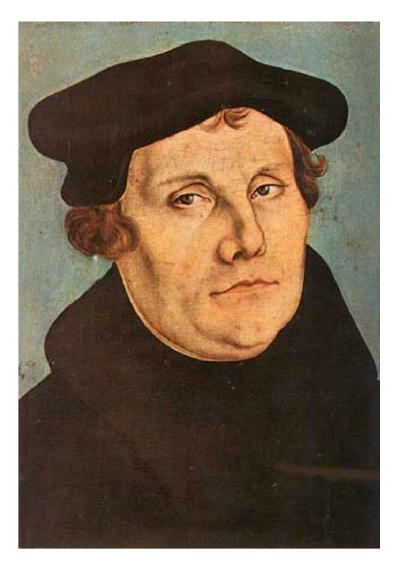
Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого Институт международных образовательных программ Кафедра «Международные отношения»

Международная научная конференция:

500 ЛЕТ РЕФОРМАЦИИ И НОВОГО ВРЕМЕНИ 1517-2017

Выпуск № 1 (2015)



Санкт-Петербург 2015

Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого Кафедра «Международные отношения»

При совместном участии:

Санкт-Петербургский государственный университет
Фридрих-Александр университет Эрлангена-Нюрнберга
Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера
Санкт-Петербургский Центр изучения Средневековой культуры

Международная научная конференция: «500 ЛЕТ РЕФОРМАЦИИ И НОВОГО ВРЕМЕНИ: 1517-2017»

(К 500-летию Реформации Мартина Лютера 1517-2017)

Выпуск № 1 (2015)

16-17 апреля 2015 г. (Сборник материалов конференции)



St. Petersburg Polytechnic University of Peter the Great Department of International Relations

Together with:

St.Petersburg State University
Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg
St. Petersburg Center for Medieval Culture Studies
St.Petersburg Martin Luther society

International Scientific Conference "500 YEARS OF REFORMATION AND MODERN TIME: 1517-2017"

Issue № 1 (2015)

16th – 17th of April, 2015 (The materials of the Conference)



Всемирно-историческое значение Реформации и 95 тезисов Мартина Лютера

«Реформация по своей глубочайшей сути была ничем иным, как наконец свершившемся возвышением Павла над неограниченным авторитетом св. Петра. Если протестантом считается тот, кто стоит вне Церкви, основанной на авторитете Петра, и держится независимо от нее, то апостол Павел – первый протестант, и древнейшим документом, который должен представить протестантизм, его magna charta является вторая глава Послания к Галатам».

Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения [1, с. 345-346].

Уважаемые коллеги и участники конференции!

Сегодня мы открыли первое наше собрание, посвященное великому, может быть, величайшему событию, которое когда-либо происходило во всемирной истории - Реформации, с момента которой прошло уже пять столетий. Можно различно относиться к историческим событиям, можно их различно интерпретировать, но главная задача при рассмотрении Реформации Мартина Лютера, на мой взгляд, состоит в том, чтобы увидеть в ней всемирноисторическое Значение. Особенно это важно для нашей исторической науки и связанному с ней понятию всемирной Истории. Ведь не секрет, что после большевистского переворота и последовавшим за ним небывалым переписыванием истории – не только российской, но и всемирной, – отношение к Лютеру и Реформации связывалось и во многом связывается до сих пор лишь с поверхностным экономическо-социальным истолкованием сущности происшедших тогда событий. Эта поверхностность объяснения Реформации свидетельствует конечно только о поверхностности нашей собственной сегодняшней точки зрения. Какова эпоха, такова господствующая точка зрения на всемирную историю, таково и понимание Реформации.

Всемирно-исторический принцип христианства

Всемирно-исторический принцип христианства есть принцип духовной свободы. Христианство возвестило миру новый принцип понимания Бога как Духа, тождественного с сущностью духа самого человечества в лице Иисуса

Христа. Этот принцип стал поворотным пунктом обновленного мира, новой осью, вокруг которой с тех пор вращается всемирная история. Вступив в мир, христианство сперва должно было его непосредственно принять и было вынуждено в известной степени подчиниться его законам, поскольку они выражали всеобщие законы всякого земного развития. Христианство в этот момент можно сравнить с пшеничным зерном, — этому зерну нужно было не только упасть на добрую почву, но также и преодолеть все преграды и непогоду этого мира. Христианство как *историческое явление* должно было пройти через все трудности обычного мирового развития. Это *историческое развитие христианства* с момента его возвещения Христом и апостолами заключалось в следующих двух моментах.

- 1. Как всемирно-историческое явление христианство требовало своего распространения во всем мире. «Идите и проповедуйте Евангелие во все концы» – эти слова Христа, обращенные к апостолам должны пониматься и понимались христианством как призыв к одному из самых важных деяний, которые как задача всегда стоят перед Церковью. И Церковь – прежде всего Католическая – всегда следовала этому призыву, отправляя многочисленных и добросовестных миссионеров во все концы света. Для этой внешней задачи всего христианства Церкви очевидно требовалась единая централизованная организация. И на этапе исполнения этой внешней задачи христианства естественно возникла необходимость в институте папской власти. Однако, как это всегда бывает в истории, чрезмерная увлеченность внешним привела к одностороннему результату – за внешними успехами колонизации, сопровождаемой катехизацией местного населения, было постепенно упущено исполнение второй, более важной внутренней задачи христианства.
- 2. Вторая задача христианства состоит собственно в христианском познании, которое определяет внутренний рост его развития. Рост христианского познания означает «воздвижение Храма Господня», как того духовного «Божьего Жилища», о котором говорил ап. Павел (Еф. II, 21-22). Одним словом, христианскому познанию надлежало со временем стать, как верно заметил еще Шеллинг, познанием научным. «Одно дело, говорит он в 36 лекции по философии откровения, когда Божье Царство было только внутренним, и другое, когда ему надлежало стать выраженным вовне. Здесь

оно неизбежно должно было снова подпасть под воздействие внутренне побежденного, но именно поэтому извергнутого (вовне) духа, который здесь — в области внешнего, — принял иное обличье...» [1, с. 331]. Согласно Шеллингу, так как Господь попустил, чтобы Церкоь вышла из своего первоначального «идеального и совершенного» состояния и подверглась всяческим превратностям, мы должны предположить, что Господь попустил это согласно своему замыслу и позаботился о том, чтобы она преодолела все эти исторические превратности и пришла к истинному и проверенному борьбой и конечной победой завершению. В то время как «тот век, возврата к которому желают столь многие последующие века, можно мыслить лишь как век невинности и потенциальности, как эпоху Церкви, еще не вступившей в историю, находящейся вне ее... Историческая Церковь начинается с того момента, когда она становится мировой религией, начинает существовать в мире» [1, с. 331-332].

Учение римской Церкви и принцип духовной свободы

Реформация Мартина Лютера является тем коренным преобразованием, которое не ограничивается только церковными изменениями. Поэтому можно сказать, что современная эпоха начинается вместе с Мартином Лютером, поскольку благодаря Реформации человеческое сознание изменилось и преобразовалось всех во СВОИХ главных формах. Bce события, предшествующие Реформации XVI века и отчасти подготовившие ее, несмотря на свою историческую и социальную значимость все же не представляли собой подлинного начала Нового времени, поскольку уже начиная с XIII века Церковь сделалась единственной универсальной силой Европы. Мирская церковная власть нового Рима вполне была сопоставима и подобна древнеримской мировой империи. Этот новый католический Рим выдвинул притязание на то, чтобы быть духовной силой. До некоторой степени римская Церковь и была таковой, несмотря на все свои земные цели и мирские средства, и таким образом действительно осуществляла духовное господство, не сравнимое ни с каким другим в мировой истории. Римская Церковь уверенно обещала позаботиться о вечном спасении всех тех, кто полностью и всей душой ей подчинится. Таким образом, здесь речь шла о вечном, о бессмертной душе.

Таким образом, кто был убежден, что его существование не прекращается вместе со смертью, или исполнен страхом от представления о потустороннем, тот видел прямое указание обратиться к этому великому институту спасения. Церковь получала над ним такую власть, которая была выше всякого земного епископ господства. Римский средних веков был В начале ЛИШЬ последователем и наместником князя апостолов Петра, но уже в зените Средних веков (в дни *Иннокентия III*, 1198–1216) продвинулся уже до статуса наместника «Бога на земле», о чем можно прочесть в толковании папского права XIV века, где говорится о *«нашем Господе-Боге папе»*. Тем самым Церковь была полностью признана Царствием Божиим на земле. Ибо если господство ее главы есть господство самого Бога, то и сама Церковь должна быть Его Царством. Вместе с подразумеваемым Божием господством (Теократией) завершается господствующая мысль средневековой мирской Церкви. «Быть подданным первосвященнику для каждого человеческого творения является условием блаженства» — это положение величайшего богослова средних веков Фомы Аквинского (†1274), и папа Бонифаций VIII, в своей знаменитой булле (1302 г.) обнародовал его как вечную истину. «Подданным римского первосвященника» – таковым должно было быть высшее основоположение для каждого верующего при жизни и после смерти. Ибо для того, кого Церковь отлучала, и кто умирал отстраненным от папы, тому открывались врата «вечных мук». Такова была сущность могущества папской Церкви и ее *иерархии*, т.е. господства священников над мирянами. И господство этой средневековой Церкви достигает своего апогея в том, что мирянин является ее крепостным добровольно. Ибо он знает, что его Госпожа-Церковь всегда позаботится о его истинном вечном благе – охранит его от ада и откроет небесное царство блаженства.

95 тезисов как преддверие нового Евангелия

Немецкую Реформацию трудно представить себе без Лютера. С другой стороны, Лютера невозможно представить себе в период расцвета папского католицизма, скажем, в XII или в XIII столетии. Характер Лютера во многом можно понять лишь из последних столетий Средневековья, ибо в XIII столетии в целом еще отсутствовала восприимчивость к тому Новому, которое он

принес. К началу же XVI столетия время уже созрело для Реформации — прежде всего благодаря многолетним движениям против папства, которые тем не менее не могли еще преодолеть Средние века. Ибо самая, пожалуй, важная предпосылка успеха всей Реформации состояла именно в религиозной восприимчивости современников Лютера. «Мир жаждал Евангелия», — говорилось в одном «летучем листке» того времени...

И он дождался этого Евангелия в буквальном смысле, когда Лютер его впервые перевел на немецкий язык в 1522 году. Но что было в 1517 году? Каким образом получилось, что именно 95 тезисов, опубликованные первоначально Лютером на церковной латыни, сотворили мировую Историю?

В 95 тезисах Лютер был занят лишь одним единственным вопросом – об отпущении, к которому он пришел не столько благодаря ученым теологическим размышлениям, но в основном через личный опыт исповедания своих прихожан. И тем не менее именно эти тезисы, к немалому изумлению самого Лютера, произвели глубокое воздействие. Написанные на ученой латыни, эти положения о папской власти и праве на отпущение грехов приобрели известность «летучих листков» (своеобразным популярным и многотиражным газетам того времени). Вместе с тем «95 тезисов» вовсе не были боевым кличем для борьбы Лютера с Церковью, как это порой пытаются представить учебники и справочники, составленные в постсоветской традиции понимания Реформации. Лютер здесь все еще видит в конце жизни «чистилище», и для него все еще действует авторитет папы, епископа и священника. «Бог никому не прощает вины, – говорит он в 7 тезисе, – без того, чтобы он не смирился и не покаялся во всем священнику, Его наместнику на земле» [2, с. 4]. Лютер еще не думает здесь о том, чтобы совершенно вычеркнуть отпущение из католического арсенала, и даже (в 71 тезисе) заявляет: «Да будет проклят тот, кто выступит против истины папского отпущения» [2, с. 10]. Это конечно нельзя назвать *«революцией»*. Стало быть, основания для широкого и мощного воздействия тезисов 31 октября 1517 г. лежат глубже. Чтобы увидеть эти основания и по-настоящему их понять, нужно сперва попытаться хотя бы вкратце рассмотреть и понять основную доктрину средневековой католической Церкви в связи с самими тезисами Мартина Лютера.

Вопрос об отпущении

Положения, выставленные Лютером 31 октября 1517 года, касаются лишь нескольких глубоко религиозных понятий — раскаяния и покаяния, наказания за грехи и отпущения этих грехов. О Церкви или о папской власти в них говорится лишь постольку, поскольку они имеют дело с отпущением и покаянием. Вместо «революции», по всему тексту 95 тезисов проходит линия основных мыслей Евангелия, руководствуясь которым, Лютер очень осторожно и постепенно старается обойти острые углы и преодолеть несоответствия этому Евангелию некоторых канонов своей католической церкви.

Вопрос об отпущении, критически поставленный Лютером, мог произвести одно из самых мощных воздействий на католическую Церковь, ибо своей хорошо продуманной системой отпущения Церковь ведет и охватывает всю жизнь своих верующих. Семь основных Таинств (Sakramenta) словно колонны несут свод Милости, который простирается над жизнью верующих. В этих Таинствах берут исток родники духовных сил для всего жизненного пути человека. 1

Из всех этих католических таинств только одно является жизненно важным — *таинство исповеди*. Все остальные человек получает либо однажды, либо в определенные мгновения жизни; они не затрагивают ежедневных вопросов и путей нравственной борьбы. Только *исповедь* — *признание* — есть провожатый католического человека в его ежедневном пути. В католической *исповеди* человек анализирует свое внутреннее Я, чтобы признать перед священником свои грехи, и *отпущение священника* дает моральную силу для его дальнейших поступков. Все остальные таинства (если не считать таинства брака) суть *освящение и благословение Церкви*, сопровождаемое символическими знаками и действиями (т. е. *обрядами*).

¹ В крещении человек не только принимается в общину церкви, но в ребенка тихо вливается (в бессознательном) действующая Милость, и тем самым все живущие в нем грехи полностью поглощаются. В конфирмации эта Милость обновляется благодаря епископскому рукополаганию. В таинстве брака естественный порядок брака и семьи получает их церковное освящение. В таинстве последнего помазания — соборования — умирающему еще раз отпускаются грехи и он восполняется непреходящими силами. Особое таинство сословия получает священник через освящение. И между этими вехами своего жизненного пути человек может окрепнуть в таинстве Алтаря. и обеспечить себе избавление от своих грехов сколь угодно много — именно в исповеди, в таинстве покаяния.

Только *таинство покаяния* есть столь же деяние человека, как и деяние Церкви.²

Конечно, это высокое и строгое требование не могло надолго вознести над действительностью. Со временем стало *очевидно*, что грех был *силой* – даже внутри самого христианства. И вот, приблизительно во втором веке, начались разнообразные попытки разобраться с вопросом о покаянии. Господь близко, Его Царствие стоит прямо перед дверью, - еще один единственный раз Он предоставляет отсрочку ради своей Милости. Поэтому также и искупленные могут еще раз сотворить покаяние за все, в чем они согрешили... Но поскольку после этого возвещения Господь не пришел, нужда (в повторном покаянии) возникла снова. После долгих усилий в конце концов нашли выход: есть «легкие» и «тяжкие» грехи. «Легкие грехи» могут сниматься посредством милостыни и других дел любви. Наконец, для «*тяжких грехов*» существует продолжительное покаянное поведение, посредством которого они могут быть искоренены. – Тот, кто совершил *тяжкий грех*, исключался из общины и мог быть принят в нее обратно лишь в том случае, если он добровольно и открыто признавал перед собравшейся общиной свою вину. Тогда на него налагались тяжелые наказания: пост, самобичевание, умерщвление плоти. изнурительные работы, тяжкое денежное наказание. Лишь после того как все эти покаянные дела исполнялись, и согрешивший долгое время участвовал в Богослужении (лишь в прихожей и в покаянном одеянии), изгнанник снова принимался в общину. В положении Церкви очень живо почувствовали, что тем самым из покаяния возникло нечто совсем другое, нежели было то, что под ним

² Первые христиане отвечали на вопрос об искуплении исключительно вместе с апостолом Павлом: «Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой» (Деяние святых апостолов, XVI, 31). И в этом заверении-исповеди Павла одновременно заключалась также строгая заповедь: верой в Господа Иисуса Христа и благодаря Крещению христиане как бы обязывались более не грешить. Раннее христианство ощущало этот Божий Дар, который Бог даровал уверовавшим в Него в Искуплении, с такой внутренней и всепоглощающей силой Духа, что первым христианам была просто недоступна и невыносима мысль, что христианин может отплатить за этот Дар Божий грехом, т.е. неблагодарностью. Поэтому для первых христиан было чем-то естественным, что среди них, искупленных, уже не могло быть греха, а стало быть также и покаяния. Поэтому (послание к Евреям, VI, 4–6): «Невозможно — однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших, опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему».

изначально понимал Иисус. Когда Он начинал свое Послание: «Покайтесь, ибо уже близко Царство Небесное» (Матфея, IV, 17), то Он имел ввиду не общественное церковное покаяние, но серьезное осмысление о происшедшем грехопадении в каждом отдельном человеке. При этом еще не было речи о сугубо церковном покаянии.

