

# ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ МАРТИНА ЛЮТЕРА

Александр ПРИЛУЦКИЙ, Россия, Санкт-Петербург © А. Прилуцкий, 2003

**Н**емецкий исследователь Реформации Герман Зассе в своей монографии «Was heizt lutherisch»<sup>1</sup> убедительно раскрывает недостаточность «эпическо-героической», «культурно-исторической» и «национальной» концепций Реформации, утверждая, что для правильного понимания значения и специфики евангелической Реформации ее необходимо интерпретировать, прежде всего, как эпизод церковной истории. «Это великое событие истории Церкви – Реформация – началось очень спокойно и рассудительно с теологического открытия в области истолкования Библии (курсив мой. – А. П.). Это было то открытие, которое имел в виду Апостол Павел, используя фразу «правда Божия» в послании к Римлянам (1:17)»<sup>2</sup>. Таким образом, Реформация обретает свое истинное положение в ряду различных церковно-исторических событий как явление историко-конфессионального характера. Данное понимание сущности Реформации находит подтверждение непосредственно в трудах Лютера: «Мы так же плохо жили, как римские католики. Но мы боремся не за [праведную] жизнь, а за учение»<sup>3</sup>.

## 1. Историко-социальные предпосылки Реформации

По нашему мнению, для правильного понимания историко-философских причин Реформации необхо-



Александр Михайлович Прилуцкий, главный секретарь Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии, академический декан Теологического института ЦИ. Закончил филологический факультет Нижегородского государственного университета, богословское образование получил в Теологическом институте ЦИ. В 1999 – 2001 гг. проходил стажировку в Теологической семинарии «Конкордия» (США, Форт-Уэйн). Автор публикаций по истории экзегетики.

<sup>1</sup> См.: Зассе Г. На том стоим, кто такие лютеране: Пер. с англ. (Here We Stand). – С.Пб., 1994.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 83.

<sup>3</sup> Kuhn, Luther, *sa vie et son oeuvre*

димо учитывать, что в основе Реформации была произведенная Лютером ревизия господствовавших в Западной средневековой Церкви методов интерпретации Библии – то, что Г. Зассе определил как *теологическое открытие в области истолкования Библии*. Но для того, чтобы стать причиной столь многогранного церковно-социального процесса, каковым стала Евангелическая Реформация, это «теологическое открытие» должно было иметь исключительное общественное значение.

Рассматривая далее историко-социальные предпосылки Реформации, из всего многообразия факторов и событий общественной истории мы ограничимся рассмотрением следующих тем:

– рост народной религиозности и реакция на него средневековой католической церкви;

– становление норм интеллектуального плюрализма, трактуемое в связи с кризисом схоластического мировосприятия;

– развитие книгопечатания в позднесредневековом обществе.

Следует учитывать, что ни один из этих факторов, рассматриваемый в отдельности, не может быть признан основной социальной причиной Реформации, но, рассматриваемые в совокупности, они помогают понять ее социальные предпосылки.

Фактически, как это будет доказываться далее, в основе Реформации лежала *смена средневековой экзегетической парадигмы*, значение которой необходимо понимать в свете обусловленных ею выводов,

а также местом и ролью библейских текстов в жизни средневекового общества. Исследователь английской Реформации Кристофер Хилл, изучая библейские корни революционных течений средневековой Англии, приходит к выводу, что, несмотря на низкий образовательный уровень духовенства и мирян, «Библия была принята как главный авторитет во всех сферах интеллектуальной жизни; она была не просто «религиозной книгой» в нашем узком современном значении слова *религия*»<sup>4</sup>. Очевидно, что такое значение Библии для средневекового общества было обусловлено не только религиозными мотивами, но и широтой содержания Библии: «Существует очень мало идей, в поддержку которых нельзя было бы подыскать соответствующего библейского текста»<sup>5</sup>. Однако Библия может иметь однозначное прочтение только в стабильном обществе, способном обеспечить авторитетный, в т. ч. авторитарный, контроль за ее пониманием и интерпретацией. Мнение о том, что средневековое общество было секулярным в силу недостаточного развития образования и филологических знаний, что должно было сделать содержание Библии недоступным обществу, не находит подтверждения в трудах современных исследователей. Бернар Гене свидетельствует, что «монастырская реформа, увеличение числа школ, энтузиазм, вызванный войнами в Палестине в ходе Крестовых по-

<sup>4</sup> Хилл К. Английская Библия и революция XVII века. – М., 1998. – С. 21.

<sup>5</sup> Ibid.

ходов, благоприятствовали лучше-му знанию Библии вообще и ее исторических книг в частности. И если в монастырях предпочитали продолжать изучение ее морального смысла, школы все больше и больше обращались к изучению ее буквального смысла»<sup>6</sup>. Вместе с тем не следует идеализировать степень знания Библии мирянами в средневековом обществе. Несмотря на то, что их окружал мир, пронизанный библейскими аналогиями, присутствовавшими в католических богослужебных ритуалах, паломничествах, средневековом искусстве и идеологии, в большинстве случаев средневековый приход вовлекался в парадигму библейского мировосприятия достаточно стихийно, но эта стихийность не препятствовала вовлечению как таковому. Можно согласиться с мнением Йозефа Лорца, что средневековый мир представлял некое своеобразное единство, которое было достигнуто тем, что основные социополагающие принципы средневековья – универсализм, объективизм и клерикализм – действовали совместно для противостояния партикулярным силам<sup>7</sup>.

В рамках этой средневековой парадигмы Библии отводилась роль обеспечения легализации государственно-правового и клерикального принципов, таким образом, содержание Библии (и ее доктринальное содержание в том числе) априорно отождествлялось в

сознании католиков с вероучением и практикой церковных институтов. Вероятно, этот принцип в большей степени, чем собственно теологические постулаты, обозначал границы средневековой церкви. Там, где Библия и церковь соединялись или в крайнем случае – сопоставлялись, сохранялось церковно-каноническое единство. Там же, где Библия и церковь противопоставлялись, происходило неизбежное структурное отсоединение от церкви, что мы видим как на примере становления альбигойской иерархии, так и в реформационных движениях позднего средневековья.

Принципиальное парадигматическое изменение, обусловленное Реформацией, сводится к тому, что тождество Библии и церкви было радикально пересмотрено в структуре церковно-общественных отношений. Если в средневековой модели в рамках означенного тождества церковь выступала как социальный институт, имеющий строгую административную иерархию, и воспринималась, прежде всего, как реальный институт феодальных отношений, для теологии Реформации единство Библии и церкви воспринимается, прежде всего, как согласие исповедания церкви и доктринального содержания Библии. Понимание церкви как административной системы, построенной на строгих, детально разработанных предписаниях канонического права, отступает на второй план. Таким образом, Реформация обозначила принципиальный перенос акцентов в церковно-общественном сознании с каноники на

<sup>6</sup> Гене Бернар. История и историческая культура средневекового Запада. – М., 2002. – С. 35.

<sup>7</sup> См.: Лорц Й. История церкви. – М., 1999. – С. 438.

догматику, а экзегетика стала инструментом теологии.

