

Архимандрит Августин (Никитин)

АУГСБУРГСКОЕ ИСПОВЕДАНИЕ — ВЕРОУЧИТЕЛЬНАЯ КНИГА ЛЮТЕРАНСТВА

В статье излагаются события протестантской Реформации, при которых возникло Аугсбургское исповедание (*Confessio Augustana*) — вероучительная книга лютеранства — и дается анализ содержания этого вероучительного документа. Затрагивается тема взаимоотношения лютеранства и Православия (в частности, диалог деятелей Реформации с Константинопольской Церковью в XVI столетии). Рассматривается наметившееся со второй половины XX в. сближение Лютеранской и Римско-Католической Церквей, ставится вопрос о том, какое значение имеет Аугсбургское исповедание в современном межхристианском диалоге. Анализируется подписанная в 1999 г. между двумя Церквами Аугсбургская декларация, в которой обе стороны пришли к «консенсусу в области основополагающих истин» в учении об оправдании.

Ключевые слова: Аугсбургское исповедание, М. Лютер, Ф. Меланхтон, Реформация, символические книги, Вормсский эдикт, Карл V, Торгауское вероизложение, Торгауские и Швабахские члены, Шмалькальденские статьи, Римско-Католическая Церковь, Тридентский Собор, межхристианский диалог, Аугсбургская декларация 1999 г.

Введение

Прошло около 500 лет со времени написания Аугсбургского исповедания (*Confessio Augustana*) — вероисповедного документа, которому было суждено стать основной символической книгой Евангелическо-Лютеранской Церкви (ЕЛЦ) и который на протяжении нескольких столетий был предметом самого тщательного изучения со стороны богословов различных конфессий. В «Конституции» Всемирной лютеранской федерации (ВЛФ) отмечается, что наряду с другими символическими книгами, «особенно Аугсбургскому исповеданию и «Малому катехизису» М. Лютера придается значение, соответствующее изложению слова Божия» (статья 11)¹.

Со времени возникновения и активизации межхристианских отношений представители разных Церквей предпринимали определенные усилия с целью выработки нового подхода к Аугсбургскому исповеданию. С 1974 г. этим вопросом занимается международная смешанная комиссия римско-католических

Архимандрит Августин (Никитин) — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹Цит. по: *Nikolau T. Zur Diskussion uber die Confessio Augustana aus orthodoxer Sicht // Una Sancta. 1980. № 35 / Zeitschrift fur Okumenische Begegnung, Sonderdruck. Freising. S. 155.*

и лютеранских богословов, которая подготавливает совместные комментарии по важнейшим темам, содержащимся в Аугсбургском исповедании. Видный деятель Римско-Католической Церкви кардинал Й. Виллебрандс, отдавший много сил для восстановления церковного единства, сделал характерное заявление по поводу Аугсбургского исповедания: «Можно лишь пожелать, чтобы были сделаны попытки уяснить значение Аугсбургского исповедания посредством нелицеприятных исторических и богословских исследований, чтобы таким образом сделать возможным восстановление единства в различиях и послужить заповеданному Господом единству и истине»².

Со стороны представителей Евангелическо-Лютеранской Церкви также наблюдается определенное стремление к восстановлению более близких взаимоотношений с Римско-Католической Церковью, утраченных в ходе Реформации. В связи с этим участники VI Генеральной Ассамблеи Всемирной Лютеранской Федерации (Дар-эс-Салам, 1977 г.) сделали следующее заявление: «Генеральная Ассамблея приняла к сведению тот факт, что известные римско-католические богословы считают возможным признание их Церковью Аугсбургского исповедания как выражения совместной христианской веры. Они надеются, что такое признание откроет путь для поиска формы общности между Римско-Католической и Лютеранской Церквами, в которой обе Церкви, не отказываясь от своих традиций, способствовали бы развитию усилий в направлении полного церковного общения как между Церквами-сестрами. Сознавая значение этой инициативы, Генеральная Ассамблея приветствует усилия, имеющие целью признание Аугсбургского исповедания римско-католической стороной и выражает готовность Всемирной Лютеранской Федерации вступить в диалог с Римско-Католической Церковью по этому вопросу; она требует, чтобы исполнительный комитет ВЛФ внимательно следил и способствовал всем исследованиям на эту тему, изучая их возможности, проблемы и дальнейшие экуменические перспективы»³.

Представители Евангелическо-Лютеранских Церквей, стремясь восстановить общение с Римско-Католической Церковью, одновременно предпринимают активные усилия по развитию диалога с Поместными Православными Церквами. Были сделаны первые шаги по подготовке всеправославно-

²Willebrands J. Vorwort // Confessio Augustana: Bekenntnis des einen Glaubens: Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen. Ed. Meyer H., Schütte H. Paderborn, 1980. S.7.

³Daressalam, 1977. Sechste Vollversammlung Lutherischer Weltbund. Frankfurt, 1977. S. 206f.

лютеранского диалога, который был начат осенью 1981 г. В заявлении, сделанном членами межправославной богословской комиссии по подготовке диалога с лютеранами, говорилось, в частности, следующее: «Наша комиссия пришла к общему соглашению о том, что диалог между Православной Церковью и Всемирной лютеранской федерацией должен пониматься как продолжение прерванного в прошлом (в XVI веке) диалога»⁴.

Известно, что прерванный в XVI столетии православно-лютеранский диалог основывался, главным образом, на Аугсбургском исповедании. В связи с этим возникает необходимость предпринять усилия по оценке Аугсбургского исповедания с православной точки зрения как по его содержанию, так и по значимости для межправославно-лютеранского диалога, а также определить место Аугсбургского исповедания в ряду прочих вероучительных книг.

Предыстория написания Аугсбургского исповедания

Говоря об особенностях исторической эпохи, на фоне которой начиналась Реформация в странах Западной Европы, в первую очередь следует упомянуть о кризисной ситуации в лоне Римско-Католической Церкви того периода. Несмотря на то, что при папе Льве X (1513–1521) в Италии процветали церковная живопись, архитектура и другие виды искусства, их быстрый расцвет затмевал собой скромные ростки христианской нравственности. Ради объективности можно привести слова римского первосвященника, который сменил на папском престоле Льва X. Папа Адриан VI (1522–1523) в грамоте своему нунцию, находившемуся на сейме в Нюрнберге в 1522 г., писал: «Нам известно, что в нашей священной столице уже в течение некоторого времени происходит много злого, появились злоупотребления в папских повелениях, одним словом — во всем упадок. Неудивительно, что болезнь перешла от главы к прочим частям тела, от пап к духовенству; потому мы обещаем, сколько от нас будет зависеть, приложить все старание прежде всего о преобразовании нашего престола, от которого, может быть, произошло все это зло, и подобно тому как вначале болезнь распространилась сверху, да подастся оттуда же исцеление и здравие»⁵.

Таким образом, уже давно ощущалась необходимость преобразований в жизни Римско-Католической Церкви и искоренений ряда злоупотреблений в церковной практике, тем более что в некоторых немецких княжествах Реформа-

⁴См.: Отчет межправославной комиссии, монастырь Амелунгсборн, ФРГ, 16–21 сентября 1979 г. // *Episkopsis*. 1979. № 217, 1. 10. S. 7–12.

⁵*Кольрауш Ф.* История Германии с древнейших времен до 1851 года. Т. 2. М., 1860. С. 10.

ция шла полным ходом. О конечных результатах этого движения представители немецких княжеств предупреждали папу задолго до того, как Мартин Лютер обнародовал свои 95 тезисов. Еще в 1510 г. Аугсбургский сейм представил 10 жалоб на чрезмерные притязания папской власти к северу от Альп, и в этих жалобах ясно предсказывался возможный раскол Римско-Католической Церкви. «В случае неудовлетворения жалоб, — было записано в решении сейма, — легко может оказаться, что все священники подвергнутся гонению или, по примеру чехов [гуситов], произойдет общее отпадение от Римской Церкви»⁶.

Другим важным обстоятельством, которое необходимо учитывать при изучении истории написания Аугсбургского исповедания, являлось то, что весь XVI в. был временем интенсивного натиска турок на Европу. Турецкая империя в то время была огромной державой, один конец которой доходил до самых стен Вены, а другой упирался в иранские границы. Турция в XVI в. вела борьбу и за торговые пути, связывающие ее с Ираном и Индией, за господство в восточной части Средиземноморья и на северном побережье Африки и, наконец, за то, чтобы превратить Балканы и Венгрию в плацдарм для продвижения в Центральную Европу.

Благодаря этим двум главным обстоятельствам, реформационное движение, несмотря на сильное противодействие папской власти, продолжало укреплять свое влияние в Западной Европе. Нельзя было сомневаться относительно намерения императора Карла V уничтожить протестантизм, так как он видел в нем угрозу раскола Римско-Католической Церкви и ослабления власти папы, а следовательно, опасность для духовного единства империи, и без того потрясаемой междоусобными войнами. В многочисленных договорах между папой и императором постоянно упоминалось о необходимости совместных действий как против турецкого нашествия, так и против реформационного движения.

Однако внешнеполитические осложнения мешали императору осуществить свои намерения и прибыть в Германию для окончательного решения церковных вопросов. В 1521 г. на сейме в Вормсе был издан эдикт, объявлявший М. Лютера и его последователей вне закона, было запрещено исповедовать учение М. Лютера, а его книги необходимо было предавать сожжению. Но Карл V вел войну с французским королем Франциском I, что не позволило ему серьезно заниматься немецкими делами до конца 1520-х гг.

Воспользовавшись благоприятной ситуацией, князья-лютеране провели на первом Шпейерском сейме в 1526 г. постановление о предоставлении каждо-

⁶Цит. по: Там же. С. 10.

му князю права решать вопрос о религии всех своих подданных. Хотя на этом сейме князья-католики намеревались составить обличительный документ против лютеран, однако, по случаю угрозы вторжения турок, это было признано несвоевременным. Сейм в Шпейере предоставил имперским чиновникам в области церковной политики полную свободу. Иначе говоря, Вормсский эдикт, который объявлял М. Лютера вне закона, не проводился в жизнь, и всем имперским чинам предоставлялось право самим определять линию своей церковной политики. Шпейерское постановление должно было еще более усилить княжескую власть. Поэтому император Карл V, воспользовавшись победой в войне с французами, получил возможность заняться церковными делами Германии. Для Карла V вопрос о Реформации был вместе с тем вопросом о полномочиях самой императорской власти.

Неизбежное наступление более тяжелых времен заставило лютеран предпринять определенные шаги по сплочению своих сил. В 1526 г. на своем местном сейме в г. Торгау они заключили оборонительный союз против католиков, а в 1529 г., при возобновившихся нападках со стороны императора, впервые осознали себя как особое религиозное движение. На втором сейме в Шпейере в 1529 г. император предложил восстановить действие Вормсского эдикта от 1521 г., направленного против лютеран. Тогда 5 князей и представители 14 имперских городов составили протест против решения сейма и потребовали оставить в силе постановление Шпейерского сейма 1526 г. — того постановления, которое за всеми имперскими чинами признало свободу выбора вероисповедания. В связи с этим протестом, сторонники М. Лютера стали называться протестантами — название, которое сохранилось за ними до настоящего времени.

Впоследствии лютеране приняли это название в том смысле, что они протестуют против учения, несогласного со Словом Божиим и против насилия в делах веры, но постоянно предостерегали против неверного толкования этого термина — будто бы вся сущность Евангелическо-Лютеранской Церкви заключается лишь в протесте против некоторых злоупотреблений в лоне Римско-Католической Церкви. Лютеране подчеркивали, что они исповедуют христианскую веру, которую исповедовала христианская Церковь везде и всегда, и находят, что их Церковь сохраняет атрибуты Апостольской и Кафолической Церкви. Таковы были исторические обстоятельства, сложившиеся в Германии ко времени написания Аугсбургского исповедания.

Подвести краткий итог сказанному можно словами современного католического богослова, который напоминает о том, что «папство, перед которым

стояли реформаторы, было папством эпохи Возрождения. Оно было представлено папами, которые в большей степени чувствовали себя наследниками римских императоров, нежели апостола Петра, и которые соответственно этому и жили. С этим было связано поднятое со времени “Диктата папы”⁷ Григория VII притязание на то, что по силе божественного права папа обладает светской и духовной властью, что он может смещать и назначать королей. Это представление, согласно которому Церковь есть “высшая монархия, высшее могущество всего мира”, и было объектом страстной борьбы со стороны протестантов. Их протест адресовался папству в его тогдашней форме»⁸.

Аугсбургский сейм 1530 г.

21 января 1530 г. император Карл V направил послание немецким князьям с предложением о созыве сейма в Аугсбурге. Основной целью сейма Карл V провозгласил ликвидацию междоусобной борьбы, чтобы перед лицом турецкой угрозы «Священная империя германской нации снова была приведена к единству». Было также намечено устранить расхождения в вопросах веры, которые усугублялись в Германии между представителями Римско-Католической Церкви и реформационного движения, причем император выражал готовность «выслушать всех в любви и согласии, понять и обсудить и привести эти мнения к единой христианской истине и примирить». Далее в послании императора говорилось о том, что необходимо «отбросить все, что обеими сторонами было неверно истолковано и сделано, и придерживаться единой и истинной религии»⁹.

В это время Карл V находился в г. Болонья, где заканчивал переговоры о будущем устройстве Италии, восстановив дружественные связи с папой Климентом VII (1523–1534), который в знак примирения возложил на него императорскую корону. Папа и император соглашались в том, что протестантов следует возвратить в лоно Римско-Католической Церкви, но они по-разному подходили к способам восстановления утраченного единства. В Римской курии еще

⁷«Диктат папы», состоящий из 27 статей, датируется 1075 годом. Написан при участии кардинала Деуседита, активного церковного деятеля при папе Григории VII. Свообразная форма текста — краткие формулировки — объясняется как заглавия отдельных разделов или статей (*capitula*) не сохранившегося собрания документов, имевших целью подтвердить примат папы над светской властью (См.: *Hofmann K. Der “Dictatus papae” Gregors VII als Index einer Kanonensammlung? // Studi Gregoriani. 1947. 1. S. 531).*

⁸*Fries H. Katholische Anerkennung des «Augsburger Bekenntnisses» // Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? Regensburg, 1979. S. 251–252.*

⁹*Ibid. S. 241.*

были живы воспоминания о Констанцском и Базельском соборах, где авторитет папы подвергался серьезным испытаниям, и поэтому Климент VII в созываемом Аугсбургском сейме видел в первую очередь средство для укрепления своего влияния за альпийскими перевалами. Папский нунций Л. Кампеджи советовал императору сурово преследовать протестантов, настаивая на введении инквизиции по испанскому образцу. Но Карл V, со своей стороны, справедливо полагал, что в случае восстановления церковного единства необходимо будет придать ему внутреннюю прочность, которая может быть достигнута только путем мирных переговоров между католическими и протестантскими участниками сейма. С этой целью, назначив открытие сейма на 8 апреля 1530 г., император написал лютеранам составить письменное изложение своего вероисповедания на латинском и немецком языках.

Обстоятельства написания Аугсбургского исповедания

Как только послание императора, написанное в примирительном тоне, было получено саксонским курфюрстом Иоанном, являвшимся наиболее могущественным протестантским князем, он, по совету своего канцлера Брюкка, призвал Мартина Лютера и других видных протестантских богословов: Филиппа Меланхтона, Ю. Иону, И. Бугенгагена — в г. Торгау 14 марта того же года и просил их в недельный срок составить требуемый вероисповедный документ.

В кругу виттенбергских богословов этого давно ожидали, готовились к этому со времени объявления о созыве Аугсбургского сейма, и поэтому изложение основ протестантского вероучения было написано очень быстро. «Лютеране и без императорского указа сформулировали бы перед сеймом свое вероучение: это нужно было для них самих, как добывавшихся правосудия и беспристрастия»¹⁰. Богословы исполнили это поручение курфюрста, и составленное таким образом Торгауское вероизложение¹¹ впоследствии легло в основу второй части Аугсбургского исповедания.

Взяв с собой Торгауское вероизложение, саксонский курфюрст Иоанн в сопровождении М. Лютера, Ф. Меланхтона, Ю. Ионы, своего секретаря Г. Спалатина и канцлеров Брюкка и Бейера выехал в Аугсбург для участия в работе сейма. М. Лютер, все еще находившийся под императорской опалой, не мог показаться на сейме и хотел остановиться в Нюрнберге, чтобы быть поблизости

¹⁰Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Казань, 1910. С. 4.

¹¹Оригинал документа обнаружен в 1833 г. ученым Форстеманом.

от Аугсбурга, но горожане, опасаясь гнева императора, не позволили ему это сделать, и М. Лютер был вынужден отправиться в саксонский город Кобург¹². Таким образом, протестантские богословы, присутствовавшие на Аугсбургском сейме, имели возможность поддерживать связь с М. Лютером хотя бы на расстоянии четырехдневного пути.

Курфюрст Иоанн и сопровождавшие его лица прибыли на сейм 1 мая, но начала заседаний еще не было, поскольку император приехал в Аугсбург только 15 июня 1530 г. Все это время Ф. Меланхтон¹³ трудился над составлением вероисповедного документа, используя для написания второй части имевшееся в его распоряжении Торгауское вероизложение.

В основание первой части им были положены 17 швабахских правил, которые обязаны своим происхождением богословскому диспуту, имевшему место в Марбурге с 1 по 3 октября 1529 г. между У. Цвингли и И. Эколампанием с одной стороны и М. Лютером и Ф. Меланхтоном с другой. В процессе этого диспута были выработаны 15 статей, содержание которых свидетельствовало о тождестве догматического вероучения реформатских и лютеранских богословов по всем вопросам, за исключением вопроса о Св. Евхаристии. Вскоре эти правила, переработанные М. Лютером, а также дополненные с 15-ти до 17-ти статей, были представлены им 16 октября 1529 г. на сейм в г. Швабахе, от которого они и получили свое название.

Если марбургские правила выдвигали на первый план положения, общие обоим вероисповеданиям, то в швабахских правилах учение самого М. Лютера во всех спорных вопросах выступало с большей резкостью. Эти швабахские

¹²*Herzog-Hauk. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. B. 2. Leipzig, 1897. S. 243. Цит. по: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 5–6.*

¹³Меланхтон Филипп (настоящая фамилия Шварцерд; 1497–1560) — видный деятель Реформации в Германии. С 1518 г. — профессор греческого языка в Виттенбергском университете, где сблизился с Мартином Лютером, став его ближайшим сотрудником и другом, вместе с ним участвовал в диспуте с католическими богословами в г. Лейпциге в 1519 г. Будучи противником Томаса Мюнцера и анабаптистов, Ф. Меланхтон также отрицательно оценивал радикальное течение Реформации, возглавлявшееся Ульрихом Цвингли. Ф. Меланхтон — теоретик лютеранства, обобщивший принципы лютеранского богословия; написал «Общие принципы теологии» (первая редакция 1521 г.), Аугсбургское исповедание 1530 г. и др. После смерти М. Лютера (1546 г.) — вождь лютеран. Ф. Меланхтон способствовал распространению в Германии классического образования, за что его называли *Præceptor Germaniæ* (учитель Германии), в котором гуманистические идеалы были подчинены интересам Лютеранской Церкви. Кроме того, Ф. Меланхтон — автор многих педагогических сочинений и учебников, сохранявших свое значение вплоть до XIX столетия.

правила и послужили основой для первой части исповедания, составленного Ф. Меланхтоном в Аугсбурге.

Еще на пути в Аугсбург Ф. Меланхтон написал предисловие к новому исповеданию, а 11 мая закончил его первый вариант и послал этот документ для просмотра саксонскому курфюрсту и М. Лютеру. М. Лютер ознакомился с проектом, одоблив его как по форме, так и по содержанию. При написании Аугсбургского исповедания лютеране обнаружили склонность пойти на определенные уступки католицизму. Сам М. Лютер к этому времени был еще настолько озабочен вышедшей из-под контроля народной Реформацией, переросшей в Крестьянскую войну 1524–1525 гг., что проповедовал о полном непротивлении и подчинении императорской власти. Протестантские князья, курфюрст Саксонский Иоанн и ландграф Гессенский Филипп, опираясь на свои войска, занимали гораздо более решительную позицию по отношению к императору. Но в целом многие представители лютеранства даже в вопросах вероучения старались занять позицию, которая могла бы сблизить их с католиками.

Ф. Меланхтон не был единственным членом Аугсбургского сейма, представившим на рассмотрение его участников вероисповедный документ. Так, например, маркграф Бранденбургский Георг в январе 1530 г. также поручил своим богословам составить исповедание веры; представители городов Нюрнберга, Рейтлингена и Страсбурга тоже привезли на сейм проекты вероисповедания¹⁴.

Поэтому на сейме была осознана необходимость в объединении всех этих документов, и Ф. Меланхтон при участии канцлера Брюкка переделал составленное вероизложение, которое снова было отправлено в Кобург к М. Лютеру. Первоначальная реакция М. Лютера на присланный ему документ была довольно резкой, поскольку в этом очередном варианте Ф. Меланхтон чрезмерно сглаживал разногласия между католическими и протестантскими воззрениями.

М. Лютер написал саксонскому курфюрсту Иоанну письмо, в котором убеждал его оставаться непоколебимым, а Ф. Меланхтону послал целый ряд писем, укоряя его за крайнюю уступчивость и в то же время ободряя его: «Вы затеяли чудное дело, — писал он, — примирить М. Лютера с папой. Но папа не хочет, а М. Лютер не просит»¹⁵. Вместе с тем он написал послание к протестантам, собравшимся на Аугсбургский сейм, которое также было проникнуто сознанием правоты своего дела. В этих письмах он снова стал проявлять себя как энергичный борец, которым был в начале своей реформаторской деятель-

¹⁴Там же. С. 6.

¹⁵Цит по: Там же.

ности. Он заявил, в частности, что каково бы ни было решение сейма, он считает свое дело независимым от него.

Состояние души самого М. Лютера в это время выразилось в сочиненном им в Кобурге духовном гимне «Eine feste Burg ist unser Gott» («Бог — наша крепость»)¹⁶. Его спутник Дитрих Вейт писал Ф. Меланхтону: «Не проходит и дня, чтобы он не употребил на молитву, по крайней мере, трех часов и притом самых удобных для занятий. Случилось раз, что я услышал его молитву. Боже мой! Какая великая душа, какая громадная вера звучала в его словах! С каким благоговением он молится, будто представляет себя разговаривающим с Богом, с такой надеждой и верой, словно он говорит с отцом и другом»¹⁷.

Но в дальнейшем М. Лютер значительно смягчил свою позицию в отношении содержания исповедания, хотя в душе он по-прежнему не одобрял умеренной позиции, занятой Ф. Меланхтоном по отношению к католикам. Это отразилось в тех словах, которыми М. Лютер выразил частичный пересмотр своих воззрений в отношении этого сочинения: «Оно мне весьма нравится, и я не нахожу нужным ни исправлять, ни изменять в нем что-нибудь, да и не способен я на это, потому что не умею ступать так тихо и мягко». Толкователи до сих пор спорят о том, что имел в виду М. Лютер под выражением «ступать тихо и мягко» — похвалу или осуждение. И, тем не менее, он напутствовал такими словами автора Аугсбургского исповедания: «Христос Господь наш да поможет, чтобы оно дало плод многих и великий, как мы надеемся и молим. Аминь»¹⁸.

Есть основание полагать, что исповедание было послано М. Лютеру не в полном виде, а с пропуском 20-й статьи (о вере и добрых делах) и с измененными по смыслу 27-й и 28-й статьями (о монашеских обетах и о власти епископов). Но даже в том документе, который М. Лютер читал и одобрил, Ф. Меланхтон производил постоянные поправки и изменения, чтобы придать исповеданию более связный вид, и сам заявлял об этом М. Лютеру. Так что невозможно наверняка определить, насколько был бы согласен в то время М. Лютер с содержанием исповедания в его окончательной редакции. Однако впоследствии, в 1532 г., М. Лютер все же выразил положительное отношение к исповеданию, назвав его «своим делом»¹⁹.

¹⁶Лихачева Е. Европейские реформаторы. СПб., 1872. С. 104.

¹⁷Цит. по: Бэрд Ч. Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию. СПб., 1897. С. 83–84.

¹⁸Fries H. Katholische Anerkennung... S. 242.

¹⁹См.: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 6–7.

Аугсбургское исповедание по своему первоначальному замыслу не носило характера символической книги Церкви, уже окончательно отделившейся от католичества, и не являлось богословским обоснованием разделения, ставшего уже реальностью; это было проявлением стремления к примирению, в формулировках которого протестанты усматривали возможность воссоединения. Поэтому те положения, которые признавались как католиками, так и протестантами, отражены в исповедании более рельефно, а о спорных пунктах говорится только во второй части документа, значительно меньшей по количеству глав, чем первая. Там затрагиваются только те вопросы, в которых уступка казалась невозможной, причем и здесь возражения сформулированы весьма осторожно и в деликатной форме: «Фактическим автором Аугсбургского исповедания является Меланхтон, а идейным М. Лютер. В исповедании повторяются мысли М. Лютера, выраженные последним в Торгауских и Швабахских членах, но это повторение дано в мягкой и краткой форме, на какую способен был только Меланхтон»²⁰, — отмечал в начале XX в. отечественный исследователь Н.Д. Терентьев.