Исповедь

Исповедь состояла отныне из трех моментов:

- сердечное раскаяние;
- признание перед священником и (после отпущения);
- «добрые дела» на благо святой римско-католической Церкви, как плата за искупаемые ею грехи.

Ибо и при исповеди человек точно так же, как и при общественном покаянии, не так просто получает оправдание, но за свои грехи он должен претерпеть наказание, — будь это здесь на земле, или к совершенному очищению — в чистилище. А как он должен каяться и исправлять свою вину, насколько это возможно, — определяет Церковь. Отличие от ранне-церковного покаянного поведения состоит в том, что прежде отпущение следовало лишь тогда, когда завершались покаянные действия, в то время как в средневековой исповеди оправдание предшествует последующим делам искупления. Таким образом простирается величайшая система ада и рая в католической Церкви, которая настолько охватывает каждого верующего, что он не в сосоянии даже представить, куда от нее уклониться. Священник восседает в совете самого Бога, и через его посредство Церковь держит человека навсегда в своей власти, потому что ей даны «ключи от рая». Сам Бог предоставил ей это право, и теперь она может вменять временные наказания на земле или в чистилище в качестве «добрых дел», полезных для Церкви...

В такой зависимости мирян и проходила в церковных формах религиозная жизнь всех, за очень редким исключением. Набожность массы стала набожностью Церкви. Миряне, как и сами духовные, от низших священников до высших прелатов, находились в строгой подчиненности римскому Епископу, и к XIII веку прекратила существование всякая иная церковная власть, ибо всякая власть была в своем основании властью папы,

который являлся источником всякого права. «Реформация, или очищение Церкви от всех душегубительных лжепреданий и злоупотреблений, введенных папами, - говорил в середине XIX века знаменитый проповедник Хармс в проповеди на праздновании День Реформации (Reformationsfest), 31 октября 1860 г., – есть со времен апостольских наиважнейшее событие, которое произошло на земле; и я думаю, что если бы Божией милостью не произошла Реформация, то посредством этих лжеучений, злоупотреблений и человеческих установлений пап вся Церковь уже давно бы испортилась, истлела и разрушилась, что Бог не мог бы более ее терпеть на земле, и она была бы искоренена!» [3, S. 950]. Естественно, что это положение папской власти получило свое выражение также вне средневековой Церкви, ибо ничто не могло себя ей противопоставить. Все мирское, все гражданственное было пронизано влиянием папского духовенства. — И этот дух папской Церкви казался непобедимым вплоть до последних дней Средних веков. Ибо эта средневековая жизнь гибнет в тот самый момент, когда папство терпит свое первое решительное поражение – причем не посредством какой-то внешней силы, но от другого – нового Духа, от Духа более чистой и глубокой религиозности.

Дух «новой» и более глубокой религиозности Лютера

Когда Лютер 31 октября 1517 г. прибил к воротам Виттенбергской церкви свои знаменитые 95 тезисов, направленных против злоупотреблений римской церкви, он тем самым сразу вступил в эпоху деятельной борьбы, продолжавшейся до конца его жизни. Противопоставив таинство веры внешней набожности «добрых дел», Лютер вместе с тем покусился на сами учреждения и институты папской власти, на самое основание мирского господства римско-католического духовенства. Признав продаже индульгенций и вообще в практике отпущения грехов посредством внешних заслуг извращение подлинного учения раннеапостольской христианской Церкви, Лютер решительно выступил против этого лжеучения. Нельзя, говорит он в «Свободе христианина» (1520), спасти душу телесными средствами. Душа может быть спасена только верою, этим «обручальным кольцом», которое

дарует ей Иисус Христос, принявший на себя все грехи верующего человека. лишь через веру происходит общение души с Богом.

«Я не могу и не хочу ни от чего отрекаться, — завершил свою речь Лютер на сейме в Вормсе в апреле 1521 г., — потому что поступать против совести неправедно и опасно. Да поможет мне Бог, аминь» [2, с. 99].

«Это был, — комментирует значение этого события Томас Карлейль, — величайший момент в современной истории человечества. Английский пуританизм, Англия и ее парламенты, Америка и вся громадная работа, совершенная человечеством в эти два столетия, французская революция, Европа и все ее дальнейшее развитие до настоящего времени, — зародыши всего этого лежат там: если бы Лютер в тот момент поступил иначе, все приняло бы другой оборот! Европейский мир требовал от него, так сказать, ответа на вопрос: суждено ли ему погрязать вечно, все глубже и глубже, во лжи, зловонном гниении, в ненавистной проклятой мертвечине, или же он должен — какого бы напряжения это ни стоило ему — отбросить от себя ложь, излечиться и жить?» [2, с. 426].

Таким образом, Реформация в корне преобразовала понятия о «религии» и «вере», употреблявшиеся до этого в римско-католической церкви. Согласно учению Лютера, все внешнее должно быть устранено из абсолютного отношения человека к Богу. Лишь в таинстве веры (выступающих в культе богослужения в таинствах крещения и причастия) душа общается с Богом. Лишь в духе подлинной веры я должен в конечном счете определять, что представляют собой моя «религия» и моя «вера». Первой и простейшей формой существования, которую сообщает себе человеческая свобода, является родная речь, выступающая отныне существеннейшим моментом самой религии. Поэтому Лютер первым делом перевел Библию на немецкий язык. Имея дело с целым народом, с этой живой субстанцией веры, придавленной тысячелетней традицией церковного авторитета, учение Лютера необходимо представляло собой лишь постепенное становление немецкого религиозного духа на пути к христианской свободе. И хотя та поразительная быстрота, с какой распространялось учение Лютера в первые годы, свидетельствует о том, что почва для его выступления в Германии была уже

подготовлена, но лишь постепенно Реформация набирала ход, со временем опрокинувший весь старый порядок средневекового мира.

* * *

Кратко резюмируя, можно в определенном смысле утверждать, что Реформация не привнесла ничего «нового» в учение христианства. Главным источником, в котором непосредственно изложено учение христианской религии, согласно учению Лютера, является Евангелие, повествующее о жизни и учении Иисуса Христа. Но человек как мыслящий не может остановиться на непосредственном восприятии Библии, и требует дальнейшего объяснения данного ему содержания. И хотя свидетельство духа может осуществляться в самых различных формах, более развитый дух верующего необходимо покидает свое первое восприятие позитивного содержания религии, постепенно переходя к более осмысленному и научному его рассмотрению, к теологии. Обращаясь Библии, каждая историческая эпоха непосредственно свидетельствует о своей собственной глубине и зрелости духа. Поэтому вовсе не безразлично, с каким мышлением подходят к изучению Библии. Когда изречения и цитаты, взятые из нее, перестают быть просто словами, они уже не могут выступать основаниями тех положений, которыми оперирует Церковь. Отсюда проясняются глубинные основания и дальнейшие задачи, которые перед научным развитием христианства и осмыслением встают исторического пути. Отсюда же и новые горизонты в осмыслении Реформации - как в историческом, так и в религиозном, философском, космографическом, эстетическом, научно-мировозренческом и культурно-региональном отношении. Для решения этих задач осмысления и призваны, на мой взгляд, все гуманитарные факультеты современных университетов.

Благодарю за внимание!

Список литературы

- 1. *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия откровения. Т. 2. СПб., 2002.
- 2. Лютер, М. О свободе христианина. Уфа, 2013.
- 3. Harms, L. Predigten. 17. Auflage. Hermannsburg, 1909.

Iwan Phokin

World-historical significance of the Reformation and 95 Theses of Martin Luther

"The Reformation in its deepest essence was none other than Paul finally accomplished the rise of the unlimited authority of the Holy. Peter. If a Protestant is one who stands outside the church, based on the authority of Peter, and remains independent of it, the Apostle Paul - the first Protestant, and the oldest document to submit Protestantism, his **magna charta** is the second chapter of the Epistle to the Galatians."

Schelling F.W.J. Die Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung.

The world principle of Christianity

The world principle of Christianity is a principle of spiritual freedom. Christianity proclaimed a new principle for understanding of God – God as the Spirit, identical with the essence of the human spirit, realized in the person of Jesus Christ. This principle was the turning point for the renewed world, and may be presented as a new axis, around which revolves the world History since that time. Entering into this world, Christianity had to take it as it was, to a certain extent – *directly*; it means that *Christianity had to obey its laws*, at least as the laws of this world expressed *the general laws of any Development*. Christianity at this moment can be compared with the grain of wheat, – the grain that had not only to fall down on a good soil, but also to overcome all possible troubles and obstacles of the bad weather. Christianity *as a historical phenomenon* had to go through all the difficulties of any development of this world. This historical development of Christianity, since its proclamation of Christ and the apostles, consisted of the following two points.

1. As the world wide phenomenon the Christianity required to spread around the world. "Go and preach the Gospel to the all ends of the world" – these words of Christ, addressed to the apostles, had been understood as one the greatest Appealings, as one of the most important Acts, which is always a challenge facing the Church. And the Church - especially Catholic - has always followed to this Appeal, sending numerous missionaries to all parts of the world. It is absolutely clear, that that for resolving of this external task of Christianity, the Church needed a united and very centralized organization of its power. The medieval centralization of ecclesiastical authority, and the Institute of pope's authority should be recognized as

the historical necessity for the execution of the external problem of Christianity. However, it was gradually lost the resolving of the second, more important task - the execution of the inner problem of Christianity. As often happens by the world history, preoccupation with the outside task led to a one-sided result; after the external success of colonization, followed by a catechesis of the local population, the Catholic Church gradually lost pursuance of the second and much more important inner task of Christianity.

2. The second task of Christianity is in fact in Christian knowledge, which defines the internal growth of its development. The increasing of the Christian knowledge means "the construction of the Lord's Temple", as the spiritual "God's Dwelling", of which spoke apostle Paul (Eph. II, 21-22). At the end this Christian knowledge should become, as said Schelling, the scientific knowledge. "It is one thing, – says Schelling on the 36th lecture of the Philosophy of Revelation, – when the Kingdom of God was just inside, and another - when it had to be expressed outwards. Here it was bound to fall again under the influence of the internally defeated, but that's why... (to outside) *erupted* spirit, that here – *in the outside sphere* - was taking a different form of appearing." According to Schelling, as the Lord let to the Church emerge from its original "ideal and perfect" condition and put it into all kinds of troubles, we must suppose that the Lord undertook this way of the Church according to His own Plan; and that He cared of it enough to be sure that the Church will overcome all the its troubles and vicíssitudes of its historical Fate, coming at last to a true End, proven by the struggle and the ultimate Victory. While "the century, so strongly wished to be returned by so many of the following centuries, can be thought only as an age of innocence and potentiality, as the era of the Church, when it had not yet entered into the history that lies outside of it... Historic Church begins with the moment when it becomes a world religion, when it begins to exist in the world."

The doctrine of the Roman Church and the principle of spiritual freedom

Martin Luther's Reformation is the fundamental transformation that was not limited by changes of the medieval church. Therefore, we can say that the modern era begins with Martin Luther, as the Reformation changed and transformed the human mind in all its major forms. Of course, all of the events, which preceded the sixteenth century, are partly responsible for the preparation of the Reformation, and

they had great importance. However, despite their historic and social significance all previous centuries had not yet become a true beginning of the modern times, as they had not reached the essential core of medieval life, the core of the Religion.

As early as the XIIIth century, the Church became the only universal force in Europe. The temporal power of the new church of Rome was comparable and similar to the ancient Roman world empire. The bishop of Rome in the early Middle Ages was a follower and a deputy of St. Peter. But at the highest point of the Middle Ages (in the days of pope Innocent III, 1198-1216) he advanced to the status of God's deputy on the earth. "God on earth", as we can read it in the interpretation of the papal right of the XIVth century, where stands "Pope our Lord". Thus the church was fully recognized as the Kingdom of God on the earth. For if the rule of its leader is the rule of God Himself then the Church itself must be His Kingdom. With this rule of God, suggested in Church power (theocracy) is completed the prevailing thought of the medieval Church. "To be Pope's citizen is a condition of bliss for every human creation" - said the great medieval theologian Thomas Aguinas (†1274). And the Pope Boniface VIII, in his famous Bull (1302) published it as an eternal truth. "Citizen of the Roman Pope" - that had to be the highest basic principle for every believer during his life and after his death. For excommunicated members of this Church, as well as for those who died detached from the Pope, were opened the gates of "eternal tortures" and nothing more. Nulla salus extra ecclesia. Such was the Church of Rome, the papal theocratic Church of that era, when the sun of the Middle Ages stood at its zenith. That was the essence of its power, what we call today the "hierarchy": the domination of priests over laity.

95 theses as a Preface for a "new" Gospel

It is difficult to consider German Reformation without Luther. On the other hand, Luther's character can be understood only from the last centuries of the Middle Ages. "The world was thirsty of Gospel" – so it was said in a leaflet of that time. Nobles and citizens, peasants and landlords – in all classes it was equally enthusiastic responded to the liberating Gospel. And it was really revealed in Germany, as Luther translated the Gospel in German at 1522.

And before this revealing, at Oktober of 1517, he made his famous "revolutionary" preface, 95 theses. However, Luther's 95 theses of course cannot be

called a "revolution". Luther still sees pyκy the end of life "purgatory", and it is still valid word of the pope and the bishops and priests. "The same power as the pope exercises in general over purgatory is exercised in particular by every single bishop in his bishopric and priest in his parish" (25th these). He didn't had think here about how to erase the authority of Catholic Church, and even declares: "Let him be anathema and accursed who denies the apostolic character of the indulgences" (71st these).

Therefore to understand all this we had to consider the main doctrine of Catholic Church of Middle Ages.

Question of remission

In 95 Theses, Luther was occupied by only one single question of *absolution*, to which he came through experience rather than by theological thought. The maintains of Luther on October 31, 1517, are relating to a few deeply religious concepts – *of repentance, punishment* and *remission* of sins. About the Church or of papal authority he refers here only to the extent of their dealing with *absolution* and *penance*. Instead of "revolution", the full text of the 95 theses passes the basic line of ideas of the Gospel, which guided Luther very carefully and gradually, trying to get around sharp corners and to overcome the inconsistencies that Gospel some canons of *his* Catholic Church.

The question of remission, critically posed by Luther, could produce one of the most powerful problem to the Catholic Church, for its system of remission covered the whole life of its believers. Seven major sacraments (Sakramenta) were like fundamental columns for Church *Grace*, which extended over the life of believers. But of all these Catholic sacraments only one was vital – the sacrament of *confession* (*recognition*). All the other sacraments were more or less the consecration and blessing of the Church, followed by a symbolic signs and actions (*ceremonies*). After long efforts finally it was found that there is a "light" and "heavy" sins. "Light sins" can be removed by "light" means and the others – by "heavy" means. Finally, out of repentance in the Church arose something completely different than it was originally understood by Jesus, as He said: "*Repent, for the kingdom of heaven is at hand"* (*Matthew, IV, 17*), He meant no public ecclesiastical penance, but a serious personal understanding of each individual what was happened with him as he sinned. However, it is not surprising that the spirit of the papal Church seemed to be

invincible for many long centuries, until the final days of the Middle Ages, when the Papacy suffered a decisive defeat for the first time - and not from any external force, but from the other new Spirit: *the Spirit of more pure and deeper religiosity.*

The Spirit of a "new" deeper Religiosity

When Luther on October 31st, 1517, nailed his famous 95 theses to the gates of Wittenberg church against the abuses of the Roman church, he soon set himself into era of struggle, which lasted until the end of his life. His main principle, the sacrament of faith, sola fide, strongly opposed the external piety of "good works". It is impossible, he says in the "Freedom of a Christian" (1520), to save the soul with the bodily means. The soul can be saved only by faith, with this "engagement ring", which gives her Jesus Christ, who took care of all the sins of the believer. Only through faith there is a dialogue of the soul with God. Thus the Reformation radically transformed the concept of "religion" and "faith", which were used before in the Roman Catholic Church. According to the teachings of Luther, all exterior things should be removed from the absolute relation of man to God. Only in the mystery of faith (acting in the cult of worship in the sacraments of baptising and communion), the soul communicates with God. Only in the true spirit of faith I must ultimately determine what constitutes my "religion".

The first and simplest form of existence, which tells a man's freedom is the native speech, the mother language which is now serving the most essential point of the Christian religion. So the first thing Luther did was to translate the Bible into German. This transformation has affected in the future for the all nations of Christianity - the Bible has been translated into all languages, regardless of their Christian confessions.