Герхард Эбелинг справедливо отмечает, что вопросы экзегетики Священного Писания занимают центральное место во всем богословском наследии Лютера, включая проповеди, собственно теологические труды и, естественно, перевод Священного Писания, выполненный под руководством Реформатора<sup>8</sup>.

На связь экзегетики и теологии в произведениях Лютера обращает внимание шведский исследователь Бенгт Хегглунд в ставшем классическим труде «История теологии»<sup>9</sup>.

Важное значение Библии для всего творчества Лютера отмечается и католическими исследователями. Согласно мнению А. Носсолья, для теологических взглядов Лютера свойственна своеобразная «таинственность слова», которая не ограничивается одним лишь известным принципом *verbum et sacramentum*<sup>10</sup>. Косвенно это признает и Йозеф Лорц, когда утверждает, что Лютер пришел к «новым убеждениям» как *научный экзегет*<sup>11</sup>.

Поднятый нами выше вопрос о роли Библии в средневековом обществе следует рассматривать как часть общего вопроса о состоянии народной религиозности накануне Реформации. Если ранее в литературе господствовало мнение об

упадке религиозного сознания в эпоху позднего средневековья, то современные исследователи приходят к иным выводам. Исследуя состояние религиозности в предреформационной Германии, доктор Мюллер пришел к выводу, что большинство объективных критериев свидетельствуют о значительном подъеме национальной религиозности. На начало XVI века приходится пик частных заказных богослужений, постоянно возникают новые религиозные братства, процветают программы строительства приходских церквей и т. д.<sup>12</sup>. «Именно этот народный интерес к религии вызвал критику официальной церкви в тех вопросах, в которых она, как признавалось, не справлялась со своими обязанностями. Эта критика, рассматриваемая в старых исследованиях как признак религиозного упадка, на самом деле указывает на религиозный подъем. Интересно отметить, что этот рост благочестия в основном связан с мирянами: духовенство тех дней проявляло мало, если вообще проявляло, признаки духовного обновления. Возникли предпосылки для зарождения антиклерикализма, духовенство рассматривалось в качестве эксплуататоров нового интереса к религии, не вносящих в него какого-либо своего вклада. Рост народной религиозности способствовал ужесто-

<sup>8</sup> См.: Gerhard Ebeling. *The Beginnings of Luther's Hermeneutics* // *Lutheran Quarterly*. – 1993. – Vol. VII, № II. – P. 130.

<sup>9</sup> См.: Bengt Hagglund. *History of Theology*. – P. 220 («Luther's theology is a theology of the Word. According Luther, the Divine Word, which creates faith, stands out at the same time as the foundation of theology»).

<sup>10</sup> Носсоль А. Экуменическая перспектива богословской мысли Мартина Лютера // *Един Господь. На путях к единству христиан*. – С. 54.

<sup>11</sup> См.: Лорц Йозеф. *История Церкви*. – М., 2000. – Т. 2. – С. 128.

<sup>12</sup> См.: Moeller B. *Piety in Germany around 1500* // *The Reformation in Medieval Perspective*. Chicago. 1971. p. 50.

чению требований к уровню образования и подготовленности приходского духовенства. Большинство священников в эпоху, предшествующую Реформации, не имели университетского образования и вообще были практически безграмотны и имели весьма скудное представление об учении церкви»<sup>13</sup>. Часто для принятия священного сана не требовался экзамен. Напротив, «если кто-либо оказывался компетентным в вопросах проведения ритуалов, а также понимал структуру богослужбного года, то он рассматривался как пригодный для принятия священства»<sup>14</sup>. Данные епископских визитаций того времени свидетельствуют о том, что многие священники не владели грамотностью в достаточной для чтения литургических текстов степени. Низкий образовательный уровень приходского духовенства того времени соответствует его социальному статусу<sup>15</sup>. Там же, где существовал экзамен на священнический сан, он часто сводился к профанации: «Сам же экзамен был смехотворным. Кандидат склонял латинское существительное, спрягал глагол в индикативе, называл его основные времена, немного пел и все. Мало того, что закон был несовершенен – его еще и обходили. Кандидат, боявшийся экзамена у своего епископа, мог быть опрошен епископом другого диоцеза, другой провинции

или даже одним из епископов *in paribus*, которых было предостаточно. А если щепетильный глава диоцеза отказывался его принять, отстраненный кандидат взывал по этому поводу к Риму»<sup>16</sup>. Усилению антиклерикальных настроений в Германии способствовала и проитальянская политика папства позднего средневековья.

Другой важной методологической предпосылкой Реформации следует считать развитие доктринального плюрализма в средневековом обществе. Рост университетов и школ с неизбежностью привел к интеллектуальному многообразию – к началу XVI века в западноевропейской церкви возникли девять направлений (школ), имеющих различные трактовки фундаментальных вопросов исповедания<sup>17</sup>. Высшая церковная власть оказалась не готовой действовать в условиях интеллектуального плюрализма. В результате – «никто точно не знал, каковым было учение церкви по определенным вопросам»<sup>18</sup>.

Одной из основных причин, обусловившей развитие доктринального плюрализма в позднесредневековых университетах, является пришедшийся на это время кризис схоластической концепции познания. В нашем исследовании под термином «схоластика» мы будем пони-

<sup>13</sup> Раст Л. Историческое развитие пасторского образования. – С. 144.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> См.: МакГрат А. Богословская мысль Реформации. – Одесса: Одесская богословская семинария, 1994. – С. 44.

<sup>16</sup> Люшер А. Французское общество времен Филиппа-Августа. – С.Пб., 1999. – С. 49.

<sup>17</sup> См.: McGrath A.E. The Intellectual Origins of the European Reformation. – Oxford, 1987. – P. 12-15.

<sup>18</sup> Ibid.

мать средневековый способ организации философии и богословия, который уделял основное внимание рациональному обоснованию религиозной веры. Схоластический метод, ранее сводившийся к школам Фомы Аквинского (*Via Thomas*) и Дунса Скотта (*Via Scoti*), распадается на множество направлений – *Schola Augustiniana moderna*, *Via Gregorii*, *Via Marsiliana* и др., причем отношения между этими направлениями до сих пор часто остаются неясными.

В отличие от гуманизма, влияние которого ощущалось как в университетах, так и за их стенами, схоластика имела весьма ограниченное влияние на средневековое общество. Общеизвестным является факт, что к началу XVI века произошло падение авторитета схоластики и наблюдался отток студентов из схоластических университетов в те, где программы обучения основывались на принципах гуманизма. Однако в различных странах этот процесс происходил с различной интенсивностью, и если в Швейцарии схоластика сравнительно быстро утратила свои позиции, то в Германии схоластическое богословие еще долго пользовалось авторитетом. Так, например, Эрфуртский университет, где проходил академическую подготовку Лютер, в начале XVI века продолжал оставаться оплотом схоластического метода, что в определенной степени позволяет считать богословскую программу Лютера реакцией на схоластический метод в теологии<sup>19</sup>. Следует так же отметить, что схоластический метод,

распадающийся на отдельные школы и направления, был связан с деятельностью отдельных монашеских орденов. Так, доминиканцы придерживались в богословии томизма, а францисканцы – школы Дунса Скотта. Как член августинского ордена и университетский профессор, Мартин Лютер был непосредственно вовлечен в проблематику схоластических споров.