Ф. Меланхтон «прилагал все усилия протянуть руку примирения католикам еще в том сочинении, которое задумано было первоначально не в виде исповедания веры, а в форме апологии, оправдания против обвинений с католической стороны — причем он, насколько возможно, налегал на связь со старой Церковью [католической], которую постоянно, не колеблясь, признавал и М. Лютер, а те моменты, которые непоправимо вели к отделению, он или ставил на последний план, или вовсе обходил молчанием»²¹, — писал немецкий церковный историк Фридрих Бецольд.

Сейм в Аугсбурге был торжественно открыт 20 июня 1530 г. На первом заседании было решено, чтобы протестанты подписали составленное ими исповедание и подали его к 24 июня на рассмотрение сейма. Аугсбургское исповедание было скреплено подписями почти всех главных представителей лютеранства: курфюрстом Саксонским Иоанном, маркграфом Бранденбургским Георгом, герцогом Люнебургским Эрнстом, ландграфом Гессенским Филиппом, принцем Ангальским Вольфгангом и представителями городов Нюрнберга и Рейтлингена. Было решено представить этот документ на рассмотрение сейма как общее исповедание протестантских княжеств. Это были те же самые князья и представители имперских городов, которые заявили протест императору

²⁰Там же. С. 8.

²¹Бецольд Ф. История Реформации в Германии. Т. 2. СПб., 1900. С. 116.

в 1529 г., и, тем не менее, с Аугсбургским исповеданием подписавшие его связывали надежду на собор, который должен был созвать папа. На этом соборе следовало обсудить насущные проблемы и решить их. Так как собор не был в то время созван, Аугсбургское исповедание приобрело значение, которое ему вначале никто не придавал²².

Обнародование Исповедания на Аугсбургском сейме

Император потребовал, чтобы документ был представлен ему неофициальным образом, но князья-протестанты заявили, что хотят прочитать его на сейме. Не желая предавать содержание протестантского вероизложения слишком широкой огласке, император распорядился провести очередное заседание в небольшой часовне архиепископского дворца, а также приказал прочесть исповедание по-латыни. Протестанты, стремившиеся к тому, чтобы их позиция была понятной как можно большему числу участников сейма, воспротивились последнему приказу и твердо заявили: «Мы здесь на немецкой земле»²³.

25 июня 1530 г. Исповедание было прочитано на заседании сейма саксонским канцлером Христианом Байером на немецком языке, причем так громко и внятно, что даже на дворе, где находились менее знатные депутаты, было слышно каждое слово. Чтение продолжалось при напряженном внимании собравшихся 2 часа и произвело на всех большое впечатление.

Когда М. Лютера известили о происшедшем, он воскликнул: «“Я свидетельствую об откровениях Твоих перед царями и не постыжусь” (Пс 118:46). Исполнилась первая половина сего слова, исполнится и другая». Какой бы ни был исход Аугсбургского сейма, протестанты приобрели на нем такое влияние, что императору приходилось считаться с ними как с движением, ясно сознававшим свои права. Сам М. Лютер «сильно радовался, что ему довелось пожить в такое время»²⁴.

Многие католики с этого времени стали с большим пониманием относиться к позиции протестантов, а некоторые из них, такие как пфальцграф Оттон Гейнрих Герман, курфюрст Кельнский, и пфальцграф Фридрих Иоахим, маркграф Бранденбургский, впоследствии открыто примкнули к лютеранам. Как отмечал в середине XIX в. протестантский исследователь Децер, «в этот достопа-

²²*Fries H. Katholische Anerkennung... S. 243.*

²³Аугсбургское исповедание // Православная богословская энциклопедия. Т. 2. СПб., 1901. С. 151.

²⁴*Бецольд Ф. История Реформации в Германии... С. 115.*

мятный день лютеране в присутствии своих противников серьезной речью публично опровергли все возводимые на них клеветы и поношения»²⁵.

После чтения оба экземпляра исповедания, на латинском и немецком языках, были вручены императору, который выразил свое сожаление по поводу незнания немецкого языка и ответил протестантским князьям, «что он примет к рассмотрению это дело, имевшее великую важность, и велит объявить им о своем решении»²⁶.

Затем император передал немецкий экземпляр исповедания на хранение курфюрсту Майнцскому, а латинский текст оставил себе, предупредив при этом лютеран, чтобы они без особого на то разрешения не размножали этот документ. Вскоре этот труд завоевал в протестантской среде самый высокий авторитет. И если раньше он назывался по-разному: «апологией», «саксонским предложением», «саксонским правилом» или «саксонским совещанием», то отныне он получил общепризнанное название Аугсбургского исповедания (*Confessio Augustana*)²⁷ и стал приобретать постепенно характер символической книги лютеранства.

Католическая критика Аугсбургского исповедания

Ознакомившись с содержанием Аугсбургского исповедания по латинскому тексту, император приказал католическим богословам составить критический разбор его содержания. Римско-католические богословы, присутствовавшие на Аугсбургском сейме, находились в более выгодном положении, нежели лютеране, так как вопреки первоначальному приказу императора они были освобождены от обязанности заранее представить сейму свое вероисповедание. Тем самым они смогли учесть критические замечания в адрес злоупотреблений, имевшихся в то время в Римско-Католической Церкви и упомянутых в Аугсбургском исповедании.

²⁵ *Detzer*. Evangelisches Concordienbuch. 3 Aufl. Nurnberg, 1847. S. 38. Цит. по: *Терентьев Н.Д.* Лютеранская вероисповедная система... С. 11.

²⁶ См.: *Кольрауш Ф.* История Германии с древнейших времен... С. 38.

²⁷ Сам Ф. Меланхтон, как и М. Лютер, называл это исповедание «апологией»; нюрнбергские представители — «саксонским планом», «предложением», «учением». Но упрочилось лишь одно название: *Confessio* (Исповедание), данное Ф. Меланхтоном в письме к М. Лютеру: «*Mittitur tibi apologia nostra, quamquam verius confessio est*» («Посылается тебе апология наша, которая скорее является исповеданием»). Позднее к слову *Confessio* прибавлялись иногда названия «саксонское», «евангельское», но удержался лишь один термин — «Аугсбургское» (Аугустана — латинское название Аугсбурга) (*Терентьев Н.Д.* Лютеранская вероисповедная система... С. 8–9).

19 католических богословов, присутствовавших на Аугсбургском сейме, такие как Иоанн Экк²⁸, Иоанн Кохлеус, Иоанн Фабер, Конрад Вимпина и другие, не замедлили составить опровержение Аугсбургского исповедания, которое в объеме 250 листов под названием *Confutatio Confessiones Augustanae*²⁹ представили императору. В этом опровержении пункт за пунктом критиковалось Аугсбургское исповедание главным образом на основании творений святых отцов Церкви и материалов соборных деяний. Первоначальный вариант «*Confutatio*» отличался резкими выражениями в адрес протестантов, и поэтому император, советовавший обеим сторонам быть как можно более сдержанными, не принял этот документ к рассмотрению.

«Опровержение» прошло пять редакций, пока оно по настоянию императора не приобрело форму, относящуюся лишь к тому, что было изложено в Аугсбургском исповедании. В этом сокращенном варианте объемом всего в 12 листов выражалось согласие со многими статьями Аугсбургского исповедания, особенно содержащимися в его первой части. Исключение составляла точка зрения на покаяние, на значение заслуг в деле спасения и призывание святых. По отношению ко второй части «Опровержение» занимало более резкую позицию. Однако оно не останавливалось на имевшихся в то время злоупотреблениях, а защищало существовавшую церковную практику: причастие под одним видом, совершение мессы на латинском языке («потому что латинская месса способствует большому благочестию») и безбрачие священников («потому что священники постоянно совершают таинства и желают молиться, достойно им быть чистыми»).

Положению о различии между духовной и светской властью епископов противопоставляется тот аргумент, что епископы приняли власть правления. По поводу последней, 28-й статьи Аугсбургского исповедания (о полномочиях епископов) в «Опровержении» лютеранам сделана была небольшая уступка через признание факта злоупотребления духовной властью и пожелания устранить эти недостатки. Но все же «Опровержение» завершилось замечанием о том, что

²⁸Еще до прочтения Аугсбургского исповедания на сейме Иоанн Экк составил перечень из 404 пунктов, извлеченных из сочинений тех богословов, «которые нарушают мир Церкви», т.е. протестантов. Это обстоятельство в известной степени помогло Ф. Меланхтону при написании первоначального варианта Аугсбургского исповедания. (См.: Аугсбургское исповедание // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 1. СПб., 1890. С. 454).

²⁹Другое название — *Responsio Confessiones Augustanae*.

некоторые статьи Аугсбургского исповедания «совершенно противны христианской Церкви и ни в коем случае недопустимы»³⁰.

3 августа «Опровержение» было зачитано императорским секретарем Александром Швейссером на заседании сейма, и император признал его содержание вполне достаточным для того, чтобы считать Аугсбургское исповедание опровергнутым. По прочтении император потребовал от лютеран, чтобы они признали «Опровержение» и отказались от своих протестантских взглядов. Лютеране попросили копию «Опровержения», но католики соглашались дать копию лишь при соблюдении лютеранами трех условий: 1) не писать никаких сочинений против «Опровержения», 2) не печатать и не распространять текст «Опровержения» и 3) полностью принять учение, изложенное в «Опровержении». И хотя католики считали Аугсбургское исповедание опровергнутым, но на взгляд протестантов оно «так твердо основано на слове Божиим и вечной истине, что с ним они готовы с дерзновением и уверенностью предстать на Страшном Суде»³¹.

Следует отметить, что на Аугсбургском сейме среди деятелей Римско-Католической Церкви не было единого мнения по поводу способов ликвидации раскола, который грозил стать необратимым. Папский легат и большая часть епископов требовали, чтобы Карл V заставил протестантов отречься от их учения; другие, и в том числе архиепископ Майнцкий, продемонстрировали большую умеренность. Они сознавали, что нелегко будет заставить протестантов отречься от их учения, что такое насилие может вызвать междоусобную войну. Они напоминали императору об опасности, грозившей со стороны турок, которые еще в 1529 г., при могущественном султানে Сулеймане II, с большими силами достигли Вены и даже пытались осадить ее. И поэтому самым правильным в этой сложной обстановке было бы путем убеждения и другими умеренными средствами склонить протестантов к воссоединению с Римско-Католической Церковью или, во всяком случае, вести дело так, чтобы по крайней мере не нарушать мира внутри империи.

Поэтому Карл V, учитывая сложившуюся ситуацию, не торопился выносить окончательного решения, ограничивающего деятельность протестантов, и приказал создать комиссию для окончательного решения спорных вопросов. В эту комиссию от лютеранских богословов был включен только один лишь Ф. Ме-

³⁰Цит. по: *Fries H. Katholische Anerkennung...* S. 246.

³¹*Ястребов М.Ф.* Учение Аугсбургского исповедания и его апологии о первородном грехе. Киев, 1877. С. 15.

ланхтон, в связи с чем возникла опасность, что он может уйти слишком далеко в своих уступках. «Мужайтесь, не уступайте», — писал М. Лютер из Кобурга в многочисленных посланиях к саксонскому курфюрсту, Ф. Меланхтону, Г. Спалатину, Ю. Ионе и Брюкку. Саксонскому канцлеру Брюкку М. Лютер, в частности, писал: «Кто при теперешних трудных обстоятельствах не довольствуется верой, это все равно, как если бы кто заботился, как бы подпереть свод небесный, дабы он не рушился. Помышления Бога выше помышлений людских, насколько небо выше земли. Даже если бы император объявил войну князьям исповедникам [протестантам], и того нечего бояться, да будет слава Богу, не императору»³².

Не ожидая уже никаких успехов от дальнейших дискуссий в Аугсбурге, он писал еще 15 июля: «Вы кесарю отдали кесарево и Богу Божие, Христос да исповедует вас, как вы исповедовали Его. Так именем Господа я вас отпускаю с сейма. Домой, братья, домой»³³.

Ландграф Гессенский Филипп демонстративно покинул сейм, заранее подчеркивая тем самым невозможность объединения при существовавших условиях. Однако некоторые члены комиссии с обеих сторон надеялись на благоприятный исход дела. Сам Ф. Меланхтон писал папскому легату: «Кажется, что только небольшое различие в церковных обрядах препятствует воссоединению. Но ведь и законы Церкви говорят, что различие в обрядах не нарушает единства Церкви»³⁴.

Но в то же время менее умеренные богословы препятствовали спокойному обсуждению вопросов, а представители вольных городов привнесли в дискуссию чисто практические вопросы, так как в случае воссоединения речь могла пойти о восстановлении епископской власти в протестантских владениях. Католики со своей стороны начали настаивать на том, в чем уже ранее Римско-Католическая Церковь при различных обстоятельствах делала уступку Константинопольскому Патриархату и гуситам, а именно на запрете священникам вступать в брак, а мирянам причащаться под обоими видами. Таким образом, попытки к воссоединению, вместо того чтобы сближать обе стороны, разделяли их еще более.

16 августа была образована новая комиссия из 14-ти представителей обеих сторон, в состав которой вошли богословы, князья и юристы, чтобы сделать

³²Цит. по: Ферман А. Реформатор Мартин Лютер. СПб., 1883. С. 87.

³³Там же. С. 88.

³⁴Цит. по: Кольрауш Ф. История Германии... С. 38.

еще одну попытку к достижению единства. Ф. Меланхтон, И. Бренц и гессенский проповедник Э. Шнепф действительно в ряде пунктов пришли к соглашению с И. Экком, К. Вимпиной и И. Кохлеусом, и со стороны протестантов не было никаких возражений против того, чтобы восстановить в своих общинах тайную исповедь и соблюдение постов. Но обе стороны разошлись в вопросе о способе преподавания Св. Тайн: католики в виде уступки предоставляли лютеранам право впредь до созыва Поместного собора причащаться под обоими видами с разрешения папы, но с условием, чтобы со стороны лютеран было сделано заявление о том, что и причащение под одним видом имеет ту же силу. Согласившись на это, лютеране пожертвовали бы одной из важных частей своего вероучения, и, как бы ни стремился Ф. Меланхтон к восстановлению единства, существовал предел, дальше которого его единомышленники отказывались следовать за ним. «До сих пор мы стойко не уступали в этом, — писал преданный ему И. Бренц, — помоги нам Бог и впредь остаться такими же стойкими».

Но Ф. Меланхтон, несмотря на это, в более узком кругу из 6-ти человек, которые решили сделать последнюю попытку достичь соединения, попытался провести мысль о восстановлении в протестантских общинах сана епископа. Переговоры тянулись еще большую часть сентября, и до последнего момента Ф. Меланхтон не терял надежды, что удастся прийти к соглашению. Но, наконец, 22 сентября император и католическое большинство обнародовали проект окончательного постановления сейма, в котором протестантам был определен срок 15 апреля 1531 г., с тем чтобы они к этому времени пришли к окончательному подчинению Римско-Католической Церкви относительно нерешенных вопросов вплоть до созыва собора. Кроме того, они должны были больше не вводить никаких новшеств в вероучение и не препятствовать своим подданным посещать богослужения по обрядам Римско-Католической Церкви, а также принимать совместно с императором решительные меры против анабаптистов.

В ответ на это лютеране заявили Карлу V протест, подобно тому как они протестовали на Шпейерском сейме в 1529 г. Таким образом, Аугсбургский сейм завершился фактическим объявлением войны протестантам, поскольку император со своей стороны заявил, что если они не примут решения сейма, то немедленно будут приняты меры к уничтожению реформационного движения. Для лютеран этот поворот событий не явился большой неожиданностью: в сущности, М. Лютер произнес решающее слово еще во время своего пребывания в Кобурге. 20 сентября 1530 г. он писал в Аугсбург Ю. Ионе: «Если из-за

этого произойдет война, ну и пусть начнется война; довольно мы молились и хлопотали»³⁵.

Но предположение о том, что император собирался немедленно предпринять решительные действия против лютеран, представляет собой спорный вопрос. Как отмечал в конце XIX в. английский церковный историк Ч. Бэрд, «император еще нуждается в соединенной помощи всей Германии то против Франции, то против турок, и не имеет охоты ссориться с протестантскими государствами. А между тем новое учение распространяется и усиливается; католические князья, умирая, освобождают места для наследников-протестантов, города один за другим принимают новую веру, — ходит даже слух, что будто Кёльнский архиепископ хочет свой диоцез обратить к лютеранству»³⁶.

Апология Аугсбургского исповедания

22 сентября 1530 г. был прочитан указ о роспуске Аугсбургского сейма, в котором упоминалось о победе, одержанной католическими богословами. В ответ на это саксонский курфюрст Иоанн заявил, что лютеране не признают себя побежденными, и одновременно с этими словами канцлер Брюкк хотел вручить императору Апологию Аугсбургского исповедания (*Apologia confessionis Augustanae*), написанную Ф. Меланхтоном в перерывах между заседаниями сейма с целью защиты протестантского вероучения, сформулированного в Аугсбургском исповедании³⁷.

Но император отказался принять этот документ, поскольку не желал возобновления дискуссии после закрытия сейма. При написании первого варианта Апологии Ф. Меланхтон встретился с большими трудностями, так как у него не было возможности достать текст «Опровержения» Аугсбургского исповедания из-за того, что протестантам копии документа даны не были. Кроме того, сам Ф. Меланхтон не присутствовал на заседании сейма при его прочтении, и поэтому единственным руководством в работе ему могли служить заметки некоторых лютеран, в особенности его друга И. Камерария, сделанные им во время чтения «Опровержения».

22 сентября Ф. Меланхтон покинул Аугсбург, но при отъезде ему удалось получить текст «Опровержения» и, кроме того, другие полемические труды католических богословов-участников сейма. С этого времени Ф. Меланхтон в те-

³⁵Цит. по: *Бецольд Ф.* История Реформации в Германии... С. 127.

³⁶*Бэрд Ч.* Реформация XVI века... С. 104.

³⁷Цит. по: *Бецольд Ф.* История Реформации в Германии... С. 127.

чение нескольких месяцев работал над вторым вариантом Апологии, которая по своему объему в 7 раз превзошла Аугсбургское исповедание. Тон Апологии в сравнении с Аугсбургским исповеданием более резкий, поскольку Ф. Меланхтон уже потерял всякую надежду на примирение с католиками. В апреле 1531 г. Ф. Меланхтон издал Апологию в Виттенберге на латинском языке, а в октябре того же года был закончен перевод Апологии на немецкий язык.

Апология состоит из 14-ти глав, в которых излагается учение о первородном грехе, об искуплении, о любви и исполнении заповедей, о Церкви, о покаянии, об исповеди, о таинствах, о церковных постановлениях, о почитании святых, о Св. Евхаристии, о браке духовенства, о богослужении, о монашестве и о церковной власти. Символическое значение этой книги, как «защиты и объяснения Аугсбургского исповедания», было признано уже в 1532 г. Швейнфуртским договором, а в 1537 г. ее рассмотрели и подписали лютеранские богословы-участники Шмалькальденского сейма.

По мнению лютеранских богословов, символическое значение Апологии обуславливается тем, что в ней содержится систематическое изложение лютеранской догматики и, в частности, тем, что в ней имеется подробное раскрытие лютеранского учения о первородном грехе и оправдании³⁸. Ценность Апологии, по мнению ряда протестантских богословов, заключается также во «внутренней неразрывной связи ее содержания с Аугсбургским исповеданием; к важнейшим статьям последнего она образует как бы богословско-научные комментарии»³⁹.

Краткий анализ Аугсбургского исповедания

Поскольку Евангелическо-Лютеранская Церковь исторически ведет свое происхождение от Римско-Католической, представляется целесообразным при анализе Аугсбургского исповедания сначала рассмотреть подход к его тексту преимущественно со стороны католических и лютеранских богословов, и затем попытаться дать православный анализ этого важнейшего доктринального документа Евангелическо-Лютеранской Церкви.

По своему содержанию Аугсбургское исповедание разделяется на две основные части. Предисловие, обращенное к императору, вместе с кратко сформулированной 21-й статьей («Главные артикулы о вере»), образуют первую часть этого документа. Вторая часть, озаглавленная «Артикулы об исправлен-

³⁸ Köllner. Symbolik der lutherischen Kirche. Th. I. Hamburg, 1837. S. 435–438. Цит. по: Керенский В.А. Книги символические инославных исповеданий // Православная богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911. С. 62.

³⁹ Цит. по: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 25.

ных [в то время — лишь в общинах протестантов] злоупотреблениях» состоит из 7 глав (с 22-ой по 28-ю), изложенных более пространно, нежели предыдущие статьи, и заключения, которое завершают подписи 7 князей-лютеран и 2 бургомистров городов Нюрнберга и Рейтлингена.

Предисловие Аугсбургского исповедания

Саксонский канцлер Брюкк, который являлся автором предисловия к Аугсбургскому исповеданию, по достоинству оценил первоначальное желание императора к упразднению церковного раскола, и поэтому в заключительных словах предисловия выражена надежда на то, что «разногласия между нами и противной стороной будут урегулированы, успокоены и приведены к согласию, в дружественной и благожелательной атмосфере в духе последних имперских посланий»⁴⁰.

«В 1530 году расхождения существовали, но еще не было раскола, — пишет современный католический богослов Вольфхарт Панненберг. — Евангелическая Церковь, со своей стороны, не могла считать себя отделенной от единой Церкви. Поэтому саксонский канцлер Брюкк в своем предисловии к Аугсбургскому исповеданию подхватил формулировки императорского письма о том, что “мы все стоим и боремся под единым Христом и должны Его исповедовать”. Это было удачно с дипломатической точки зрения, но в то же время намного больше того, потому что это, как писал Брюкк, отвечает самой Божественной правде»⁴¹.

Тем не менее, в предисловии постоянно проводится мысль о необходимости созыва собора, который являлся единственным правомочным органом для решения церковных проблем, а также выражается надежда на то, что император «не имеет намерения принимать решения в делах нашей святой веры, но будет перед папой [Климентом VII] настоятельно ходатайствовать о проведении собора».

В кратком предисловии еще дважды ставился вопрос о созыве собора и в деликатной форме упоминалось о надежде на то, что «папа римский мог бы быть побужден к созыву Вселенского Собора» и что «Вы могли бы попытаться

⁴⁰ Аугсбургское исповедание. Введение, 23 // Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви. Duncanville, USA, 1998. С. 26.

⁴¹ Pannenberg W. Die Augsburgische Konfession und die Einheit der Kirche // Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? Regensburg, 1979. S. 261.

обеспечить согласие и указание папы на скорейший созыв такого Вселенского Собора при участии Вашего Императорского Величества»⁴².

Таким образом, лютеране сделали все от них возможное, чтобы спорные вопросы были вынесены на рассмотрение собора, а не решались на заседаниях сейма, который являлся государственным органом власти и не мог беспристрастно и достаточно квалифицированно решать церковно-богословские вопросы. Но из-за того, что подобный собор был созван слишком поздно (Тридентский собор 1545–1563 гг.), дальнейшая судьба Аугсбургского исповедания приняла совсем другой поворот. Из текста, который должен был послужить миру и единству, вскоре получился документ раскола⁴³.

Первая часть Аугсбургского исповедания

Первая часть Аугсбургского исповедания содержит 21 статью, которые касаются многих вопросов христианского вероучения: 1) о Боге, 2) о первородном грехе, 3) о Сыне Божиим, 4) об оправдании, 5) о проповедническом служении, 6) о новом послушании, 7) о Церкви и Ее единстве, 8) об истинности Церкви, 9) о Св. Крещении, 10) о Св. Евхаристии, 11) об Исповеди, 12) о покаянии, 13) о значении таинств и их совершении, 14) о священстве и рукоположении, 15) о церковных уставах, 16) о государственной власти и общественном порядке, 17) о Страшном Суде, 18) о свободе воли, 19) о происхождении греха, 20) о вере и добрых делах, 21) о почитании святых. Все эти статьи (за исключением двух последних, которые были написаны заново и присоединены к швабахским правилам) изложены очень кратко.

В первой статье Аугсбургского исповедания (О Боге) прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что учение о Троичности Божества излагается в соответствии с решением Никейского собора (325 г.): «Наши церкви в полном согласии учат, что решение Никейского собора относительно единства Божественной Сущности, а также относительно Трех Ипостасей истинно и достойно веры безо всяких сомнений»⁴⁴.