Thus, in certain point of view, Reformation did not brought anything "new" to the teachings of Christianity. The main source, in which immediately set out the doctrine of the Christian religion, according to the teachings of Luther, is the Gospel, which tells us about the life and teaching of Jesus Christ. But as a *thinking* man can not dwell on the direct perception of the Bible, and requires further explanation of its content. Although evidence of the spirit can take many forms, the more developed spirit of believer has to leave his first perception of the positive content of religion, gradually moving to a more intelligent and scientific examination of it, moving to

theology. Turning to the Bible, each historical epoch itself suggests its own depth and maturity of the Spirit. So it is not indifferent at all how our thinking approaches to the study of the Bible. When the sayings and quotes taken out of it, cease to be mere words, they can not act according to those provisions or dogma, which the Church operates. Out of that are clarified the underlying reasons and further tasks for the scientific development of Christianity and of its further historical way. Also out of that are opening the new horizons in the understanding of the Reformation – in historical, as well as in religious, philosophical, aesthetic, scientific and cultural point of view. For all these modern challenges are called, in my opinion, all the humanitarian faculties of our universities today.

Thank you for attention!

Rise and Fall of Prognostic Astrology in Early Modern Protestantism

1. Introduction.

Historians of science and historians of religion have noticed that Western cultural history on one hand shows an amazing continuity of astrological traditions and practices but on the other hand, that astrology has always been subject to profound changes resulting from their entanglement with changing religious, social, political and scientific situations. Today I would like to introduce to you first, the *prime* of astrology in the era of Renaissance and Reformation with its new orientation to the future – a prime which was disputed at the same time. Second, the *decline* of its scientific and theological reputation after the Thirty Years' War despite of respectable attempts of reformation – a decline, however, that replaced astrology by a seemingly more rational form of coping with the contingencies of the time coming.

Rise and demise of serious astrology between Renaissance and Enlightenment is a historical phenomenon that can be observed all over Europe. It is particularly interesting in *Protestant* states, whose first decades are characterized by heavy political, social and religious tensions and turmoils. Already the late 15th Century looked expectantly but also uncertain towards future, the Reformation built up an extremely intense and ambivalent expectation of what it would bring about. There were two forms of re-orientation of every-day life and also in political decisions, one primarily cosmological, one primarily historical. The *cosmological* pattern provided an astronomy-based astrology, existing since ancient cultures; it was a method to relate regular and irregular, striking phenomena in the sky to earthly and human affairs and to qualify them in their meaning or predict their future course. The *historical* pattern was also an old one, which however has become very strange to modern mentality but very common to the late ancient, medieval and early modern societies. It was the *apocalyptic* view of world history, stemming from prophetical, mostly biblical literature In this view, the present time is a step towards the

catastrophic end of the existing world, and here astrology is the method to interpret historical and astronomic events in relation to the apocalyptic time-order.

Both forms of astrological prognostication aim at the same: they tell us, were we stand, what might happen, and how we can adjust to or even benefit from the good and the bad to come. But their bases were very different: astronomy, and history. Now the most interesting thing in Early Modern thought is that both patterns of prognostication were combined and intertwined in many ways; in consequence, the affirmation of astrology and the critique of astrology does not reveal immediately the respective motifs. In the following I will describe the complex syndrome called "astrology" more in historical detail and identify the motifs of the judgments pro and contra astrology in a world of deep changes of religious and scientific scholarship. And because most of you are probably rather familiar with the development of astronomy in the early period of modern culture, I should begin with what probably is less familiar to you: the apocalyptic basis of astrology.

2. The interpretation of the presence as the final phase of salvation history

The self-description of the human experience of time in pre-modern Europe, shaped by Christianity, is reciprocally correlated with the interpretation of the course of time as a story of loss and of restitution. World and time comprised the loss of original harmony of man with nature and their Creator, unthreatened by any unforeseeable future; and the recovery of that harmony by successive divine intervention and human response to these interventions, implemented as belief and morality. Planetary cycles were replaced by a linear historical process under the title "Paradise Lost - Paradise regained "to say it with John Milton, or "education of the human race", to say it with Gotthold Ephraim Lessing.

Although the experiences of cyclical time, of course, never became just irrelevant, they were classified as cosmical regularities and subordinated to the religious concept of the history of salvation. Life-determining cyclical phenomena were no longer mythically ambivalent, but their creator and sustainer could change them irregularly and perform a miracle, as they were passed down numerous times in the Bible. In the early modern time, besides terrestrial events such as floods, earthquakes or monsters, celestial phenomena like the big conjunctions of planets and comets were dramatic events that meant something, i.e. by means of which God wanted to say something to people and move them to better their lives. Of all the

comets of the 16th and 17th Century, we know scholarly reports and astronomical representations of comets, but also popular pamphlets that interpret those appearances as divine admonitions and place them in the interpretation context of the history of salvation.

The steep rise of astrology from the expertise of astronomers to a knowledge of orientation coveted by many (and well-paid by the wealthy) is closely connected with the crisis-ridden religious, economic and political developments in the decades around 1500. The Reformation meant an enormous intensification of time experience and reinforced emotionally inflamed and socially mobilizing expectations that the redemptive return of Christ and the catastrophic end of the world was now imminent. Signs of this end were e.g. the deadly threat of Christian Europe by the Ottoman expansion, or the emerging religious division of Europe. In this sense Martin Luther called himself "prophet of Germany", interpreting the "Turks" and the "Pope" as the secular and the spiritual "Antichrist", i.e. as characters of the eschatological drama that would very soon be ended for Christians by the "dear Last Day". There were earlier prognoses maintaining that the time of the universe would amount to 6000 years; now things compressed to a dramatic scenario of the end of the world, which had grown old. As an important form of coping with future now appeared the prophecy of the dawning end-times.

The apocalyptic-based prophecies, however, made readily use of astronomy-based prognoses. This was quite commonly accepted: Supralunary phenomena and sublunary events including history were regarded to happen in different zones but in *one* physical world. In consequence, the improvements of astronomical observation, calculation and precise prediction since e.g. the Ephemirides of Johannes Regiomontanus were integrated in apocalyptic prognostication, going far beyond the predictions and prognoses of the annual calendars now in print and the individual horoscopes drawn the educated and the rich. Well informed astronomers within the Reformation acted with explicitly prophetic claim. I only mention the mathematician and chronologist Johannes Carion with his Prognosticatio (1521) of a deluge for 1524, and the friend of Luther and Melanchthon, the mathematician and pastor Michael Stifel who predicted the return of Christ on 19th October 1533 at 8'clock and who was therefore temporarily arrested, of course.

The combination of both sources of astrology was not limited to German Protestantism, as you recognize by the French physician Nostradamus, whose horoscopes were indeed often erroneously calculated, whose dark political prophecies could nevertheless be sold in the whole of Europe. In short: Astrology of combined patterns processed by the mass media in the early 16th Century became the hermeneutics of doomsday – and of the days still remaining.

3. Pro and Contra Astrology in academic discourses

Before analyzing the academic the academic discourses on astrology I should not forget to mention that astrology in the Early Modern era was not only a theoretical issue, be it the more astronomical or the more apocalyptic or the mixture of both. Divinatory *practices* of all sort were at least as important as serious horoscopes or political prognoses. To some extent, there were coalitions of users and supporters. Popular divination and mantic, however, went mostly its own way apart from intellectual reflection. Although, for instance, chiromancy appealed on astrological hermeneutics of astronomical data, there are no official documents proving their acceptance. Often those practices went out of hand in illiterate environments and in warlike devastated regions in superstitious arts of magic. Frequent secular bans and ecclesiastical visitations could only very superficially discipline this until the 18th Century (and even now we encounter a huge and profitable astrological market).

3.1 The political Prognostication based mainly on *apocalyptic prophesies* held a very strong position, particularly in Lutheran Protestantism nearly until the end of the 17th Century. Political crises and political and military actions against Protestant states regularly resulted in theological discussions and popular apocalyptic tracts. They warned of dangers imminent and polemicized against political propaganda, e.g. of Jesuits and Calvinists in the advance of the Thirty Years War. In 1630 such literature legitimized the entry of Gustav Adolph of Sweden in the war in Central Europe. After 1650, however, the expectation of a cosmic catastrophe faded more and more, and the apocalyptic time-order lost its orienting plausibility. The apocalyptic worldview was gradually replaced a new form of coping with the future, *chiliasm*. Originally chiliasm was part of apocalypticism, namely the expectation of an empire of the righteous and pious Christians lasting 1.000 years immediately after or even before the epiphany of Christ (Apoc. 20); "chiliasm" od "millenarism" refers to those 1.000 years. There had been attempts to establish such an empire already

during the Reformation, e.g. the Peasants' War 1525 or the Anabaptist Kingdom of Münster (1535). The Puritan Revolution Cromwell's in England (1642/60) explicitly sought to establish the 1.000 years reign of the pious on earth.

Chiliasm as a philosophical and theological theory deduced from an exegesis of the Book of St. John's Revelation was developed by the Anglican Joseph Mede (1627) and the German Calvinist Johann Heinrich Alsted (1627), after all by the famous Cambridge Platonists and the German Lutheran lawyer and promotor of Kabbala, Christian Knorr von Rosenroth (1670). On occasion of the last "Turkish threat" in 1683 we can observe some attempts to restore the apocalyptic time-order, though including some chiliastic modifications. In 1684 Caspar Heunisch of Schweinfurt published a chronotactical exegesis of St. John's Revelation, which tried to make plausible again the "time-order" based on Daniel's scheme of the sequence of four world-monarchies. In terms of arithmetics his analysis of moon-years and sunyears hidden in the apocalyptic figures between 144.000 and 2 is most elegant unfortunately it does no longer provide the imminent end of the world. His fairly detailed forecast of the political and ecclesiastical changes to that end placed in the fifth time-circle expects another sixth and a seventh time-circle and assumes a "better state" of the Church stretching not over 1000 but over 280 years only. Thus, the end of the world according to Heunisch should be dated to the year Anno Christi 2398 – still some years to go!

3.2 It seems very surprising that astronomy-based prognostication in Protestant Europe met both active supporters and strong opponents. Even if there was no rejection of astrology in an index of forbidden books, as in Roman Catholicism at the Council of Trent in 1564 (DH 1859), Luther and John Calvin uncompromisingly disapproved of the prognostic astrology, the astrologia judiciaria (divinatrix) as it had been called since ancient times, as superstitious and even support of magical practices. However, this rejection did not concern the so-called "natural astrology", i.e. the relationship of the human microcosm with the macrocosm and its influence on the former, but that did not imply any supernatural interpretation. Accordingly, the sermons that followed all comet apparitions of the 16th and 17th Century avoided to mix the physical and the religious perspective. Often such sermons provided a part that explained the religious significance of the comet, and another part that described its physical nature. The latter, depending on the

educational level of the preacher, passed on the current knowledge about comets to the lay people. As to Luther I should mention that he also had personal reasons for his rejection of prognostic astrology. Twice he published the *Prognosticatio* of the imperial court astrologer Johannes Lichtenberger of the year 1488, which had predicted a prophetic reformer of the church; but the Roman side could as well interpret it as plausible against Luther. In his own horoscope Luther quoted for his birth not 1483 but 1484, the year of the Great Conjunction and a solar eclipse in the sign of Lion – the year Lichtenberger had started from. The Italian astrologer Luca Gaurico Even interpreted also this horoscope to the disadvantage of the legitimacy of Luther; he had even requested Melanchthon concerning the nativity of Luther, because Melanchthon was known to be an outstanding humanist scholar and an excellent astrologer.

"For this one thing is certain: Valuable and truthful is the science of astrology, it is a crown of the human race and all its wisdom is a testimony of God." Thus Melanchthon wrote in his Oratio de dignitate astrologiae of 1535. Despite of all the ironic criticism of Luther, Melanchthon made the young Wittenberg University a center of astrology. His academic reforms excluded the Aristotelian metaphysics from the curriculum, but retained astrology as part of the quadrivium and at that elaborated its Hellenistic and Arab tradition (Ptolemaios, Tetrábiblos; Abu Maschar, De magnis coniunctionibus) in the context of physics and astronomy, mathematics and medicine. His students, who occupied the mathematical chair (Erasmus Reinhold, Georg Joachim Rheticus,) the chairs of natural philosophy (Paul Eber), and the chair of medicine (Caspar Peucer), supported his intention. His physics textbook of 1534 extensively dealt with astrology as part of astronomy and cosmology. The revised version of 1549, which was to be used for decades, abridged astrology and linked it up to the theory of motion, while astronomy was written anew and incorporated the research done by Copernicus (Rheticus had worked with Copernicus for two years and had published *De revolutionibus orbium coelestium* in Nuremberg in 1543).

The point here is that *Melanchthon* took astrology for good biblical thought and good rational thought – in full accordance with Renaissance-Platonists like Marsilio Ficino and Girolamo Cardano. Melanchthon drew horoscopes, too, for princes or for his own children. He attached particular importance to astrology in contrast to the belief in fate. Just as he fought against the "Epicurean" doctrine of

universal randomness of all events, he tried all his life to prove the "Stoic" *fatum* as irrational and destructive. Astrology was a strong argument *against* fatalism, because the celestial phenomena were a sign of divine providence, but not the cause of human happiness or misery. Indeed he assumed an influence of the heavenly motions on man, but only a physical one, as was also insinuated by the contemporaneous humoral medicine; that didn't abolish the free will of man, that is, his moral responsibility.

The most important areas of application of astrology for Melanchthon were medicine, which he was well familiar with, and history, which he highly esteemed and extensively fostered as stage for exemplary human condition. In this respect he was particularly close to Cardano, who compared famous horoscopes in a collection published in 1538 and examined them on grounds of historical experience. In this sense, Melanchthon was an empirically oriented astrologer, and vice versa Cardano also dealt with astrological hermeneutics. Both achieved their results by requisite judgment (ingenium), i.e. by inserting given astronomical data into patterns of qualitative understanding, i.e. into cultural patterns. This "humanistic" astrology understood itself as a scientific avant-garde until the early 17th and nurtured a church-tolerated, politically even desirable horoscopical practice. Political theory emerging in the late 16th Century always contained a discussion of the relationship of stellar constellations and political upheaval; by the way not only in the eyes of Protestant, but also of Catholic lawyers and politicians, although astrology in Jesuit academies was excluded from the philosophical curriculum (ratio studiorum philosophiae).

4. Philosophical and theological rejection of astronomy-based astrology

4.1 Political theory, however, was one of the intellectual activities that contributed at least to the weakening of astrology. For political authors analyzed mainly human circumstances and conditions of action, which, as experience shows, are not only determined by reason, but even more by affects and desires. Therefore, it was important to calculate the probability of future developments in the view of the *agents* to instruct political wisdom with this forecast. In this psychological context, astrology already appeared like a method of self-deception based on empirical selection, as was said by Michel de Montaigne, for example. The political *utopias* of that time set a normatively defined future against the poor presence and looked down

on the pragmatically calculated political wisdom. On their side, however, they didn't do anything with astrology since they relied on authoritarian education policy.

Often, the delegitimization of astrology in the 17th Century is explained with the development of a new natural science, working with experimental empiricism and mathematics. This is correct only at a later stage. This can clearly be seen in the astronomer Johannes Kepler. He was Lutheran, representing at the same time humanistic-platonic paradigm. So he remained an active astrologer, but tried to reform astrology in terms of mathematics. Even though, for example, he considered horoscopes for the Emperor as politically dangerous, he drew up horoscopes and annual prognostications on the basis of his reform. In his astrological writings he opposed against the "stargazer's superstition", but his heliocentric *Astronomia Nova* and *Harmonia Mundi* remained the (improved) basis of a predictive astrology – and of course, remained physico-theologically committed, like Melanchthon.

In the years after 1600, however, in Protestant universities a change of scientific paradigm took place, referring primarily to the methodology that had been taught at the University of Padua, prominently by Jacopo Zabarella. The change passed the Melanchthon's model of science in favor of an analytical-demonstrative model, driven effectively forward not only by a new theory of knowledge but also in natural philosophy. The textbooks of Melanchthon and of Ramistic dialectics were replaced by Aristotelian paradigms, including metaphysics; in natural philosophy the most pronounced opponent of the astrologer Cardano, Julius Caesar Scaliger, became a popular reference. Furthermore, theology actively took part in that shift of scientific paradigm, although spiritually dedicated groups linked up with neoplatonic or even paracelsian ideas rejected the theologia accurata, as it was called now but not successful in the mainstream. The leading Protestant theologian of that time, Johann Gerhard of Jena, in his Loci theologici (1610/1625) harshly rejected the astrology of Albertus Magnus and Cardano, referring to Augustin, Pico della Mirandula Luther and Scaliger. With the latter he rejected the assumption that the time of death of a person could be predicted from his nativity.

4.2 Although theology at that time was very influential, astrological practice did not end at once. For both theology and philosophy remained committed to physicotheology, i.e. the cognition of the creator through the order of the created world and of natural processes; and most natural philosophers supported this view and actively

contributed to it, down to Isaac Newton or Leonhard Euler. The modification of Ptolemaic cosmology by Tycho Brahe, in which the earth was still at the center of the world, was an option throughout the century, and even the change to Copernican cosmology did not exclude astrology as cultural paradigm. Therefore, horoscopes were generated with medical and political intention for many further decades. Nevertheless, astrology lost its scientific reputation by 1680 – way before Isaac Newton's *Principia* of 1687. Further attempts to reform astrology and to separate it from superstitious soothsaying were done in England and Germany, but in vain.