Значение книгопечатания как для развития духовно-интеллектуальных течений позднего средневековья вообще, так и для становления Реформации в частности трудно переоценить. Благодаря изобретению книгопечатания стало возможно подготавливать и публиковать более точные, выверенные редакции как Библии, так и трудов ранних патристических писателей. При этом можно было избежать от ошибок, неизбежных при переписывании текстов. Возможность обращаться с печатным словом к значительно расширившейся аудитории читателей усилило мотивацию научно-текстологических исследований – начинается целенаправленный поиск древних рукописей и их научная обработка.

В 1506 году выходит в свет последний – 11-й том сочинений Блаженного Августина. В 1516 году Эразм публикует первое критическое издание текстов Нового Завета, в котором многие ошибки латинской «Вульгаты» были исправлены по греческому тексту. «Новые инструменты, новые тексты, какими бы «сырыми» они не были, какими

<sup>19</sup> См.: МакГрат А. Указ. соч. – С. 93.

бы некритичными и небрежными не были их редакторы, привели к сосредоточенному изучению Библии... Существуют свидетельства того, что в далеком Кембридже и Оксфорде молодые ученые пренебрегая опасностями искали эти инструменты библейской науки. Они положили основание религиозной, богословской Реформации»<sup>20</sup>, – утверждает Гордон Рапп. И несмотря на то, что последнее утверждение содержит явное преувеличение, изобретение книгопечатания было одним из факторов, если не обусловивших Реформацию, то содействовавших ее быстрому распространению в европейских государствах. В контексте нашей работы необходимо отметить, что изобретение книгопечатания стало важнейшим фактором зарождения протестантской герменевтики, поскольку создало условия для научного обоснования не только методов исследования (такие попытки делались и ранее), но и самого текстологического материала исследования.

Ставший очевидным к началу XVI века кризис средневекового мировосприятия был обусловлен объективными факторами общественно-социального прогресса, который проявлялся как в накоплении позитивных знаний, так и потребности перестройки общественно-социальных отношений. Тот же глобальный кризис средневекового мира, который привел к активизации новых социально-экономических сил, проявился и

в духовной сфере как требование церковного обновления на принципах библейской справедливости, т. е. обрел церковно-историческое измерение.

## 2. Церковно-исторические предпосылки становления экзегетического метода Мартина Лютера

Мартин Лютер, равно как и первое поколение ученых-реформаторов, базировался в своих экзегетических исследованиях на хорошо известных в средневековых университетских кругах методах literalной экзегетики, в социальном, церковно-историческом и философском плане восходящих к творчеству ранних церковных писателей. К началу XVI века традиции literalной экзегетики, заложенные в позднеантичный период церковной истории, рецепировались и видоизменялись в трудах средневековых церковных авторов. Целью настоящего параграфа является попытка проследить историю последовательного развития этих методов, без чего анализ философского феномена экзегетики Лютера окажется вырванным из церковно-исторического контекста. Literalный метод библейского исследования, восходящий к трудам Антиохийской школы, впоследствии оказал влияние на становление экзегезы Августина, Иеронима и в средневековый период разрабатывался Сэн-Викторинской школой. Для нас является принципиальным тот факт,

<sup>20</sup> Ibid. – P. 27.

что, прежде чем стать одним из вероисповедных принципов Реформации, литеральная экзегетика прошла длительную историю развития, следовательно, она не воспринималась церковным сознанием периода начала Реформации как нечто ранее неизвестное, но в принципе укладывалась в рамки интеллектуального плюрализма позднего средневековья.

Согласно теологии реформированной церкви, Библия, при всей ее сакраментальности, должна быть не только провозглашена, но и правильно истолкована. Правильная интерпретация Писания, согласно пониманию Лютера, должна основываться на литеральном значении анализируемого текста, на котором христианский читатель должен базироваться в большинстве своих выводов. Аллегорическое понимание в силу своей расплывчатости и ненадежности не может использоваться для защиты и утверждения веры<sup>21</sup>.

Руководствуясь этим принципом, Лютер отверг крайности экзегетических выводов общепризнан-

ного основателя аллегористической александрийской экзегетики Оригена<sup>22</sup> и его более умеренного по своим взглядам последователя Иеронима, так как понял, что их аллегорические способы истолкования Писания приводят к разрушению духовного значения Библии. Спор о границах допустимости аллегорической экзегетики не был разрешен в патристический период церковной истории. Начавшийся как противостояние антиохийской и александрийской экзегетическим традициям, он имел продолжение в средневековой экзегетике: в полемических высказываниях Лютера мы можем видеть его наиболее яркие, но одновременно и «вполне традиционные» проявления.

Лютер и первое реформационное поколение находились под сильным влиянием средневековой экзегетики, рецептировавшей основные модели патристических традиций, в частности это проявилось в стремлении истолковывать Писание преимущественно в рамках традиционного Христологического метода, в чем

<sup>21</sup> См.: Luther's Works, AE («The American Edition»), vol. 9, p. 24

<sup>22</sup> Несмотря на то, что Ориген считается одним из основателей Александрийской экзегетической школы, есть все основания считать его скорее выразителем и систематизатором существовавших в Церкви с древнейших времен принципов аллегорической экзегетики, нежели родоначальником аллегористической экзегетики как таковой. По этому поводу архиепископ Илларион (Троицкий) пишет следующее: «При господстве в древней Церкви аллегорического толкования Св. Писания историю сотворения мира нередко истолковывали в приложении ко Христу и – Церкви, о чем есть положительные, хотя и позднейшие свидетельства. Агнастасий Синаит в рассуждении о шестидневном творении свидетельствует, что древнейшие экзегеты – Папий Иерапольский, Климент, Пантен, Аммоний – все шестидневное творение толковали в приложении ко Христу и Церкви. А Сократ Схоластик сообщает об Оригене: в девятом томе своих толкований на книгу Бытия (он) обширно доказывает, что Адам есть Христос, а Ева – Церковь. Достоверные свидетели сего учения суть св. Памфил и прозванный его именем Евсевий. Оба они, излагая жизнь Оригена и опровергая предубеждение врагов касательно сего мужа в знаменитых своих книгах, написанных в защиту его, говорят, что Ориген не первый вошел в рассуждение об этом предмете, а только изъяснял таинственное предание Церкви». См.: Троицкий Илларион. *Очерки из истории догмата о Церкви*. – М., 1997. – С. 104.



некоторые исследователи видят развитие традиций антиохийской школы<sup>23</sup>.

Выдающимися представителями антиохийского богословия были Феодор Мопсуэтийский, Дидор Тарский и наиболее авторитетный среди них Иоанн Златоуст. Влияние богословской мысли Златоуста на развитие западного богословия осуществлялось посредством латинских переводов его поучений и других творений<sup>24</sup>; в период Реформации католические оппоненты Лютера использовали авторитет Златоуста для критики экзегетических взглядов Лютера<sup>25</sup>, что также свидетельствует об определенной авторитетности трудов этого христианского писателя на Западе.