Необходимо отметить, что вопрос о значимости Священного Предания не был ясно сформулирован в статьях Аугсбургского исповедания. «Это происходит отчасти от характера Ф. Меланхтона; ему не хотелось формулой, заключа-

⁴² Аугсбургское исповедание. Введение, 20. С. 25.

⁴³ Scheele P.-W. Die Confessio Augustana in Kontext Katholischen Lebens und Lehrens // Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? Regensburg, 1979. S. 208.

⁴⁴ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул 1, 1. С. 26.

шей в себе отрицание авторитета Вселенских Соборов, вполне отделиться от старой [Римско-Католической] средневековой Церкви»⁴⁵, — полагал Ч. Бэрд.

Но лютеране в своих сочинениях настаивали на исключительной значимости Священного Писания в первую очередь в полемике с католическими богословами. «Главное, чем жил [в XVI в.] католический мир, — это предание, и притом не столько древнее, сколько позднее измышленное, не столько церковного, сколько государственного характера. Во имя этого-то М. Лютер отвергает предание, выделив из его области только символ Апостольский, Афанасиев и Первого Вселенского Собора, и несправедливо полагая, что все прочее в церковном предании стоит в связи с системой папства»⁴⁶, — отмечал во второй половине XIX в. церковный историк, ректор СПбДА, архимандрит (впоследствии епископ) Хрисанф (Ретивцев).

Но в своей практической деятельности по организации структуры новой Церкви лютеране часто действовали под влиянием Предания, как, например, в вопросах о крещении младенцев, о *Filioque*, а также во многих элементах богослужения. Во многих местах Аугсбургского исповедания приводятся ссылки на авторитет таких Отцов Церкви, как свт. Ириней Лионский (в статье 26), свт. Киприан Карфагенский (ст. 22, 23), свт. Иоанн Златоуст (ст. 24, 25), свт. Амвросий Медиоланский (ст. 6) и блаж. Августин (ст. 18, 20, 26). Сам М. Лютер в позднейших дискуссиях со своими последователями также порой заимствовал свои доказательства из творений святых Отцов Церкви. Что же касается позиции М. Лютера по поводу первой статьи Аугсбургского исповедания, то он впоследствии сформулировал свое отношение к ней в Шмалькальденских статьях, подчеркивая, что нет «ни спора, ни раздора» по учению о Троице и Боге и об Иисусе как вочеловечившемся Сыне Божиим, а также по Символам веры древней Церкви, «ибо мы с обеих сторон верим в них и исповедуем»⁴⁷.

В качестве строгого принципа идея об исключительной ценности Священного Писания стала формироваться лишь после кончины М. Лютера (1546 г.), но в XX в. она постепенно начала подвергаться переоценке со стороны лютеранских богословов: «Аугсбургское исповедание ссылается на древнецерковные символы веры и осознает себя в непрерывности с традицией древней Церкви. Этим оно свидетельствует основополагающую общность Лютеранской Церкви

⁴⁵Бэрд Ч. Реформация XVI века... С. 116.

⁴⁶Хрисанф (Ретивцев), еп.. Характер протестантизма и его историческое развитие. СПб., 1871. С. 34.

⁴⁷Цит. по: *Fries H. Katholische Anerkennung...* S. 250–251.

с другими конфессиями, которые одинаковым образом считают себя обязанными христианской Церкви всех времен и народов»⁴⁸, — утверждал в конце 1970-х гг. д-р Гюнтер Гасманн, тогдашний президент Объединенной Евангелическо-Лютеранской Церкви (Западной) Германии.

Для того, чтобы уяснить то значение, которое придавали содержанию Аугсбургского исповедания как лютеране, так и католики, достаточно упомянуть о второй статье (О первородном грехе), содержание которой, наряду с другими протестантскими воззрениями, явилось поводом для ожесточенных споров на Тридентском соборе. Император Карл V, не желавший открыто бороться против лютеранских князей — ландграфа Гессенского и курфюрста Саксонского — несколько раз выражал желание, чтобы Тридентский собор не касался таких догматов, в которых католическое вероучение резко расходилось с лютеранским, и, в особенности, чтобы не подвергался обсуждению вопрос о первородном грехе.

Но папа, желая отлучить лютеран от Римско-Католической Церкви, требовал осуждения их учения на соборе. Император, не желавший открыто действовать против лютеран, пытался отвлечь спор на другую тему, и его богословы, для того чтобы снять с обсуждения вопрос о первородном грехе, старались поставить на повестку дня трудный и еще более спорный вопрос о непорочном зачатии Приснодевы Марии. Но большинство членов собора поняли, в чем дело, и отказались вступить на этот путь.

Тогда со стороны императора было предложено отложить обсуждение вопроса о первородном грехе, но и это оказалось безуспешным. Постановления собора относительно этой проблемы шли вразрез со взглядами лютеран, причем и здесь император тщетно пытался отсрочить опубликование этого постановления собора, чтобы не противопоставить себя своим лютеранским союзникам по борьбе с турками⁴⁹.

Особый интерес вызывает текст четвертой статьи Аугсбургского исповедания (Об оправдании), которая гласит, что «люди не могут оправдаться пред Богом собственными силами, заслугами или делами, но они оправдываются даром ради Христа, верой, когда они веруют, что принимаются с благосклонностью, и что их грехи прощены ради Христа, Который Своей смертью искупил

⁴⁸ *Gasmann G.* Das Augsburger Bekenntnis 1530 und heute // Das Augsburger Bekenntnis Deutsch. Revidierter Text. Göttingen, 1978. S. 17.

⁴⁹ См.: *Филлипсон М.* Религиозная контрреформация в XVI веке. СПб., 1902. С. 411–413.

наши грехи. Эту веру Бог вменяет нам в праведность перед Ним (о чем сказано в Рим 3 и 4)»⁵⁰.

Лютеранское учение об оправдании на протяжении долгого времени подвергалось особенно сильной критике со стороны католических и православных богословов. Определенная часть критических доводов остается справедливой и на сегодняшний день, поскольку нельзя забывать о том, что «Аугсбургское исповедание не предлагает полного охватывающего изложения всех аспектов христианской веры и уже поэтому не дает ответа на все вопросы, которые у нас возникают. В данном случае оно должно быть прочитано в сочетании с другими лютеранскими символическими книгами»⁵¹, — свидетельствовал в 1978 г. д-р Гюнтер Гасманн.

Здесь достаточно уместно будет привести мнение «раннего» М. Лютера по вопросу об оправдании, которое он изложил в своем труде «О свободе христианина» в 1520 г., чтобы убедиться в том, настолько осторожно сформулирован этот вопрос в Аугсбургском исповедании⁵². «Вера сама по себе так могущественна, — писал М. Лютер, — что никакие добрые дела не могут с ней сравняться. Итак, достаточно христианину одной веры, не нужны ему дела, чтобы оправдаться. Раз не нужны ему дела, раз он безусловно освобожден от всех предписаний и велений, то он безусловно и свободен. Вот что является христианской свободой: она в одной лишь вере; это не значит, что мы можем творить зло или что должны бездействовать, но что мы не нуждаемся в делах, чтобы спастись»⁵³.

После изложения этих довольно спорных положений М. Лютер приводит пространное разъяснение по поводу значимости добрых дел в жизни христианина, но в такой неоднозначной форме, которая впоследствии дала возможность его противникам сделать вывод о том, что лютеране отвергают необходимость совершения добрых дел в своей повседневной практике. «Достаточно о внутрен-

⁵⁰ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул IV: Об оправдании, 1–3. С. 28.

⁵¹ Gasmann G. Das Augsburgische Bekenntnis 1530... S. 15.

⁵² В тот период времени М. Лютер признавал чрезмерную крайность своих воззрений по многим вопросам, что, по-видимому, и побудило его написать следующие строки: «Я опасаясь и искренно боюсь, чтобы мое дело не осталось без осуждения (unverdammt), ибо это было бы верным признаком того, что оно пока негодно Богу» (Luther M. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Цит. по: Лютер М. О свободе христианина // Источники по истории Реформации. Вып. 1. М., 1906. С. 13).

⁵³ Luther M. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Цит. по: Лютер М. О свободе христианина // Источники по истории Реформации. Вып. 1. С. 14.

нем человеке, — продолжал М. Лютер, — о его свободе, о главнейшем оправдании, не нуждающемся ни в законах, ни в делах. <...> Перейдем теперь к внешнему человеку. Ответим сперва всем тем, которые возмущаются речами, вроде предыдущей, и говорят: “Вот как, раз вера — всё и сама по себе достаточна, чтобы спастись, зачем же повелены добрые дела? Что же, отбросим всякое попечение, будем сидеть сложа руки !” Нет, это неверно.

Это было бы верно, если бы ты был только внутренним человеком, если бы ты был совсем духовным. <...> Но остается ведь телесная, земная жизнь, и здесь человек должен властвовать над телом своим, должен вступать в отношения с другими людьми. Вот тут-то и начинаются добрые дела. <...> В плоти своей человек найдет дух непокорности, стремящийся к мирскому, к удовлетворению похотей. Этого да не потерпит вера ваша. <...> Но все эти дела не должны твориться в надежде, что человек ими найдет оправдание пред Господом. <...> Верны, очень верны изречения: добрые, благочестивые дела никогда не сделают доброго, благочестивого человека, но добрый и благочестивый человек совершает дела добрые и благочестивые; дурные дела никогда не сделают дурного человека, но дурной человек совершает дурные дела. Итак, всегда сама личность должна прежде всего сделаться доброй и благочестивой, чтобы получились добрые дела... Каковы вера или неверие человека, таковы и дела его, а не наоборот. <...> Ясно теперь, в каком смысле добрые дела отвергаются и когда они, наоборот, желательны»⁵⁴.

В декабре 1546 г. на 6-м заседании Тридентского собора были обнародованы постановления относительно учения об оправдании. Собор постановил, что началом оправдания служит милосердие Иисуса Христа, даруемое Им безо всякой заслуги человека, который может лишь принять или отвергнуть его, так что в конце концов его спасение зависит от него самого (глава 4), что при помощи своей веры, раскаяния, принятия благих решений, умерщвления плоти, повиновения церковному руководству, добрых дел (главы 10 и 16) всякий верующий может надеяться на спасение, но никто не может быть в нем уверен (глава 9), что смертный грех влечет за собой потерю помилования, хотя бы вера и оставалась искренней (глава 15).

Некоторые из этих положений противоречили протестантскому учению, причем они затем были подтверждены и разъяснены дополнительно 33-мя кано-

⁵⁴Там же. С. 15–16.

нами, в которые включена анафема всем противящимся католическому учению, что упрочило разделение Лютеранской и Римско-Католической Церквей⁵⁵.

Шестая статья Аугсбургского исповедания (О новом послушании) более ясно и определенно излагает взгляд лютеран на необходимость добрых дел для спасения, хотя также оставляет место межконфессиональной полемике: «Вера должна приносить добрые плоды, и совершать добрые дела, заповеданные Богом, необходимо, ибо такова воля Божья, однако мы не должны полагаться на эти дела, думая, что ими можно заслужить оправдание перед Богом. Потому что отпущение грехов и оправдание постигается верой, о чем свидетельствует также и изречение Христа: “Так и вы, когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы, ничего не стоящие” (Лк 17:10)»⁵⁶.

И, наконец, в двадцатой статье Аугсбургского исповедания (О вере и добрых делах) можно найти частичное объяснение того, что именно подразумевалось под добрыми делами на языке богословов Римско-Католической Церкви и их оппонентов в XVI столетии. Здесь говорится о том, что лютеран несправедливо упрекают, что они, якобы, запрещают делать добрые дела и что они, напротив, проповедают об истинном христианском образе жизни и предписывают верующим помогать своим ближним.

Далее приводится перечень тех предписаний Римско-Католической Церкви: молитвы по четкам, почитание святых, монашеская жизнь, паломничества, уставы о посте, церковные праздники и т.д., которые, по мнению лютеран, вытеснили истинное добродетельное и заняли его место в сознании простых верующих.

Затем делается попытка сочетать необходимость веры и добрых дел для спасения христианина: «Наши дела не могут примирить нас с Богом, или что мы не можем заслужить своими делами прощения грехов, благодати и оправдания, но что мы получаем это только по вере, когда веруем, что мы обрели благоволение к себе ради Христа, Который один был учрежден Посредником и Искупительной Жертвой (1 Тим 2:5), для того чтобы Отец мог быть примирен [с нами] через Него. Поэтому всякий, полагающий, что делами он может заслужить себе благодать, пренебрегает добродетелью и благодатью Христа и ищет

⁵⁵См.: *Филлипсон М.* Религиозная контрреформация... С. 429.

⁵⁶Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул VI: О новом послушании, 1–2. С. 28.

пути к Богу помимо Христа, человеческими силами, хотя Христос Сам сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14:6)»⁵⁷.

Таким образом, в этом сложном вопросе лютеране порой были близки к учению древней неразделенной Церкви,⁵⁸ но в процессе полемики стали подвергать критике такие существенные установления древней Церкви, как почитание святых, монашество, соблюдение постов, — правда, в том контексте, который с течением времени подвергался определенным улучшениям. Не вдаваясь в дальнейшее рассмотрение данной проблемы, которая требует специального исследования, необходимо отметить, что к настоящему времени как лютеранскими, так и католическими богословами проделана большая работа по выявлению взаимопонимания по этой теме, что способствовало появлению довольно смелого высказывания со стороны католического богослова: «Новейшая богословская интерпретация Священного Писания и Священного Предания в римском и лютеранском богословии привела к значительному совпадению в понимании оправдания, так что можно было бы сказать: центрального противоречия в учении больше не существует. Тем не менее, необходимо учесть, что учение об оправдании представляет собой в вопросе изложения веры в Аугсбургском исповедании не просто одну из прочих догматических статей. Оно является скорее центром, знаком, под которым следует рассматривать все догматические, учительные формулировки, и в то же время оно является критерием, определением пределов, из которых вытекает обоснованность или необоснованность в содержании других статей вероучения»⁵⁹.

Гораздо сложнее обстоит дело с учением Аугсбургского исповедания о Церкви. В статье 7 (О Церкви и Ее единстве) дается самая краткая и неполная формулировка сущности Церкви: «Церковь — это собрание святых, в котором верно преподается Евангелие и правильно отправляются Таинства»⁶⁰. В этом же духе трактуется о сущности Церкви в восьмой статье Аугсбургского исповедания, где практически повторяется то же самое: «Церковь, по существу, является собранием святых и истинно верующих»⁶¹.

⁵⁷ Там же. Артикул XX: О добрых делах, 9–10. С. 34.

⁵⁸ В Апологии Аугсбургского исповедания добрые дела называются даже необходимыми (*bona opera necessaria*) (Apol. с. III, а. 6. § 67; с. VIII, а. 20. § 91).

⁵⁹ *Lohff W. Welche Folgen hatte eine Anerkennung der Confessio Augustana durch die Katholische Kirche für die evangelisch-lutherische Kirche? // Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? Regensburg, 1979. S. 197.*

⁶⁰ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул VII: О Церкви, 1. С. 29.

⁶¹ Там же. Артикул VIII: Что такое Церковь, 1. С. 29.

Эти высказывания, отличающиеся недостаточностью раскрытия тайны Церкви как Тела Христова, в дальнейшем изложении этим и ограничиваются, причем, если вернуться снова к седьмой статье, то там далее утверждается, что «для истинного единства христианской Церкви достаточно, чтобы Евангелие благовествовалось единодушно и в истинном понимании, и таинства совершались (у Ф. Меланхтона — преподавались) в соответствии со Словом Божиим. Для истинного единства христианской Церкви поэтому не является необходимым придерживаться повсюду одинакового установленного людьми церковного устава (у Ф. Меланхтона — церемонии), как говорит апостол Павел: “Одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех” (Еф 4:5–6)»⁶².

В Апологии Аугсбургского исповедания Ф. Меланхтон, говоря о Церкви, называет ее «столпом истины» и, поясняя это, пишет, что она утверждается на «чистом Евангелии, и, как говорит апостол Павел, на основании, т.е. на истинном учении Иисуса Христа и вере в Него». По поводу Символа веры, в котором говорится о Святой Кафолической и Апостольской Церкви, Ф. Меланхтон замечает, что «Кафолической Церковь называется не в том смысле, чтобы под этим разумелось видимое управление какими либо известными народами, но наипаче люди, рассеянные по всему миру, которые одинаково исповедуют Евангелие и имеют одного и того же Христа и одни и те же таинства, будут ли они иметь те же самые человеческие предания или различные»⁶³.

Таким образом, если в седьмой статье Аугсбургского исповедания утверждалось о том, что «не является необходимым придерживаться повсюду одинаково установленного людьми церковного устава», то в Апологии Аугсбургского исповедания эта мысль снова повторяется, когда говорится о возможности наличия в Церкви различных «человеческих преданий». Такой широкий подход к вопросу о границах Церкви, а также смешение традиций, сохраняющихся в Церкви на основе Священного Предания с обычаями, обусловленными историческими, культурными и социальными условиями, повели к тому, что в Лютеранской Церкви были упразднены таинства Миропомазания, Священства, Брака и Елеосвящения.

В тексте Аугсбургского исповедания нет прямого отрицания этих 4-х таинств, но ко времени созыва Тридентского собора (1545 г.) они были в Люте-

⁶²Там же. Артикул VII: О Церкви, 4. С. 29.

⁶³Цит. по: *Бенескриптов Е., прот.* Об источниках христианского вероупования по учению Православно-Кафолической Церкви сравнительно с учением лютеран о сем предмете. СПб., 1861. С. 25–26.

ранской Церкви фактически упразднены. Поэтому Тридентский собор, вынося свое постановление о таинствах, отметил этот факт уже в своем первом пункте: «Если кто-либо скажет, что не все таинства Нового Завета были установлены Господом нашим Иисусом Христом, или же, что таинств больше или меньше, чем семь, т.е. крещение, миропомазание (конфирмация), причастие, покаяние, елеосвящение, священство и брак, или же, что какое-либо из этих семи таинств не есть истинное и действительное таинство, да будет анафема»⁶⁴.

А четвертый пункт как бы раскрывает намерения богословов Тридентского собора, формулировавших его постановления, направленные против крайних протестантских движений (например, анабаптистов): «Если кто-либо скажет, что таинства Нового Завета не являются необходимыми для спасения и излишни и что без них или без исполнения их люди одной верой достигают от Бога милости оправдания, и каждому человеку все таинства не являются необходимыми, да будет анафема»⁶⁵.

Но данный текст не направлен против какой-либо из статей Аугсбургского исповедания непосредственно, поскольку учение о таинствах изложено там в достаточно умеренном духе: «Таинства заповеданы не только для того, чтобы служить отличительными признаками веры среди людей, но, скорее, чтобы быть признаками и свидетельствами воли Божьей по отношению к нам, учрежденными для пробуждения и утверждения веры в тех, кто употребляет их (таинства). Поэтому они также требуют веры и только тогда совершаются правильно, когда их принимают в вере и вера посредством их укрепляется»⁶⁶.

Поэтому не является также направленным прямо против этого тезиса очередной пункт решения Тридентского собора о таинствах (§ 7): «Если кто скажет, что эти таинства Нового Завета сами по себе не сообщают благодати, но что для достижения благодати достаточно одной веры в Божественное обещание, да будет анафема»⁶⁷.

Таким образом, нужно задать вопрос: придерживались ли в точности лютеране тех взглядов, которые были отвергнуты на Тридентском соборе, именно в их сформулированном виде? И здесь во многом будет справедливо мнение о

⁶⁴Цит. по: Хрестоматия по всеобщей истории. Ч. 1. Эпоха гуманизма и реформации. Киев, 1914. С. 171.

⁶⁵Там же. С. 171.

⁶⁶Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул XIII: Об употреблении Таинств, 1. С. 31.

⁶⁷Цит. по: Хрестоматия по всеобщей истории... С. 171.

том, что «то, что Тридентский собор предал анафеме, не имелось в виду реформаторами в такой форме»⁶⁸.

Продолжая анализ первой части Аугсбургского исповедания, следует сказать о довольно характерной судьбе, постигшей практику совершения таинства Исповеди в лютеранских общинах. По-видимому, уже ко времени написания Аугсбургского исповедания со стороны наиболее последовательных протестантов были попытки к устранению этого таинства из церковной жизни, что отражено в одиннадцатой статье (Об исповеди): «Личное отпущение [разрешение] грехов следует сохранить в церквях, хотя перечисление всех грехов на исповеди не является обязательным»⁶⁹.

Но эта озабоченность, выраженная по поводу постепенного упразднения таинства Покаяния, не смогла остановить необратимый процесс. Возможно, причиной этого явились те крайние воззрения, которые М. Лютер в полемической форме сформулировал в своих 95-ти тезисах, где на первое место были поставлены вопросы, связанные с таинством Исповеди: «1. Господь и Учитель наш Иисус Христос, говоря: “покайтесь” (Мф 4:17), заповедовал, чтобы вся жизнь верующих была покаянием. 2. Это слово [”покайтесь”] не может быть понято как относящееся к таинству покаяния (то есть к исповеди и отпущению грехов, что совершается служением священника)»⁷⁰.

М. Лютер сделал такое резкое заявление, исходя из исторических условий своего времени, так как он обличал злоупотребления, связанные с таинством исповеди, которая в то время в ряде стран Западной Европы была сведена к покупке индульгенций. И не случайно высказыванию доминиканского монаха Тецеля, утверждавшему, что “благодать отпущения и есть та именно благодать, которая примиряет человека с Богом”, М. Лютер противопоставил свой 21-й тезис: «<...> ошибаются те проповедники индульгенций, которые объявляют, что посредством папских индульгенций человек избавляется от всякого наказания и спасается»⁷¹.

В настоящее время многие члены Евангелическо-Лютеранской Церкви начинают осознавать препятствия, возникающие на пути их духовного совершенствования из-за отсутствия этого таинства в их Церкви. Традиции, неизменно

⁶⁸ *Manns P.* Zum Vorhaben einer “Katholischen Anerkennung der Confessio Augustana”: Okumene auf Kosten Martin Luther? // *Okumenische Rundschau.* 1977. 26. S. 426.

⁶⁹ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул XI: Об исповеди, 1. С. 30.

⁷⁰ *Лютер М.* 95 тезисов // *Лютер М.* 95 тезисов. Диспут о прояснении действительности индульгенций. СПб., 1996. С. 5.

⁷¹ Там же. С. 6.

сохраняющиеся в Православных Церквях Востока, и, в частности, в лоне Русской Православной Церкви, в конце 1940-х гг. побудили одного из лютеранских богословов заявить о целесообразности возврата к практике древней неразделенной Церкви: «Если бы у нас возобновилась практика исповеди, что является искренним желанием значительной части лютеранского приходского духовенства, то опыт в руководстве душами старцев Оптиной пустыни смог бы нам оказать большую помощь»⁷², — отмечал пастор Фридрих Гейер.

Двенадцатая статья Аугсбургского исповедания (О покаянии) тесно связана с предыдущей, и в ней утверждается о том, что «покаяние, по существу, состоит из двух частей: первая часть — это сокрушение, то есть состояние ужаса, охватывающее совесть из-за осознания грехов; вторая часть — это вера, которая зарождается от Благовестия, или от отпущения грехов, и которая верует, что ради Христа грехи прощены, вера, которая утешает совесть и избавляет ее от мук и терзаний»⁷³.

Примечательным фактом является то, что эта статья Аугсбургского исповедания является единственной, на которую сделана прямая ссылка в решениях Тридентского собора. В одном единственном месте в 1551 г. Тридентский собор сослался на двенадцатую статью Аугсбургского исповедания и отверг утверждение о том, что покаяние состоит из двух частей: раскаяния и веры, подтверждая католическую точку зрения, говорившую о раскаянии, исповеди и удовлетворении за грехи: «*contritio cordis, confessio oris et satisfactio operis*» («сокрушение сердца, исповедание уст и удовлетворение делом»).

Но здесь кроется недоразумение, потому что двенадцатая статья Аугсбургского исповедания имеет в виду внутренний акт покаяния и раскаяния, но не говорит о частях таинства Покаяния. По мнению современного протестантского богослова, «в действительности же исповедь, которой здесь недоставало в первую очередь, имеет в Аугсбургском исповедании собственную статью (11-ю), так что осуждение Тридентским собором относится лишь к одной фразе исповедания, вырванной из контекста и потому неверно понятой. По этой причине существующие на первый взгляд в этом пункте противоречия возможно разрешить»⁷⁴.

⁷² Гейер Ф. Беседа о Лютеранской Церкви с православными христианами. Издание РСХД в Германии. Б/м., б/г. (Брошюра была издана в конце 1940-х гг.).

⁷³ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул XII: О покаянии, 3–5. С. 30–31.

⁷⁴ Pannenberg W. Die Augsburgische Konfession... S. 263–264.