If time allows, I would like to mention Abdias Trew, professor of mathematics and physics at the University of Nuremberg in Altdorf until 1669, famous as an outstanding astronomical observer. He had once studied mathematics, philosophy, physics and theology at Wittenberg, a main place of opposition against superstitious astrology. In the wake of Kepler's reform he tried to separate astrology (and his own prognostical calenders) even more clearly from esotericism still implied in Pythagorean-Platonic cosmology; and he held back concerning apocalyptic-base prognostication, despite of the great comet 1664/6 with its "apocalyptic" number 666. In his method, "to consider and interpret the course of heaven by mathematical calculations and measuring", he measured real ascendents etc., but did not apply qualitative interpretations. Thus, metaphors like the signs of the zodiac, the division into four times three "houses", the so-called Trutina Hermetis by means of which the time of conception was determined, or the death forecast due to "violent" stars or planet direction through Mars or Saturn. What, then, remained? First, the personal horoscope that finds specific "tendencies" that do not necessitate anybody. Second, the meteorology with statements of more or less feasibility; last but not least endured the medicine, for which Trew formulated astrological advice in all areas, e.g. for the time of medication.

Trew's follower on the chair of physics, Johann Christoph Sturm, was the first to introduce mathematized experimental physics into a university and to see off the traditonial notion of empiricism which was always hermeneutically open. Sturm, occasionally praised Trew's criticism of speculative prognostication, but pointed out laconically in 1680 that no serious astronomer would carry on with astrology. Astrology as such now migrated to syncretistic esotericism. Especially now, to name three processes of history of science, the Copernican system prevailed, the

Cartesian privileging of thinking against the correlation of micro-and macrocosm was accepted, and the canonicity of the Bible also for the "book of nature" was hermeneutically retricted and soon destructed from the historical-critical perspective.

4.3 The changes occurring in the small Altdorf are an episode in the *Crise de la conscience Européenne*, as Paul Hazard called it. In the course of this cultural crises the failure of reputable astrology was compensated with a different strategy of coping with contingency. It is *Chiliasm*, moving from religious to a secular mentality. This functional Chiliasm left its position in the apocalyptic-religious scenario and no longer associates the signs of the times with an end of the world. It expects 'only' an open future as the field of progress, the *progrès perpetuel*, as Gottfried Wilhelm Leibniz called it programmatically. Thus, the future belongs to science-based technological and political practice, a practice that is motivated by a secular millenarianism of progress.

Leibniz, however, had no illusions about the contingent character of this future, which would show processes of acceleration and of shortage of time. The Theodicée (1710) expresses still in religious language that we do not know in detail the will of God, which as such infallibly comes to its end. We must assume each given reality as being in accordance with that will, i.e. accept it as good, and we must align our further actions with the alleged will of God, which means: We must act according to rules, which we are by reason and religion entitled to ascribe to the creator of the best of all possible worlds. Thus a syndrom of maximum realism and maximum optimism enters the psycho-economical function, which astrology occupied before. How stable this link was can be checked with the sceptical Immanuel Kant. Even in the often absurd course of human affairs Kant finds a plan of Nature for the perfection of the human race in history, because "Philosophy can also have its chiliasm; but such one to whose induction its idea though only from far can become conducive itself and therefore is nothing less but enthusiastic." (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784). Not enthusiastic?! I doubt whether the master projects of a new perfect world, the American Dream and the Communist Ideal, have been free of enthusiastic, para-religious chiliasm.

Значение Реформации для упрочения независимости и государственного суверенитета Шведского королевства

Одна из основных особенностей Реформации в Швеции связана с тем, что преобразования в церковно-религиозной сфере в стране обусловлены не только состоянием внутреннего социально-политического развития страны, но и примерно в равной степени внешнеполитическими факторами. Речь идет о борьбе вокруг Кальмарской унии. Преобладающая роль в унии принадлежала Дании. Два других ее участника оказались в неравноправном положении. Норвегия, со временем оказываясь под все большим датским влиянием, в конечном итоге полностью утратила свой национальный суверенитет. История Швеции на протяжении большей части XV в. была сопряжена с борьбой между сторонниками и противниками унии среди аристократии. Борьба против унии со временем переросла в широкое движение за государственную самостоятельность Швеции, в которой участвовали все слои общества. Карл VIII Кнутссон (1448-1457, 1464-1465, 1467-1470), избранный риксродом (riksråd – государственный совет) отдельным королем Швеции после смерти датско-шведско-норвежского короля Христофора Баварского, стал проводить антидатскую политику, опираясь на поддержку бюргерства. Архиепископ Йёнс Бенгтссон начал борьбу против него, выступая в защиту унии. В результате мятежа, поднятого в 1457 г. архиепископом и его сторонниками среди аристократии, Карлу пришлось бежать в Данциг, и уния была восстановлена под властью датского короля Кристиана І. Через несколько лет Карл Кнутссон, пользуясь недовольством в стране политикой Кристиана и поднятым против него восстанием (королевское войско было разбито восставшими при Харакере в области Вестманланд зимой 1464 г.), сумел вернуть себе шведскую корону [2, с. 128-130; 4, с. 146-191; 9, s. 424-439].

Противостояние с Данией достигло особой остроты в период правления регентов (riksföreståndare) из рода Стуре: Стена Стуре Старшего (Sten Sture den äldre, 1471-1497 и 1501-1503), Сванте Нильссона Стуре (Svante Nilsson Sture,

1504-1511) и Стена Свантессона или Стена Стуре Младшего (Sten Svantesson, Sten Sture den yngre, 1512-1520). Стен Стуре Старший (племянник Карла Кнутссона) добился фактической независимости Швеции, нанеся поражение войскам Кристиана I в сражении при Брункеберге недалеко от Стокгольма в 1471 г. Это противостояние сопровождалось обострением конфликта светских властей с церковью, которая, с одной стороны, препятствовала укреплению центральной власти, к которому стремились регенты, а с другой стороны, воспринималась как продатская сила, так как епископат шведской церкви нередко демонстрировал поддержку унии. Стен Стуре Старший предпринимал энергичные попытки ограничить могущество церкви. Духовенство поддерживало против него датского короля Ханса (в Дании - 1481-1513, в Швеции – 1497-1501), сына Кристиана I. В 1497 г. Ханс, воспользовавшись ослаблением Швеции в результате очередного шведско-русского конфликта (1495-1497), сумел нанести поражение сторонникам Стена Стуре и занять шведский престол. Через четыре года, после поражения войска Ханса и его брата Фредерика в битве против восставших крестьян в северогерманской области Дитмаршен, Швеция вновь вышла из-под датского влияния, и Стен Стуре вернулся к власти [2, с. 130, 9, s. 460–465].

Еще решительнее в борьбе против церковных магнатов действовал Стен Стуре Младший. Конфликт между регентом и архиепископом Густавом Тролле (сыном Эрика Тролле, одного из лидеров продатской партии), начавшийся в 1515 г., перерос в открытое противостояние и получил международный резонанс. Архиепископ, поддерживаемый папой, обратился за помощью к датскому королю Кристиану II, сыну Ханса. На риксдаге в ноябре 1517 г. Густав Тролле был объявлен изменником и лишен сана, что явилось нарушением канонического права (подобное решение было прерогативой папы). Войска регента захватили замковый лен Альмаре-Стэкет, вокруг прав на который, собственно, и разгорелся конфликт, а сам Тролле был заключен в тюрьму. За эти действия папа особой буллой отлучил регента от церкви [2, с. 144—145; 9, s. 466—472].

В конфликте Стена Стуре и низложенного архиепископа Густава Тролле наступила драматическая развязка в результате датского вмешательства. Датский король Кристиан II, к которому архиепископ обратился за помощью, отнюдь не был убежденным католиком: он также благосклонно относился к

лютеранскому учению и предпринимал меры по преобразованию строя церкви в Дании в соответствующем духе. Однако конфликт регента и архиепископа в Швеции создавал для него удобный повод для вмешательства во внутренние дела соседней страны и восстановления в ней датского влияния, которое было почти полностью ликвидировано благодаря деятельности правителей из рода Стуре. Поэтому Кристиан отозвался на просьбу опального шведского архиепископа о помощи. В начале 1520 г. наемная армия датского короля высадилась в Швеции и двинулась на Стокгольм. Войска Стена Стуре потерпели поражение, а сам регент умер от полученного ранения. Стокгольм был осажден и в сентябре, после пятимесячной осады, капитулировал на условиях амнистии сторонникам бывшего правителя. Густав Тролле был восстановлен в должности архиепископа, а Кристиан II в ноябре 1520 г. короновался шведской короной [2, с. 145–146; 9, s. 472–484].

Правление Кристиана II в Швеции оказалось, однако, недолгим. Стремясь укрепить свою власть, Кристиан и архиепископ Густав решили расправиться со своими противниками. Воспользовавшись коронационными торжествами, на которые в Стокгольм съехались представители сословий, король сразу после своей коронации арестовал и приказал казнить многих бывших сторонников Стена Стуре по обвинению в ереси и заговоре против своей власти, грубо нарушив, образом, свое обязательство не преследовать их. Среди казненных были представители старинных дворянских семей, рыцари, лица духовного звания, в том числе два епископа (стренгнесский Матиас и скарский Винсент). Всего было казнено более 100 человек. Эта расправа на Большой Площади (Stortorg) в Стокгольме 8 ноября 1520 г. получила в шведской историографии наименование «Стокгольмской кровавой бани» ("Stockholms blodbad") [5, с. 32—33; 6, с. 8–9].

Тираническая политика Кристиана вызвала всеобщее возмущение в стране и привела к восстанию. Освободительное движение возглавил молодой дворянин Густав Эрикссон Васа (Ваза) (его отец находился в родстве со Стеном Стуре Старшим, а сам Густав служил при дворе Стена Стуре Младшего). Из Дании, где он находился в качестве заложника, Густав Васа бежал в Любек, затем в шведскую провинцию Даларна (в средней Швеции), где в 1521 г. возглавил антидатское восстание. На собрании своих сторонников в

Вадстене в августе 1521 г. Густав был избран правителем Швеции. Собрав армию благодаря финансовой поддержке ганзейцев, Густав начал борьбу против датчан и их сторонников. К середине 1523 г. почти вся территория Шведского королевства была в руках сторонников Густава (война 1521-1523 гг. в шведской историографии получила наименование освободительной – befrielsekriget). На риксдаге в Стренгнесе 6 июня 1523 г. он был провозглашен королем Швеции. Кальмарская уния была окончательно ликвидирована. Вслед за этим Густав начал осаду Стокгольма, и 20 июня 1523 г. город был занят. Кристиан II был официально низложен со шведского престола, а архиепископ Тролле вторично лишился сана и был вынужден бежать из Швеции [2, 150–151; 6, с. 9–10; 10, s. 20–32].

Были избраны новые епископы, которых король утвердил в сане своей властью, без санкции папы. Папа Климент VII их не утвердил и потребовал восстановить в должности Густава Тролле. На это Густав Васа в конце 1523 г. отвечал, что он не намерен повиноваться повелению папы, и если папа впредь будет защищать изменника Тролле, он силой собственной власти устроит дела шведской церкви. Отношения со святым престолом были прерваны. Шведскодатские отношения были урегулированы благодаря соглашению, подписанному 1 сентября 1524 г. в Мальмё между Густавом и новым датским королем Фредериком I (т. н. рецессия Мальмё) [8, s. 215–219].

Одновременно в Швеции началось распространение идей Реформации. Главными проповедниками нового учения в стране стали браться Улоф и Ларс Петерссоны, имена которых более известны в латинизированной форме – Олаус и Лаврентиус Петри (Olaus, Laurentius Petri). Они были родом из города Эребру. Олаус в 1510-х гг. проходил обучение в Германии в Ростокском, затем в Виттенбергском университете, где посещал выступления Мартина Лютера и Филиппа Меланхтона, благодаря которым проникся идеями преобразования церкви. В 1518 г. Олаус был возведен в степень магистра artium liberalium (свободных искусств). В том же году он вернулся в Швецию. Получив в 1520 г. должность диакона и секретаря епископа в городе Стренгнес, Олаус начал вести проповеди в духе учения Лютера. Так, он учил против почитания святых, против монашества и устной исповеди, говорил о преимуществе проповеди перед мессой, указывал на Священное Писание как на единственный источник

веры и отвергал Священное Предание, а также восставал против внешнего строя римско-католической церкви, говоря, что она должна возвратиться к тому состоянию, в котором находилась в первые времена христианства. Проповеди Олауса Петри и его последователей отнюдь не сразу и не у всех находили поддержку: нередкими были случаи, когда прихожане враждебно реагировали на них и сгоняли проповедников с кафедр, кидаясь в них палками и камнями. Однако со временем новое учение приобретало все больше сторонников [1, с. 12–15; 6, с. 10–11].

Находясь в Стренгнесе, Густав услышал проповеди учеников Олауса Петри. Принято считать, что поначалу он отнесся к новому учению отрицательно. Известен его указ о запрете ввозить, хранить и распространять сочинения Лютера. Некоторые исследователи, однако, придерживаются мнения, что такая позиция имела скорее показной характер: хотя католическая церковь себя заметно скомпрометировала, ее авторитет был еще высок в глазах значительной части населения, и король опасался сразу открыто проявить себя сторонником нового учения. Будучи прагматичным человеком, Густав в полной мере оценил те возможности, которые открывали перед ним церковные преобразования, прежде всего в плане притязаний на церковную собственность. Ликвидация церковного и монастырского землевладения давала бы в руки светской власти значительные средства, в которых она остро нуждалась: нельзя было исключить возможность новых попыток Кристиана ІІ вернуть себе власть в Швеции. Кроме того, необходимо было расплачиваться по кредитам любекских купцов [1, с.20; 8, s. 248–254].

С начала 1524 г. Густав начал более определенно покровительствовать новому учению. Ключевую роль в становлении национального государства и осуществлении Реформации в Швеции сыграл риксдаг 1527 г. в Вестеросе. К тому времени обстановка в стране оставалась сложной. Ганзейские купцы требовали выплаты долгов по кредитам. В провинции Даларна вспыхнуло восстание, которое возглавил самозванец, некий Ёнс Ханссон, выдававший себя за Нильса Стуре, сына Стена Стуре Младшего (т.н. Daljunkern). В этих условиях король потребовал согласия сословий на проведение церковной реформы, угрожая в противном случае отречься от престола. Программа реформ была выдвинута на Вестеросском риксдаге, созванном в июне 1527 г.

Три основных постановления, принятые риксдагом, заключались в следующем: 1) король получал право для восполнения нужд казны конфисковывать замки, принадлежавшие епископам, и распоряжаться излишними доходами как епископов, так и соборных капитулов и монастырей; 2) дворяне могли возвратить себе наследственные имения, которые с 1454 г. отошли к церкви; 3) СЛОВО Божье должно было проповедоваться чисто И ясно. К этим постановлениям имелись добавления (т. н. Вестеросская ординация): 1) король становился главой церкви, которая теперь не подчинялась папе; 2) пресвитеры в светских делах должны были отвечать перед светским судом, а не перед духовным. Через полгода после проведения риксдага, 12 января 1528 г., состоялась официальная коронация Густава Васы [1, с. 60; 7, с. 61–108].

Реформационные преобразования, которые осуществлялись в Швеции в правление Густава Васа, затрагивали не только догматическую сферу, но и организационную сторону. Из епископата были устранены все лица, которых можно было заподозрить в нелояльности к новому руководству, в симпатиях к Риму или к Дании. В этот период, одновременно с формированием полностью суверенного Шведского королевства, свободного от каких-либо вешних политических влияний, был создана независимая лютеранская Шведская церковь.

Старший сын и преемник Густава I Эрик XIV (1560-1568) придерживался той же политики. Однако в 1568 г. Эрик был смещен с престола своим братом, вторым сыном Густава Юханом [10, s. 246–250]. Новый король Юхан III (1568-1592), женатый на польской принцессе Екатерине из династии Ягеллонов, сестре польского короля Сигизмунда II Августа, находился под влиянием жены и ее католического окружения и был склонен к компромиссу с католической церковью. В частности, в 1576 г. была издана новая литургия ("Liturgia Svecanae Ecclesiae"), известная по цвету переплета как «Красная книга» ("Röda boken"). В основу ее был положен римский служебник, одобренный на Тридентском соборе католической церкви. были восстановлены некоторые монастыри, закрытые во время правления Густава Васы. В Швецию был открыт доступ иезуитам [1, с. 115–118; 6, с. 12].

