авсбургзьке віроісповідання. Станиславів. 1933.
39. Althaus, P. The Theology of Martin Luther. Fortress Press. Philodelfia, 1966.
40. Benson, H. History of Christian Education. Moody Press, Chicago.
41. Calvin, J. Institutes of the Christian Religion. The Library of Christian Classics, v. XXI, Editor John T. McNeill. Philadelphia. The Westminster Press, Michigan, 1992.
42. Courvoiser, J. Zvingli: A Reformed Theologian. John Knox Press. Philadelphia, 1963.
43. George, T. Theology of the Reformers. Broadman Press. Nashville, Tennessee, 1966.
44. Hillerbrand, H. J. The Reformation. Baker Book House. Grand Rapids, Michigan, 1992.
45. Littell, F. The Anabaptist View of the Church. Boston, 1958.
46. McGrath, A The Intellectual Origins of the European Reformation. Blackwell Publishers. Oxford, UK & Cambridge, USA, 1993.
47. Niesel, W. The Theology of Calvin. Lutterworth Press. London, 1956.
48. Placher. W. C. Readings in the Yistory of Christian Theology, v. 2. Publichet bu The Westminster Press, 1988.
49. Stephens, W. P. The Theology of Huldrich Zwingli. Clarendon Press. Oxford, 1986.
50. How I Prau. Luther, M. Chrestian History. Issue 39 (Vol. XII, No.3), p.45-47.
51. The Schleithem Confession. From the Archives. Christian History. Volume IV. No.1, p.29-31.
52. The Shepherd: Who is the True Pastor? Christian History. Volume III, No.1, p.16-19.