Четырнадцатая статья Аугсбургского исповедания (О священстве и рукоположении) как бы заранее нейтрализует тот пункт решения Тридентского собора о таинствах, в котором говорится о том, что «если кто скажет, что все христиане имеют власть проповедовать и совершать все таинства, да будет анафема» (§ 10)⁷⁵. Статья 14 Аугсбургского исповедания излагает этот вопрос следующим образом: «О церковном порядке (образе правления) наши церкви учат, что никто не должен публично учить в церкви или отправлять Таинства, если он не призван к тому установленным и законным образом»⁷⁶.

Не затрагивая вопросов об апостольском преемстве и об оценке священства как таинства — в чем у лютеранских богословов имеется существенное расхождение с учением Православной и Римско-Католической Церквей — необходимо обратить внимание на истоки этих различий. Они берут свое начало от ранних взглядов М. Лютера по этим вопросам, когда он в своем «Письме христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния» (1520 г.) пытался ослабить влияние католического епископата и духовенства в Германии и, стремясь уменьшить их духовное влияние на верующих, в качестве средства борьбы выдвинул идею о «всеобщем священстве».

«Явно выдуманно, — писал М. Лютер, — что папа, епископы, священники, монахи — “духовного звания”, а князья, господа, ремесленники, земледельцы — “светского”. Всё это — хитрая выдумка, сплошная ложь, пусть никто не смущается этим, и вот почему: все христиане поистине духовного звания, между ними нет никакой разницы, разве лишь по должности, ибо, как говорит и апостол Павел (1 Кор 12:12 и след.), мы все члены одного тела, но у каждого члена свое отличное дело, которым он служит всем остальным; у всех нас единое крещение, единое Евангелие, единая вера — все мы одинаково равные христиане, ибо крещение, Евангелие, вера — вот что делает нас “духовными”, вот что делает нас христианами. <...> Все мы крещением посвящаемся в священство, как говорит апостол Петр (1 Петр 2:9): «вы — род избранный, царственное священство», как указывает и Откровение (Откр 5:10): «и соделал вас царями и священниками Богу нашему». <...> Итак, между мирянами и священниками, князьями и епископами, или, как они называют, между “духовными” и “светскими” в действительности есть лишь различие по должности и делу, не по званию; все они

⁷⁵Цит. по: Хрестоматия по всеобщей истории... С. 171.

⁷⁶Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул XIV: О церковном порядке (о рукоположении), 1. С. 31. (Словом «призван» здесь обозначается широкий процесс, включающий помимо прочего испытание, выборы, призвание и рукоположение священника.)

духовного звания, все они истинные священники, епископы, папы, но не одинаковое дело у всех, как и между священниками и монахами не все делают одно и то же дело»⁷⁷.

Несмотря на то, что в Аугсбургском исповедании аналогичные идеи не высказывались, это все же побудило участников Тридентского собора оградить Римско-Католическую Церковь от подобных влияний, следствием чего и явились приведенные выше формулировки.

Двадцать первая статья Аугсбургского исповедания учит лютеран тому, что «мы можем хранить память о святых, чтобы следовать примеру их веры и добрых дел, согласно нашему призванию»⁷⁸, но в Евангелическо-Лютеранской Церкви не существует молитвенных обращений к Божией Матери и святым. «Если отцы Реформации еще и поминали святых, то благодаря всё увеличивающемуся отталкиванию от католицизма, почитание святых в дальнейшем развитии Лютеранской Церкви пришло в полный упадок, — говорит пастор Фридрих Гейер. — Лютеранство как бы уступило мучеников и святых католичеству и Православию и само обеднело в этом отношении. Вера в ангелов и архангелов, которая была распространена при М. Лютере, также пришла в упадок»⁷⁹.

Этот факт может быть объяснен в определенной степени теми историческими обстоятельствами, в которых протестанты предпринимали свои первые шаги по устранению некоторых элементов, противоречащих евангельскому учению и, тем не менее, существовавших в церковной практике. По словам пастора Ф. Гейера, лютеране считали, что католическая практика, сложившаяся к XVI в., «превратила святых в распределителей Божией милости, оставив для Христа понятие Судии, чем исказила Его образ — милостивого и любвеобильного Спасителя. Кроме того, Католическая Церковь считала, что деяния святых и их заслуги перед Господом являются ее достоянием и [что] она может ими распоряжаться и отпускать, т.е. как бы покрывать этими сокровищами грехи ее членов. М. Лютер же считал, что только искупительная смерть Иисуса Христа за нас является единственным сокровищем Церкви и источником спасения для верующих»⁸⁰.

⁷⁷ *Лютер М.* Письмо христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния // Источники по истории Реформации. Вып. 1. М., 1906. С. 5–6.

⁷⁸ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул XXI: О поклонении святым, 1. С. 37.

⁷⁹ *Гейер Ф.* Беседы о Лютеранской Церкви... С. 19.

⁸⁰ Там же. С. 18–19.

По-видимому, именно это обстоятельство и побудило все же Ф. Меланхтона, который в других вопросах отличался умеренностью, сформулировать дальнейшее содержание 21-й статьи Аугсбургского исповедания следующим образом: «Писание не учит взывать к святым или искать у них помощи, поскольку оно учреждает для нас одного лишь Христа, как Посредника, Умиловителя, Первосвященника и Ходатая»⁸¹.

Но в этом вопросе не существует непреодолимых преград, которые помешали бы лютеранам переосмыслить свое отношение по поводу тех принципов, которые являются неотъемлемым элементом как католической, так и православной церковной жизни. Еще М. Лютер в своем «Толковании Магнifikата» (1521 г.) прославил Деву Марию, которая через непорочное зачатие стала Богородицею. И в настоящее время, когда в Римско-Католической Церкви восстановлено то отношение к почитанию святых, которое существовало в древней неразделенной Церкви и сохранялось в Православии, не исключена возможность того, что перед лютеранами когда-нибудь снова может встать вопрос о возобновлении молитвенного общения со святыми. «Существенную предпосылку для этого можно увидеть в уважении, проявляемом теперь лютеранскими образованными кругами к старцам и святым Русской Церкви. Русская литература пробудила в этих кругах сознание того, что православные святые излучают особые силы Божественной благодати, — указывает пастор Ф. Гейер. — Но пока что в общем можно говорить, конечно, только о романтически-литературном отношении нашей интеллигенции к православным святым»⁸².

Оценивая содержание первой части Аугсбургского исповедания в целом, можно сказать, что, несмотря на содержащиеся в ней отличия от вероучения Римско-Католической Церкви, она оставляла широкие возможности для восстановления единства между участниками Аугсбургского сейма. Здесь все направлено к той цели, чтобы представить отлучение от Церкви последователей новой веры как ничем не оправдываемое, а весь спор свести к безобидным «недоразумениям из-за некоторых преданий и злоупотреблений». И, несмотря на это, Ф. Меланхтон все еще опасался, что «пожалуй, иные будут смущены нашей откровенностью». Поэтому представляется справедливым следующее высказывание Ф. Бецо́льда: «Вероучение в той форме, как оно представлено здесь, ока-

⁸¹ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул XXI: О поклонении святым, 2. С. 37.

⁸² Там же. С. 19.

зывается еще произведением живого духа Римско-Католической Церкви, так что оно не выходит даже за пределы этой Церкви»⁸³.

В заключении первой части Аугсбургского исповедания высказывается стремление лютеран находиться в соответствии с вероучением единой Церкви Христовой, несмотря на расхождения во взглядах по некоторым вопросам: «Все это является кратким обобщением нашего учения, в котором, как видно, ничто не противоречит Святым Писаниям и учениям Католической Церкви или же Римской церкви, согласно писаниям ее представителей»⁸⁴. Пытаясь устранить причины разделения, лютеране обращают внимание оппонентов на то обстоятельство, что «существует, однако, разногласие по поводу некоторых злоупотреблений, просочившихся в Церковь, не имея на то законных оснований»⁸⁵.

Переходя к изложению и анализу этих расхождений во второй части Аугсбургского исповедания, лютеране обращаются к Карлу V: «Поскольку наши церкви ни в одном артикуле веры не расходятся с Католической Церковью, но лишь устраняют некоторые злоупотребления, которые являются новшествами и которые, вопреки намерениям канонов, были со временем ошибочно приняты, — мы умоляем Ваше Императорское Величество милостиво выслушать нас как о том, что было изменено, так и о причинах, по которым мы не вынуждали людей соблюдать эти злоупотребления против своей совести»⁸⁶.

Вторая часть Аугсбургского исповедания

В первых изданиях Аугсбургского исповедания его статьи не были озаглавлены, но лишь только пронумерованы. В сохранившихся старинных экземплярах порой нет даже и нумерации. Вторая часть Аугсбургского исповедания в первых немецких изданиях помещалась безо всякого заголовка, а в латинских сопровождалась надписью: «articuli, in quibus recensentur abusus mutati» («статьи, в которых рассматриваются упраздненные злоупотребления»). Выражение «abusus» (злоупотребления) указывает на ту осторожность и мягкость, с которыми выступали лютеране: идею непогрешимой Церкви они не отвергали, а допускали только греховность ее служителей⁸⁷.

⁸³ *Бецольд Ф.* История Реформации в Германии... С. 116.

⁸⁴ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Заключение, 1. С. 37.

⁸⁵ Там же. Заключение, 2. С. 37.

⁸⁶ Аугсбургское исповедание. Артикулы об исправленных злоупотреблениях. Предисловие ко второй части, 1. С. 38.

⁸⁷ *Терентьев Н.Д.* Лютеранская вероисповедная система... С. 16.

Вторая часть Аугсбургского исповедания, освещающая практические вопросы христианской жизни, по сравнению с первой частью разработана более тщательно и с большими подробностями. Она состоит из семи разделов, излагающих доводы, по которым возникла необходимость реформ. Эти статьи (с 22 по 28) озаглавлены: 22) о причащении под двумя видами, 23) о священстве и супружестве, 24) о мессе, 25) об исповеди, 26) о церковных обрядах, 27) о монашестве и 28) о полномочиях епископов. Уже из заглавия перечисленных статей можно сделать вывод о той умеренности, с какой была сформулирована эта полемическая часть Аугсбургского исповедания. О тех положениях, которые послужили причиной возникновения Реформации, о власти папы, об индульгенциях, чистилище, об авторитете Священного Предания здесь говорится только вскользь и мимоходом.

В статье 22 (О причащении под двумя видами) свидетельствуется о том, что «мы преподаем причастие мирянам в двух видах [причащаем их хлебом и вином], потому что существует заповедь Господа в Мф 26:27: “Пейте из нее все”, где Христос явно заповедует о чаше, что всем из нее следует пить»⁸⁸. С православной точки зрения здесь может быть выражено лишь полное согласие, но следует также упомянуть о той умеренной позиции, которую заняла Римско-Католическая Церковь по отношению к протестантам в этом вопросе после завершения Аугсбургского сейма.

11 октября 1551 г. на 13-м заседании Тридентского собора появились два лютеранских представителя курфюрста Бранденбургского Иоахима II. По просьбе лютеран решение вопроса о возможности причащения под двумя видами было отложено, «потому что те из высокоблагородной страны Германии, которые называются протестантами, желали быть выслушанными святым собором прежде, чем будет сделано окончательное определение по этим пунктам»⁸⁹.

Постановление относительно этой проблемы было обнародовано только в 1562 г. на 21-м заседании собора. На основании этих решений мирян следовало приобщать только под видом хлеба. Но, несмотря на сопротивление со стороны испанского короля Филиппа II, собор отложил на время разрешение вопроса о возможности «по некоторым основательным причинам дозволить некоторым

⁸⁸ Аугсбургское исповедание. Артикулы об исправленных злоупотреблениях. Артикул XXII: О причащении хлебом и вином, 1–2. С. 38.

⁸⁹ Цит. по: *Филлипсон М.* Религиозная контрреформация в XVI веке... С. 496.

нациям или в некоторых государствах употребление вина при совершении таинства Евхаристии»⁹⁰.

На следующем заседании собор предоставил папе право сделать такую уступку, если он найдет это необходимым. Пользуясь этим правом, папа Пий IV исполнил в 1564 г. просьбу императора и баварского герцога, поддержанную архиепископами Трирским и Вюрцбургским, и дал мирянам, жившим в одной из частей Германии, временное разрешение причащаться под двумя видами, подобно тому как папа Евгений IV дал в 1436 г. аналогичное разрешение умеренным гуситам.

К этому следует добавить, что Второй Ватиканский собор (1962–1965 гг.) в принципе счел возможным повсеместное принятие мирянами причастия под обоими видами, хотя и не принял это за изначальное установление, как об этом говорится в Аугсбургском исповедании⁹¹.

Статья 23 (О священстве и супружестве) осуждает практику целибата, введенного в Римско-Католической Церкви в качестве закона для всех священников, сделав обязательным то, что может быть исполнимо как добровольный евангельский обет лишь некоторыми: возможно «имелись определенные причины, по которым священники были лишены права вступать в брак, но что также есть более веские причины, по которым это право им следовало бы вернуть»⁹². Таким образом, эта статья по своему содержанию совпадает с традициями Православной Церкви так же, как и предыдущая.

Важное значение придается в Аугсбургском исповедании благоговейному совершению литургии (статья 24 «О мессе»). Прежде всего лютеране защищают свою собственную практику совершения этого таинства: «Наши церкви ложно и безосновательно обвиняются в отмене мессы. Ибо месса сохранена у нас и служится с высочайшим почтением. <...> Потому [нам] отнюдь не кажется, что у наших противников месса служится более благочестиво, чем у нас»⁹³.

Далее, подвергая критике отдельные злоупотребления, допускаявшиеся при совершении литургии клириками Римско-Католической Церкви, лютеране проанализировали основную причину, которая имела своими последствиями все

⁹⁰Цит. по: Лависс Э., Рамбо А. Всеобщая история с IV столетия до нашего времени. М., 1898. С. 18.

⁹¹Pannenberg W. Die Augsburgische Konfession... S. 265.

⁹²Аугсбургское исповедание. Артикулы об исправленных злоупотреблениях. Артикул XXIII: О вступлении в брак священников, 2. С. 39.

⁹³Аугсбургское исповедание. Артикулы об исправленных злоупотреблениях. Артикул XXIV: О мессе, 1, 9. С. 42.

прочие отрицательные моменты в евхаристической жизни. Лютеране утверждали, что «появилось мнение, которое чрезвычайно укрепило и умножило частные мессы, а именно — что Христос Своими страданиями искупил [только] перво-родный грех и учредил мессу как жертву за грехи повседневные — как прости-тельные, так и смертные. Из этого возникло общее мнение, что месса внешним деянием искупает грехи живых и мертвых. Затем начал обсуждаться вопрос о том, является ли месса, отслуженная за многих, настолько же действенной, как месса, отслуженная за отдельных людей, а это, в свою очередь, породило бес-конечное число месс. [Таким деянием люди хотели получить от Бога все, в чем они нуждаются, а вера во Христа и истинное служение тем временем были за-быты]»⁹⁴.

Ф. Меланхтон и его последователи при написании этих строк отдавали себе полный отчет в том, что это утверждение будет рассмотрено католически-ми богословами со всей тщательностью и пристрастностью. Поэтому можно с большой вероятностью предположить, что те факты, о которых говорилось в этом месте двадцать четвертой статьи Аугсбургского исповедания, имели ме-сто в приходской практике Римско-Католической Церкви. Это подтверждается и католическими богословами последних десятилетий, которые в то же время обращают внимание на то, что эта критика в настоящее время потеряла свою ак-туальность. «Критику мессы можно считать на сегодняшний день более или ме-нее устаревшей, с одной стороны, — благодаря данному еще Тридентским собо-ром толкованию Евхаристической жертвы как воспоминания Крестной жертвы, — толкованию, которое Вторым Ватиканским собором еще более решительно было изложено в его кратких высказываниях в учении о Евхаристии, с другой стороны, — благодаря литургической реформе этого собора, которая ответила на многие вопросы реформаторов»⁹⁵, — отмечает В. Панненберг.

Тем не менее, следует иметь в виду, что со временем в Лютеранской Церк-ви таинству Евхаристии стало уделяться меньшее внимание, нежели в первые десятилетия Реформации, и в настоящее время многие лютеранские богосло-вы начали сознавать ненормальность этого положения. «Современная Лютеран-ская Церковь видит слабость в том, что это таинство под влиянием рациона-лизма XVIII столетия было изъято из воскресного богослужения и скрыто от прихожан в прочих богослужениях, — пишет пастор Фридрих Гейер. — Таким образом, богослужение было сведено к чистой проповеди, каковой практиче-

⁹⁴Там же. Артикул XXIV: О мессе, 21–23. С. 43.

⁹⁵*Pannenberg W. Die Augsburgische Konfession...* S. 265–266.

ски и оставалось в приходах. В движении литургического обновления, которое охватило Лютеранскую Церковь, многие священники под руководством епископов стремятся внушить своим прихожанам мысль о том, что причастие должно занимать центральное место в воскресной литургии»⁹⁶.

В Лютеранской Церкви восстановлено право духовенства иметь семью (статья 23), и члены Православной Церкви могут расценивать это как положительное явление. Но то, что в двадцать седьмой статье Аугсбургского исповедания одновременно отвергается институт монашества, вызывает с их стороны законные возражения. В эпоху Реформации лютеране подвергали монашество критике вследствие того, что в Римско-Католической Церкви оно постепенно стало приобретать слишком большое значение в деле личного спасения, и на первое место начала выдвигаться идея о заслугах, которые монах приобретал своими благочестивыми упражнениями в молитве, посте и так далее, и на которые он надеялся больше, чем на милосердную любовь Божию. «Утверждалось, — пишет Ф. Меланхтон, — что монашеские обеты равносильны Крещению. Утверждалось также, что монашеской жизнью люди заслуживают себе прощение грехов и оправдание перед Богом. Кроме этого утверждалось, что монашеская жизнь позволяет заслужить не только праведность перед Богом, но даже нечто большее, потому что она дает возможность соблюдать не только заповеди, но также так называемые “евангельские советы”»⁹⁷.

В настоящее время в Римско-Католической Церкви по-прежнему монашеству придается большое значение, что подтверждается решением Второго Ватиканского собора по поводу дальнейшей деятельности монашеских орденов, которые «приносят Богу превосходную жертву хвалы, озаряют народ Божий преизобильными плодами святости, увлекают его своим примером и распространяют его сокровенной апостольской плодовитостью. Таким образом, они являются славой Церкви и проводником небесной благодати»⁹⁸. Решения Второго Ватиканского собора подтвердили стремление руководства Римско-Католической Церкви продолжать выработку более правильного взгляда на смысл монашества, так как «конечной нормой монашеской жизни является следование за Хри-

⁹⁶ Гейер Ф. Беседы о Лютеранской Церкви... С. 117.

⁹⁷ Аугсбургское исповедание. Артикулы об исправленных злоупотреблениях. Артикул XXVII: О монашеских обетах, 11–12. С. 52.

⁹⁸ Декрет об обновлении монашеской жизни с применением ее к современным условиям (II Ватиканский собор). Ватикан, 1968. С. 7.

стом, предлагаемое Евангелием; оно должно рассматриваться всеми орденами как наивысшее правило»⁹⁹.

Практика монашеской жизни на Западе значительно изменилась со времени проведения Тридентского собора, и в современных условиях ни один католический богослов не будет настаивать на тех положениях, которые явились предметом критики 27-й статьи Аугсбургского исповедания. Напротив, монашествующие призываются к большей ответственности, к отказу от увлечения внешними атрибутами монашества, «так как монашеская жизнь прежде всего направлена к тому, чтобы монашествующие следовали за Христом и соединялись с Богом через исполнение евангельских советов, и необходимо серьезно иметь в виду, что даже наилучшие применения к нуждам нашего времени не приведут к результатам, если не будут движимы духовным обновлением, которому всегда должно принадлежать первое место»¹⁰⁰.

К сожалению, М. Лютер не ограничился лишь критикой богословских основ современного ему монашества, но и способствовал его упразднению в странах, где позиции Реформации упрочились. Но, с другой стороны, то призвание, которое раньше вело верующих в монастыри, стало внедряться в повседневную жизнь лютеранских общин, и служение ближним стало пониматься как своего рода монашеское призвание. В общинной жизни протестантского общества по-прежнему сохранялись элементы монашеского аскетизма, но они были пересажены на другую почву. Что же касается древнего монашества, которое по-прежнему сохраняет свои богатые традиции в Православных Поместных Церквях Востока, то оно заслужило со стороны лютеран высокую оценку, примером чего являются следующие строки лютеранского пастора Ф. Гейера: «Лютеранская Церковь знает, что образование “учения о заслугах” и его господство в католической монашеской жизни являются позднейшими перекосами, которые не имели никакого влияния на возникновение и чудесное развитие монашества Востока. Поэтому в лютеранской интерпретации истории Церкви основание монашества прп. Антонием и прп. Пахомием Великими рассматривается с большой любовью как явление, которое именно в тот момент, когда гонения на христиан были прекращены императором Константином, и христианство, став государственной религией Римской империи, охватило тогдашний культурный мир, доказало, что Церковь Христова не от мира сего. Православное монашество может

⁹⁹Там же. С. 4.

¹⁰⁰Там же. С. 4–5.

поэтому рассчитывать на то, что лютеране, которые входят с ним в соприкосновение, видят в нем законного продолжателя этих святых традиций»¹⁰¹.

В заключении второй части Аугсбургского исповедания говорится, что в ней перечислено «лишь то, о чем, по нашему мнению, было необходимо сказать для того, чтобы можно было понять, что в учении и обрядах мы не приняли ничего, что противоречит Священному Писанию или Католической [Вселенской христианской] Церкви. Ибо очевидно, что мы заботимся усерднейшим образом о том, чтобы никакой новой и безбожной доктрины не просочилось в наши церкви»¹⁰².

Таким образом, Ф. Меланхтон и его сподвижники, указав на то, что не все вероисповедные пункты раскрыты ими в Аугсбургском исповедании, одновременно обращают внимание императора и сейма на то, что и на основании изложенного можно придти к тому выводу, что представленная вероисповедная система не содержит чего-либо противоречащего учению Спасителя. И, наконец, в самых последних строках Аугсбургского исповедания делается замечание о том, что «если кто-то того пожелает, мы можем, по воле Божьей, на основании Святых Писаний представить более полные и обстоятельные разъяснения по данному вероисповеданию»¹⁰³.

Поэтому с самого начала Аугсбургское исповедание не рассматривалось авторами как законченная система вероучения, которая может претендовать на то, чтобы считаться символической книгой. Лютеране были открыты к продолжению диалога с римо-католиками, но, «к сожалению, эта однозначно выраженная готовность включить несказанное, с течением времени была забыта. Её нужно открыть заново для того, чтобы было возможным продолжать заниматься Аугсбургским исповеданием»¹⁰⁴, — пишет современный католический богослов епископ Пол-Вернер Шиле.

В намерения авторов Аугсбургского исповедания входило не только стремление сформулировать христианское вероучение, очищенное от позднейших наслоений, но и желание защитить эти принципы от различных искажений. Содержание Аугсбургского исповедания не включало в себя намерения быть вероучительной книгой обособленного церковного движения, но в скором времени это стало свершившимся фактом. Это произошло в известной степени по-

¹⁰¹ Гейер Ф. Беседы о Лютеранской Церкви... С. 22.

¹⁰² Аугсбургское исповедание. Заключение, 5. С. 65.

¹⁰³ Там же. Заключение, 7. С. 66.

¹⁰⁴ Scheele P.-W. Die Confessio Augustana... S. 228.

тому, что лютеране не сумели отличить некоторые злоупотребления в приходской жизни Римско-Католической Церкви от исторически обоснованной практики древней неразделенной Церкви.

Трудность разграничения заключалась в том, что искажения вероучения Римско-Католической Церкви возникли не внезапно, но формировались на протяжении столетий, и к тому же они в своей основе имели неоспоримые истины, от которых они постепенно начали отходить. Так, например, учение о чистилище явилось искажением древней христианской практики молиться за усопших; закрепившееся за папой право светской власти имело в своей основе тот высокий духовный авторитет, которым обладал римский епископ наряду с другими епископами; практика индульгенций явилась неправильным воплощением в церковной практике апостольской власти вязать и разрешать грехи пасомых, которая была дана Церкви Самим Спасителем. Упразднение причащения под двумя видами явилось неправомерным расширением древней практики преподавать св. Дары больным, причащавшимся в своих домах, только под одним видом хлеба. Запрещение мирянам чтения Священного Писания на родном языке и даже по-латыни возникло из осторожности древней Церкви, посредством чего она старалась препятствовать распространению еретических воззрений, к которым иногда вела практика личного толкования Священного Писания.