Меры, проводившиеся в его царствование в церковной сфере, знаменовали собой откат Реформации и отказ от наиболее радикальных её сторон. Эти меры вызвали в Риме надежду на возможность возвращения

Шведской церкви в лоно католицизма. Впервые вопрос о воссоединении был поставлен в 1576 г. при встрече посланного Юханом в Рим маршала Понтуса де ла Гарди с папой. В 1577 г. в Швецию прибыла миссия папского легата Антонио Поссевино, которая начала переговоры с Юханом о церковном воссоединении. Шведский король выразил принципиальное согласие на воссоединение своей церкви с римским престолом, однако выдвинул ряд условий, при выполнении которых считал такое воссоединение возможным. Эти условия были перечислены в 12 пунктах. В частности, к их числу относились требования сохранения шведской мессы, причастия для мирян под обоими видами, брака пресвитеров, подсудности епископов светскому суду и принесения ими присяги королю, отказа реституции ОТ церковной собственности. Основные достижения шведской Реформации, таким образом, должны были остаться в силе. Для святого престола это было, однако, неприемлемо. Папа отклонил большинство пунктов, согласившись пойти на компромисс лишь в наименее значимых из них. Воссоединение не состоялось. В 1579 г. А. Поссевино повторно прибыл в Швецию во главе миссии. Новый раунд переговоров, однако, также не имел результата [1, с. 121-123].

В то же время, церковные контрреформы Юхана вызвали недовольство широких слоев духовенства, дворянства и бюргерства. Новая литургия вызвала сопротивление части духовенства на риксдаге в 1577 г. В церковную историю Швеции период с 1576 г. до церковного собора в Упсале в 1593 г. вошел как время «литургической борьбы» ("liturgiska striden"). Сторонники оппозиции группировались вокруг герцога Карла, младшего сына Густава I. После смерти королевы Екатерины (в 1583 г.) король, женившись вторично, вовсе охладел к воссоединения римско-католической церковью. В ОСНОВНЫХ богослужебных вопросах Юхан III все же оставался верным основным положениям протестантизма, хотя одновременно он по-прежнему нетерпимо относился к противникам своих литургических преобразований и окружению герцога Карла [1, с. 125-126; 10, s. 260-261].

Опасность контрреформации в Швеции сохранялась и, более того, стала особенно явной, когда после смерти Юхана III в 1592 г. шведским королем стал его сын от Екатерины Ягеллоники Сигизмунд, занимавший к тому времени в

течение нескольких лет также польский престол. Сигизмунд, воспитанный в польском духе, был убежденным католиком. Стоявшая за его спиной польская шляхта рассчитывала с его помощью добиться реставрации католицизма в Швеции и заключения польско-шведской унии. Сопротивление католической реставрации в Швеции было одновременно борьбой за сохранение национального суверенитета. Политика Сигизмунда в церковной сфере с самого начала встретила мощную оппозицию. Идеи Реформации к тому времени уже глубоко укоренились в Швеции. Их активно поддерживали дворянство и бюргерство. Сторонниками реформ были теперь и большинство священников, многие из которых получили образование в лютеранских учебных заведениях в Германии [2, с. 164–165; 6, с. 12].

В конце февраля – первой половине марта 1593 г. в Упсале состоялся церковный собор, который покончил с контрреформацией в Швеции. Лютеранство было провозглашено государственной религией, и было объявлено, что отныне в Швеции может совершаться только лютеранское богослужение. «Красная книга» была запрещена. Был подтвержден Шведский церковный устав 1571 г., Впервые объявлялось об официальном принятии Аугсбургского вероисповедания. Решения Упсальского собора вошли в состав «Исповедания веры» ("Confessio fidei"), утвержденного в следующем 1594 г. и ставшего основным вероучительным документом шведского лютеранства. В 1595 г. закрылся монастырь в Вадстене – последний действующий монастырь на территории Швеции. Сигизмунд в 1594 г. был вынужден утвердить решения Упсальского собора. По прибытии в Стокгольм он, однако, начал действовать вопреки его положениям и демонстративно организовал в городе католическое богослужение. Однако после отъезда Сигизмунда в Польшу герцог Карл получил от риксрода титул «первейшего лица совета и регента государства». Его разрыв с королем принял открытую форму после того, как он начал военные действия против замков, находившихся в руках ленников короля [1, с. 128; 6, c. 12; 10, s. 268-270].

³ Династия Ягеллонов в Польше прервалась со смертью короля Сигизмунда II Августа в 1572 г. В 1576-1586 гг. польский престол занимал семиградский воевода Стефан Баторий. Сигизмунд Васа как ближайший родственник Ягеллонов (племянник Сигизмунда Августа) был избран королем Польши в 1587 г. (в Польше – Сигизмунд III).

Сигизмунд предпринял попытку силой привести шведов к покорности. На его сторону перешла часть членов риксрода, недовольных единовластными приемами правления герцога Карла. В 1598 г. Сигизмунд высадился с армией в Швеции, однако в сражении при Стонгебру близ Линчёпинга войска Карла нанесли ему поражение. Сигизмунд был вынужден вернуться в Польшу, а в 1599 г. риксдаг объявил его низложенным. Сторонники Сигизмунда нашли поддержку в Финляндии, где на его стороне выступила часть финляндского дворянства во главе с родом Флемингов. В 1597 г. войска Карла осадили и взяли Або (Турку), а в 1599 г. Карл предпринял еще один поход в Финляндию и сурово расправился со своими противниками. В марте 1600 г. четверо видных сторонников Сигизмунда были казнены в Линчёпинге. После этого власть Карла в Швеции и её владениях уже ничего не ограничивало. 4 Победа Реформации в Швеции была окончательно закреплена в начале XVII в. В 1604 г. на риксдаге было принято постановление о том, что подданные шведского короля могут исповедовать только лютеранство, иначе им грозило изгнание. Наконец, риксдаг 1617 г. в Эребру принял постановление о смертной казни за связи с Польшей [3, с. 221–225; 10, s. 271–278].

Таким образом, в Швеции утверждение новой веры было тесно связано с борьбой за сохранение суверенитета страны в борьбе сначала с датским, а позднее с польским политическим влиянием. В результате завершения Реформации в конце XVI — начале XVII вв. сформировалась национальная Шведская церковь, основные черты которой сохранились до начала нынешнего столетия.

Список литературы

- 1. *Дементьев Г. А.* Введение реформации в Швеции. СПб.: Тип. А. Катанского и К°, 1892.
- 2. История Швеции. А. С. Кан (отв. ред.). М.: «Наука», 1974.
- 3. История Швеции. М.: «Весь мир», 2002.

⁴ Карл не спешил с официальным принятием королевского титула, так как права на престол имел младший сын Юхана III герцог Эстеръётландский. В 1604 г. последний отказался от притязаний на шведскую корону, после чего Карл начал шире пользоваться титулом короля. Он был коронован в Упсале в 1607 г. под именем Карла IX и занимал престол до своей смерти в 1611 г.

- 4. Петри О. Шведская хроника. М.,: «Наука», 2012.
- 5. Чернышева О. В. Швеция: церковь и общество // Очерки истории западного протестантизма. О. О. Кислова (отв. ред.) М.: ИВИ РАН, 1995.
- 6. *Чернышева О. В., Комаров Ю. Д*. Церковь в скандинавских странах. М.: «Наука», 1988.
- 7. *Щеглов А. Д*. Вестеросский риксдаг 1527 года и начало Реформации в Швеции. М.: «Наука», 2008.
- 8. Larsson L.-O. Gustav Vasa landsfader eller tyrann? Stockholm: Prisma, 2005.
- 9. Sveriges historia genom tiderna. Första delen. Forntiden och medeltiden. Stockholm: Saxon & Lindstöms förlag, 1947.
- 10. Sveriges historia genom tiderna. Andra delen. Gustav Vasa Vasasönerna de sista Vasarna. Stockholm: Saxon & Lindstöms förlag, 1948.

Significance of the Reformation for consolidation of independence and state sovereignty of the Kingdom of Sweden

One of the main specific features of the Reformation in Sweden is connected with the fact, that reforms in the ecclesiastic field in the country were conditioned not only by the state of its internal socio-political development, but approximately to the same extent by the factors of foreign policy. The point is about the struggle around the union of Kalmar. Denmark had dominated within that union. Its two other participants – Sweden and Norway – had found themselves in unequal position. Norway had been increasingly coming under the Danish influence and eventually lost its national sovereignty. Swedish history of the fifteenth century was connected with the struggle between the partisans and the opponents of the union at the court.

Conflict between the regent Sten Sture den Yngre (Junior), hostile to the union, and the pro-Danish party, with the archbishop Gustav Trolle at its head, entailed Danish interference on the side of the latter. In 1520 the Danish king Christian the 2nd got hold of Stockholm and managed to place Sweden under his control. But in the next year the popular uprising against the occupation, headed by a nobleman Gustav Ericsson Vasa, close to the former regent, resulted in expulsion of the Danes. Gustav became ruler of Sweden and several years later he was crowned.

In backing the ecclesiastic reforms, initiated by the brothers Olaus and Laurentius Petri (Olof and Lars Petersson), who had adopted the ideas of the Lutheran Reformation, the king Gustav consolidated his own power, won sympathies of the broader strata of gentry and burghers, weakened position of the great nobles and the bishops, among which there were partisans of Denmark, as well as managed to neutralize influence of the Holy See upon the Swedish internal affairs. In the 1540s it was appropriate to speak about completion, in the main, of the Swedish Reformation.

The situation changed after the second Gustav's son Johann the 3rd, having deposed his elder brother Eric, ascended to the throne in the late 1560s. His was married with the princess Catherine, sister of the King of Poland Sigismund

Augustus, and was influenced by her Polish Catholic environment. Under his rule some measures were undertaken, which represented certain concessions in the ecclesiastic field in favor of the old belief. It gave the Holy See a reason to believe in possible reunion with the Swedish Church. But corresponding negotiations came to nothing, since the parties failed to agree upon the main points of a possible agreement.

After Johann's death in 1592 the Swedish throne was inherited by his son from the first marriage Sigismund the 3rd, who had already held for several years the Polish crown. So the same person occupied the Polish and the Swedish thrones. It made it possible for the Polish magnates to scheme a Polish-Swedish union and spread of the Polish influence upon Sweden. One of the main means of these intentions was revival of the Roman Catholic faith in Sweden. The new king was convinced Catholic and pursued the corresponding ecclesiastic policy.

This attempt of counter-Reformation, however, entailed in Sweden a strong resistance from the part of not only the gentry and the city strata, but also of the most part of the bishops and the clergy as a whole, who had been brought up on the Lutheran ideas. These forces were headed by Gustav Vasa's third son and Johann's younger brother Carl. In the struggle, which was going on in the middle and the late 1590s, Sigismund and his followers suffered a defeat, in the political field, as well as in the ecclesiastic one. Carl became ruler of the country (later he was crowned as Carl the 9th). Victory of the Reformation was finally achieved in Sweden, which at the same time signified consolidation of sovereignty and independence of the Swedish state.

The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation

To portray the relationship between a painter and a humanist reformer an examination of the overall milieu of these two great figures is required. This involves a study of art history in the light of specific historical factors, which are crucial to the theological perspective.

Reference must be made to key biographical data to gain an insight into these two lives. For the painter, this can be linked to some of his own self-portraits, marking certain phases of his development. A striking feature here is that very little is known about the young Cranach before he reached the age of 30. What knowledge there is, comes mainly from the role played by the commissioners of his work. For the reformer, it is necessary to illuminate his theological career on the basis of his educational path and pivotal events. A formative element in this respect is his contact with patrons and companions.

Since the contact between Luther and Cranach is for the most part documented in the private sphere, as in the case of other companions their nevertheless tangible working relationship is less apparent from an exchange of letters than in their actual work output, such as pictures and pamphlets.

The lack of knowledge about Cranach's early years is less significant here, since the painter was eleven years older than the reformer and arrived in the royal seat of Wittenberg several years earlier. Their acquaintance with each other was able to develop over a period of around ten years before their paths crossed.

We shall firstly examine the initial affiliation of the two men in Wittenberg.

When in 1553 the painter Lucas Cranach, known as Cranach the Elder, died in Weimar as court painter in Saxony, finally to Prince Johann Friedrich I, he had experienced one of the most exciting chapters of German intellectual history and made a major contribution to it. This could scarcely have been predicted in 1472 in Kronach, in the Prince-Bishopric of Bamberg. Cranach's long life was an essential criterion for his extraordinary testimony of the events which took place. Following an

initial period spent in Vienna from 1501 to 1503, dedicated to humanistic ideas, even his numerous pictorial inventions cannot serve as compensation for the absence of written documentation of his artistic intentions and objectives. Like his father, a wood curver, Cranach was regarded as a craftsman. At the time, there was no prevalent artistic self-conception in German provinces, and this was not heralded until Albrecht Dürer became the leading proponent of this with his pictures.

Martin Luther however was born in 1483 in Eisleben in the county of Mansfeld. He received an extensive school education, and was fluent in Latin by the time he reached the age of 18. In 1505 he completed a Master of Arts degree in the liberal arts at the university in Erfurt. He subsequently discontinued his legal studies to pursue his inner calling to become a monk in the same year, and he entered the Erfurt Monastery of the Order of the Hermits of St. Augustine. In 1508 his father confessor von Staupitz transferred the young and eternally knowledge-hungry Luther to Wittenberg to study theology under his professorship, to enable him to explore natural human – as well as his own personal – doubts concerning the capacity for forgiveness. He was promoted to new positions of responsibility, which amongst other destinations involved travelling to Rome, and in 1512 he took over the professorship of his mentor at the University of Wittenberg. There he experienced Spalatin and other professors as his enthusiastic advocates, who were ultimately joined by the prince himself. During his lifetime Luther remained a teaching professor at Wittenberg University.

Whenever a meeting between the truth seeker and the Wittenberg court painter ever in fact took place, and when the oft-cited friendship eventually began, no dates can be given as there is no evidence to trace this. Nevertheless, from the time of publication of Luther's Theses in 1517, mention can be made of successive meetings, initially culminating in the artistic collaboration in the form of the "September Testament", illustrated with woodcuts: "Das Newe Testament Deutzsch" of 1522. The New Testament, which the reformer had probably translated from the Greek in only eleven weeks, with editing by Philipp Melanchthon amongst others, was thereafter distributed by Lucas Cranach.

Earlier, from 4 May 1521 onwards, after the Diet of Worms, the Catholic Prince Elector Frederick the Wise granted the reformer the protection of the Royal Court of Saxony, referred to as preventive detention. Luther reported on this imminent solution on 28.4.1521 from Frankfurt, in perhaps the only known letter to

Lucas Cranach. Frederick the Wise, well known as a pious Catholic, acted with diplomacy and Luther was removed from public view and taken to the Wartburg in Eisenach. Frederick presumed him innocent until there was proof to the contrary.

Luther's translation of the Old Testament, with the its apocryphal writings, extended over a period up until 1534, taking into account the design and printing. In the meantime, Cranach had parts of the overall project printed and also published independent texts by Luther.

During this period there is also particular evidence of the close private exchange of correspondence between the two men. It was in 1520 when Cranach's daughter Anna was born, that Martin Luther was named as godfather, manifestly at a time when Luther was ostracized by many people. The private exchange of correspondence intensified as a result, also Cranach became a godfather to Luther's first born in 1526.

How did Cranach respond at a time when in private and in his convictions he clearly felt a very close affinity to the reformer Martin Luther, but in no way intended to give up his position as court painter to a prince-elector who remained a Catholic? We can recognize a moderate personality receptive to modern changes, an attitude which his successors in Wittenberg would also adopt from 1525 onwards. The objective of the royal family, which was certainly driven by a desire for image cultivation, to act as patrons in a manner befitting their social status. However, there was a residual Catholic branch within the family dynasty, which had links to the house of Saxony on the maternal side. Here there were two brothers, Cardinal Albrecht von Brandenburg and the older prince-elector, Joachim von Brandenburg in Berlin, that is to say the second cousins of the Wittenberg princely brothers. It could be argued that despite the competition they pursued against one another, the split within the church had not yet manifested itself as widely as, for example, during the period following the Council of Trent of 1563. Frederick the Wise, as well as his successors, continued to award commissions within the dynastic relationship to their highly esteemed court painters.

The knowledge we have today about Martin Luther's appearance is based entirely upon the portraits by Lucas Cranach. How is this form of portrait connected to its time of creation? Cranach's engravings of Luther shaped the general picture of Luther throughout the world. They served as models for other artists, as well as a

pattern within his own workshop for many years. 1525 marked the year of Luther's marriage, requiring a completely new kind of portrait which was then brought onto the market. In its earliest form, around 1525-26, there were round plaques of 10 cm in diameter, which as a commemorative image made public in serial form the essentially private moment of the marriage between a former monk now preaching the truth and a former nun. At the same time, this bore witness to the correct translation of the First Letter of St. Paul to Timothy. Thus all subsequent, clearly private panel paintings of Luther and his wife represented a postulate for a new privacy of the church, which found its expression in the personal relationship to god.

The flood of serial portraits therefore goes back to a firmly established basic type, which unlike the private devotional image of the Old Believers was not intended to serve any contemplatio and meditation, or even worship. This would be a misuse of the image. Luther did not value the image in itself, but the use of the image: "Non est disputatio de substantia, sed usu et abusu rerum". In 1999 Weimer very specifically explained Luther's understanding of images, and discussed the misuse of the images as well as the multiple benefits which images create. Thus Luther likewise talked about the intrinsic image, which "on Sund sey" - without sin.