Теоретические основы антиохийской экзегетики сформировались как оппозиция к крайним выводам александрийской школы. В то время как александрийский аллегоризм в принципе рассматривает текст Библии как материал для произвольных предположений, антиохийская интерпретация серьезно относится к изучению исторического фона и

таким образом приближается к раннехристианской типологии<sup>26</sup>.

Цель экзегетического исследования последователи антиохийской школы видели в наиболее лингвистически корректном определении оригинального смысла Священного Писания. Очевидно, что это обуславливало предпочтение, которое отдавали антиохийские экзегеты литеральному значению текста, утверждая, что именно такое значение максимально сохраняет изначальный смысл Священного Писания (т. е. «авторский смысл», изначально заложенный священным Автором), включая метафоры и другие приемы образно-поэтической речи<sup>27</sup>.

Уже античный мир знал аллегорические толкования языческих мифов, которые разрабатывались различными античными философскими школами и традициями. Аллегорический метод интерпретации Св. Писания господствует у большинства церковных авторов первых двух веков существования церкви<sup>28</sup>, при этом отличительной особенностью христианского аллегоризма, восходя-

<sup>23</sup> См.: Gerald Bray. *Biblical Interpretation. Past & Present*, Illinois-Leicester, 1996, p.167.

<sup>24</sup> Косвенное подтверждение относительной известности Златоуста на средневековом Западе можно найти в диссертации А.И. Бриллиантова *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*, защищенной автором в 1898 г. и переизданной издательством Мартис спустя сто лет в 1998 г. А.И. Бриллиантов свидетельствует, что ссылки на труды Златоуста в теологическом наследии Эригены хотя и не многочисленны, тем не менее в *De divisione nature* Эригена несколько раз цитирует Златоуста, причем именно как экзегета Священного Писания (см.: Бриллиантов А.И. Указ. соч. – С. 104).

<sup>25</sup> См.: D.V.N.Bagchi. *Luther's Earliest Opponents*, p. 48.

<sup>26</sup> См.: Froehlich K. *Biblical Interpretation in the early Church*. P. 20. («Alexandrian allegorism it is claimed, regarded the text of the Bible as a mere springboard for uncontrolled speculation while the Antiochene interpretation took the historical substance seriously and thus was closer to early Christian typology»).

<sup>27</sup> См.: Beryl Smalley. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, p. 14.

<sup>28</sup> См.: Архиепископ Илларион (Троицкий). *Очерки из истории догмата о Церкви*. – 1912. – С. 77. – (Репр. изд. 1997).

щего к Посланиям Апостола Павла, является вера в исполнение библейских ветхозаветных пророчеств<sup>29</sup>.

В контексте нашего исследования аллегория есть проявление веры, которая в той или иной степени является догматической интерпретацией Писания<sup>30</sup>. Для верного понимания как ранней, так и средневековой аллегорической экзегетики необходимо учитывать взаимосвязь аллегории и мистического символизма и уметь их различать. Связь аллегории и символа, часто приводящая к смешиванию этих понятий, во многом определяется спецификой самого языка мистики. Но различие их возможно в силу того, что для аллегории свойственно истолкование символа<sup>31</sup>. Это свойство аллегории и было положено в основу аллегорической экзегетики ранней церкви: поскольку целью экзегетики стало истолкование содержащихся в тексте Св. Писания символов духовной жизни, ценность текста была поставлена в зависимость от содержащихся в нем и нуждающихся в богословском истолковании символов. Следствием этого стало расширительное понимание символизма Писания – символическое значение было присвоено каждому отрывку, предложению и даже слову Библии<sup>32</sup>.

Отвергнув экзегетические спекуляции аллегорической экзегетики, последователи антиохийской школы, однако, не сводили экзегетику к формальному буквальному пониманию Священного Писания, или, правильнее сказать, их literalный принцип оставлял достаточно широкие возможности для истолкования не только историко-фактологического, но и одновременно духовного пласта содержания Священных книг. Так, например, Диодор, отвергая аллегорическую экзегетику, утверждает принцип истолкования Священного Писания, согласно которому все повествование надлежит понимать реалистично, так как оно непосредственно относится к тому, о чем идет речь. Согласно его позиции, библейское толкование должно быть чистым изложением реалий Писания<sup>33</sup>. При этом от аллегоризма необходимо отличать «созерцание».

Как соотносятся аллегорическое и созерцательное понимания текста? Созерцательное понимание, подобно аллегорическому, позволяет рассматривать более высокий, надliteralный уровень значения. Однако при этом, в отличие от аллегорических интерпретаций, созерцательное понимание не игнорирует literalного значения текста, но базируется на нем<sup>34</sup>. Отличие аллегории и созер-

<sup>29</sup> См.: Kittel. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, p. 260.

<sup>30</sup> См.: Macleod C.W. *Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa*, p. 364-365.

<sup>31</sup> См.: Ibid. – P. 365. («allegory deals in symbols; and the language of mysticism is perforce symbolic. It is therefore easy to confuse allegorical and mystical discourse, although,

given that allegory explains symbols, it should be possible to distinguish them»).

<sup>32</sup> Kelly J.N.D. *Early Christian Doctrines*. P.76.

<sup>33</sup> См.: Флоровский Г.В. *Восточные Отцы IV века*. – С. 219.

<sup>34</sup> См.: Manlio Simonetti. *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis*. P.67.

цания можно проследить и в основных принципах созерцательной экзегетики, согласно которым экзегет не может игнорировать литеральный смысл повествования, он должен учитывать реальные соответствия между историческим фактом и его духовным значением, не смешивая их при этом<sup>35</sup>.

Созерцание в самой истории открывает высший смысл, – исторический реализм этим не отрицается, но предполагается. Именно так объяснял библейские места Апостол Павел<sup>36</sup>.

Подобно тому как Ориген полностью не отвергал значения исторического контекста для понимания и истолкования Священного Писания (хотя и сильно приносил значение такого понимания<sup>37</sup>), антиохийские экзегеты признавали возможность над-литерального понимания значения, стоящего на следующем, более высоком уровне по сравнению с литеральным смыслом. Для обозначения такого понимания ими

был введен термин «созерцание», ранее использованный Платоном. Диодор написал трактат, не сохранившийся до нашего времени, специально посвященный вопросу о различиях между созерцательным и аллегорическим пониманием Писания. Данной полемике посвящались и другие многочисленные сочинения приверженцев антиохийского экзегезиса.

Надлежит также отметить, что созерцательное истолкование Священного Писания не носило характера универсального экзегетического принципа, приложимо если не ко всем, то к большинству библейских текстов. Последователи антиохийской школы прибегали к созерцательным трактовкам, прежде всего для раскрытия духовного содержания пророческих текстов Священного Писания, значение которых могло не вмещаться в формальные рамки лексики и грамматики, т. е. было «жанрово мотивировано»<sup>38</sup>. Антиохийские экзегеты,

<sup>35</sup> См.: Kelly J.N.D. Op. cit. – P. 76.

<sup>36</sup> См.: Manlio Simonetti. Op. cit.