Таким образом, содержание Аугсбургского исповедания «отчетливо отражает ситуацию периода своего возникновения. Это относится прежде всего к статьям второй части этого документа. Кроме того, Аугсбургское исповедание носит отпечаток общественных отношений и образа мыслей, которые давно уже изменились. Можно отчетливо и с удовлетворением установить, что названные там злоупотребления и отклонения от библейской веры не относятся более к сегодняшней Римско-Католической Церкви»¹⁰⁵, — считает д-р Гюнтер Гасманн.

Это высказывание известного лютеранского богослова и церковного деятеля может показаться слишком оптимистичным, но можно с уверенностью утверждать то, что авторы Аугсбургского исповедания сумели избежать тех крайностей, которыми отличались ранние произведения М. Лютера и которые в последующих символических книгах лютеранства снова начали получать свое признание. «Страстные излияния, имевшие место прежде всего в ранних трудах М. Лютера, в Аугсбургском исповедании уступили место более спокойному, деловому изложению. Никто в большей степени не представлял надежду на реше-

¹⁰⁵ *Gasmann G. Das Augsburger Bekenntnis... S. 15.*

ние в духе мира и единства, чем авторы или автор Аугсбургского исповедания и все, кто признал его»¹⁰⁶, — отмечает Генрих Фрис.

Приведенный выше анализ текста Аугсбургского исповедания не претендует на исчерпывающую полноту, но лишь является попыткой, с одной стороны, выявить актуальность отдельных статей этого вероучительного документа, и с другой — показать те изменения в вероучении и практической жизни Римско-Католической Церкви, которые свели содержание ряда критических замечаний Аугсбургского исповедания к тому, что они в настоящее время могут представлять лишь чисто исторический интерес. Прежде чем перейти к выявлению места Аугсбургского исповедания в межконфессиональном диалоге, еще раз следует подчеркнуть тот факт, что, по словам Г. Гасманна, «со времени своего возникновения Аугсбургское исповедание хотело служить сохранению единства Церкви. Оно является поэтому постоянным предупреждением для Лютеранской Церкви трудиться ради более тесного общения и единства с другими Церквями. Оно должно воодушевлять нас для следования примеру отцов Церкви»¹⁰⁷.

Место Аугсбургского исповедания в межконфессиональном диалоге

Когда М. Лютер прибывал свои тезисы к вратам дворцовой церкви в Виттенберге, он был, по-видимому, далек от того, чтобы предчувствовать, что его действия окажутся первым шагом на пути к разделению Церквей. По этой же причине значимость Аугсбургского исповедания, которое является одним из основополагающих вероучительных текстов Евангелическо-Лютеранской Церкви, может быть оценена лишь при осознании той богословской близости, которая всё еще продолжала существовать в Аугсбурге между католическими и протестантскими участниками сейма. За истекшие несколько сот лет в Евангелическо-Лютеранской Церкви, как и в Римско-Католической, произошли изменения, которые уже не позволяют вернуться к ситуации, имевшей место в 1530 г. С другой стороны, появились новые возможности, о которых в те времена никто не мог предполагать. За истекшие столетия Римско-Католическая Церковь провела три собора: Тридентский (1545–1563) и два Ватиканских (1869–1870 и 1962–1965), на которых и вне которых были приняты новые догматы и ликвидированы многие недочеты в церковной жизни, подвергавшиеся критике в Аугсбургском исповедании.

¹⁰⁶ *Fries H.* Katholische Anerkennung... S. 245.

¹⁰⁷ *Gasmann G.* Das Augsburgische Bekenntnis... S. 17.

Православно-лютеранский диалог, начавшийся с переписки по поводу признания Аугсбургского исповедания между тюбингенскими профессорами и константинопольскими богословами (XVI в.), в настоящее время вступает в новую фазу. Поэтому все участники будущих собеседований должны подумать о том, возможно ли «перед лицом всех изменений, прошедших десятилетий сегодня придерживаться мнения Аугсбургского исповедания о том, что в деле со спорами, возникшими в эпоху Реформации, речь шла не об основах веры, а только о различном отношении к возникшим злоупотреблениям?»¹⁰⁸ — так ставил вопрос во второй половине XX в. земельный епископ Евангелическо-Лютеранской Церкви (Западной) Германии Г. Дицфелбинген.

На сегодняшний день еще не существует единого мнения по поводу поставленного вопроса. Многие богословы высказывают свои соображения по поводу опасности облегченного подхода к содержанию Аугсбургского исповедания и недооценки содержащихся в нем критических замечаний. «За всеми положительными намерениями и выражениями не следует упускать из виду, что в важных вопросах позиция Аугсбургского исповедания начинает становится противоположной позиции Католической Церкви. Аугсбургское исповедание явно выступает с антиримских и антикатолических позиций, оспаривающих учение и структуру Западной Церкви. Это отрицательное отношение проступает в различной форме: в форме открытого возражения, богословского перетолкования или замалчивания. Не обращать на это внимание значило бы упустить из виду серьезность реформаторского решения»¹⁰⁹, — предупреждает П.-В. Шиле.

С другой стороны, некоторые участники лютеранско-католических собеседований пришли к выводу, что назрела необходимость сделать очередной шаг по пути к признанию Аугсбургского исповедания в качестве основы для продолжения диалога и что современному состоянию межхристианских отношений наиболее соответствовало, если бы Римско-Католическая Церковь «официально заявила, что Аугсбургское исповедание интерпретируемо с католической точки зрения и поддается восприятию. Такой официальный шаг мог бы означать поворотный пункт во взаимоотношениях между Католической и Лютеранской Церквями»¹¹⁰.

¹⁰⁸Цит. по: *Scheele P.-W.* Die Confessio Augustana... S. 230.

¹⁰⁹*Ibid.* S. 213.

¹¹⁰Цит. по: *Schutte H.* Voraussetzungen und Konsequenzen einer Anerkennung der Confessio Augustana // *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?* Regensburg, 1979. S. 186.

Поэтому необходимо прежде всего рассмотреть процесс признания лютеранами Аугсбургского исповедания в качестве символической книги, чтобы затем сопоставить ее значение с вероучительными книгами других христианских конфессий.

Аугсбургское исповедание — символическая книга

Аугсбургское исповедание возникло в процессе борьбы за преодоление раскола в лоне Римско-Католической Церкви, и это обстоятельство способствовало росту его авторитета как вероучительной книги. На основании Аугсбургского исповедания, как общепризнанного документа, строились богословские рассуждения, велись диспуты с противниками, начинались переговоры о примирении. Ряд исповеданий других протестантских национальных Церквей образовался также под влиянием Аугсбургского исповедания.

Уже в 1532 г. лютеране заявили, что они «не примут никакого добавления или новшества и церковных церемоний, противных или несогласных Аугсбургскому исповеданию и Апологии»¹¹¹.

Ф. Меланхтон и всё возраставшие в своем числе последователи М. Лютера не принимали частичной истины. Они настаивали и проповедовали, как им казалось, о полной и исчерпывающей истине, и поэтому они хотели, чтобы их вероучительные книги принимались беспрекословно в качестве символических. В 1532 г. автор Аугсбургского исповедания — Ф. Меланхтон — настоял на том, чтобы все приходы и протестантские школы хранили чистое евангельское учение в соответствии с Аугсбургским исповеданием; это его требование было затем повторено М. Лютером. Во Фрейбурге в том же 1532 г. было постановлено, чтобы кандидаты на священство подписывались под Аугсбургским исповеданием. В 1533 г. такое же постановление было проведено в других лютеранских княжествах; тогда же М. Лютер писал жителям Лейпцига: «Будьте, дорогие друзья, тверды <...> и держитесь всегда нашего исповедания и Апологии»¹¹². В 1535 г. М. Лютер писал: «Я ничего не слушаю, что не согласно с моим учением, я вполне убежден духом Христа, что мое учение об оправдании Христом совершенно правдиво и верно»¹¹³.

¹¹¹ *Philippi F.* Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit des Kirchlichen Bekenntnisses. Gutersloh, 1880. S. 104.

¹¹² Цит. по: *Ibid.* S. 105.

¹¹³ Цит. по: *Loofs F.* Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Band 1. Niemeyer, Halle a/S., 1906. S. 744.

В 1535 г. состоялся первый лютеранский церковный собор, на котором пасторы клялись придерживаться Аугсбургского исповедания и его Аполлогии¹¹⁴; вообще Аугсбургское исповедание стало знаменем, под которым лютеране сражались и побеждали. Позже М. Лютер сказал об Аугсбургском исповедании, что «оно должно жить, как истинное слово Божие, до Страшного Суда»¹¹⁵.

Постепенно и светские власти различных протестантских княжеств начали требовать, чтобы члены лютеранских приходов, в особенности пасторы и учителя, признавали обязательность символических книг лютеранства как руководства в понимании христианского вероучения. В 1535 г. подобное распоряжение было издано в Померании, в 1564 г. — в Брауншвейге, в 1570 г. — в Пруссии, в 1573 г. — в Саксонии и т.д.¹¹⁶

После всего сказанного представляется вполне естественным и то, что в некоторых исторических документах лютеранства (например, в «Объяснительной записке относительно экзаменов для духовных лиц» (Виттенберг, 1555 г.)) Аугсбургское исповедание приравнивалось по значению к пророческим и апостольским писаниям и трем вселенским символам: Апостольскому, Афанасиеву и Никео-Цареградскому¹¹⁷. Определенный «Формулой согласия» (1580 г.) кодекс символических книг был принят во всех лютеранских странах и за ними признавалось огромное значение.

Лютеранские богословы доказывали, что их символическим книгам нельзя отказать даже в характере богодухновенности. Чтобы отличить их значимость от авторитета Священного Писания было введено различие между *inspiratio immediata* (вдохновение непосредственное) и *inspiratio mediata* (вдохновение опосредствованное), и смысл его заключался в том, что *inspiratio immediata* усваивалось лютеранами Священному Писанию, а *inspiratio mediata* — символическим текстам.

Более определенное различие между Священным Писанием и символическими книгами лютеранские богословы сделали, когда назвали Библию *normans seu primaria* (установление устанавливающее, первичное), а символические тексты — *norma normata seu secundaria* (установление установленное, вторичное).

¹¹⁴ *Philippi F.* Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit... S. 115.

¹¹⁵ Цит. по: *Fries H.* Katholische Anerkennung... S. 247.

¹¹⁶ *Керенский В.А.* Книги символические... С. 51.

¹¹⁷ Там же. С. 59.

Таким образом, Священное Писание по-прежнему оставалось единственным источником богопознания и правилом веры, а символические книги приобрели значение правила веры, но только потому, что в совершенстве излагали то, что уже дано в Писании. Поэтому как, с одной стороны, в лютеранских символах не должно быть ничего чуждого Священному Писанию, то есть их нормой должно быть Священное Писание, так, с другой стороны, и субъективное понимание Священного Писания должно проверяться символическими книгами, то есть они должны служить нормой, истолкования Священного Писания¹¹⁸.

Символические книги лютеранства продолжали сохранять свое значение и в XVII в. Для поддержания их авторитета лютеранские богословы иногда прибегали к таким соображениям, что для признания символических книг обязательными для всех протестантов достаточно уже одного того, что они положены в основу Вестфальского религиозного мира (1648 г.), что символические книги не могут быть изменены или упразднены уже только потому, что при заключении мира лютеране приняли на себя обязательство придерживаться верования, сформулированного в Аугсбургском исповедании.

В своем новом качестве Аугсбургское исповедание быстро распространялось в немецких лютеранских княжествах, а также в скандинавских странах как часть основного вероисповедания местного лютеранского населения. Так, например, текст пастырской присяги, принятой Евангелическо-Лютеранской Церковью в герцогстве Ольденбургском в XIX столетии, гласил: «Я, №№, назначенный пастором к №, приношу личную клятву перед Богом в том, что я буду открыто и чисто проповедовать слово Божие по Священному Писанию и под руководством Аугсбургского исповедания, совершать таинства по божественному установлению, согласно со Священным Писанием и вышеупомянутым исповеданием»¹¹⁹. Подобные формулы присяги употреблялись также и в других немецких протестантских княжествах.

Впоследствии Аугсбургское исповедание вышло за пределы европейского континента: оно послужило переселенческим общинам в Северной и Латинской Америке и Австралии как основа их объединения и самосознания в многорелигиозном мире. В последние десятилетия оно было воспринято ставшими

¹¹⁸ *Беляев Н.Я.* Лютеранские символические книги и их значение для лютеранского общества. Казань, 1875. С. 20–21.

¹¹⁹ Цит. по: *Гупперт Ф.* Итоги 400-летнего развития немецкого протестантизма к началу XX-го столетия. Харьков, 1910. С. 97.

независимыми Церквами в Азии и Африке, возникшими благодаря лютеранской миссионерской деятельности¹²⁰.

Но этот внешний успех таил в себе определенную опасность, которая была связана с появлением в XVII столетии в Германии многочисленных рационалистических школ, каждая из которых ставила перед собой цель очистить лютеранскую догматику от устаревших доктрин, результатом чего почти всегда было то, что нравственное содержание христианства значительно умалаялось.

По общему мнению церковного руководства, дело можно было поправить только с помощью подтверждения особого авторитета символических книг. Во всех лютеранских странах для пасторов и профессоров богословия была введена присяга, которая обязывала их строго придерживаться содержания символических книг в своей деятельности. Но на практике это оказалось недостаточно радикальным средством против потока рационалистических идей, влияние которых было довольно очевидным и в XIX столетии. По словам выдающегося русского философа-славянофила И.В. Киреевского (1806–1856), который в основном благожелательно относился к представителям инославных конфессий, «в настоящее время едва ли найдется много лютеранских пасторов, которые бы во всем были согласны с исповеданием Аугсбургским, хотя по вступлении в должность все обещаются принимать его за основание своего вероучения»¹²¹.

Протестантская печать того времени выражала озабоченность по этому поводу, но, по словам отдельных протестантских богословов, данное явление имело следующее объяснение: «Символические книги, конечно, также ни что иное, как предание, но предание свежее. Если для реформаторов не было обязательно древнее Предание Церкви, то почему для их преемников должно быть обязательно предание, ими новоустановленное?»¹²².

И, тем не менее, для лютеран Аугсбургское исповедание имеет непреходящую ценность не только с богословской точки зрения, но и потому, что, по словам д-ра Гюнтера Гасманна, оно «принадлежит к основам и формам выражения взаимной связанности и общности лютеранских Церквей во всем мире. Оно является одной из уз, которые соединяют эти Церкви, помимо всех географических, политических, культурных и расовых границ»¹²³.

¹²⁰ *Gasmann G. Das Augsburger Bekenntnis...* S. 14.

¹²¹ *Киреевский И.В. Критика и эстетика. Глава «О необходимости и возможности новых начал для философии».* М., 1979. С. 314.

¹²² О протестантстве в сравнении с Православием. (*Bedenken eines Protestanten*). Рига, 1889. С. 14–15.

¹²³ *Gasmann G. Das Augsburger Bekenntnis...* S. 16.

Вступившая в силу 1 января 1949 г. Конституция Объединенной Евангелическо-Лютеранской Церкви Германии в первой статье подтвердила, что «основа Объединенной Евангелическо-Лютеранской Церкви есть Евангелие Иисуса Христа в том виде, в каком оно дано в Священном Писании Нового и Ветхого Завета и засвидетельствовано в писаниях об исповедании Евангелическо-Лютеранской Церкви»¹²⁴.

И поскольку к этим писаниям лютеране причисляют как Символы веры древней Апостольской Церкви, так и Аугсбургское исповедание, то вопрос о значимости Аугсбургского исповедания как символической книги в сравнении с символическими памятниками древней неразделенной Церкви требует более подробного рассмотрения.

Аугсбургское исповедание и учение древней неразделенной Церкви

Вопрос о значении символов в жизни Церкви занимал еще идейных руководителей Реформации в Германии. Протестантские богословы должны были ответить на этот вопрос, потому что на самых же первых порах развития лютеранского вероучения он успел стать предметом первостепенной важности, вследствие тесной связи с теми исходными положениями, которые легли в основу всего реформационного движения. Имелась настоятельная необходимость выяснить и сформулировать четкое понятие об общецерковном предании, строго разграничить его от традиций и доктрин Римско-Католической Церкви, сложившихся в более позднюю эпоху и в своей определенной части шедших вразрез с учением древней Церкви.

Сразу же необходимо подчеркнуть, что обязательность Вселенских Символов веры была признана лютеранами с первых лет существования Реформации. В Виттенберге еще в 1533 г. кандидатов на священство обязывали в своей будущей проповеднической деятельности руководствоваться тремя Вселенскими Символами наряду с Аугсбургским исповеданием и его Апологией. Сам М. Лютер писал по этому поводу: «Три символа или исповедания веры в Церкви единогласно приняты, именно: Апостольский и Афанасиевский символы, *Te Deum laudamus*»¹²⁵.

¹²⁴ Цит. по: *Гейер Ф.* Беседа о Лютеранской Церкви... С. 8.

¹²⁵ «*Te Deum laudamus*» («Тебе Бога хвалим») — церковный гимн, написанный, по преданию, свт. Амвросием Медиоланским (IV в.), упомянут в качестве символа ошибочно. В Римско-Католической Церкви поется во время Великого поста в конце заутрени. В Православной Церкви исполняется при благодарственных и торжественных молебнах.

О Никео-Цареградском же Символе веры М. Лютер упоминает особо: «Мы хотим, наконец, к этим трем символам присоединить и Никейское исповедание, которое поется каждый воскресный день за литургией»¹²⁶.

Что же касается дальнейшей оценки богатого наследия древней Церкви, то она происходила в протестантской среде при довольно трудных обстоятельствах, связанных с постоянным противодействием католическому окружению. «Я изучаю теперь папские декреталии, — писал М. Лютер Ф. Меланхтону, — и нахожу в них столько противоречий и лжи, что не в силах поверить, чтобы Сам Дух Святой внушал их и чтобы на них должна была основываться наша вера. После этого займусь изучением вселенских соборов и посмотрю, не на них ли вместе со Священным Писанием и уже помимо папских декреталий должно утверждаться учение Церкви?»¹²⁷.

Это был тот период времени, когда протестанты не осознавали еще себя отдельным церковным движением, и у них имелась возможность обратиться к истокам христианского вероучения, сохранявшегося в лоне Православия. Но в силу географической удаленности от древних центров Православия, находившихся к тому же под османским игом, этого сближения, в конечном счете, не произошло. М. Лютер продолжил изучение традиций древней Церкви, но, к сожалению, традиций, преломленных через призму западного позднего схоластического богословия. Результатом этих изучений явилось мнение, изложенное М. Лютером в письме к тому же Ф. Меланхтону: «Я изучал определения соборов, они также противоречат один другому, как декреталии папские; видно нам остается принять за основание веры одно Священное Писание»¹²⁸.

Упомянув о Вселенских Соборах, М. Лютер, по-видимому, имел в виду, в первую очередь, те Поместные соборы Римско-Католической Церкви, которые созывались после разделения Восточной и Западной Церквей, и безо всякого на то основания назывались Вселенскими¹²⁹.

По этому поводу И.В. Киреевский замечает: «Если бы в это время Лютер вспомнил, что целая половина человечества, называемая христианами, признает Вселенских Соборов только семь, а не 16, и что эта половина христианского человечества чиста от тех злоупотреблений Западной Церкви, которые

¹²⁶Achelis E. C. Zur Symbolfrage. Berlin, 1892. S. 7.

¹²⁷Цит. по: Киреевский И.В. Критика и эстетика... С. 312.

¹²⁸Там же. С. 313.

¹²⁹Так, например, из большого числа Поместных соборов, созывавшихся в Латеранском дворце в Риме с 649 г., 5 соборов, которые были созваны после 1054 г. (в 1123, 1139, 1179, 1215 и 1512–1517 гг.), именовались «Вселенскими».

возмутили его душу праведным негодованием, — тогда, может быть, вместо того, чтобы сочинять новое исповедание по своим личным понятиям, он мог бы прямо обратиться к Церкви вселенской, тем более, что остатки гуситства были одной из главнейших причин успехов Лютера, а гуситство, как известно, было проникнуто воспоминаниями и отголосками Церкви Православной. Но Лютер не захотел вспомнить о Православной Церкви, и вместо семи Соборов сличал между собою все те, которые римляне называют вселенскими»¹³⁰.

Неприятие Священного Предания, очищенного от средневековых наслоений, отрицательным образом сказалось уже в первые годы существования Лютеранской Церкви, и Лютер даже был склонен в качестве крайней меры пойти наперекор своим принципам, о чем он писал в своих письмах, осуждая цвинглиан, которые заняли еще более непримиримую позицию по отношению к общехристианскому преданию: «Если мир еще долго будет существовать, то я возвещаю, что при многообразных толкованиях Писания, которые находятся у нас, не останется другого средства поддержать единство веры, как принять решения соборов и прибегнуть под защиту церковной власти»¹³¹.

Тем не менее, сохранив из Священного Предания лишь только Вселенские Символы веры, лютеранская богословская система сразу же после них ставит по значимости Аугсбургское исповедание, о чем говорится в «Формуле согласия», которая завершает собой перечень лютеранских символических книг: «Церкви и школы должны, прежде всего, обращаться к Священному Писанию, а потом уже к Аугсбургскому исповеданию»¹³².

Наряду с неприятием Священного Предания во всей его полноте, история Реформации содержит также и такие факты, которые показывают, что лютеранское богословие, допустив в принципе свободу личного исследования Священного Писания, на практике старалось частично ограничить эту свободу, поскольку был сохранен авторитет древних Символов. «Формула согласия» называет эти Символы «весьма благочестивыми и твердо основанными на Слове Божиим»¹³³.

«Во всех лютеранских странах принимаются меры к обузданию произвола проповедников, — писал дореволюционный церковный историк Н.Я. Беляев.

¹³⁰Киреевский И.В. Критика и эстетика... С. 313.

¹³¹Цит. по: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 80–81.

¹³²Detzer. Evangelisches Concordienbuch. S. 573–574. Цит. по: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 62.

¹³³Цит. по: Беляев Н.Я. Лютеранские символические книги... С. 18.

— Издаются распоряжения, чтобы они проповедовали евангельское учение на основании Писания “единодушно и единообразно”. Хотя в подобных распоряжениях и ничего не говорится об авторитете символов, но требование, чтобы между проповедниками Евангелия не было разногласий, показывает, что для них определена была норма, которой они все должны были руководствоваться в истолковании Писания. Такой нормой на практике и служили именно символы и Аугсбургское исповедание»¹³⁴. Это и позволило впоследствии протестантским богословам приравнять по значимости и авторитету свои символические книги, и в частности Аугсбургское исповедание, к древним Вселенским Символам, среди которых в церковной практике имеет наибольшее распространение Никео-Цареградский Символ веры: «Во вселенских символах намечаются основные истины христианства, а в поместных [лютеранских] — истины выводные, так что они совершенно равны при условии, конечно, правильного раскрытия древних объективно-вселенских истин»¹³⁵.

С XVIII в. в целях усиления авторитета символических книг их авторов называли «людьми, просвещенными Святым Духом и особенно облагодатствованными», а в образовании и составлении Символов находили особенную благодать Святого Духа и даже считали их «богодухновенными в широком смысле слова» и предписывали ценить и букву Символов, потому что символы «не знают ни духа без буквы, ни буквы без духа»¹³⁶. Но впоследствии большинство лютеранских богословов заняло умеренную позицию по этому вопросу, которая сводилась к тому, что «ни сами символические книги, ни последователи лютеранства никогда не думали ставить авторитет символов [лютеранских] наравне со Священным Писанием или выше его»¹³⁷.

Здесь же необходимо обратить внимание на ту двойственность, которая возникает при оценке Аугсбургского исповедания и других лютеранских символических книг. Если эти символические книги оценивать с позиций протестантизма, рассматривающего Священное Предание как собрание исторических текстов, то и Аугсбургское исповедание необходимо рассматривать лишь как исторический документ о состоянии вероучения в конкретной церковной общине в определенную историческую эпоху и который для всякого другого времени

¹³⁴ Там же. С. 18–19.

¹³⁵ Цит. по: *Терентьев Н.Д.* Лютеранская вероисповедная система... С. 62.

¹³⁶ *Philippi F.* Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit... S. 108.

¹³⁷ *Ibid.* S. 24.

может быть обязательным или необязательным, в зависимости от того, найдут ли его следующие поколения богословов согласным с евангельским учением.

Примером такого свободного подхода к вероучительному значению символических книг является протестантское утверждение о том, что «символические книги являются судьей не по букве, а по духу. Оценку и определение должен давать дух, проникающий исповедания, а не та система догматов и учения, которая содержится в сформулированном виде в вероисповедных книгах. Исповедание должно считаться границей не для индивидуальной веры и личного исследования Писания, а для публичной проповеди, причем оно должно представляться именно границей, а не источником учения, пастор не обязан черпать из него свои рассуждения, но должен иметь в нем границу и мерку для того, чтобы не ставить своего авторитета выше церковного исповедания»¹³⁸.