The Gotha panels of the Banquet of Holofernes, created in 1531, include the figure of Cranach and have a Protestant theme, which sought to implement the theological arguments in a much more political way, standing up against the Emperor.

In 1547, a year after Luther's death, Cranach's activity as court painter came to a premature end when prince-elector Johann Friedrich I, following an imperial ban and the ensuing Schmalkadic War, was deposed and captured at the Battle of Mühlberg by Emperor Charles V. This performed in a certain way the consequences of the history of these famous Gotha panels. In 1550 Cranach hesitantly followed his master into exile in Augsburg and Innsbruck.

Cranach the Elder died there on 16 October 1553. The winged altar of 1555 in the Weimar City Church of St. Peter and Paul represents the pinnacle of Reformation altars from the Cranach workshop. The younger Cranach completed it two years after the death of his father in the Thuringian royal capital. On the right of the cross the middle panel shows the praying Lucas Cranach next to Martin Luther, who points into his bible and thereby consistently reinforces the political claim of the princes of Saxony as Protestant ruling house.

Die Beziehung von Lucas Cranach und Martin Luther im Spiegel der beginnenden Reformation

Einleitung

Die Beziehung zwischen einem Maler und einem humanistischen Reformator zu schildern, bedarf der Beleuchtung des gesamten Umfeldes dieser beiden Größen. Wir verhandeln hier Kunstgeschichte unter spezifischen historischen Bedingungen, die für die religionswissenschaftliche Betrachtung ausschlaggebend sind.

Zum Kennenlernen beider Lebenswege müssen biographische Eckdaten herangezogen werden. Beim Maler kann man diese mit einigen seiner Selbstporträts, die bestimmte Entwicklungsphasen markieren, in Verbindung bringen. Dabei fällt auf, dass man über den jungen Cranach bis zum 30. Lebensjahr fast keine Kenntnisse hat. Sonst spielen vor allem die Auftraggeber eine wesentliche Rolle. Beim Reformator geht es darum, den theologischen Werdegang in Abhängigkeit seines Bildungswegs und folgenreicher Handlungsmomente zu beleuchten. Der Kontakt zu Förderern und Wegbegleitern ist dabei prägend.

Da Luthers und Cranachs Kontakt eher im Privaten dokumentiert ist, wurde ihre dennoch bestehende Arbeitsbeziehung weniger in Schriftwechseln, wie bei anderen Wegbegleitern, als in faktischen Arbeitsergebnissen wie Bildern und Buchdrucken sichtbar.

Die Unkenntnis über Cranachs erste Lebensjahre ist hier vernachlässigbar, da der Maler elf Jahre älter als der Reformator war und einige Jahre vor ihm in die Residenzstadt Wittenberg kam. Die gegenseitige Wahrnehmung konnte über annähernd zehn Jahre reifen, bevor die Wege beider Männer zusammenliefen.

1. Vorstellung des Malers Lucas Cranachs anhand seiner Selbstporträts

Als der Maler Lucas Cranach, genannt der Ältere, 1553 in Weimar als sächsischer Hofmaler, zuletzt unter Fürst Johann Friedrich I. starb, hatte er eines der spannendsten Kapitel der deutschsprachigen Geistesgeschichte erlebt und nicht wenig zu ihr beigetragen. Dies war im Jahr seiner Geburt, 1472 in Kronach, im Fürstbistum Bamberg, kaum vorherzusehen. Vor allem die Anfangsjahre bergen trotz

seiner ungewöhnlich reichen Bildhinterlassenschaft einige Rätsel. Cranachs langes Leben ist eine der Voraussetzungen für seine außergewöhnliche Zeugenschaft an den Ereignissen. Nach einer ersten, nur durch Werke belegten, den humanistischen Ideen verpflichteten Wiener Zeit von 1501 bis 1503 vermögen seine zahlreichen Bilderfindungen doch nicht die fehlende schriftliche Dokumentation seiner künstlerischen Absichten und Ziele zu ersetzen. Die zuvor bereits erworbene, offensichtliche Qualifikation nutzte ihm sicherlich zur Berufung an den jungen, sächsischen Hof in Wittenberg im Jahr 1504. Hier mag Aufbruchstimmung geherrscht haben, doch wütete immer auch die alles erschwerende Pest, wenn auch nicht in fataler Form. Man sieht in den Leistungen Cranachs gerne den gewandten bürgerlichen Künstler und generell den Meister des Holzschnittes, als der er durch den väterlichen Betrieb in Kronach ausgebildet war. Die Lehre muss angesichts seiner Wiener Werke ausgezeichnet gewesen sein, doch Cranachs Vater galt als Handwerker, Cranach selbst auch. Noch gab es in deutschen Landen kein verbreitetes künstlerisches Selbstverständnis. Erst Albrecht Dürer begann dies mittels seiner Bildinhalte am lautesten einzufordern. So erklärt sich vielleicht, dass Cranach, der sich nach seiner Heimatstadt nannte, Wappen, Privilegien und Grundbesitz sammelte. Doch sprach er auch Latein, hatte also Bildung, wie Karlstadt bezeugte. Die Chronik verzeichnet: für 1508 den Wappenbrief mit der geflügelten Schlange vom Kurfürsten, 1508 Heirat mit einer Ratsherrentochter aus Gotha, im Jahr zuvor und 1512 erneut Erwerb von Grundbesitz in der Reichsstadt Wittenberg, nun mit großem Neubau, 1512, rechnungsbelegte Lizenz zum Wein- und Bierhandel mit dem Fürstenhof, 1520 Apothekerprivileg mit Monopol auf Arzneien, Weine, Gewürze und Farben, 1523-26 Buchdruckerei und Verlagsausübung. Daher verwundert es nicht, dass er 1528 Wittenbergs reichster Bürger war. Von 1519 an bis 1547 war Cranach dauerhaft Ratsherr und von 1537 an dreimal. Unterbrechungen, Bürgermeister der Universitätsstadt. Dennoch suchte er auch im hohen Alter das Privileg des Hofmalers nicht zu verlieren. Mit seiner Berufung durch den sächsischen Kurfürsten Friedrich I., den Weisen, vor allem durch sein hier stattfindendes Zusammentreffen mit Martin Luther, der seit 1508 an der Universität war, wurde Cranachs Werk eine weitere Komponente gegeben. Neben der klassischen höfischen Malerei, die Jagdbilder oder antikisierende Inhalte nach der Mode erforderte. diverse Andachtsbilder, weltliche oder klerikale neuen

Fürstenporträts hervorbrachte, entwickelte er nämlich Formen für protestantische Bildnisse der ersten Stunde. Deren Kriterien sind anderweitig herausgearbeitet worden, z. B. sehr grundlegend bei Christoph Weimer. Gewiss ist, dass eine Übergangszeit, ein sozialer Umbruch in diesem ungekannten Ausmaß nach Formen suchte, aus dem Sehgewohnten Übersetzungshilfen baute und versuchte, neue Maßstäbe anzulegen. Etwas in der Bildsprache musste Deutsch werden, zumindest lösten deutsche Inschriften die lateinischen ab.

Lucas Cranach zeichnete sich als Maler unter anderem durch Selbstbildnisse aus. Er wählte von früh an eine nicht ungewöhnliche Form seiner Zeit, in thematisch komplexen Altar- oder Andachtsbildern, durch sein am Bildrand eingefügtes Selbstbildnis eine Art von Zeugenschaft für den abgebildeten Inhalt abzulegen. So steht er am linken Bildrand eines sogenannten Sippenbildes größeren Maßes 80,5 x 70,5 cm, Öl auf Holz, signiert und datiert im Jahr 1510, gemalt in Wittenberg, heute in der Akademie der Bildenden Künste, Wien. Dies ist sein frühestes bekanntes Bildnis und gehört zu einer Altersphase um die vierzig Jahre.

Das gewählte Motiv fällt mit Lucas Cranachs eigener Familiengründung zusammen. Seit 1508 mit Barbara Brengbier verheiratet, hatte sie 1510 den ältesten Sohn Hans geboren. Das Bildthema in Verbindung mit seinem Selbstporträt setzt die eigene Abstammung in eine Linie mit der Familie Christi. Im Falle von Bildstiftungen wurde die Stifterperson im gleichen oder verkleinerten Maßstab auf einem Seitenflügel oder auch innerhalb der Tafel hinzugefügt. Das tatsächlich sehr beliebte Bildthema stellte im Jahr 1510 auch ein besonderes Glaubensbekenntnis am Hofe Friedrich des Weisen dar. Denn die im Zentrum der Heiligen Sippe stehende Hl. Anna wird im April 1510 Anlass einer ihr geweihten Messe an der Wittenberger Stiftskirche. Ihre Fingerreliquie ist kostbarer Teil der berühmten Sammlung Friedrich des Weisen. Seit 1477 die unbefleckte Empfängnis Annas von Tochter Maria zum Dogma erhoben ist, ist dieser Wert noch gestiegen und macht den besonderen, durch Pabst Julius II. gewährten Ablass bei Teilnahme an dieser Messe deutlich.⁵

Eine komplexere Komposition als das Familienbild stellt die zeitlich nahe "Enthauptung Johannes des Täufers" als linke Doppeltafel zusammen mit dem rechten Pendant "Martyrium der heiligen Katharina" dar, datiert 1515, geschaffen für

⁵ Tacke, 2007.

den Fürstbischoff von Olmütz, heute im Obresní Museum Kroměříž, Erzbischöfliches Palais in Kremsier, und mit 84,5 x 58 cm anschaulich großformatig.

Die Ansicht zeigt Cranach erneut als stillen Zeugen, vollfigurig im vorderen linken Bildteil neben dem Wittenberger Fürstenwappen und im schon bekannten Habit des Wiener Bildnisses: mit roter, geschlitzter Malerkappe und geschlitztem, gelben dreifachem Wulst des Wamses am Halsausschnitt, hier mit Eisenfaust die Lanze haltend, welche das Schwert des Henkers im Zentrum kreuzt. Er blickt den Bildbetrachter fest an, im Glauben fest, doch zu spät: Auf der Platte, von Salome gehalten, liegt der bereits abgetrennte Kopf Johannes des Täufers. Die geschlitzte Kleidung hatte prinzipiell etwas Verwegenes an sich. Sie wurde gegen Cranachs Lebensende in de ersten Wittenberger Kleiderordnung an der Universität verboten.⁶

Die zweite Phase der Selbstbildnisse zeigt den etwa Sechzigjährigen, einmal als selbstständiges Brustbild, mit 45,2 x 36 cm ein fast lebensgroßes Ölbildnis, datiert 1530 (Inv.Nr. 66, Nr. 304), meisterlich fein ausgearbeitet, in pelzbesetzter Schaube eines Ratsherrn. Es befindet sich auf Schloss Stolzenfels, eingehend besprochen von Werner Schade. Dieses wie eine Vorlage wirkende Motiv erscheint erneut am linken Bildrand in einer Doppeltafel von 1531, Gotha, Stiftung Schloss Friedenstein, Gemäldesammlung, Inv. Nr. SG 674. Dieses Mal ist das Porträt unzweifelhaft bereits im Original innerhalb der Figur des bezeugenden Malers vom Bildrand und Rahmen überschnitten. Sichtbar ist ein Auge des Künstlers, das zweite bereits auf dem inneren Nutrahmen, doch aufgrund des großen Tafelformats von 98,5 x 72,5 cm ist eine relativ feine Ausführung des verbliebenen Gesichts zu erkennen, wie auch des weiteren Bildpersonals. Das Bildprogramm, dessen Erläuterung ich nicht vorweg nehmen möchte, ist hier am deutlichsten als reformatorisches zu lesen, denn inzwischen hat sich eine Ablösung im Glauben der Wittenberger Fürsten und Auftraggeber vollzogen. Johann der Beständige stellte nach dem Ableben Friedrich des Weisen im Jahr 1526 die landesherrliche Organisation zum Protestantismus im Sinne Luthers und Melanchtons um, ebenso geschah es im angrenzenden Hessen, Lüneburg, Mansfeld und im Franken der Hohenzollern.

Weitere Bildnisse des Malers sind hier nicht relevant.

⁶ s. Füssel, S. 200.

2. Biografische Annäherungen und Überschneidungen von Cranach und Luther innerhalb der politischen Gesamtlage

Beleuchten wir zunächst die erste Weggenossenschaft der beiden Männer in Wittenberg. Martin Luther wurde 1483 in Eisleben in der Grafschaft Mansfeld geboren. Die Familie konnte ihre Herkunft sogar auf ein Adelsgeschlecht um 1300 in Großenlüder zurückführen, doch Luthers Vater Hans hatte es selbst vom einfachen Bauer und Bergmann bis zum Mineneigner und zuletzt Ratsherr in Eisleben gebracht. Martin Luther erhielt eine umfassende Schulbildung, so dass er im 18. Lebensjahr fließend die lateinische Sprache gebrauchen konnte. Im Jahr 1505 legte er den Magister artium in den artes liberales an der Universität zu Erfurt ab. Ein noch angehängtes juristisches Studium unterbrach Luthers innere Berufung Mönch zu werden noch im selben Jahr und zog ihn in das Erfurter Kloster der Augustiner Eremiten. 1508 versetzte sein Beichtvater von Staupitz den ewig Wissensdurstigen zum Theologiestudium an seinen Lehrstuhl nach Wittenberg, um ihn an seinen Zweifeln angesichts der menschlichen und eigenen Vergebungsfähigkeit arbeiten zu lassen. Im Jahr 1510 wurde er nach Erfurt zurückbeordert. Entscheidend wurde ein Bildungsauftrag, der ihn nach Rom führte, für seine weitere Entwicklung. Denn hier, am Mittelpunkt der katholischen Kirche hat er die Realität des Papsttums direkt vor Augen und begriff den Bibelvers über die allein direkt wirkende Gnade Gottes als Gegenpunkt zu dem bis ins Extreme gesteigerten System des Ablasshandels, der Vergebung gegen Geld anbot. Diese geradezu kontextuelle Erkenntnis führte ihn nach seiner Rückkehr zu einem anderen Textverständnis des neuen Testaments. Er bekam verantwortungsvolle Ämter übertragen, die mit einiger Reisetätigkeit verbunden waren, und übernahm 1512 den Lehrstuhl seines Mentors an der Universität Wittenberg. Aus den neuen Gedanken entsprang die reformatorische Bewegung. In Wittenberg erlebte er Spalatin und andere Professoren als seine überzeugten Fürsprecher, schließlich auch vor dem Fürsten. Bevor der katholische, jedoch sehr auf Ausgleich und Gerechtigkeit bedachte Kurfürst Friedrich der Weise Luther direkt unterstützen und schützen sollte, versicherte er sich seiner Glaubhaftigkeit in der kritischen Abwägung bei Erasmus von Rotterdam, aber auch bei seinem Berater Philipp Melanchton.

Dieser, im Jahr 1497 geboren, entfaltete seine außergewöhnliche sprachliche und argumentative Begabung rasch. Durch die Heidelberger Disputationes auf Martin

Luther aufmerksam geworden, strebte Melanchton an die Universität nach Wittenberg, um 1518 den von Friedrich dem Weisen neu gestifteten Lehrstuhl der griechischen Sprache zu übernehmen. Das Interesse aneinander beruhte auf Gegenseitigkeit. Luther bildete seine Griechischkenntnisse durch Melanchton fort, auch gewann sein Werk an Struktur durch den Einfluss des jungen Humanisten.

Verkürzt lässt sich sagen, dass nach der öffentlichkeitswirksamen Bekanntgabe der 95 lateinischen Thesen Luthers gegen den Ablasshandel zur Anregung der disputatio sich indessen die Angriffe auf Luther so verdichteten, dass schließlich am 3. Januar 1521 die päpstliche Bannbulle "Decet Romanum Pontificem" gegen Luther in Sachsen und Brandenburg verkündet worden war, während Friedrich sich in Köln bei Karl dem V. dafür verwandte, Luther müsse an einem der nächsten Reichstage gehört und beurteilt werden.⁷

Vom 4. Mai im Jahr 1521 an, nach dem Reichstag von Worms, gewährte Friedrich dem Reformator kursächsischen Schutz, benannt als Schutzhaft. Luther berichtete über diese nahe Lösung am 28.4.1521 aus Frankfurt in dem vielleicht einzig bekannten Brief an Lucas Cranach. ⁸ Der fromme Katholik Friedrich der Weise agierte diplomatisch, Luther wurde aus dem Licht der Öffentlichkeit auf die Wartburg nach Eisenach gebracht. Solange unterstellte Friedrich ihm die Unschuld bis zum Gegenbeweis. In Eisenach trat Luther nicht länger als Mönch auf, sondern als ziviler "Junker Jörg" mit Haupthaar und Bart, wie es auch Lukas Cranachs erstes gemaltes Bildnis aus diesem Jahr bezeugte. In Kursachsen gab es erste Reaktionen, andere Mönche verließen das Kloster, manche Theologen, die auch geweihte Priester waren, heiraten, so in Wittenberg selbst, wie Luther aus den regen Briefwechseln dieser Zeit mit den ihm vertrauten Kollegen der Universität erfuhr. Luthers Übersetzungen der Paulus-Briefe an Timotheus ergaben sogar ausdrücklich schriftliche Belege gegen den bischöflichen Zölibat. Den befreundeten Rektor und Priester Bartholomäus Bernhardi beglückwünscht Luther ausdrücklich zu seinem mutigen Schritt.