<sup>37</sup> Сравните: «Слово имеет целью главным образом возвещать о связи в делах духовных как совершившихся, так и долженствующих совершиться. И вот, где Слово нашло, что исторические события могут соответствовать этим таинственным предметам, там Оно воспользовалось ими для сокрытия глубочайшего смысла от толпы; где же исторический рассказ, написанный ради выших тайн, не соответствовал учению о духовных вещах, там Писание вплело в историю то, чего не было на самом деле, – частью невозможное вовсе, частью же возможное, но не бывшее в действительности; и при этом в некоторых местах вставлены немногие слова, не истинные в телесном смысле, в некоторых же местах – очень многие» (*О началах*, VIII, 15, «Филокалий»). «Но кто-нибудь может подумать, будто мы говорим это в том убеждении, что

ни одно повествование Писания не действительно исторически, коль скоро некоторые из них, по нашему мнению, не действительны, или что никакие предписания закона не имеют значения по букве, потому что некоторые из них противные разуму или невозможные на деле, по нашим словам, не выполнимы по букве, или что написанное о Спасителе, по нашему мнению, не совершилось чувственно, или что заповеди Его не должно исполнять буквально. На это должно ответить так: мы ясно определяем, что можно и должно сохранять историческую истину» (*О началах*, VIII, 19 (пер. Руфина).

<sup>38</sup> Подразумеваются лингвистические особенности вербализации пророческих откровений. См., например, символический язык книги Откровения св. Иоанна Богослова. Здесь можно усмотреть некоторые аналогии с экзегетическим принципом М. Лютера аналогии веры.

утверждая трансцендентальный характер духовного понимания текста по отношению к literalному, вместе с тем ограниченно пользовались типологическим истолкованием, применяя типологии к немногочисленным текстам Ветхого Завета<sup>39</sup>.

Антиохийской экзегетике во многом был свойствен полемический характер; возникнув как протест против злоупотреблений аллегористов, антиохийские экзегеты боролись, однако, не с правом духовного истолкования Писания, но именно с крайностями аллегорической экзегетики. Исследуя экзегетические сочинения Иоанна Златоуста, одного из наиболее выдающихся представителей антиохийской школы, священник И. Мейендорф отмечает, что экзегетика Златоуста почти полностью лишена аллегоризации, его истолкования носят простой и ясный характер, но при этом содержат типологические толкования<sup>40</sup>.

Как уже отмечалось выше, антиохийские экзегеты, утверждая принцип literalного понимания текста, не впадали в крайности формализма, что проявилось в экзегетических исследованиях «пророческих типологий».

Этот фундаментальный принцип антиохийского экзегезиса в основе своей содержит тезис о том, что *a priori* не каждое место Священного Писания имеет хри-

стологическое значение<sup>41</sup>. Согласно антиохийской экзегетике, типология должна быть непосредственно мотивирована текстом, т. е. только те отрывки Писания, которые обусловлены мессианской идеей, являются собственно типологиями.

Но это не препятствовало антиохийскому экзегезису в целом пророчески интерпретировать Ветхий Завет в свете Христологии, поскольку даже если текст какого-либо пророчества не имел непосредственно мессианского значения, он имел его опосредованно, поскольку объективная задача Ветхого Завета приготавливать пришествие Мессии, укрепляя веру людей<sup>42</sup>.

Таким образом, экзегетическое значение типологии тесно переплетается с теологической проблематикой взаимосвязанности Ветхого и Нового Заветов, той «теологией ожидания» воплощения мессианских пророчеств, на которой строили веру ветхозаветные праведники. Исторический фон Святого Писания воспринимается типологической экзегетикой как реальные события, через которые реализуется Божественный план спасения. По сути, вся Священная история является историей актуализации этого плана, достигшего своей кульминации в Боговоплощении и основании Христианской

<sup>39</sup> См.: Beryl Smalley. Op. cit. – P. 14.

<sup>40</sup> См.: Мейендорф И. *Введение в святоотеческое богословие*. – С. 216.

<sup>41</sup> См.: Walter J. Burghardt. *On Early Christian Exegesis*, p. 85.

<sup>42</sup> См.: Ibid. «В Ветхом Завете Христос представлен в виде исключения. Однако Он ожи-

дается повсеместно благодаря пророчествам, даже если они не относятся к Нему непосредственно, что наиболее часто и бывает. Их объективная задача приготавливать Его пришествие, укрепляя веру людей. Для Антиохийской школы почти все книги Ветхого Завета – пророческие».

Церкви<sup>43</sup>. Типология Ветхого Завета раскрывается как этапы пути, направленного от проблематики Ветхого Завета к абсолютному раскрытию Мессианского служения Спасителя, непосредственно составляющего содержание Нового Завета.

В завершение нужно отметить, что, несмотря на то, что большинство трудов представителей антиохийской школы были недоступны для западного средневекового теолога (например, труды Феодора Мопсуэтийского), однако, как мы говорили выше, уже в эпоху раннего средневековья западный теолог имел возможность познакомиться хотя бы с основными принципами антиохийской экзегетики<sup>44</sup>. Если степень знакомства средневековых западных ученых с творческим наследием византийских богословов может быть оценена по-разному, влияние трудов Августина, своеобразного «Златоуста западной церкви», не подлежит сомнению, однако его влияние на формирование собственно экзегетического метода доктора Лютера было не столь значительным, как это можно было ожидать, учитывая вышесказанное. На причинах этого мы остановимся далее, а теперь перейдем к рассмотрению собственно основополагающих принципов экзегетического метода св. Августина.

Можно выделить два основания экзегетического метода св. Августина – экзегетические правила Тихониуса и философию неоплатонизма.

<sup>43</sup> См.: Kelly J.N.D. Op. cit. – P. 71.

<sup>44</sup> См.: Beryl Smalley. Op. cit. – P. 19.

Св. Августин принял знаменитые экзегетические правила Тихониуса, но для восполнения их недостатков он сформулировал свои дополнительные тезисы.

В чем причина того, что влияние экзегетических воззрений св. Августина на теологию Лютера оказалось менее значительным, чем влияние его собственно теологических (доктринальных) суждений? На наш взгляд, эта причина обусловлена отношением св. Августина к аллегорической интерпретации Священного Писания. Несмотря на то, св. Августин никогда не пренебрегал анализом literalного смысла Библии, он наиболее важной задачей экзегетики считал раскрытие аллегорий Священного Писания, причем допускал правомочность аллегорий, не предусмотренных при написании Св. Текстов, что, согласно экзегетической концепции доктора Мартина Лютера, было едва ли не насилием над смыслом Библии.

Вероятно, в этом кроется не только методическое отличие экзегетического метода св. Августина и доктора Лютера, но и причина, ограничившая степень его влияния на формирование экзегетических взглядов реформатора. Это, однако, не мешало Лютеру использовать многие экзегетические выводы св. Августина, особенно в экзегетических лекциях по Посланиям св. Апостола Павла, прежде всего для критики экзегетических воззрений св. Иеронима.