С другой стороны, вопрос об авторитете символических книг не может подвергаться сомнению, если рассматривать те последствия, которые может для них повлечь за собой отказ от этого принципа. Как считают протестантские богословы, «символические книги действительно необходимы для Лютеранской Церкви, так как без них субъективное толкование Писания и личный произвол разрушили бы ее»¹³⁹. Таким образом, с самого начала в Лютеранской Церкви «должно было установиться противоречивое отношение к символическим книгам: основной принцип лютеранства требовал полного уничтожения какого-либо значения за этими книгами, но живая действительность требовала признания за ними нормирующего значения при понимании христианского откровения»¹⁴⁰.

Продолжая оценку Аугсбургского исповедания в ряду вероучительных книг, необходимо еще раз заметить, что Аугсбургское исповедание и Апология не заключают в себе полной системы лютеранского вероучения и в них эта система раскрывается не сама по себе, а, главным образом, со стороны своего противопоставления католичеству в тех пунктах учения, относительно которых

¹³⁸ Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht. J., 1898. S. 352. Цит. по: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 66.

¹³⁹ Achelis E.C. Zur Symbolfrage... S. 15.

¹⁴⁰ Керенский В.А. Книги символические... С. 51. «Символические книги [лютеранские] не претендуют на полноту. Всё содержащееся в них в положительной и отрицательной форме, в тезисах и антитезисах, отнюдь не является полным изложением выработанного и принятого в Церкви вероучения, а только выяснением истины, выраженной по особым историческим причинам в противовес существовавшим ложным учениям без претензии на полноту» (Philippi F. Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit... S. 78).

лютеране имели разные точки зрения с католиками. И если Аугсбургское исповедание все же имеет в Лютеранской Церкви авторитет символической книги, то это объясняется тем, что оно было первой общепризнанной формулой протестантского вероучения, что имело тогда большое историческое значение для дальнейшей судьбы Реформации.

Вот что писал в начале XX в. один из протестантских богословов: «Аугсбургское исповедание есть драгоценный исторический памятник не только современного ему вероучения Евангелической Церкви, но и главнейших пунктов разногласия протестантов с католиками. Как таковое, оно есть и будет краеугольным камнем Евангелической Церкви. Отсюда именно Аугсбургское исповедание является источником и носителем важнейших исторических указаний для Лютеранской Церкви всех времен и, как таковое, имеет догматическое значение ради своей религиозной истинности. С изданием Аугсбургского исповедания дело Лютера получило венец»¹⁴¹. Все вышеизложенное приводит к мысли, которая была выражена известным датским богословом и философом Сёренем Кьеркегором (1813–1855) в его дневнике за 1852 год: «Не является ли, собственно, протестантизм и лютеранство коррективом [католичества], и не возникла ли большая путаница из-за того, что он превратился в регулятив?»¹⁴².

Этот вопрос можно пояснить на примере Аугсбургского исповедания: «Не стало ли оно действительно из корректива регулятивом? Не был ли документ, который был призван свидетельствовать общую веру и свидетельствовать о необходимости реформ, превращен во что-то вроде основного закона новой Церкви?»¹⁴³ — так ставит вопрос католический богослов П.-В. Шиле.

Достаточно вспомнить о том, что последняя символическая лютеранская книга — «Формула согласия» — даже в своем названии отражает то обстоятельство, что ее принятие было вызвано возникновением богословских споров между последователями Лютера после его кончины. К этому следует добавить, что современные лютеранские богословы уже во многом вышли за рамки содержания своих символических книг. Поэтому как православные, так и католические богословы признают, что «истинное выражение веры единой кафедральной и апостольской Церкви невозможно зафиксировать и изложить в одном отдель-

¹⁴¹Цит. по: *Терентьев Н.Д.* Лютеранская вероисповедная система... С. 17–18.

¹⁴²*Kierkegaard S.* Die Tagebücher, 1834–1855. Ausgewählt und übertragen von T. Haecker. Leipzig, 1941. S. 33.

¹⁴³*Scheele P.-W.* Die Confessio Augustana... S. 227.

ном вероучительном документе или собрании символических трудов, но что оно представляет собой живой процесс учительствующей Церкви»¹⁴⁴.

В связи с вышесказанным может возникнуть вопрос о том, в каком смысле Аугсбургское исповедание и другие символические лютеранские книги могут быть по содержанию сопоставлены с аналогичными книгами Православной Церкви? Как известно, наряду с Апостольским, Афанасиевским и Никео-Цареградским символами в Православной Церкви имеются и другие тексты, которые, следуя установившейся терминологии, условно можно назвать символическими. Но, исходя из того основного положения, что вселенское и непогрешимое значение в христианской Церкви, согласно известному критерию св. Викентия Лиринского (†450 г.), «*id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*» («придерживаться того, что везде, что всегда и во что верят все»), может иметь лишь учение, служащее выражением голоса истинно Христовой Церкви, Православная Церковь не обладает символическими книгами в строгом смысле этого слова, а имеет лишь более или менее точные вероизложения символического учения.

В Русской Православной Церкви в число таких, называемых иногда символическими, книг входят: 1. Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной (автор — митрополит Петр Могила, 1640 г.). 2. Изложение Православной веры Восточной Церкви (автор — патриарх Иерусалимский Досифей, 1672 г.) и 3. Пространный христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви (автор — святитель Московский Филарет (Дроздов), 1823–1839 гг.). Эти письменные документы христианского вероучения отличаются от более ранних символических текстов по одному существенному признаку: они не являются больше выражением единой веры неразделенной Церкви. С этой точки зрения символические книги представляют из себя не основное, а вторичное явление в христианской Церкви, связанное исторически не со свойством единства Вселенской Церкви, но с обособленным конфессионализмом церковных общин, потерявших между собою единение.

Здесь возникает вопрос, как оценивает Православная Церковь все эти письменные вероучительные документы и какое место занимают они в ее жизни? Необходимо прежде всего исходить из того, что древняя Церковь имела Символы веры, вероизложения догматов и канонизировала их на Вселенских Соборах, но, вместе с тем, она не имела символических книг. Символические книги, как таковые, впервые появились на Западе в XVI в. в эпоху Реформации и они обя-

¹⁴⁴ *Lohff W. Welche Folgen hatte... S. 195.*

заны своим происхождением лютеранству, причем Аугсбургское исповедание явилось первой символической книгой такого рода. Впоследствии символические книги стали появляться в Церквах других исповеданий: Реформатской, Англиканской, Римско-Католической.

По содержанию своему символические книги представляли изложение исповеданий определенных церковных общин, с одной стороны, для утверждения их конфессиональной обособленности, а с другой — как критерий для правильного понимания вероучения этих общин. Появление символических книг в XVI столетии на Западе ознаменовало собой конфессиональное деление Церкви на отдельные общины, со стремлением каждой из них выразить истинное исповедание. Древнее церковное Предание этими общинами не было признано в качестве обязательного критерия для определения их истинности или ложности¹⁴⁵.

Кроме того, в связи с тем, что авторы символических книг, написанных в протестантской среде, не придавали особого значения текстам Священного Предания, то их содержание сводится в основном к защите своего вероучения от возможных нападков. Поэтому, говоря о лютеранских символических книгах, и в частности об Аугсбургском исповедании, можно согласиться с мнением лютеранского богослова, который утверждает, что они имеют прикладное значение, поскольку их «нельзя уподоблять католическому церковному преданию: они всегда подчиняются Священному Писанию и требуют своего принятия только ради согласия своего содержания со Священным Писанием; если хотим назвать [лютеранские] символические книги церковным преданием, то должны признать при этом, что такое предание только интерпретативное (истолковательное), тогда как католическое предание — конститутивно»¹⁴⁶.

Это в полной мере относится и к Преданию, содержащемуся в Православной Церкви в его сравнении с лютеранскими символическими книгами. Если Православная Церковь в сравнении с протестантскими Церквами придает меньшее значение вероисповедным книгам, то это можно объяснить тем фактом, что «Православная Церковь чувствовала себя в истории на своем традиционном месте не всегда принципиально призванной формулировать свою веру, чтобы таким образом отделиться от других Церквей»¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Пономарев П. Книги символические вообще и в Русской Православной Церкви в частности. // Православная богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911. С. 2–3.

¹⁴⁶ Philippi F. Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit... S. 25.

¹⁴⁷ Nikolau T. Zur Diskussion über die Confessio Augustana... S. 156.

Утверждение Никео-Цареградского Символа веры в древней Вселенской Церкви основывалось на свойстве единства Церкви, внешне выражаемом на всеместном исповедании одной и той же веры. Быть может, древняя Вселенская Церковь не имела символических книг также потому, что она в своей деятельности руководствовалась принципом: «*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas*» («В необходимом — единство, в сомнительном — свобода, во всем же — любовь»).

А символические книги, в большинстве своем, преследуют задачу установить единообразие в вопросах не только веры и нравственности, но и в вопросах церковной практики отдельной конфессии. И, что является главным, древняя Вселенская Церковь не нуждалась в символических книгах по той причине, что она проверяла свое Православие не столько теоретическим образом, сколько практическим способом — путем Вселенских Соборов, авторизовавших тексты символов или изложения догматов, где вероисповедный документ получал значение не сам по себе, но по силе канонизации его Вселенским Собором, подобно тому как, например, на Третьем Вселенском Соборе было проверено догматическое послание свт. Кирилла Александрийского к Несторию, прежде чем сделать его критерием вселенской истины.

Таким образом, говоря о символических книгах, появившихся в различных Церквях Запада и Востока, начиная с XVI в., можно констатировать наличие символических книг в отдельных церковных общинах, но не во Вселенской Церкви. Тем не менее, в XVII столетии Русская и Иерусалимская Православные Церкви проявили стремление к составлению вероисповедных документов, получив при этом одобрение со стороны других Православных Поместных Церквей. На это обстоятельство следует смотреть, во-первых, как на факт, имевший место именно в Поместных Церквях, имеющих право вносить единообразие не только в учение о вере и нравственности, но и в вопросы церковной практики, во-вторых — как на желание дать необходимое руководство к изучению некоторых аспектов православного вероучения в целях ограждения верующих от влияния инославия. Но главное, нужно оценивать этот факт, как подчиненный в своей основе принципу неизменного сохранения древнего вселенского Православия. В силу этого принципа такие вероизложения не умаляют авторитета вселенских вероизложений, как это произошло во время Реформации, а, наоборот, находятся в самой тесной зависимости от них, и от полного согласия с ними приобретая свой авторитет. Поэтому если такие вероизложения и могут быть названы символическими книгами, то лишь условно, так как критерием в во-

просах вероучения Церковь, наряду со Священным Писанием, в первую очередь придавала значение авторитетному голосу Вселенских Соборов.

Ни в коей мере не умаляя исторического и догматического значения Аугсбургского исповедания для Лютеранской Церкви, следует привести мнение И.В. Киреевского, который хотя и не был писателем-богословом, но довольно верно изложил православную точку зрения по поводу вопросов, обсуждавшихся выше. Касаясь теории догматического развития, которая неоднократно высказывалась в протестантской среде в связи с содержанием Аугсбургского исповедания, он подчеркивает исключительное право Вселенского Собора на принятие новых догматов и утверждает, что «никакой патриарх, никакое собрание епископов, никакое глубокомысленное соображение ученого, никакая власть, никакой порыв так называемого общего мнения какого бы ни было времени не могут прибавить нового догмата, ни изменить прежний, ни приписать его толкованию власть Божественного откровения и выдать, таким образом, изъяснение человеческого разума за святое учение Церкви или вмещать авторитет вечных и незабываемых истин Откровения в область наук, подлежащих развитию, изменчивости и личной совести каждого. Всякое распространение церковного учения далее пределов церковного Предания само собою выходит из стен церковного авторитета и является как частное мнение, более или менее уважительное, но уже подлежащее суду разума.

И чье бы ни было новое мнение, — пишет далее И.В. Киреевский, — не признанное прежними веками, хотя бы мнение целого народа, хотя бы большей части всех христиан какого-нибудь времени, но если бы оно захотело выдать себя за догмат Церкви, то этим притязанием оно исключило бы себя из Церкви. Ибо Церковь Православная не ограничивает своего самосознания каким-нибудь временем, сколько бы это время ни почитало себя разумнее прежних, но вся совокупность христиан всех веков, настоящего и прошедших, составляет одно неделимое, вечно для нее живущее собрание верных, связанных единством сознания столько же, сколько общением молитвы»¹⁴⁸. Быть может, эти слова покажутся слишком резкими, но они отражают ту позицию, которая сформировалась во второй половине XVI в. у православных богословов Востока — в те годы, когда они вели переписку с лютеранами по поводу содержания Аугсбургского исповедания.

¹⁴⁸ Киреевский И.В. Критика и эстетика... С. 316–317.

Аугсбургское исповедание и православный Восток

Появление протестантизма в Западной Европе не явилось большой неожиданностью для православного Востока. Еще в эпоху Базельского (1431–1447) и Флорентийского (1439–1442) соборов представители Константинопольской Церкви смогли убедиться в том, что в лоне Римско-Католической Церкви имелся ряд влиятельных движений, соперничавших между собой, причем каждая из группировок стремилась привлечь православных на свою сторону для того, чтобы заручиться поддержкой и авторитетом древней кафедры. Падение Константинополя в 1453 г. остановило этот процесс, но он стал постепенно возобновляться после возникновения Реформации. Идея о воссоединении с Православной Церковью возникла у протестантов в первые годы их существования как независимого религиозного движения.

Католические богословы на диспутах с протестантами неоднократно указывали на апостольское преемство, которое сохраняется в Римско-Католической Церкви и которое является одним из самых важных признаков ее причастности к Церкви Вселенской. В связи с этим у лютеран появилось желание установить общение с Церковью, которая не имела бы с ними каких-либо острых столкновений и обладала бы всеми свойствами древней Апостольской Церкви. У протестантов и православных была общая точка зрения на недопустимость светской власти римского первосвященника, на прозелитизм, противоречащий евангельским заповедям, тем более, что лютеране на первых порах старались занимать примирительную позицию в вопросах вероучения по отношению к православным.

Но позиции Римско-Католической Церкви на Востоке к этому времени начали укрепляться: «Характер вероисповедных отношений греческого Востока к Западу осложняется: открывается место борьбе двух исповеданий Запада за влияние на Востоке, а последнему представилась возможность высказать не только свои суждения о новом исповедании, но и свои, так сказать, относительные симпатии или антипатии к представителям обоих исповеданий, ограждая между тем целостность своего исповедания от одного из них так же, как и от другого»¹⁴⁹, — писал дореволюционный церковный историк И.И. Малышевский.

Во второй половине XVI в. европейские государства трижды вели войны против турок: в 1551–1552, в 1566–1569 и в 1593–1606 гг., и первые контакты лютеран с православными начали осуществляться в периоды перемирия между

¹⁴⁹ *Малышевский И.И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви. Т. 1. Киев, 1872. С. 203–204.

воюющими сторонами. По словам И. Малышевского, «оправившись от первого страха перед турками, а вместе с тем более и более разуверясь в возможности изгнать их силой лиги христианских государств, такой трудной при разрозненности их политических, национальных, наконец, религиозных интересов, Запад привыкает к факту существования Турции, которая также привыкает быть соседом, а не врагом только христианских государств. Развиваются между ними и ею дипломатические сношения, учащаются путешествия на Восток образованных людей с Запада. То и другое особенно заметно с последних десятилетий XVI в., в том и в другом видное место принадлежит к далеким от Востока протестантам, в разных странах уже более или менее успокоенными за свои права, свободу, силу. Таким образом, самый ход вещей благоприятствовал возобновлению сношений представителей их с православными греками»¹⁵⁰.

Вскоре после начала Реформации сведения о Лютеранской Церкви достигли Константинополя, и это побудило патриарха Константинопольского Иоасафа II (1555–1565) послать в Виттенберг диакона Димитрия Мизоса для сбора полных и достоверных сведений о новом вероучении. Дьякон Димитрий отправился в Виттенберг в 1559 г. и прожил там 6 месяцев. За это время он познакомился с выдающимися протестантскими богословами, и в частности с Филиппом Меланктоном. После полугодового пребывания в Виттенберге дьякон Димитрий начал готовиться к возвращению в Константинополь. Именно в это время и была сделана первая попытка со стороны Ф. Меланктона завязать отношения с Константинопольской Церковью. На него глубокое впечатление произвели страдания христиан под турецким владычеством. Ф. Меланхтон передал диакону Димитрию письмо для последующего вручения патриарху Иоасафу II, написанное в самых теплых тонах.

В письме он выражал радость по поводу того, что Бог чудесным образом сохранил Православную Церковь во Фракии, Греции и Азии, причем Ф. Меланхтон сравнивал ее с тремя ветхозаветными отроками в печи огненной. «Димитрий расскажет тебе, — писал далее Ф. Меланхтон патриарху, — что мы благоговейно храним Священное Писание, как пророков, так и апостолов, что мы следуем определениям святых соборов относительно догматов и мы остаемся преданными учению отцов: Афанасия, Василия, Григория, Епифания, Феодорита, Иринея и всех других, которые единомысленны с нами, и учим, что благочестие заключается в истинной вере и повиновении закону Божию, а не в суевериях и

¹⁵⁰ Там же. С. 208.

самовольных служениях, изобретенных невежеством латинских монахов. Итак, просим вас не верить клеветам, которые враги распространяют на наш счет»¹⁵¹.

Особенно интересно то, что наряду с личным посланием Ф. Меланхтон послал патриарху экземпляр Аугсбургского исповедания на греческом языке¹⁵², очевидно, в качестве доказательства истинности вероучения Лютеранской Церкви и ее близости Православию. Хотя переводчик Аугсбургского исповедания настаивал на строгой точности перевода, но на самом деле греческий перевод сильно отклоняется от оригинала. Это было переложение Аугсбургского исповедания в традиционных формулировках греческого Востока. Оно свидетельствует о близком знакомстве переводчика с греческой патрологической и литургической фразеологией.

Существует предположение, высказанное прот. Георгием Флоровским, что «сам Меланхтон был исполнителем этой работы. Но даже такой тонкий знаток греческого языка, которым он был, не смог бы сделать это так эффективно и последовательно без кого-то, для кого восточная богословская терминология была бы естественной. Димитрий Мизос, диакон Греческой Церкви, жил у Меланхтона как раз в то время, когда делался перевод, и есть все основания полагать, что его доля во всей этой работе была значительна»¹⁵³.

Основная тенденция греческого перевода Аугсбургского исповедания заключалась в том, чтобы избежать схоластической фразеологии, которая была чужда Востоку, и смягчить тон лютеранского богословия. Акцент был перенесен с оправдания и прощения на вечную жизнь, новое творение и воскресение из мертвых. Догматика рассматривалась с точки зрения богослужения, а не просто как часть схоластического учения. В греческом тексте Аугсбургского исповедания был смягчен юридический тон учения об искуплении. «Конечно, во многих случаях переводчики не могли с легкостью найти в современном им грече-

¹⁵¹ *Crusius M. Turco-Greciae libri octo. Basiliae, 1584. P. 559.* Цит. по: *Алексий (Дородницын), архиеп.* Попытки протестантов к соединению с Греко-Восточной Церковью в XVI веке. Казань, 1911. С. 6.

¹⁵² Этот перевод был опубликован в Базеле в 1559 г.; в качестве переводчика указывалось имя протестантского богослова Павла Дольциуса (Плауэн, Саксония). Затем этот текст был перепечатан в Виттенберге в 1587 г. В первое издание входил только греческий текст, причем П. Дольциус написал к нему предисловие на латыни, где он подчеркивал важность использования библейских языков для правильного понимания христианской веры. Этот перевод является не точным изложением окончательного и официального текста Аугсбургского исповедания: текст, использованный для перевода на греческий язык, был особым вариантом Аугсбургского исповедания, измененного Ф. Меланхтоном в 1531 г., а не позднейшим официальным текстом.

¹⁵³ *Florovsky G. Christianity and Culture. Vol. 2. Belmont, Massachusetts, 1974. P. 149.*

ском богословском словаре точные эквиваленты латинских терминов, — пишет прот. Г. Флоровский. — Отсюда неточность изложения, почти неизбежная. Но причины здесь более широкие: видно явное желание приспособить изложение к традиционным убеждениям Элладской Церкви»¹⁵⁴.

Греческий перевод Аугсбургского исповедания ставил своей целью отразить учение Реформации как православную веру, веру пророков, апостолов и отцов Церкви. Характерно заглавие греческого перевода Аугсбургского исповедания: «Исповедание православной веры».

Греческий перевод Аугсбургского исповедания был предназначен прежде всего для православных; широкого распространения книги на Западе не предусматривалось. Ф. Меланхтон был даже озабочен тем, что эта книга все же была напечатана впоследствии без его согласия и совета. Тем не менее, этот перевод стал значительным достижением: фактически это была первая попытка представить основные догматы лютеранства на языке греческих, восточных Отцов Церкви. Можно думать, что это было вызвано дипломатическими соображениями; но, скорее всего, этот перевод был осуществлен с убеждением, что содержание Аугсбургского исповедания не может противоречить святоотеческому преданию: «Меланхтон был хорошим знатоком патристики, и его уважение к святым отцам Церкви было неподдельным. Он мог искренне верить, что Аугсбургское исповедание не может оказаться неприемлемым для патриарха. <...> Но остается вопрос: был ли этот перевод адекватным и подлинным представлением официального лютеранского вероучения?»¹⁵⁵ — так ставит вопрос прот. Г. Флоровский.

Отправив с диаконом Димитрием письмо и текст Аугсбургского исповедания, Ф. Меланхтон рассчитывал на скорый ответ патриарха Иоасафа II, но на это письмо ответа так и не было получено. Вероятно, оно пришло с большим запозданием уже после смерти Ф. Меланхтона (ск. в 1560 г.). В 1565 г. Иоасаф II был низложен с патриаршего престола синодом греческих иерархов. (По утверждениям некоторых его современников — за симонию, а по словам Феодосия Зигомалы, который высоко ценил благочестие и архипастырскую ревность патриарха, — вследствие внутрицерковных распрей и совершенно несправедливо.)

Поездка диакона Димитрия в Германию привлекла внимание лютеран к Константинопольской Церкви, и они решили достигнуть с ней сближения. С этой целью некоторые лютеранские богословы начали изучать вероучение и об-

¹⁵⁴Ibid. P. 159.

¹⁵⁵Ibid. P. 148.

ряды восточных христиан. Особенно большое внимание уделяли этим вопросам богословы Тюбингенского университета. Канцлер Тюбингенского университета Яков Андреэ стремился упрочить положение протестантов — профессоров богословского факультета, который в начале 1570-х гг. был преобразован из католического в лютеранский. Он имел единомышленника в лице Мартина Крузия — баварского богослова и гуманиста, профессора Тюбингенского университета.

В 1573 г. австрийский император Максимилиан решил направить в Турцию посольство, во главе которого был поставлен ревностный лютеранин барон Давид Унгнад. Желая иметь в составе посольства пастора, Д. Унгнад обратился в Тюбингенский университет, который славился своей ученостью, и выбор пал на Стефана Герлаха, недавнего выпускника богословского факультета. Воспользовавшись представившимся случаем, Я. Андреэ и М. Крузий решили возобновить попытку Ф. Меланхтона и начать переписку с Константинопольским Патриархатом, целью которой должен был стать богословский диалог по вопросу о сближении Церквей. Когда Стефан Герлах отправился в Константинополь в составе посольства, они послали с ним на имя Константинопольского патриарха письма, в которых кратко высказывали свои пожелания о возобновлении диалога.

Профессор Мартин Крузий вручил С. Герлаху письмо к патриарху, которое начинается следующими словами: «Прежде я думал, что в турецком царстве христианство совершенно погибло, но так как я впоследствии узнал противное, то я не могу не поздравить душевно греков с продолжающимся существованием их Церкви; вместе с тем я хотел бы дать патриарху доказательство того, как сильно я интересуюсь языком и положением греков»¹⁵⁶. М. Крузий также поручил Герлаху отыскивать на Востоке рукописи творений восточных Отцов Церкви, так как западные издания их творений изобиловали различными погрешностями.

В августе 1573 г. С. Герлах прибыл в Константинополь в свите императорского посольства. С 1572 г. Константинопольский патриарший престол занимал Иеремия II¹⁵⁷, который был преемником Митрофана III, вынужденного отказаться от патриаршества вследствие обвинения его в симонии. В своем дневнике Герлах аккуратно записал обо всех своих встречах с патриархом Иеремии-

¹⁵⁶Цит. по: *Осинин И.Т.* Попытки протестантов к соединению с Православной Восточной Церковью в XVI веке // *Христианское чтение.* 1865. Ч. 1. С. 41–42.

¹⁵⁷В 1589 г. Иеремия II участвовал в поставлении первого Московского патриарха — Иова.