Doch es gab dort auch extreme Gegenspieler wie Andreas Bodenstein aus Karlstadt, der für diese Betrachtung wie auch für die Folgen in der bildenden Kunst natürlich maßgeblich ist. Noch 1512 hatte er als Dekan der Theologie Martin Luther

Koepplin, 1974, S. 92.
 Koepplin, 1974, S. 95.

promoviert. Er überrreagierte jedoch auf die sich ankündigende Zeitenwende mit dem schriftlichem Aufruf "Von abtuhung der Bylder" zur Bildvernichtung im sakralen Raum. Gegen diese Wittenberger Bilderstürmerei, die ihren allgemeinen Gipfel freilich erst noch erreichen sollte, stellte sich Martin Luther deutlich predigend bereits für einige Tage im Dezember, nicht zuletzt aber durch seine Rückkehr nach Wittenberg im direkten Anschluss an diese Veröffentlichung im Februar des Jahres 1522. Seine direkte schriftliche Reaktion, die nämlich Luthers Verhältnis zum Bild und damit auch zu Lucas Cranach darlegt, erfolgt unter Punkt 4. etwas genauer.

Wann eine Begegnung zwischen dem Suchenden und dem Wittenberger Hofmaler tatsächlich stattfand, wann schließlich die viel genannte Freundschaft begann, ist nicht zu datieren, der Quellenbeweis hierfür fehlt. Jedoch können seit Martin Luthers Thesenveröffentlichung im Jahr 1517 gehäufte Begegnungen angenommen werden, die in der bildnerischen Zusammenarbeit in Form des mit Holzschnitten illustrierten "Septembertestaments", "Das Newe Testament Deutzsch", von 1522 ihren ersten Höhepunkt fanden. Das Neue Testament, das der Reformator wohl in nur elf Wochen aus dem Griechischen übersetzt hatte, mit Nachbearbeitung von Philipp Melanchton und u.a. Caspar Kruciger, fand fortan seinen Vertrieb durch Lucas Cranach. Als Drucker war der Wittenberger Lohndrucker Melchior Lotter d.J. im Mai 1522 im Hause Cranach zugange. Die Auflage soll laut in Höhe von 3000-5000 Stück gewesen sein. ⁹ Ihr folgte eine zweite Auflage, ein sogenanntes Dezembertestament noch im gleichen Jahr. Luthers Übersetzung des Alten Testaments mit allen apokryphen Schriften forderte mit Ausgestaltung und Druck Zeit bis 1534. In der Zwischenzeit druckten vermehrt Cranach gemeinsam mit Christian Döring Teilstücke des gesamten Projekts und gaben daneben eigenständige Texte Luthers heraus.

In diesen Jahren ist vor allem auch der enge private Austausch der beiden Männer belegt. Im Jahr 1515 wurde im Hause Cranach Lukas d. J. geboren, dessen Bedeutung als reformatorischer Maler wir dieses Jahr zu seinem 500. Geburtstag würdigen. Doch erst bei Cranachs Tochter Anna, die im Jahr 1520 folgte, ist Martin Luther als Taufpate genannt – zu einer Zeit als der Reformator schon nahezu als Geächteter galt. Hier verdichtete sich gewiss der private Austausch, der sich geradezu familiär ausweitete.

⁹ Timmans, ??

Nach der Flucht aus dem Kloster an Ostern 1523 beherbergte die Familie Cranach die 24-jährige Nonne Katharina von Bora, die mit elf Gefährtinnen das Zisterzienserinnenkloster Nimbschen bei Grimma aus Begeisterung für die Reformation verlassen hatte. Schon zur eigenen Existenzsicherung war Heirat das Mittel der Wahl. Sowohl Bora als auch Luther wurden zunächst mit potentiellen anderen Ehepartnern in Verbindung gebracht. Luther begegnete dabei der ehemaligen Nonne in der Funktion eines werbenden Vermittlers bei der Familie eines in Frage kommenden Wittenberger Studenten. Trotz ursprünglich anderer Heiratsabsichten warb wiederum Lucas Cranach im Juni 1525 bei Katharina von Bora für den um 16 Jahre älteren Luther. Das Ehepaar Barbara und Lukas Cranach waren am 27. Juni 1525 schließlich neben dem Stadtpfarrer Johannes Bugenhagen und dem Juristen Johannes Apel die Trauzeugen der kurzfristigen Vermählung, wozu von Luthers theologisch engstem Vertrauten Philipp Melanchton, der Satz überliefert ist, unerwarteter Weise habe Luther die Bora geheiratet, ohne auch nur seine Freunde über seine Absichten zu unterrichten. Melanchton pflegte zu Luther eine intensive, auch in die Freundschaft hineinreichende Arbeitsbeziehung. Er hatte durch seine "Loci communes" im Jahr 1521 den Lutherischen bisherigen Lehren und Schriften einen strukturierten Aufbau gegeben, der zur Verbreitung der Lehre stark beitrug. Durch den Ausschluss von Luthers privater Entwicklung fühlte er sich vielleicht zurückgesetzt, wie seine verständnislosen Äußerungen anlässlich Luthers Hochzeit von 1525 belegen. Luther hatte auf Melanchtons Eheschließung im Jahr 1520 entschieden Einfluss genommen. Cranach war dagegen auch am 7. Juni 1526 mit Bugenhagen und Jonas gemeinsamer Pate des erstgeborenen Johannes Luther.

Der Luthersche Haushalt, dem wirtschaftlich klar Katharina vorstand, war in der Lage in Wittenberg und Umgebung Grundbesitz zu erwerben. Schon zur Hochzeit war dem Paar vom nachgefogten Kurfürsten Johann das "Schwarze", ehemalige Augustiner-Kloster geschenkt worden. So führte die junge Frau eine erfolgreiche Landwirtschaft mit Fischerei, die neben ihrer eigenen eintreffenden sechsköpfigen Nachkommenschaft, zu der eigene Verwandte wie auch Luthers Schwester mit ihren Kindern hinzukamen, jedoch auch rund vierzig zahlende Theologiestudenten beherbergte. Angeschlossen war sogar ein kleines Spital. ¹⁰ Erst die späteren Religionsauseinandersetzungn, vor allem der Schmalkaldische Krieg,

¹⁰ Anregungen verdanke ich einem Text von Eduard Knopp in "chrismon".

schadeten nach Luthers Tod am 18. Februar 1546 der Lebensgrundlage Katharina von Boras sehr.

Luther bliebe zeit seines Lebens lehrender Professor an der Wittenberger Universität. Solange er unter Reichsacht stand und das schützende Kursachsen nicht verlassen konnte, ließ er sich anderen Ortes von Melanchton vertreten. So gelang schon 1519 die Zusammenarbeit anlässlich dessen intellektueller Unterstützung bei den Leipziger Disputationen mit dem päpstlichen Legaten Johannes Eck. 1530 schließlich wurde Melanchton durch seine stellvertretende Teilnahme am Reichstag zu Augsburg zur heute noch bedeutsamen "Confessio Augustana" angeregt. So wurde denn Philipp Melanchthon nach Luthers Tod zum wesentlichen Führer der deutschen Reformation.

Voraussetzungen des kursächsischen Fürstengeschlechts

In Wittenberg fiel die aufrührerische Lehre auf fruchtbaren Boden, was vor allem am Fürstengeschlecht der ernestinisch-thüringischen Wettiner gelegen haben muss. Friedrich war der erste Sohn des Kurfürsten Ernst, geboren 1463 auf Schloss Hartenfels in Torgau. Sein kursächsisches Herrschaftsgebiet entstand durch die Leipziger Erbteilung von 1485. Er trat am neuen Ort Wittenberg 1486 das Erbe an und teilte viele Entscheidungen mit seinem Bruder.

Im Jahr 1502 konnte die Universität gegründet werden. Der Einladung nach Wittenberg folgte eine geistige und künstlerische Zusammensetzung an Denkern, die an neuen Entwicklungen, bei Pflege der humanistisch genannten Traditionen, auch des Griechischen, philosophische Texte wieder entdeckten und mit innovativen Gedanken verbanden. Hier fand ein Martin Luther andere Köpfe, die zur geistigen Auseinandersetzung bereit waren. Der Kurfürst hielt sich stets im Hintergrund und folgte durchaus seinen eigenen Frömmigkeiten, aber auch fürstlichen Lustbarkeiten oder gar Machtinteressen in Rom. Er bildete sich jedoch stets sein eigenes Urteil, indem er seine Berater konsultierte.

Einer von diesen, der Magister der artes liberales, Georg Burkhardt aus Spalt bei Nürnberg, war im Jahr 1503 an die Universität gerufen worden. Als promovierter Humanist nannte er sich fortan Spalatin und avancierte zum Erzieher des fürstlichen Neffen Johann Friedrich. Seine Laufbahn führt zum engsten Berater des Kurfürsten, er wurde dessen geheimer Sekretär, Gründer und Archivar der Bibliothek. Vor allem in Anstellungsfragen an der Universität konnte sich der Fürst auf ihn verlassen. Er

setzte für das Fürstenhaus eine Geschichtsschreibung des frühen Wettiner-Geschlechts in Form einer Chronik um.

Als Friedrich der Weise im Jahr 1525 starb, folgte ihm der wenig jüngere Bruder Johann, genannt der Beständige, nach. Dem gegenüber stand in derselben Familie die albertinisch-meißnischen Linie, deren Nachfolger von Ernstens Bruder Albert abstammten, unter ihnen der beständig altgläubige Herzog Georg, später genannt der Bärtige, dessen Grabbild zwischen 1534 und 1539 jedoch die Cranach-Werkstatt lieferte.

Schließlich war es erneut Torgau, wo das Fürstengeschlecht dem Reformator Martin Luther 1546 die Weihe des ersten protestantischen Kirchenneubaus nach eigenen Vorstellungen, nämlich ihrer Schlosskapelle gewährte. Hier konnten sich später wichtige protestantische Bündnisse zum Schutz der Glaubensfreiheit gründen.

3. Situation Cranachs im Netzwerk katholischer und protestantischer Auftraggeber: zwischen Wettinern und Hohenzollern

Wie trug Cranach einer Zeit Rechnung, da er sich offensichtlich privat und in seinen Überzeugungen sehr eng dem Reformator Martin Luther verbunden sah, doch seine Stellung als Hofmaler eines noch katholischen Kurfürsten keinesfalls aufzugeben gedachte. In dem bereits beschriebenen Kurzporträt Friedrich des Weisen erkennen wir eine moderate, dem modernen Wandel aufgeschlossene Persönlichkeit. Ein Wandel, den seine Nachfolger in Wittenberg ab 1525 weiter vollziehen werden. Als Grund nennt Herbert Immenkötter – hier nachfolgend interpretiert - höchst plausibel den standesgemäßen mäzenatischen Auftrag der Fürstenfamilie. Doch gab es, innerhalb der Familiendynastie einen weiteren katholisch gebliebenen Zweig, der mütterlicherseits Verbindung zu den Sachsen hatte. Dessen zwei Brüder der Kardinal Albrecht von Brandenburg sowie der ältere Kurfürst Joachim von Brandenburg in Berlin, sozusagen die Cousins zweiten Grades der Wittenberger Fürstenbrüder sind. Den ersten Bildauftrag für Albrecht schnitt Lucas Cranach in Holz um 1514, noch anlässlich dessen Erlangung der Magdeburger Erzbischofswürde. Er zeigt Albrecht zusammen mit seinem Vorgänger Ernst von Magdeburg, dem verstorbenen, ein Jahr jüngeren Bruder Friedrichs des Weisen. Trotz des bemerkenswerten engen Familienzusammenhalts, war diese Nachfolge ein Konkurrenzerfolg der Brandenburger Hohenzollern, zumal Albrecht mit intensiver Unterstützung seines Bruders Joachim im Folgejahr dieses Bistum mit der

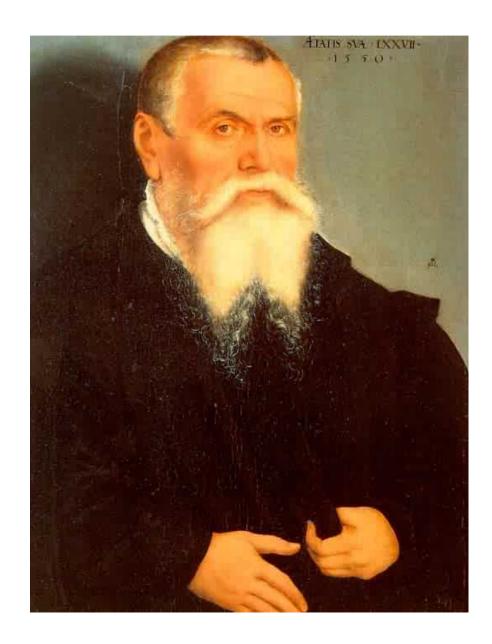
Nachfolge im Mainzer Bistum zusammenlegen konnte. Dieser Erfolg war dem Vorgänger Ernst trotz intensiver Unterstützung von Friedrichs Seite nicht vergönnt gewesen. Die Hohenzollern ließen hierzu direkt vor Ort in Rom mit allen Mitteln die Ämter kumulieren, vor allem auch mit Mitteln des Augsburger Bankhauses Fugger, allerdings in Form eines Dreicksgeschäfts. Die Einnahmen durch den Verkauf von Ablassbriefen auf Brandenburgischem Boden hatten der Refinanzierung zu dienen. Albrecht blieb auf lange Zeit bei den Fuggern und in Rom verschuldet, und zudem noch der öffentlichen Kritik in Brandenburg wie auch Martin Luthers ausgesetzt, der den Finger in die Wunde legte. Dieses Vorgehen stieß den Reformator besonders ab, denn er hatte den jungen Albrecht 1517, als er ihm, neben anderen, seine Thesen zusandte, noch für annähernd integer gehalten. Immenkötter geht so weit anzunehmen, dass vor allem diese geschäftliche Bindung an die katholische Kirche, einen Wechsel zum Protestantismus in Mainz, Magdeburg oder Halberstadt mit Sicherheit unterband. Umgekehrt war Albrecht im Dezember 1517 der Informant der römischen Kurie durch Übersendung des auch an ihn gerichteten Flugblattes der 95 Lutherischen Thesen zur Kenntnisnahme vom Treiben des Reformators. Später beteiligte er sich jedoch nicht mehr aktiv am römischen Prozess gegen Luther.

Wie stand es also um die wahre Glaubensausrichtung, wie um die gesamte standespolitische Selbstsicht der Fürsten seit etwa 1500? Man kann die These formulieren, dass trotz der gesuchten Konkurrenz zueinander, sich dennoch die Spaltung der Kirche noch nicht soweit manifestiert hatte wie z. B. in der Zeit nach dem Tridentiner Konzil von 1563. Noch verliehen Friedrich der Weise wie auch seine Nachfolger ihren überaus geachteten Hofmaler zu Aufträgen innerhalb der dynastischen Verwandtschaft.

Zusätzlich verbanden den 1463 geborenen Friedrich wie auch den viel später, 1490 geborenen Albrecht laut Andreas Tacke bemerkenswerte Ähnlichkeiten trotz ihrer Unterschiede. Sie konkurrierten zeitgleich im Zuwachs ihrer prachtvollen teuren Reliquiensammlungen. Lucas Cranach stellte für ca. ein Viertel von Friedrichs Sammlung eine Art Katalog zusammen, das sogenannte "Wittenberger Heiligtumsbuch" von 1509/10. Friedrich ließ seine Kollektion, deren Umfang 19013 Heiligenreste in kostbarsten Gehäusen umfasste, ab 1522 unter dem Eindruck Martin Luthers nicht mehr jährlich öffentlich in der Schlosskapelle zelebrieren. Für Albrechts

¹¹Tacke 2007, S. 84f.