Св. Иероним, безусловно, был выдающимся христианским автором своего времени. Библейские комментарии, составленные

им, свидетельствуют о значительном прогрессе экзегетической мысли в сравнении с предшествующей экзегетикой Отцов Церкви, отражают глубокое знание грамматики, церковной истории и археологии, присущие св. Иерониму. Несмотря на это, экзегетика Иеронима не лишена внутренних противоречий. Во-первых, это фундаментальное противоречие между теорией и практикой экзегетики<sup>45</sup>. И кроме того, не лишено противоречий отношение Иеронима к аллегорическим экзегетическим методам. Аллегорические интерпретации Иеронима сложились в значительной степени в результате влияния Оригена. Однако степень этого влияния не следует преувеличивать, поскольку оно главным образом распространялось на теоретические обоснования методологии, нежели на сами истолкования.

Противоречия, присущие экзегетическим трудам св. Иеронима, современные исследователи объясняют неоднородностью источников, лежащих в основе всей экзегетической парадигмы Иеронима, на становление которой оказали влияние латинская экзегетическая традиция, различные школы греческой экзегетики и иудейская раввинистическая экзегетика<sup>46</sup>.

Утверждая ценность буквального понимания, в своих трудах Иероним часто предпочитал ал-

легорическое понимание. Согласно аргументированному мнению доктора Бернарда Рамма, в своей теории Иероним развивал отдельные убедительные принципы экзегетики, главным образом в силу влияния literalной антиохийской школы. Но на практике он был типичным аллегористом, в том числе и применительно к Новому Завету<sup>47</sup>.

В средневековый период церковной истории концепция literalной экзегетики развивалась теологами Сэн-Викторского аббатства Гуго, Ричардом и Андреем Сэн-Викторскими. Доктор Смаллэй обращает внимание на характерную черту сэн-викторских экзегетов, которая в определенной степени сближает их с антиохийской школой – подобно Иоанну Златоусту Гуго Сэн-Викторский извлекал духовно-нравоучительный смысл Писания из его literalного смысла<sup>48</sup>, что позволяет провести некоторые параллели между духовной интерпретацией Гуго и созерцательной экзегетикой антиохийской школы.

### 3. Историко-философские предпосылки Реформации

Говоря о теологии Лютера, необходимо учитывать, что он, будучи в определенной степени последователем Оккама, всю жизнь

<sup>45</sup> См.: Bertrand de Margerie, S.J. *An Introduction to the History of Exegesis*. P. 132. «In theory, Jerome borrowed, or rather received from Origen, whom he had translated, the idea of Scripture» three levels of meaning. More often than not, in practice, Jerome concentrated on the literal and spiritual meanings».

<sup>46</sup> См.: William G. Rusch. *The Later Latin Fathers*, p. 80.

<sup>47</sup> См.: Bernard Ramm. *Op. cit.* – P. 34.

<sup>48</sup> См.: Beryl Smalley. *Op. cit.* – P. 100.

<sup>49</sup> См.: Kolb. *The Theology of Martin Luther*. Lecture X «Luther's Doctrine of the Person of Christ».

пользовался принципами номиналистической логики<sup>49</sup>.

Оккам был одним из наиболее последовательных сторонников номинализма. С его именем связан расцвет номинализма в средневековой теологии и постановка вопроса об отношении философии и теологии.

По наблюдению доктора Хегглунда, «в философии оккамистов особенно интересовал вопрос о границах теологии, который имитщательно изучался, и в частности – вопрос о взаимоотношении философии и теологии»<sup>50</sup>.

Значительный вклад Оккам внес в развитие средневековой логики, которую он понимал, прежде всего, как науку о знаках, которые являются воспроизведением отдельных вещей. Согласно Оккаму, не существует никакой самостоятельной субстанции; любая субстанция, существовавшая когда-либо и где-либо, представляет собой лишь единичное *где* и *когда*, поэтому не существуют количество и качество сами по себе как самостоятельная реальность. В действительности, согласно Оккаму, не существует ни одно отношение как таковое, оно всегда выступает как отношение между определенными отдельными вещами, т. е. определенными отношениями<sup>51</sup>. Критика Оккама направлена против смешения элементов дискурса с элементами объективными. В связи с этим возрастают требования, предъявляемые Оккамом к терминологии.

Развивая основанную на логике концепцию терминологии, Оккам пришел к выводу, что термины имеют свойства, обусловленные синтагматикой, т. е. местом, занимаемым их пропозицией. Таким образом, один и тот же термин может иметь разные значения в различных пропозициях. Данные выводы обусловили возможность «чистого» изучения терминов, как если бы за ними не было никакой реальности, что, в свою очередь, создало предпосылки для разграничения семантики и синтаксиса.

Отвергнув схоластическую концепцию универсалий, Оккам сформулировал известное «правило лезвия», согласно которому предпочтение отдается простейшему объяснению. Бертран Рассел формулирует это правило следующим образом: «Если в какой-либо науке все может быть истолковано без допущений той или иной гипотетической сущности, то и нет никакой необходимости ее допускать»<sup>52</sup>. Позднее эту концепцию Оккама, сформированную им для полемики с реалистами (спор об *универсалиях*), Лютер распространил на практику экзегезиса Св. Писания.

Несмотря на то, что оккамисты часто выступали с критикой схоластической философии своих предшественников и современников, оккамизм как таковой развивался в рамках схоластического метода, представляя собой его диалектическое завершение.

<sup>50</sup> Hagglund В. *Op. cit.* P. 197.

<sup>51</sup> См.: История философии / Пер. с чеш. И. Богута. – М., 1991. – С. 283.

<sup>52</sup> Рассел Бертран. История западной философии. – Т. 1. – С. 442.

В то время как последователи школы реализма считали, что в фундаментальных основах веры содержится в общем и «наиболее реальном и подлинном виде» все единичное, которое и должно выводиться из общего – из признанных и авторитетных суждений<sup>53</sup>, Оккам исходил из эмпирической концепции познания. «Это, в свою очередь, означало, что для богословия первостепенное значение приобрел вопрос об авторитетности источников. Коль скоро истинность того или иного учения невозможно доказать рационально, надо искать непогрешимые основания. Оккам полагал, что папа и вселенские соборы могут заблуждаться и что непогрешимой можно считать только Библию»<sup>54</sup>.

В вопросах теологии Оккам отвергал возможность синтеза веры и знания исходя из принципа, согласно которому усиливалось значение Откровения и, соответственно, ослаблялось (в теологии) господствующее употребление разума. «Несмотря на то, что представители оккамизма были оппозиционно настроены по отношению к целому спектру пре-

дыдущей схоластической мысли и оспаривали многие ее фундаментальные принципы, они, однако, упрочнили схоластическую традицию и закончили (иногда чрезвычайным способом) диалектическое переосмысление теологического материала»<sup>55</sup>.

Логический принцип оккамизма определял направленность экзегетики Лютера от предмета веры – к грамматике; Лютер утверждал трансцендентальный характер источников Библии и, как следствие этого, – независимость ее содержания от внешних авторитетов<sup>56</sup>.

Кризис поздней схоластики привел к развитию принципиально новой для средних веков культурно-философской концепции Христианского Гуманизма, который, в свою очередь, оказал значительное влияние на становление экзегетической парадигмы Лютера<sup>57</sup>. Основным пунктом программы Христианского Гуманизма было стремление к обновлению духовно-нравственной жизни Церкви через изучение Библии и творений Отцов<sup>58</sup>.