ей и с другими представителями Константинопольской Церкви. Первый визит С. Герлах нанес патриарху в октябре 1573 г. и вручил ему письма от Я. Андреэ и М. Крузий. В своем письме Крузий ничего не говорил о возможности соединения Церквей, но только в общих чертах указывал на то, что вероучение протестантов не противоречит учению Христа Спасителя и апостольскому преданию. Устно М. Крузий поручил Герлаху более подробно ознакомить патриарха с вероучением протестантов и, если представится благоприятный момент, просить патриарха приступить к переговорам о соединении. Патриарх принял С. Герлаха благосклонно и обещал ответить на письма, которые тот вручил ему.

С этого времени прошел почти год, в течение которого тюбингенские богословы тщетно ожидали ответа. 15 сентября 1574 г. Я. Андреэ и М. Крузий отправили патриарху Иеремии II новое письмо, к которому прилагался экземпляр Аугсбургского исповедания на греческом языке. С. Герлаху было поручено представить его на рассмотрение патриарха, была выражена надежда, что патриарх увидит существенное согласие Аугсбургского исповедания с православным вероучением, несмотря на определенные расхождения в некоторых обрядах, поскольку протестанты не вводили никаких новшеств, а верно сохраняли наследие древней Церкви, как это было сформулировано семью Вселенскими Соборами на основе Священного Писания. Тюбингенские богословы просили патриарха высказать свое мнение по каждой статье Аугсбургского исповедания.

24 мая 1575 г. при своем втором посещении патриарха С. Герлах передал ему письмо Я. Андреэ и экземпляр Аугсбургского исповедания в греческом переводе. Патриарх принял эти документы и, как повествует С. Герлах в своем дневнике, Иеремия сразу же раскрыл книгу Аугсбургского исповедания и громким голосом начал читать первые пять глав, так что присутствующие на аудиенции тоже могли слышать прочитанное патриархом. Окончив чтение, Иеремия вступил с С. Герлахом в продолжительный диспут; они говорили об искупительных заслугах Спасителя, о вере и добрых делах и особенно долго — об исхождении Святого Духа. Когда С. Герлах уходил от патриарха, тот благословил его крестным знаменем¹⁵⁸.

Необходимо отметить, что Мартин Крузий и Яков Андреэ послали в Константинополь греческий перевод Аугсбургского исповедания, сделанный еще в 1559 г., так как это был единственный греческий текст, имевшийся в их распоряжении. Это первое издание имело ограниченный тираж, и уже в 1574 г. М. Кру-

¹⁵⁸См.: *Беляев Н.Я.* Лютеранские символические книги... С. 17.

зию было трудно достать копию. Как отмечал прот. Г. Флоровский, «греческий вариант 1559 года был единственным текстом Аугсбургского исповедания, который был предоставлен в распоряжение греческих властей и богословов, когда группа тюбингенских богословов обратилась к патриарху Константинопольскому в 1574 г. с просьбой изучить и сделать оценку их доктринальной позиции. Патриарх не был осведомлен о действительном статусе текста, предоставленного на его изучение»¹⁵⁹.

Но тюбингенские богословы, видимо, были готовы пойти на то толкование Аугсбургского исповедания, которое заключалось в греческом варианте. Лютеранская сторона никогда не отказывалась от этого греческого перевода. «Необходимо помнить, что в то первое время общепринятое лютеранское вероучение еще не существовало — это был переходный период различных противоречий, и было еще достаточно места для вольного толкования, — пишет прот. Г. Флоровский. — Достаточно вспомнить, что “Формула согласия” с ее попыткой примирить различные противоречивые мнения, принадлежала именно к тому времени, когда шли переговоры между Тюбингеном и Константинополем»¹⁶⁰.

Получив текст Аугсбургского исповедания, патриарх Иеремия не смог, однако, подробно проанализировать его, поскольку был занят постоянными разъездами по епархиям. Он лишь продиктовал своему секретарю ответ, в котором в общих выражениях советовал протестантам с большим усердием изучать источники вероучения: как Священное Писание, так и Священное Предание.

20 марта 1574 г. Я. Андреэ и М. Крузий послали патриарху очередное письмо, в котором сообщали, что послание Иеремии доставило им «неописуемую радость» и что главное их стремление направлено к тому, чтобы пребыть верными истинному христианству без всяких нововведений. «Благочестивейшие наши князья и богословы изложили за 44 года перед сим веру свою в так называемом Аугсбургском исповедании, — писали тюбингенские богословы патриарху, — и эту книгу мы послали тебе в надежде, что хотя бы по причине великого расстояния между нами и греками оказалось какое-либо различие в некоторых обычаях, тем не менее, ты найдешь, что по отношению к существующим предметам веры мы не имеем ничего нового, но держимся той же веры, которая была передана святыми апостолами и пророками и утверждается на основании Священного Писания семью Вселенскими Соборами». В заключение они выражали надежду получить от патриарха ответ по поводу Аугсбургско-

¹⁵⁹ Florovsky G. Christianity and Culture... P. 159.

¹⁶⁰ Ibid. P. 150.

го исповедания и высказали надежду на то, что «Константинополь и Тюбинген будут соединены узами единой веры»¹⁶¹.

Неоднократные просьбы лютеран по поводу оценки Аугсбургского исповедания в конце концов возымели свое действие, и когда 24 мая 1575 г. С. Герлах прибыл на очередной прием к патриарху, то он застал его на заседании, где вместе с главными представителями константинопольского клира он подвергал разбору Аугсбургское исповедание. Первое, что привело в недоумение православных греков и заставило их с осторожностью отнестись к Аугсбургскому исповеданию, — это лютеранское учение об оправдании и покаянии. С. Герлах принял участие в дальнейшей беседе, причем обеими сторонами были выявлены точки соприкосновения по поводу вопроса о первородном грехе, осуждено католическое учение о чистилище, но не было найдено взаимопонимание по вопросу о Filioque. Наконец, патриарх прервал рассуждения, обещая изложить свое мнение по всем вопросам письменно, когда на досуге он полнее ознакомится с Аугсбургским исповеданием.

11 июля 1575 г. С. Герлах снова посетил патриарха и имел с ним беседу по поводу различных богословских вопросов: об употреблении квасного хлеба и опресноков при совершении Евхаристии, об исповеди и разрешении грехов и об индульгенциях. В заключение, как пишет С. Герлах, патриарх сказал, что он одобряет то, что изложено в Аугсбургском исповедании за исключением лютеранского мнения о пресуществлении¹⁶².

Для того, чтобы ускорить ход дела, профессора Тюбингенского университета в том же 1575 г. послали С. Герлаху еще пять экземпляров Аугсбургского исповедания на греческом языке, которые он раздал членам патриаршего Синода. Наконец в ноябре 1575 г. один из приближенных к патриарху богословов — Феодосий Зигомала — известил М. Крузия, что патриарх Иеремия приготовил ответ на Аугсбургское исповедание, в котором сделал сравнительный анализ православного и протестантского вероучения. «Есть здесь римские монахи, — писал Зигомала Крузию. — Когда они узнали, что сюда [в Константинополь] прислано ваше исповедание, то стали необычайно кричать против вас. Я заступился перед ними за вас, говоря, что вы разногласите с ними ради многих зло-

¹⁶¹Цит. по: *Осинин И.Т.* Попытки протестантов к соединению... С. 46.

¹⁶²См.: *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок. Кн. 2. СПб., 2004. С. 17.

употреблений их в вере и нелепых мнений, что в этом отношении мы с вами во многом сходимся, а с ними расходимся»¹⁶³.

В июне 1576 г. в Тюбинген пришел долгожданный ответ от патриарха Иеремии II, в котором содержался обстоятельный разбор Аугсбургского исповедания¹⁶⁴. В приложенном письме патриарх называл тюбингенских богословов своими «духовными детьми», но вместе с тем выражал надежду на то, что они откажутся от своих заблуждений, «противных христианской истине и влекущих человека в пагубу»¹⁶⁵.

Этот документ был составлен общими усилиями константинопольских богословов. Со всей очевидностью можно утверждать, что Феодосий Зигомала был основным автором. Но окончательный вариант был тщательно пересмотрен самим патриархом. Этот документ не был оригинальным сочинением, так как авторы специально избегали всяких новшеств. «Это была намеренная компиляция из традиционных источников, — отмечает прот. Г. Флоровский. — Это был не столько анализ самого Аугсбургского исповедания, сколько параллельное изложение православного вероучения. Это было последнее вероучительное заявление на Востоке, в котором нельзя обнаружить влияния западной традиции даже в терминологии. Это был в некотором роде эпилог византийского богословия»¹⁶⁶.

В послании, сопровождавшем этот ответ, патриарх писал: «Хотя в некоторых догматах нашего благочестия что-либо с первого взгляда, может быть, и не порадует вас, однако мы уверены, что вы, как люди умные, многосведущие и благоразумные, не предпочтете ничего истине — Господу нашему Иисусу Христу»¹⁶⁷.

При разборе Аугсбургского исповедания патриарх сначала похвалил тюбингенских богословов за то, что они, по их собственным словам, признают семь Вселенских Соборов. Затем патриарх подробно проанализировал содержание Аугсбургского исповедания, оставаясь повсюду объективным, и с позиций православного догматического вероучения подверг критике как протестантские, так и католические отступления от учения древней Вселенской Церкви. Он следовал при этом порядку изложения Аугсбургского исповедания, разбирая главу

¹⁶³ Цит. по: *Мальшевский И.И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас... С. 212.

¹⁶⁴ Этот ответ, как и последующие, полностью опубликован в русском переводе в кн.: Святейшего патриарха Константинопольского Иеремии ответы лютеранам. М., 1866.

¹⁶⁵ Цит. по: *Осинин И.Т.* Попытки протестантов к соединению... С. 48.

¹⁶⁶ *Florovsky G.* Christianity and Culture... P. 150–151.

¹⁶⁷ Святейшего патриарха Константинопольского... С. 9–10.

за главой. В целом патриарх был настроен в высшей степени благожелательно в своих комментариях и критике. Еще в предисловии к своему посланию он упомянул о «соединении двух Церквей, которое, надеемся, совершится во славу Христа»¹⁶⁸.

Прот. Г. Флоровский объясняет это так: «Мы не можем ждать какой-либо всесторонней оценки лютеранского учения от патриарха Иеремии. Он был озабочен только вопросом, готовы ли протестанты принять твердое учение, выпестованное Православной Церковью на протяжении веков. С другой стороны, лютеране в Тюбингене были заинтересованы именно в том же самом, но с противоположной точки зрения: были ли православные на Востоке готовы принять их собственное “здоровое учение” в том виде, в каком оно изложено в Аугсбургском исповедании»¹⁶⁹.

Заканчивая свой ответ, патриарх снова подтвердил авторитет Вселенских Соборов и святых Отцов Церкви, указал на необходимость сохранять верность учению и традициям Православной Церкви.

Обращаясь к лютеранам, патриарх Иеремиа выразил надежду на успешное сближение с ними в будущем: «Если вы желаете, как люди благоразумные, всеведущие присоединиться к нашей всесвятой Церкви, то мы, как чадолюбивые отцы, охотно примем вашу любовь и благорасположение, если только захотите, согласно с нами, следовать апостольским и соборным догматам и им повиноваться. <...> И когда таким образом из двух Церквей составится, при помощи Божией одна, тогда мы будем жить в союзе и проживем богоугодно дотоле, пока не получим Царствия Небесного»¹⁷⁰.

Получив ответ, протестанты продолжили переписку с патриархом Иеремией, и это обстоятельство дает возможность более полно уяснить те противоречия, которые выявились между лютеранами и православными впоследствии. Патриарший комментарий Аугсбургского исповедания явился для лютеран некоторым разочарованием. Они чувствовали себя обязанными предоставить соответствующие объяснения Константинополю. 16 июля 1577 г. тюбингенские богословы отправили патриарху Иеремии ответ, «твердо основанный на авторитете Священного Писания», как писал Мартин Крузий. В своем ответе они выражали патриарху признательность за подробный анализ Аугсбургского исповедания: «Приносим великую благодарность твоей святине, что среди столь-

¹⁶⁸Там же. С. 10.

¹⁶⁹Florovsky G. Christianity and Culture... P. 153.

¹⁷⁰Святейшего патриарха Константинопольского... С. 157–158.

ких дел и затруднений, ты удостоил не только прочесть наше исповедание, но и ответить на него, и притом — от искренней души, со всею откровенностью и прямою»¹⁷¹.

1 октября того же года лютеране отправили патриарху сокращенное «Руководство к изучению протестантской догматики», составленное д-ром Иаковом Геербрандом и переведенное М. Крузием на греческий язык, где в ясной форме были изложены все основные протестантские доктрины, недостаточно полно раскрытые в Аугсбургском исповедании. «Архиепископ Нового Рима и Вселенский патриарх» не торопился с ответом и только в мае 1579 г. он отправил свое второе послание тюрингенским богословам после их двухлетнего настойчивого ожидания.

К подготовке второго патриаршего ответа были привлечены новые богословы: Митрофан, митрополит Берхейский, Мефодий, митрополит Мелоникский, иеромонах Матфей и, как раньше, Феодосий Зигомала. Во втором послании не было ничего нового, за исключением более настойчивого пожелания полного принятия лютеранами всего православного вероучения. Второй ответ патриарха Иеремию по объему немного уступает первому посланию. Оно подразделяется на следующие главы: 1) об исхождении Святого Духа, 2) о свободе воли, 3) об оправдании и добрых делах, 4) о таинствах, 5) о призывании святых, 6) о монашеской жизни.

Свой второй ответ лютеранам патриарх Иеремия написал в самой вежливой форме; но в то же время, несмотря на их усиленные призывы об установлении церковного единства, он ответил отказом, который был насколько вежлив, настолько же и решителен.

Прошел целый год, прежде чем тюрингенские богословы ответили на это письмо патриарха. Канцлер Я. Андреэ был в это время очень занят богословскими спорами лютеран с кальвинистами, что в 1580 г. послужило поводом к написанию «Формулы согласия». Это обстоятельство привело к отсрочке дальнейших контактов с Константинопольской Церковью и было причиной того, что составленное, наконец, ответное послание было подписано не канцлером Я. Андреэ, а только М. Крузием и виттенбергским придворным проповедником Л.Осиандером.

К тому времени, когда лютеране отправили свое письмо из Тюрингена (24 июня 1580 г.), Иеремия уже не занимал патриаршего престола в Константинополе. В декабре 1579 г. его предшественник Митрофан III снова взошел на

¹⁷¹Цит. по: *Мальшевский И.И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас... С. 214.

патриаршую кафедру, чему способствовала насильственная смерть покровителя Иеремии II — Михаила Кантакузина, которого султан приказал повесить в его собственном дворце. Но патриаршество Митрофана продолжалось недолго: он умер в августе 1580 г.; и после смерти Митрофана III Иеремия II снова вступил на патриарший престол в Константинополе.

В своем очередном послании лютеране, защищая содержание Аугсбургского исповедания, доказывали, что Священное Писание является единственным источником веры и что нельзя заставлять христиан толковать его так, как изъясняли его святые Отцы древности. Такое заявление лютеран было равносильно полному опровержению того, о чем писал патриарх Иеремия. Но, несмотря на доктринальное несогласие с протестантами, патриарх не забыл того благорасположения, с которым относились к нему богословы Тюбингенского университета во время его опалы, и поэтому в мае 1581 г. он написал им благодарственное письмо, выражая признание за моральную поддержку.

Одновременно с письмом патриарх послал лютеранам свой третий ответ, который по своему объему был в 4 раза меньше предыдущих. Число глав в третьем послании еще меньше по сравнению с предшествующими ответами. Здесь патриарх затрагивает вопрос об исхождении Святого Духа, о свободе воли, о таинствах и о призывании святых. За несколько лет, которые прошли с тех пор как началась эта богословская переписка, патриарх смог убедиться в том, что дальнейшие рассуждения ни к чему привести не смогут. Поэтому в заключении своего ответа он просил тюбингенских богословов больше не утруждать его письмами, «поскольку вы светильников Церкви и богословов перетолковываете иначе, и, на словах почитая их и превознося, на самом деле отвергаете»¹⁷².

Этот последний ответ был датирован 6 июня 1581 г. и был подписан патриархом Иеремией и протонотарием Феодосием Зигомалой; им закончилась переписка константинопольского патриарха Иеремии II с немецкими лютеранами.

Но, несмотря на это, лютеране хотели, чтобы решающее слово осталось за ними и поэтому на последнее послание патриарха Иеремии они написали ответ под названием «Antidotum», но ответа из Константинополя на него уже не последовало. На этом православно-лютеранский диалог можно было бы считать временно прерванным до появления более благоприятных обстоятельства, но, к сожалению, дальнейшие события лишь усугубили разделение обеих Церквей.

¹⁷²Святейшего патриарха Константинопольского... С. 299–300.

Прерванный диалог

Откровенному характеру первой стадии диалога способствовало то, что с согласия обеих сторон он носил конфиденциальный характер. Тюбингенские богословы не разглашали содержания своей переписки с патриархом Иеремией, так что на Западе об этом долгое время ничего не было известно. Римо-католики с огромным интересом и беспокойством следили за этими необычными переговорами и дискуссиями между Константинопольским патриархом и немецкими лютеранами. Они в высшей степени не одобряли этот, по их мнению, незаконный «призыв» Запада к Востоку. Первым римо-католиком, который узнал об этой переписке, был польский каноник из Кракова Станислав Соколовский, находившийся на должности придворного проповедника польского короля Стефана Батория. Сам Соколовский получил сведения о послании патриарха Иеремии по поводу Аугсбургского исповедания от архимандрита Теопипта, который путешествовал в это время по России. Станислав Соколовский сразу понял, какой большой интерес представляет критический анализ, сделанный патриархом Константинопольской Церкви, и решил опубликовать его.

Архимандрит Теопипт, возвратившись в Константинополь, прислал Станиславу Соколовскому послание патриарха Иеремии, не поставив никого об этом в известность. Озаглавленное «*Censura orientalis ecclesiae*», это послание в латинском переводе было напечатано Соколовским большим тиражом в 1581 г. в Кёльне, а в 1584 г. — в Париже; позднее был также сделан немецкий перевод (Ингольштадт, 1585 г.).

Имелась особая причина на вмешательство польского богослова в православно-лютеранскую дискуссию. Распространение Реформации на славянском Востоке было одной из важных задач для немецких протестантов: еще сам Ф. Меланхтон был глубоко заинтересован в этом. Однако к этому времени Реформация в Польше, после кратковременного успеха, была близка к угасанию. Но в стране еще было сильно протестантское меньшинство, и протестанты поддерживали дружественные отношения с православными, так как перед ними была общая опасность растворения в преобладающем католическом окружении. Для более эффективного противодействия этой угрозе намечалось создание религиозно-политического союза православных и протестантов. При этих обстоятельствах голос Константинопольского патриарха был в высшей степени важен, особенно потому, что Православная Церковь в Польше в то время была непосредственно в его юрисдикции.

Таким образом, в развитие православно-лютеранских отношений был вбит клин, ближайшим результатом чего явилось то обстоятельство, что в июне 1582 г. патриарх Иеремия II был вынужден написать письмо папе Григорию XIII, в котором он говорил о лютеранах, «предлагавших ему неприемлемые вещи и ставивших вопросы не для того, чтобы врачевать, но для того, чтобы развратить тех, чья вера незапятнанна». «Что касается нас, — писал далее патриарх, — то мы учим и словом, и Писанием без всяких прибавлений. Мы отвращаемся от этих людей и подобных им, как от врагов Христа и апостольской Кафолической Церкви»¹⁷³.

Обнародование послания Константинопольского патриарха причинило лютеранам большое огорчение. Для того, чтобы ослабить одностороннее впечатление от опубликованного текста, протестанты, со своей стороны, переиздали в 1584 г. текст Аугсбургского исповедания в «Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium» с полным отчетом о переписке между тюбингенскими богословами и Константинопольским патриархом Иеремией II. На этот раз был дан латинский текст параллельно с греческим. Книгу сразу же прокомментировали католические богословы, в числе которых был и Станислав Соколовский.

Впоследствии отношения между православными и лютеранами на Востоке не возобновлялись, о чем свидетельствует следующее заявление Иерусалимского собора 1672 г.: «50 лет назад после Лютера еретик Крузий из Тюбингена в Германии <...> прислал тогдашнему правителю апостольской Церкви в Константинополе изложение главного содержания своей ереси, дабы узнать, как они говорили, согласны ли они с учением Восточной Церкви. Но этот знаменитый патриарх ответил им тремя научными рассуждениями, опроверг всю их ересь богословским и православным образом, и раскрыл им все православное учение, от начала господствовавшее в Восточной Церкви. Они же не слушали его и не заботились о благочестивой его ревности. Книга же сих сношений напечатана по-гречески и по-латыни в Виттенберге в Германии в 1581 году»¹⁷⁴.

Возобновление диалога

Несмотря на все осложнения, связанные с православно-лютеранским диалогом, эти отношения оказались полезными для православных. Узнав протестантов ближе, они могли быть теперь свободны от зарождавшегося под влиянием католической пропаганды заблуждения о том, что протестанты являются

¹⁷³Цит. по: *Алексий (Дородницын), архиеп.* Попытки протестантов к соединению... С. 50.

¹⁷⁴Цит. по: *Осинин И.Т.* Попытки протестантов к соединению... С. 61.

чуть ли не еретиками (это влияние стало давать о себе знать лишь в XVII столетии), и потому могли с большим желанием пользоваться их помощью в своей борьбе против турецкого ига. С другой стороны, познакомившись с сущностью и объемом протестантских отклонений от Православия, они могли также чувствовать себя более свободно в повседневных отношениях с протестантами, определив границы возможного сближения с ними без опасения за чистоту своих православных воззрений. Три послания патриарха Иеремии II, выработанные с помощью видных греческих богословов, явились фундаментальным вкладом в развитие православной догматики. Кроме того, по словам Г. Флоровского, «письма между Константинопольским патриархом Иеремией II и группой лютеранских богословов в Тюбингене в последней четверти XVI века являются экуменическими документами огромной важности и представляют большой интерес. Это был первый систематический обмен богословскими взглядами между православным Востоком и протестантским Западом»¹⁷⁵.

Греческий перевод Аугсбургского исповедания также заслуживает внимательного изучения со стороны богословов, вовлеченных в диалог с лютеранами. Его попытка истолковать содержание Реформации в более широком контексте межхристианских отношений, сближающих Восток и Запад, может быть использована в ходе православно-лютеранского диалога. Все спорные пункты, разделяющие православный Восток и протестантский Запад, следует снова проанализировать в более широкой перспективе патристической традиции, поскольку, по мнению современного православного богослова Т. Николау, «подготовка к возобновлению богословского диалога со стороны Православной Церкви со Всемирной лютеранской федерацией показывает, что позиция патриарха Иеремии не считается окончательным и неизменным разрывом с лютеранством, но, напротив, она скорее может быть конструктивной и полезной»¹⁷⁶.

Патриарх Иеремия, епископы и богословы Константинопольской Церкви на основании трех посланий, представленных ими относительно Аугсбургского исповедания в 1576, 1579 и 1581 гг., выявили ряд основных пунктов учения, по которым православное учение совпадает с лютеранским. Каталог богословских разногласий, напротив, меньше, хотя он и затрагивает более существенные аспекты православного вероучения. Именно поэтому в процессе православно-лютеранского диалога было бы целесообразным в первую очередь провести со-

¹⁷⁵ Florovsky G. Christianity and Culture... P. 143.

¹⁷⁶ Nikolau T. Zur Diskussion über die Confessio Augustana... S. 159.

беседования по совпадающим пунктам, чтобы укрепить, углубить и расширить общехристианское понимание рассматриваемых тем.

Наконец, заканчивая обзор православно-лютеранских отношений в XVI в., необходимо подчеркнуть важность результатов обсуждения Аугсбургского исповедания не только для улучшения двусторонних отношений между нашими Церквями, но и в плане общехристианских усилий богословов других конфессий. «Православные богословы, заявившие о своей готовности к дискуссии об Аугсбургском исповедании, по праву указали на то, что католическо-лютеранское собеседование об Аугсбургском исповедании выпустило из виду переписку между патриархом Иеремией II и тюрингенскими богословами, хотя в этой переписке велась речь по подобному вопросу, — пишет Т. Николау. — Принятие во внимание этой переписки необходимо по той причине, что при этом происходило первое богословское восприятие местоположения лютеранской Реформации с православной точки зрения. Это было не случайное и произвольное богословское восприятие, а оценка Аугсбургского исповедания в свете восточно-церковной традиции»¹⁷⁷.