Лютер и его сторонники в определенном смысле были последо-

<sup>53</sup> См.: История философии. Указ. соч. – С. 283.

<sup>54</sup> Гонсалес Х.Л. История христианства от основания Церкви до Реформации. – С.Пб., 2001. – С. 342.

<sup>55</sup> Ebeling G. *Op. cit.* (В своем глубинном смысле слово «понимание» обозначает не только интеллектуальное понимание текста, но также «вхождение» в него; это означает, что понимание происходит из Священного Писания, а не от исследователя; оно означает, что понимание является в некоторой степени пассивным [процессом] и что вся «активная часть» [понимания] обусловлена самим текстом).

<sup>56</sup> См.: Heinrich Fausel. D. Martin Luther.

Leben und Werk. P. II 1522 bis 1546. – Erlangen 1983. P. 242.

<sup>57</sup> См.: Surburg R.F. *The Significance of Luther's Hermeneutics for the Protestant Reformation*. Concordia Theological Monthly. Vol. 24. April 1953 No.4, p.244. The second factor, which prepared Luther for his revolutionary attitudes over against the hermeneutical system of the Church in which he had been nourished was the movement know as «Biblical Humanism».

<sup>58</sup> См.: John B. Payne. *Erasmus's Influence on Zwingli and Bullinger in the Exegesis of Matthew 11:28-30 // Biblical Interpretation in the Era of Reformation* p.61.



вателями французского гуманиста Лефевра д'Этапля (Фабера Стапуленсиса), согласно которому Благодать Божья дает необходимый импульс для понимания Библии<sup>59</sup>. Влияние комментариев Лефевра д'Этапля наиболее отчетливо ощущается в ранних экзегетических работах Лютера, в частности в его Виттенбургских лекциях по Книге Псалмов 1512 – 1513 годов<sup>60</sup>. Так, комментируя свой излюбленный 115 (116) псалом, Лютер использует как труды патристических и средневековых экзегетов, так и комментарии Лефевра<sup>61</sup>.

Однако воздействие гуманистических традиций на формирование экзегетических взглядов Лютера не ограничивалось влиянием Лефевра на раннего Лютера. В большей степени это влияние прослеживается в использовании Лютером выработанного гуманистами аппарата текстологической критики, что, безусловно, являлось прогрессом по отношению к средневековому экзегезису, так как было следствием возросших лингвистических (и шире – филологических) знаний.

В связи с этим Р. Мюллер определяет как принципиальный результат воздействия гуманизма на принципы интерпретации Свя-

щенного Писания утверждение в качестве обязательной части экзегезы филологическое изучение текстов на языке оригинала<sup>62</sup>.

Влияние гуманистической парадигмы экзегетических исследований прослеживается в критике Лютером экзегетических построений Отцов Церкви. Не ставя под сомнение святость и соответствующую эпохе ученость патристических экзегетов Священного Писания, Лютер был далеким и от идеализации их экзегетического метода, когда призывал обращать внимание на их ошибки. «Учитываешь ли ты, как часто допускали ошибки в истолковании Псалтыри и других текстов св. Августина, Хиларий, да все, кто, не зная [древних] языков, пытались самостоятельно излагать Писание. Рассуждая вроде бы правильно, они тем не менее не могли передать подлинный смысл текста, который истолковывали»<sup>63</sup>.

Согласно мнению доктора Лютера, святые Отцы, хотя и не учили ничему несправедному, но так как часто не знали языков, то их толкования были иногда невразумительными<sup>64</sup>, т. е. их толкования содержат неясности, вызванные неточным пониманием текста истолкователями.

<sup>59</sup> См.: *Ibid.*

<sup>60</sup> См.: Surburg R.F. *Op. cit.*

<sup>61</sup> См.: Kenneth Hagen. *Omnis homo mendax: Luther on Psalm 116 // Biblical Interpretation in the Era of Reformation* p.87-88

<sup>62</sup> См.: Muller R.A. *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: The View from the Middle Ages. // Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, ed. R.A.Muller & J.L.Thompson p.14 «We can identify the major impact of Renaissance humanism on the history of exegesis: philological and rhe-

torical expertise, not absent from the field of medieval exegesis, became the norm with the rise of humanism. The task of establishing the text and of closely examining its grammar and syntax in the original languages became, by way of their humanistic training, one of the basic tasks in the Reformers exegesis.»

<sup>63</sup> Лютер М. К советникам всех городов немецкой земли... // Мартин Лютер. Избр. произв. – С.Пб., 1997. – С. 174.

<sup>64</sup> См.: *Ibid.*

Согласно Лютеру, знание библейских языков необходимо не только для собственно экзегетики, но и имеет и апологетическое значение. «Что кроме издевательств и насмешек над христианами со стороны противников, знающих языки, может вызвать защита веры, которая основана на неясных текстах и неверно понятых изречениях?»<sup>65</sup> – спрашивает доктор Лютер в памфлете «К советникам всех городов немецкой земли...».

Также подчеркивает Лютер апологетическое значение грамматически корректных переводов Священного Писания. «Что побудило св. Иеронима вновь перевести с древнееврейского Псалтырь? Конечно же, насмешки иудеев по поводу разночтений в наших и древнееврейских текстах. Ведь в споре с ними мы ссылались на нашу Псалтырь»<sup>66</sup>.

Повсеместно, когда Лютер так или иначе превозносит пользу от знания классических языков, в его словах явно прослеживается влияние европейского ренессанса.

В своих экзегетических трудах Лютер охотно использовал филологические достижения гуманистов. Уже при подготовке лекций по посланию св. Апостола Павла Римлянам Лютер обращается к греческому тексту Нового Завета по изданию Эразма. Второе издание греческого текста Нового Завета, осуществленное Эразмом в 1519 году, Лютер использует при переводе Священного Писания на немецкий язык.

Также обращается Лютер к *De Rudimentis Hebraicis* – Словарю и грамматике древнееврейского языка, составленному другим не менее выдающимся гуманистом Иоанном Рейхлином. Лютер считал необходимым использовать в своих теологических работах эти важнейшие достижения гуманистов, которые создали предпосылки для научного изучения текста Священного Писания<sup>67</sup>.

Также необходимо осветить еще один аспект становления библеистического гуманизма. Как и любое серьезное явление религиозной и культурной жизни, библеистический гуманизм имел свою предысторию, – мы разумею средневековое движение, получившее название *Devotio moderna* («Новое Почитание»).

Впервые термин *Devotio moderna* начал использоваться около 1410 года применительно к Герарду Гроуте, в значительной степени повлиявшему на развитие духовной жизни северных провинций Нидерландов и Нижней Германии. Движение «Нового Почитания» началось как стремление к восстановлению идеала апостольской церкви, который в представлении последователей Гроуте сочетал проповедь любви к Богу и ближнему с чистотой нравов. Путь к очищению церкви последователи этого движения видели не в монастырских организациях, но в раннехристианских общинах мирян, однако позднее движение приобрело основные черты монастырской

<sup>65</sup> См.: *Ibid.*

<sup>66</sup> См.: *Ibid.*

<sup>67</sup> См.: Surburg R.F. *Op.cit.* – P. 244.