При своем зарождении Реформация имела своей целью обновление всей Церкви, поэтому именно в данном аспекте и необходимо рассматривать Аугсбургское исповедание и связанные с ним вероизложения. Можно сказать про те шаги, которые делаются католическими и лютеранскими богословами по пути сближения на основе Аугсбургского исповедания, поскольку первоочередную важность имеет сближение Евангелическо-Лютеранской Церкви именно с Римско-Католической, как с Церковью-Матерью. До сегодняшнего времени существует сложное переплетение корней, которые связывают элементы лютеранского вероучения с католическим, и процесс выявления этой общности имеет определенные перспективы. По словам одного из участников двустороннего диалога, «католические и лютеранские богословы считают возможным достижение согласия в отношении толкования Аугсбургского исповедания, которое соответствовало бы как лютеранскому, так и католическому пониманию веры. Проведенные к настоящему времени исследования убедительно показали, что Аугсбургское исповедание можно толковать по-католически по меньшей мере в свете самопонимания современного католического богословия после Второго Ватиканского собора. Это является более чем отрядным результатом, который оправдывает большую надежду на дальнейший успех экуменических усилий.

¹⁷⁷ Ibid. S. 157.

Основополагающий лютеранский символический текст не обязательно должен основывать разделение Церквей, он мог бы также привести к единству»¹⁷⁸.

С особым удовлетворением можно свидетельствовать также стремление обеих сторон расширить двусторонний диалог с тем, чтобы христиане из Поместных Православных Церквей также могли внести в него свой вклад: «При всем при этом, — пишет католический богослов, — мы не должны терять из виду других братьев-христиан. Было бы опасно, если бы возникло впечатление, будто католики и лютеране договариваются в связи с Аугсбургским исповеданием без учета интересов других Церквей и сообществ. Это, конечно, не облегчает дела, но зато делает его более эффективным. Так, например, это может помочь в том, чтобы не пренебрегать теми положениями, которые с современной [секулярной] точки зрения могут показаться несущественными. Так, например, в имевшихся до сих пор дискуссиях положения Аугсбургского исповедания о практике поста и монашеском обете не играли особой роли. Они просто причисляются к злоупотреблениям, о которых говорится во второй части Аугсбургского исповедания, которая считается менее важной, чем первая часть с ее “суммой учения”».

У восточных христиан иные масштабы. Для них пост настолько прочно вошел в христианский образ жизни, что может даже создаться впечатление, что новейшее изменение в католической практике поста воспринимается как значительная помеха во взаимных отношениях, чуть ли не бóльшая, нежели расхождение в догматических вопросах»¹⁷⁹.

С другой стороны, следует помнить, что на пути сближения наших Церквей имеется много трудностей, по поводу которых необходимо также иметь полную ясность. Аугсбургское исповедание не является единственным символическим лютеранским текстом; за ним идет более резкая Апология Аугсбургского исповедания, в которой Ф. Меланхтон «не так тихо ступает», а затем, и прежде всего, — Шмалькальденские статьи, составленные Лютером, в которых устанавливается решительная и жесткая полемическая позиция по отношению к католической вероисповедной системе.

«Для Лютеранской Церкви Аугсбургское исповедание является началом и основой дальнейшего развития вероучения, в рамках которого можно позднее обнаружить отчасти более острые разграничения с Римской Церковью, например в Шмалькальденских статьях. Самосознание Лютеранской Церкви в связи

¹⁷⁸ Schutte H. Voraussetzungen und Konsequenzen... S. 183.

¹⁷⁹ Scheele P.-W. Die Confessio Augustana... S. 223.

со своим историческим происхождением, нашедшим свое выражение в символах XVI века, не может ограничиться лишь Аугсбургским исповеданием. Нужно только сознавать, что это уже не будет означать полного и завершенного взаимопонимания по оценке лютеранской Реформации XVI века, а явится лишь основополагающим шагом в данном направлении»¹⁸⁰, — пишет В. Панненберг.

Таким образом, Аугсбургское исповедание нельзя отрывать от остальных лютеранских вероисповедных трудов, так как в них поясняются и характеризуются как разделяющие те противоречия, которые не были названы в Аугсбургском исповедании. Прежде всего это относится к Шмалькальденским статьям. Кроме того, Римско-Католическая Церковь на Тридентском соборе, на Первом Ватиканском соборе, а также в 1854 и в 1950 гг. провозгласила новые догматы, и по этой причине Аугсбургское исповедание не является достаточно универсальным для того, чтобы стать основой для лютеранско-католического диалога.

Наконец, следует упомянуть о том, что в Аугсбургском исповедании перечислены только три таинства, и это представляет собой противоречие с числом 7 в учении о таинствах как Римско-Католической, так и Православной Церквей. Поэтому необходимо учитывать как положительные, так и отрицательные факторы, ибо «в любом случае было бы достойно сожаления, если новейшие исследования Аугсбургского исповедания ограничились бы вопросом признания. Вне зависимости от конечного положительного или отрицательного ответа, в обоих случаях грозит опасность пройти мимо действительности всех положений Аугсбургского исповедания»¹⁸¹, — предупреждает Пол-Вернер Шиле. Именно эти обстоятельства и не позволили богословам Римско-Католической Церкви признать Аугсбургское исповедание в качестве вероучительного документа, который помог бы более эффективному продвижению на пути к единству.

Аугсбургская декларация (1999 г.)

В 1978 г. рабочая группа лютеранской консистории Объединенной Евангелическо-Лютеранской Церкви (Западной) Германии опубликовала Пересмотренную редакцию немецкого текста Аугсбургского исповедания¹⁸². Рабочая группа предоставила свой первый вариант для оценки более чем 50 богословам, профессорам и пасторам в Западной и Восточной Германии и некоторых

¹⁸⁰ Pannenberg W. Die Augsburgsburger Konfession... S. 272–273.

¹⁸¹ Scheele P.-W. Die Confessio Augustana... S. 209.

¹⁸² Das Augsburgsburger Bekenntnis Deutsch. Revidierter Text. Göttingen, 1978.

других стран. В ответ было прислано много подробных комментариев, и поэтому новая редакция текста может рассматриваться как совместная работа более широкого круга лиц. В процессе редактирования текста прилагались усилия для сохранения характера Аугсбургского исповедания как исторического документа. Окончательная редакция явилась сочетанием между возможно большей верностью оригиналу и необходимым приближением к литературному немецкому языку для современного понимания: не употребляемые теперь понятия заменены новыми, слишком длинные предложения преобразованы в более короткие. При этом было отмечено, что предлагаемый текст не является заменой официального текста, написанного в 1530 г.

В ходе богословских дискуссий, ведшихся на протяжении нескольких десятилетий, их участники неоднократно убеждались в том, что многие проблемы были связаны с несовершенством формулировок и переводов текстов, а серьезное размышление может привести к согласию, устраняющему один из барьеров между лютеранами и католиками, ранее считавшихся непреодолимыми: как происходит оправдание христианина — только верой (как учил Лютер) или верой и добрыми делами (как учит Римско-Католическая Церковь).

31 октября 1999 г. в лютеранской церкви св. Анны в Аугсбурге кардинал Эдвард Кэссиди, президент Папского совета по содействию христианскому единству, и лютеранский епископ Брауншвейгский Христиан Краузе, президент Всемирной Лютеранской Федерации (ВЛФ), подписали Совместное заявление о доктрине оправдания¹⁸³.

В соответствии с этим документом, обе стороны пришли к «консенсусу в области основополагающих истин» по вопросу об оправдании верой¹⁸⁴. Этот документ, говорится далее, «не охватывает все, что относится к области церковного учения об оправдании; он указывает на согласие в основных истинах учения об оправдании и показывает, что остающиеся различия в его разъяснении не могут быть более причиной для вероучительного осуждения»¹⁸⁵.

¹⁸³ Joint Declaration on the Doctrine of Justification by the Lutheran World Federation and the Catholic Church // The Holy See. Official Vatican Web Site. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_en.html (дата обращения 10.10.2010).

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ “It does not cover all that either church teaches about justification; it does encompass a consensus on basic truths of the doctrine of justification and shows that the remaining differences in its explication are no longer the occasion for doctrinal condemnations.” (Joint Declaration on the Doctrine of Justification. 5. Ibid.).

Ключевая фраза документа заключена, по мнению экспертов, в 15-м параграфе: «Вместе мы исповедуем: только благодатью, в вере в спасительное дело Христово, но не по каким-либо заслугам с нашей стороны, мы принимаемы Богом и стяжаем Святой Дух, Который обновляет наши сердца, укрепляя и призывая нас к добрым делам»¹⁸⁶.

Вслед за кардиналом Э. Кэссиди и епископом Х. Краузе свои подписи под декларацией поставили генеральный секретарь ВЛФ д-р Ишмаэль Ноко и секретарь Папского совета по содействию христианскому единству епископ Вальтер Каспер. Свои подписи под декларацией поставили также шесть вице-президентов ВЛФ: Сигрун Мугедаль (Норвегия), Пармата Абасу Ишайя (Нигерия), д-р Прасанна Кумари (Индия), д-р Юлиус Фило (Словакия), Уберто Кирххайм (Бразилия) и епископ Джордж Андерсон (США)¹⁸⁷.

«Мы являемся свидетелями важнейшего события в истории наших Церквей, — сказал в своей проповеди епископ Х. Краузе. — Впервые за многие века здесь, в Аугсбурге, мы вновь вступили на общую почву. Антагонизм, а зачастую даже вражда между нашими Церквями являлись источником конфликтов, горя и страданий для многих людей во многих странах мира. Да дарует нам Бог новые силы для примирения и мужество для поисков мира»¹⁸⁸.

В своей проповеди кардинал Э. Кэссиди сказал, что в этот день лютеранам и католикам удалось заключить соглашение, которое стало важной вехой на пути «восстановления единства между последователями Христовыми». «Совместная декларация о доктрине оправдания дает новую жизнь и новую надежду всему экуменическому движению», — сказал ватиканский прелат. В тот же день в Риме Иоанн Павел II выразил удовлетворение в связи с подписанием декларации, которая, по его словам, стала «важной вехой на не всегда простом пути к восстановлению полного единства между христианами». «Я хочу поблагодарить Господа за то, что Он сделал возможным этот шаг»¹⁸⁹, — сказал папа.

Символизм и историческая значимость подписания декларации подчеркивалась организацией всего мероприятия (состоявшегося в день Реформации), в том числе — грандиозным совместным шествием епископов и глав церковных объединений со всего мира из католического собора в лютеранскую кирху с по-

¹⁸⁶“Together we confess: By grace alone, in faith in Christ’s saving work and not because of any merit on our part, we are accepted by God and receive the Holy Spirit, who renews our hearts while equipping and calling us to good works” (Joint Declaration on the Doctrine of Justification. 15. Ibid.).

¹⁸⁷Духовное возрождение. 1999. № 5–6. С. 19.

¹⁸⁸Там же.

¹⁸⁹Там же.

следующей совместной молитвой. Наконец, не случайно «местом примирения» был избран именно Аугсбург как «родина раскола».

Большинство международных СМИ с энтузиазмом подали это событие как «апогей экуменического движения в XX веке» — примирение двух ветвей Западной Церкви и прекращение полутысячелетнего раскола между католиками и протестантами¹⁹⁰. В то же время подписание богословской декларации не означает не только полного объединения лютеран с католиками, но и не предусматривает общения в таинствах между двумя конфессиями. Кардинал Э.Кэссиди и епископ В.Каспер подчеркнули, что для евхаристического общения необходим дальнейшей диалог о природе власти в Церкви и о священнослужении.

Торжества по поводу подписания декларации начались утром 31 октября с покаянного богослужения в католическом соборе Аугсбурга: католики и лютеране попросили друг у друга прощения за то, что в ходе истории они не всегда пытались сохранить единство. Затем более 2000 человек прошли пешком около километра к лютеранской церкви св. Анны, где состоялась экуменическая молитва, после которой и была подписана декларация. Помимо официальной совместной декларации, было составлено и подписано специальное приложение, в которое вошли вопросы, остающиеся, по мнению лютеранских и католических богословов, «открытыми»¹⁹¹.

Согласие о несогласии

Означает ли состоявшееся подписание совместного заявления, что Римско-Католическая Церковь снимает с Лютера клеймо еретика, или же, быть может, лютеране готовы теперь согласиться с католическим догматом о невозможности внецерковного спасения? Приведенный выше текст 15-го параграфа документа можно понимать так, что он утверждает принцип оправдания одновременно как через церковную иерархию — посредницу божественной милости, так и через личную веру.

Законный вопрос: насколько такая формулировка может сгладить теологические разногласия, копившиеся веками? Авторы принятого документа изначально вводят рабочее понятие так называемого «дифференцированного кон-

¹⁹⁰В 2006 году указанный документ подписали и члены Всемирного методистского совета (См.: Католики, лютеране и методисты отмечают десятую годовщину подписания Совместной декларации о доктрине оправдания // Сайт «Christian Today. Русское издание». 02.11.2009. URL: <http://ru.christiantoday.com/article/4480.htm> (дата обращения 10.10.2010)). — *Прим. отв. ред.*

¹⁹¹Духовное возрождение. 1999. № 5–6. С. 19.

сенсуса», или «консенсуса относительно фундаментальных истин учения об оправдании»¹⁹².

Филологическая тонкость данного определения состоит в его грамматической форме, а именно в отсутствии определенного артикля (свойственного основным европейским языкам) перед словом «истины», в немецком варианте — “Konsens in (den) Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre”¹⁹³. Согласно комментарию одного из авторов документа — председателя Конференции (католических) епископов Германии Карла Лемана — отсутствие определенного артикля означает, что речь в данном случае идет не о конкретных «вероучительных истинах» (как понимался бы текст в случае наличия артикля), а об «истинах вообще», более абстрактных, что, в свою очередь, не связывает стороны непосредственно проблематикой исторического богословского спора, но и не препятствует в то же время возможному сближению их мировоззренческих позиций в принципе. Таким образом, «дифференцированный консенсус» позволяет каждому оставаться сугубо при своем мнении: именно в этом, собственно говоря, и состоит, по сути, декларируемое совместным заявлением взаимное согласие (консенсус)¹⁹⁴.

Непосредственным подтверждением этому является тот факт, согласно 41-му параграфу документа, что его целью не является ревизия традиционной католической или лютеранской теологии или же отмена ранее принятых взаимных осуждений, но лишь стремление найти общую «схоластическую» почву для будущего диалога: «Вероучительные осуждения XVI века, насколько они относятся к учению об оправдании, теперь предстают в новом свете: учение лютеранских Церквей, представленное в этой декларации, не подпадают под осуждение Тридентского собора. Осуждения лютеранских исповеданий не применяются к учению Римско-Католической Церкви, представленному в этой декларации»¹⁹⁵.

¹⁹² Видеман В. Согласие о несогласии // НГ-Религии. 1999. № 21 (44). 10 ноября. С. 1.

¹⁹³ Также, как и в английском тексте, размещенном на официальном сайте Ватикана: “it does encompass a consensus on basic truths of the doctrine of justification” (Joint Declaration on the Doctrine of Justification. 15. Ibid.). — *Прим. отв. ред.*

¹⁹⁴ Видеман В. Согласие о несогласии. Там же.

¹⁹⁵ “Thus the doctrinal condemnations of the 16th century, in so far as they relate to the doctrine of justification, appear in a new light: The teaching of the Lutheran churches presented in this Declaration does not fall under the condemnations from the Council of Trent. The condemnations in the Lutheran Confessions do not apply to the teaching of the Roman Catholic Church presented in this Declaration” (Joint Declaration on the Doctrine of Justification. 41. Ibid.).

Тем самым весь документ превращается всего лишь в декларацию о намерениях. Более того, папа Иоанн Павел II, номинально одоблив Совместное заявление как «основание для дальнейших теологических исследований в экуменической области и разрешения все еще остающихся здесь сложностей»¹⁹⁶, на саму церемонию подписания в Аугсбург все же не прибыл. Не прибыл и приглашенный организаторами мероприятия тогдашний президент ФРГ Иоханнес Рау, сославшись на неотложные встречи (надо думать, более важные, чем преодоление полутысячелетнего раскола)¹⁹⁷.

Откуда же такой ажиотаж по поводу «исторического» примирения сторон? В данном случае речь идет, конечно же, о желании сторонников экуменизма использовать психологический фактор смены тысячелетия как «знамение времени» (первое тысячелетие — эпоха становления единой Вселенской Церкви, второе — эпоха раскола, третье — эпоха воссоединения).

И хотя по большому счету текст совместного заявления не преступает норм теологической корректности, не случайно более двухсот католических епископов и богословов выступили против подписания совместного заявления как профанации Церкви в угоду большой политике¹⁹⁸.

Тем не менее, в либеральных церковных кругах Аугсбургская декларация была воспринята как «руководство к действию». Так, 16 июля 2001 г. французский лютеранский пастор Мишель Вио публично объявил, что он переходит в Римско-Католическую Церковь. В детстве Вио был крещен в католичество, но рос в нецерковной среде. Приняв лютеранство, он стал активным членом этой общины и достиг высокого положения в лютеранской иерархии Франции. Объясняя причины своего решения, Вио рассказал, что стимулом к переходу в католицизм для него стала подписанная 31 октября 1999 г. в Аугсбурге лютерано-католическая богословская декларация об оправдании. «Во времена Лютера этот вопрос был главным мотивом разрыва, — заявил бывший пастор в интервью “La Croix”. — Этот договор стал для меня историческим этапом. Теперь я не вижу оснований для продолжения раскола», — сказал М. Вио¹⁹⁹. На следующий день после этого заявления свои комментарии дал Региональный синодальный союз Парижской инспекции Евангелическо-Лютеранской Церкви, опубликовавший коммюнике под названием «Мы остаемся протестантами». «Поступок Ми-

¹⁹⁶ Видеман В. Согласие о несогласии. Там же.

¹⁹⁷ Там же.

¹⁹⁸ Там же.

¹⁹⁹ Лютеранский пастор перешел в католичество // НГ-Религии. 2001. № 14 (85). 25 июля. С. 2.

шения Вио является исключительно индивидуальным, — говорится в заявлении. — Он никак не затрагивает нашу региональную Церковь, которая была, есть и будет глубоко укоренена во французском протестантизме»²⁰⁰.

Заключение

Что касается перспектив православно-лютеранского диалога, можно надеяться, что он будет иметь спокойный характер, так как между нашими Церквями никогда не существовало острых конфессиональных споров. Протестанты всегда считали Православную Церковь частью единой древней неразделенной Церкви, свидетельством чего может служить следующее высказывание лютеранского богослова: «Ваши молитвы направлены к тому, чтобы разорванные части христианства срослись опять в единую Апостольскую Церковь. Наше единственное желание — быть ее живым звеном. <...> Лютеранская Церковь может уже сейчас сказать Православной: “Несмотря на то, что многие воззрения и обряды Православия остаются до сих пор нам чуждыми, мы все же нашли в Православной Церкви требуемые нашими вероисповедными писаниями признаки истинной Церкви...” Лютеране смогут Православную Церковь с полной искренностью признать Святой Апостольской Церковью»²⁰¹.

Источники и литература

1. *Achelis E.C.* Zur Symbolfrage. Berlin, 1892.
2. Das Augsburger Bekenntnis Deutsch. Revidierter Text. Göttingen, 1978.
3. *Philippi F.* Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit des Kirchlichen Bekenntnisses. Gütersloh, 1880.
4. *Florovsky G.* Christianity and Culture. Vol. 2. Belmont, Massachusetts, 1974.
5. *Fries H.* Katholische Anerkennung des «Augsburger Bekenntnisses» // Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? Regensburg, 1979.
6. *Gasmann G.* Das Augsburger Bekenntnis 1530 und heute // Das Augsburger Bekenntnis Deutsch. Revidierter Text. Göttingen, 1978.
7. *Hofmann K.* Der “Dictatus papae” Gregors VII als Index einer Kanonessammlung? // Studi Gregoriani. 1947. 1. S. 531–537.
8. Joint Declaration on the Doctrine of Justification by the Lutheran World Federation and the Catholic Church // The Holy See. Official Vatican Web Site. URL: <http://www.vatican.va>

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ *Гейер Ф.* Беседа о Лютеранской Церкви... С. 11.

- www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_en.html (дата обращения 10.10.2010).
9. *Kierkegaard S.* Die Tagebücher, 1834–1855. Ausgewählt und Übertragen von T. Haecker. Leipzig, 1941.
 10. *Lohff W.* Welche Folgen hatte eine Anerkennung der Confessio Augustana durch die Katholische Kirche für die evangelisch-lutherische Kirche? // *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?* Regensburg, 1979.
 11. *Loofs F.* Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Band 1. Niemeyer, Halle a/S., 1906.
 12. *Manns P.* Zum Vorhaben einer “Katholischen Anerkennung der Confessio Augustana”: Okumene auf Kosten Martin Luther? // *Okumenische Rundschau*, 1977, 26.
 13. *Nikolau T.* Zur Diskussion über die Confessio Augustana aus orthodoxer Sicht // *Una Sancta*. 1980. № 35 / *Zeitschrift für Okumenische Begegnung*, Sonderdruck. Freising.
 14. *Pannenberg W.* Die Augsburgische Konfession und die Einheit der Kirche // *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?* Regensburg, 1979.
 15. *Scheele P.-W.* Die Confessio Augustana in Kontext Katholischen Lebens und Lehrens // *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?* Regensburg, 1979.
 16. *Schutte H.* Voraussetzungen und Konsequenzen einer Anerkennung der Confessio Augustana // *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?* Regensburg, 1979.
 17. *Willebrands J.* Vorwort // *Confessio Augustana: Bekenntnis des einen Glaubens: Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*. Ed. Meyer H., Schütte H. Paderborn, 1980.
 18. *Алексий (Дородницын), архиеп.* Попытки протестантов к соединению с Греко-Восточной Церковью в XVI веке. Казань, 1911.
 19. *Аугсбургское исповедание // Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви.* Dupanville, USA, 1998.
 20. *Аугсбургское исповедание // Православная богословская энциклопедия.* Т. 2. СПб., 1901.
 21. *Аугсбургское исповедание // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.* Т. 1. СПб., 1890.
 22. *Беляев Н.Я.* Лютеранские символические книги и их значение для лютеранского общества. Казань, 1875.
 23. *Бенескриптов Е., прот.* Об источниках христианского вероопознания по учению Православно-Кафолической Церкви сравнительно с учением лютеран о сем предмете. СПб., 1861.

24. *Бецольд Ф.* История Реформации в Германии. Т. 2. СПб., 1900.
25. *Бэрд Ч.* Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию. СПб., 1897.
26. *Виделман В.* Согласие о несогласии // НГ-Религии. 1999. № 21 (44). 10 ноября.
27. *Гейер Ф.* Беседа о Лютеранской Церкви с православными христианами. Издание РСХД в Германии. Б/м., б/г.
28. *Гунперт Ф.* Итоги 400-летнего развития немецкого протестантизма к началу XX-го столетия. Харьков, 1910.
29. *Керенский В.А.* Книги символические инославных исповеданий // Православная богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911. С. 32–107.
30. *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979.
31. *Кольрауш Ф.* История Германии с древнейших времен до 1851 года. Т. 2. М., 1860.
32. *Лависс Э., Рамбо А.* Всеобщая история с IV столетия до нашего времени. М., 1898.
33. *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок. Кн. 2. СПб., 2004.
34. *Лихачева Е.* Европейские реформаторы. СПб., 1872.
35. *Лютер М.* 95 тезисов // *Лютер М.* 95 тезисов. Диспут о прояснении действительности индульгенций. СПб., 1996.
36. *Лютер М.* О свободе христианина // Источники по истории Реформации. Вып. 1. М., 1906.
37. *Лютер М.* Письмо христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния // Источники по истории Реформации. Вып. 1. М., 1906.
38. Лютеранский пастор перешел в католичество // НГ-Религии. 2001. № 14 (85). 25 июля. С. 2.
39. *Мальшевский И.И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви. Киев, 1872. Т. 1. С. 203–204.
40. О протестантстве в сравнении с Православием. (Bedenken eines Protestanten). Рига, 1889.
41. *Осинин И.Т.* Попытки протестантов к соединению с Православной Восточной Церковью в XVI веке // Христианское чтение. 1865. Ч. 1.
42. Святейшего патриарха Константинопольского Иеремии ответы лютеранам. М., 1866.

43. Пономарев П. Книги символические вообще и в Русской Православной Церкви в частности // Православная богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911. С. 1–32.
44. Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Казань, 1910.
45. Ферман А. Реформатор Мартин Лютер. СПб., 1883.
46. Филиппсон М. Религиозная контрреформация в XVI веке. СПб., 1902.
47. Хрестоматия по всеобщей истории. Ч. 1. Эпоха гуманизма и реформации. Киев, 1914.
48. Хрисанф (Ретивцев), еп. Характер протестантизма и его историческое развитие. СПб., 1871.
49. Ястребов М.Ф. Учение Аугсбургского исповедания и его апологии о первородном грехе. Киев, 1877.