организации. Движение «Нового Почитания» привело к возникновению целого корпуса мистико-дидактических сочинений, занимавших промежуточное место между академическими схоластическими трудами университетских профессоров и назидательными трактатами для простонародья. Будучи мистико-этическими произведениями, призывающими человека к необходимости борьбы за нравственное освящение, они были преимущественно адресованы к среднеобразованным читателям, прошедшим латинскую школу. Общины «Нового Почитания» «не стали центрами гуманистических кружков, подобно тому, что существовал при цистерцианском монастыре Адур. Тем не менее целенаправленная писцовая деятельность каноников создавала вокруг монастырей духовную среду, отличительными чертами которой являлись личная религиозность и уважение к тексту. Эта среда способствовала начальному воспитанию как будущих гуманистов, так и реформаторов и контрреформаторов»<sup>68</sup>.

Истоки гуманизма восходят к первым годам XIV века. «Долой философию» и «Назад к Евангелию» – такова в основе своей доктрина Эразма в его сочинениях «Параклесий» (1516 г.) и *Ratio seu methodus perveniendi ad veram philosophiam* (Разум, или метод, ведущий к истинной фило-

софии) 1518 г. Задолго до него Петрарка провозглашал почти то же самое. То, что мы называем «Христианским гуманизмом» Ренессанса, обязано своим триумфом блестящему таланту Эразма, однако средневековые основатели «Новой Набожности» заложили те основы, из которых их ученик Эразм извлек свои выводы<sup>69</sup>.

Близкая по духу нового почитания критика схоластической теологии пронизывает анонимное сочинение XIV века *Theologia Deutsh*, которую высоко оценивал доктор Лютер, отводя ей третье место в ряду книг, учащих пониманию смысла христианства, – после Библии и трудов св. Августина<sup>70</sup>.

Но несмотря на то, что Лютер продуктивно использовал открытия сторонников движения гуманизма, мы не должны преувеличивать степень влияния последних на формирование собственной экзегетики Лютера.

Прежде всего, в отличие от экзегетики гуманистов, Лютер последовательно проводил различие между аллегорическим и духовным истолкованием Священного Писания, что в большей степени сближает его экзегетику с древней антиохийской школой, чем с экзегетикой гуманистов. «Лютер распознал фундаментальную ошибку, которая заключалась в том, что «духовное [понимание]» идентично «аллегории» и что 2 Кор. 3:6 («буква убивает, а дух животно-

<sup>68</sup> См.: Логутова М.Г. Истоки и организационные формы «Нового благочестия» // Средние века. – М., 2000. – Вып. 61. – С. 253.

<sup>69</sup> См.: Жильсон Этьен Разум и Откровение в Средние Века // Богословие в культуре Средневековья. – С.44.

<sup>70</sup> См.: *Ibid.*

рит») было основанием для представления мистицизма Писания. «Мистическое [понимание] имеет одно значение, а духовное – другое [отличное от него]. С этим [пониманием Лютера] согласовывается усиление значения самого текста «Вначале необходимо рассматривать грамматику; она – верно передает теологическое значение [текста]», отсюда следует, что в самом [экзегетическом] исследовании [Лютера], несмотря на важное формальное сходство с гуманистическими принципами экзегетики и несмотря на его рецепцию гуманистической филологией, герменевтическая концепция Лютера не основывается на влиянии гуманизма, ни, наконец, не совпадает [в своих теологических принципах] с герменевтикой гуманизма»<sup>71</sup>.

Итак, можно сделать следующие выводы:

1. Экзегетическая система Мартина Лютера представляет собой продукт длительного церковно-исторического развития. Начиная с периода ранней церковной истории, христианскими авторами утверждались экзегетические принципы, которые во многом определили экзегетический метод Мартина Лютера.

2. С другой стороны, экзегетическая система Мартина Лютера мотивирована логикой развития социально-философской мысли позднего средневековья, и в этом отношении она выступает частью позднесредневековой схоластической парадигмы мышления.

3. В своих стремлениях реформировать церковь Мартина Лютер опирался на методологические построения христианского гуманизма – как на труды отдельных представителей этого направления, так и на гуманистические принципы лингво-текстологических исследований Библии на языках оригинала.

4. Таким образом, экзегетика Мартина Лютера предстает перед нами как многоплановое явление, по сути являющееся синтезом различных методологических принципов, постулированных в различные периоды истории общественно-церковной мысли.

Перечисленные нами историко-философские концепции, восходящие к различным периодам истории, не только повлияли на становление экзегетики Мартина Лютера, но в своей совокупности они в значительной степени определили всю систему экзегетических взглядов Реформатора и обусловленную ею методику библейских исследований периода начала Реформации.

<sup>71</sup> Ebeling. *Op. cit.* «Luther recognized it as a fundamental mistake that “spiritual” means “allegorical” and that II Corinthians 3:6 («The letter kills but the spirit gives life.») was a justification for mystical scriptural exposition. «For the mystical is one thing and the spiritual another,» The increased usage of the primary text accords with this: «First let us see the grammatical matters; they are the tru-

ly theological matters». And herein, too, agreement prevails in the research that, in spite of important formal similarities with humanistic exegetical principles, and in spite of his appropriation of humanistic philology, Luther’s hermeneutical position neither owes its beginning to humanistic influence nor is it finally congruent with humanistic hermeneutics».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гене Б. История и историческая культура средневекового Запада. – М., 2002.
- Жильсон Этьен. Разум и Откровение в Средние Века // Богословие в Культуре Средневековья. – Киев, 1992.
- Лорц Й. История церкви. – М., 1999.
- Носсоль А. Экуменическая перспектива богословской мысли Мартина Лютера // Един Господь. На путях к единству христиан. – Люблин, 1996.
- Bagchi D.V.N. *Luther's Earliest Opponents*. Minneapolis. 1991.
- Bray Gerald. *Biblical Interpretation. Past & Present*, Illinois-Leicester. 1996.
- Burghardt Walter J. *On Early Christian Exegesis* // Theological studies. Vol.xi, 1950.
- Ebeling Gerhard. *The Beginnings of Luther's Hermeneutics*. Lutheran Quarterly vol.VII N II Summer. 1993.
- Fausel Heinrich. *D. Martin Luther. Leben und Werk*. P. II 1522 bis 1546. Erlangen. 1983.
- Froehlich K. *Biblical Interpretation in the early Church*. Philadelphia. (no date).
- Hagen Kenneth. *Omnis homo mendax : Luther on Psalm 116* // Biblical Interpretation in the Era of Reformation. Cambridge.1996.
- Hagglund Bengt. *History of Theology*. СPH., S.Louis. 1968.
- Kelly J.N.D. *Early Christian Doctrines*. London. 1988.
- Macleod C.W. *Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa* // The Journal of Theological studies. New series. Vol.22 part ii. 1971.
- McGrath A.E. *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford 1987.
- Moeller B. *Piety in Germany around 1500* // The Reformation in Medieval Perspective . Chicago 1971.
- Smalley Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. University of Notre Dame Press, Indiana. (no date).
- Surburg R.F *The Significance of Luther's Hermeneutics for the Protestant Reformation*. Concordia Theological Monthly. Vol.24.