(1) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation



1 **Lucas Cranach the Elder or the Younger** Self Portrait, 1550 Oil on wood, 67 x 49 cm Galleria degli Ufficie, Florence, Italy

(2) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation



2 Lucas Cranach the Elder Caption of Christ with possibly self portrait, 1509, Passion of Christ Wood cut, 25 x 17cm Basel, Kunstmuseum, Kupferstichkabinett



(3) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation



3 Albrecht Dürer Self portrait, 1498 Oil on wood, 52 x 40cm Museo del Prado, Madrid

(4) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation



4
Lucas Cranach the Elder
Self portrait, 1530
Oil on wood, 45 x 36 cm
Castle of Stolzenfels,
Rhineland Palatinate
Schloss Stolzenfelz bei Koblenz, Rheinland-Pfalz

(5) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation





5 Lukas Cranach the Elder Altarpiece of the holy familiy with self portrait, 1510 Oil on wood, 80,5 x 70,5 cm Academy of Fine Arts, Vienna

(6) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation



6+7 **Lucas Cranach the Elder**Beheading of St. John with self portrait,
Martyrdom of St. Catherine,1531
Oil on wood, 84 x 58 cm
Obbresní Museum Kromeríz, Arcbiscopic
Olomouc CZR
Erzbischöfliches Palais Kremsier, Tschechien

All motives are described on cda Cranach Digital Archives, Stiftung Museum Kunstpalast Düsseldorf





(7) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation



8
Lucas Cranach the Elder
Self portrait, 1530
Oil on wood, 45 x 36 cm
Castle of Stolzenfels,
Rhineland Palatinate
Schloss Stolzenfelz bei Koblenz, Rheinland-Pfalz

(8) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation





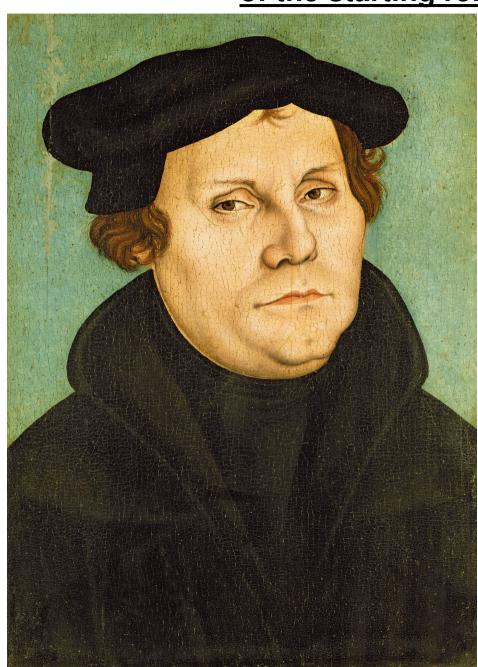
9 **Lucas Cranach the Elder** Banquet of Holofernes with self portrait,1531 Oil on wood, 98,5 x 72,5 cm Foundation of Castle of Friedenstein, Gotha, Thuringa

(9) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation



Lucas Cranach the Elder
Martin Luther asKnight George (Junker Jörg),
1521
Oil on wood, 33,5 x 25,3 cm
Museum of Fine Arts, Leipzig

(10) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation



11
Lucas Cranach the Elder (workshop)
Martin Luther, 1528
Oil on wood, 36,2 x 26,2 cm
House of Luther, Coll. Augustin, Wittenberg

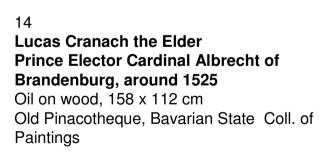
(11) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation

Lucas Cranach the Elder
Double portrait of Frederick the Wise and
John the Constant on the title of Wittenberg's
Collection Book of Relics, 1509
Woodcut 13,2 x 11,8 cm
Castle Wolfegg



(12) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation

Lucas Cranach the Elder
Prince Elector Joachim I. Nestor of Brandenburg,
1529
Oil on wood, 64 x 42 cm
Castle Johannisburg, Bavarian State Coll. of
Paintings







(13) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation

15+16
(32+33)
Lucas Cranach the Elder
Martin Luther(Variations) 1520
Copper engraving 13,8 x 9,7 cm
15 Graphic Collection Alberztina, Vienna
16 Museum of the Castle of Weimar

17+18
(34+35)
Lucas Cranach the Elder
Martin Luther, 1520, 1521
17 Copper engraving 16,5 x 11,5 cm
State Graphic State Coll., Munich

18 Copper engraving 20,5 x 15 cm Graphic Collection Alberztina, Vienna



32 L. Cranach d. Ä., 1520 (Nr. 35)



3 L. Cranach d. Ä., 1520 (Nr. 35)



L. Cranach d. Ä., 1520 (Nr. 36)

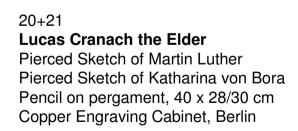


35 L. Cranach d. Ä., 1521 (Nr. 38)

(14) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation



19 **Lucas Cranach the Elder**Coloured Sketch of Martin Luther
Water colour, pencil on pergament, 22 x 19 cm
Drumlanrig Castle, Thornhill



All motives are described on Corpus Cranach – Cranach Werkverzeichnis Stuttgart – Trier – Heidelberg (Cranach Research Institute)

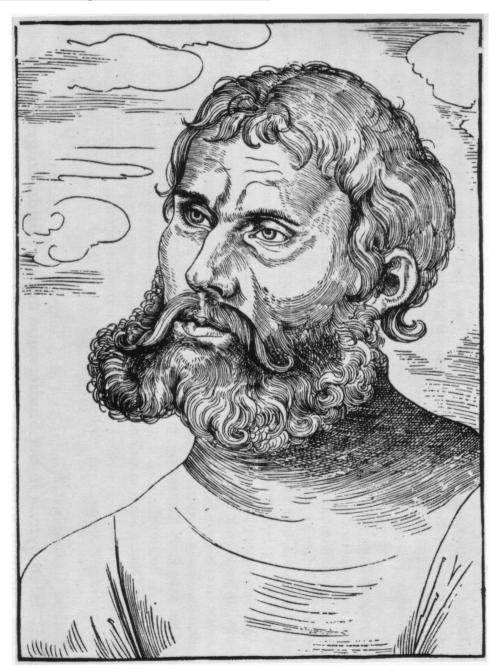




(15) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation

22 Lukas Cranachthe Elder Martin Luther as Knight John (Junker Jörg) Copper Engraving, 28 x 20 cm State Library Bamberg





(16) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation



23+24 **Lucas Cranach the Elder**Martin Luther and Katharina von Bora, wedding portrait, 1525

Oil on wood, 10 x 10 cm

Art museum, Basel, Switzerland

(17) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation





23+24 **Lucas Cranach the Elder**Martin Luter and Katharina Lutterin (von Bora), serial portrait, around 1526

Oil on wood, 21,5 x 15,5 cm

Hamburg, Private Estate

(18) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation





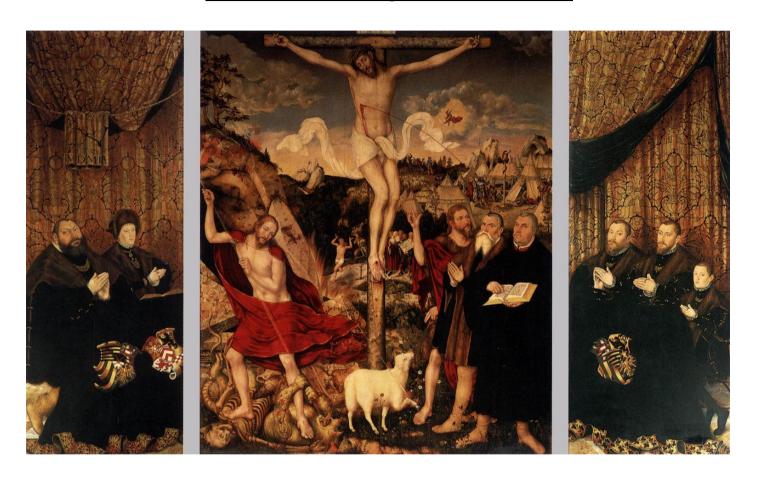
25+26 **Lucas Cranach the Elder**Banquet of Holofernes with self portrait,,1531
Oil on wood, 98,5 x 72,5 cm
Foundation of Castle of Friedenstein,
Gotha, Thuringa

(19) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation

27 **Lucas Cranach the Elder or the Younger**Self Portrait, 1550
Oil on wood, 67 x 49 cm
Galleria degli Ufficie, Florence, Italy



(20) The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation



Lucas Cranach the Younger
Crucifixion with Allegory of Redemption
Epitaph Altarpiece for John Frederick the
Magnanimous, 1555
Oil on wood, 67 x 49 cm
Ev. Luth. Community of St. Peter and St. Paul,
City Church of Weimar

Sammlung von zuletzt 21441 Religuien, die jährlich im Neuen Stift in Halle an der Saale, die Marburger mit der Mainzer Sammlung vereinigend, Zentrum einer öffentlichen Prunkentfaltung in Form einer Messe waren, führte Lucas Cranachs Werkstatt zwischen 1519 und 1525 den Großauftrag eines Heiligen- und Passionszyklus von 142 begleitenden Gemälden aus. Zeitgleich entstanden 1520 ein Kupferstich Albrechts, heute in Braunschweig, und mehrere Porträtsgemälde Albrechts als Heiliger Hieronymus. 12

Was die Ausgestaltung von Bildprogrammen betraf, war Lucas Cranach gewiss ein sehr gebildetes Gegenüber, das über reichlich praktisch-theologische und auch humanistische Erfahrung verfügte sowie des Lateinischen mächtig war. Dennoch ist auch sein Ratsuchen schriftlich belegt. In Luthers Tischgesprächen von 1533 ist laut Andreas Tacke die Nachfrage des Malers bei Doktor Martinus aufgeführt, welche typologische Entsprechung im Alten Testament für Christus im Ölgarten stünde. 13 Jener antwortete, es handele sich um David und Saul. Diese Thematik sei denn des öfteren in den Aufträgen des Kardinals Albrecht zu finden. Wobei generell angenommen werden darf, dass bei einem Werkstattsgroßauftrag, der über Jahre lief, die Arbeit im Wittenberger Atelier vor den Reformatoren nicht verborgenen werden konnte. Vor allem der Berliner Auftrag wirft Fragen auf: Durch Joachim I. begonnen, aber erst von seinem Erbfolger Joachim II. vollendet, wurde er in den Jahren 1537/38 fertig gestellt. Das war genau ein Jahr, bevor dieser 1539 die reformierte Lehre einführen ließ, für welche für seine dänische Großmutter 1528 noch auf der Flucht vor ihrem Mann nach Wittenberg war und wohin ihr Bruder, der dänische König Christian II. ebenfalls Zuflucht gesucht hatte.

Auf anderem Gebiet konkurrierten die Herrscher ebenfalls in sportlicher Manier: Friedrich nahm 1502 die Universitätsgründung in Wittenberg vor, nach kurzem Wüten der Pest folgte erst 1511/12 die dazugehörige Bibliothek. Joachim I. beteiligte den Bruder Albrecht 1505/06 an der Gründung der Universität in Frankfurt an der Oder. Die Universität Mainz war bereits 1477 gegründet worden; hier regte Albrecht Veränderungen an. Beide Kurfürsten hatten trotz ihres Altersunterschiedes eine auffällige Verbindung in Ihrer täglich gelebten Frömmigkeit, in ihren mehr dynastisch-juristischen Standeskenntnissen, günstige Vereinbarungen mit Kaiser und

 ¹² Tacke, 2007, S. 87.
 ¹³ Tacke, 2007: WA Tischreden, Bd. 1, Nr. 533 a.

Papst betreffend, als eigenem theologisch-humanistischen Wissens. Beide unterhielten einen gewissen Austausch mit Erasmus von Rotterdam, der ebenfalls eine Kirchenreform anregte, nur Friedrich traf mit ihm am 25.11.1520 zur Beratung über seinen aufrührerischen Universitätsprofessor Martin Luther zusammen, wie Erasmus in seinen Briefen festhielt. Sogar im Privatesten findet sich eine Deckung in der Tatsache, dass beide Fürsten nie heirateten. Der Bischof konnte dies freilich nicht, doch beide Männer lebten nicht ohne öffentliches Missfallen mit namentlich bekannten Konkubinen und illegitimen Nachfahren zusammen. Friedrichs dynastische Überlegungen bezogen sich auf den jüngeren Bruder, dem er sich in allen Entscheidungen sehr verbunden fühlte und aus dessen Familie die Erbfolge hervorging. Seien es Bibliotheksankäufe, Kunstsammlungen, das mäzenatische Unterstützen von Literaten oder Humanisten, sogar die Universitätsgründung dieser beiden Kurfürsten steht unter dem Eindruck der Selbstdarstellung, der Verkörperung von Herkunft, Stand und Familie, kurz dem Bewusstsein ihrer hervorragenden Stellung im Deutschen Reich, als zwei unter sieben Kurfürsten. Als im Januar 1519 Kaiser Maximilian im Sterben lag, trafen sich die beiden Konkurrenten, die ein jährliches, formales, in den Protokollen vermerktes, Gerangel über den jeweiligen Vorsitz an allen Reichstagen unterhielten, als Reichserzmarschall der Sachse und Reichserzkanzler der Brandenburger. Sie scheuten sich nicht, anlässlich Friedrichs gleichzeitiger, ausgedehnter Geburtstagsfeier in Torgau zur gemeinsamen Jagd und Aussprache über die anstehende Kaiserwahl aufeinander zu treffen.

Im Fazit lässt sich feststellen, dass die Zeit nach dem Abschluss des Tridentiner Konzils von 1563, womit auch eine geeinte bildliche Gegenwehr des Katholizismus in Form der Gegenreformation auf den Plan gerufen worden war, wesentlich schärfere Aufgabentrennungen bei bildenden Künstlern nötig machte. Die verwandtschaftlich-dynastischen Anbindungen erlaubten in all den Jahren zuvor ein kurfürstliches Leihen des Hofmalers an andere Höfe, zu denen eine traditionelle Verbindung bestand. Sogar der Reformator selbst konnte zu Themen befragt werden, die seine Bildvorstellungen wohl nicht im gleichen Sinne einschlossen wie die der Glaubensgegner. Andreas Tacke führt hierzu eine These an, dass sich oft auch noch eine Mehrdeutigkeit gleicher Bildsujets auftut. Es entscheide die Kontextforschung, ob ein Auftrag altgläubig oder reformiert aufgefasst wurde. Tacke folgert weiter: dass "...Glaubenspositionen außer auf der theologisch-intellektuellen

Ebene...auch mittels der bildenden Kunst geführt werden mussten, jenem Medium also, welches den Schriftunkundigen bereits seit Jahrhunderten – mehr als das geschriebene Wort – Halt im religiösen Leben gegeben hatte."¹⁴ Ein Argument, gegen das sich Martin Luther niemals gestellt hatte.

4. Bedeutung des seriellen Porträts um 1500: Luther und das Bild "on Sund"

Die Kenntnis, die wir von Martin Luthers Aussehen heute haben, stützt sich gänzlich auf die Bildnisse von Lucas Cranach. In welchem Zusammenhang steht diese Form des Porträts in seiner Zeit? Ähnlich dem häufig eingefügten Stifterporträt, setzten sich auch die Maler seit dem ausgehenden Mittelalter als Selbstbildnis in diesen Kontext. Zuweilen war es eine gesamte Stifterfamilie, die einen bestimmten Heiligenaltar für eine der Seitenkapellen in Auftrag gegeben hatte und sich hinter die Glaubensinhalte Ihres Auftrages stellte, so wie dafür auch sichtbar wahrgenommen werden wollte. Zunächst bestimmte eine gewisse Bildniswürdigkeit der Person den Auftrag zum Porträt; sie war im Bereich der Malerei lange nur dem Adel und der hohen Geistlichkeit vorbehalten. In der beginnenden Neuzeit erleben wir eine mediale Revolution durch die an Bedeutung gewinnende, verbesserte Drucktechnik. Flugblatt wurde Nachrichtenträger, aber auch Pamphlet. Es beflügelte die Abbildung des Bürgers, vor allem, wenn er durch besondere Eigenschaften oder Leistungen hervortrat. Dies hatte wiederum Rückwirkung auf das gemalte Bildnis. Zuweilen ist die Handhabung von in Klapprahmen verborgener Bildnisse, genutzt wie ein Album, die in Truhen aufbewahrt wurden und nur zu Andachts- oder Gedächtniszwecken hervorgeholt wurden durch Beispiele in Holzschnitten belegt. An die Wand gehängte Bildnisse befanden sich hier völlig in der Minderzahl, sie dienten vereinzelt der Standesdarstellung eines zeittypischen Interieurs. Ob Bilder wirklich an der Wand hingen, bezweifelt die Forschung jedoch. 15 Des Künstlers Selbstporträt wurde erst im Humanismus vom aufkeimenden Standes- und Selbstbewusstsein einzelner Künstlerpersönlichkeiten häufiger.

So verwundert es nicht, dass die serielle Produktion der Luther-Porträts, im Medium der Druckgraphik begann. Jedoch wählte Cranach 1520 den hochwertigeren Kupferstich, eine Technik, die in seiner Zeit formal vor allem durch den Nürnberger

Tacke, 2007, S. 84.
 S. Dülberg, 1990, S. 60ff.

Malerkollegen Albrecht Dürer perfektioniert wurde. Oft nahm sich Cranach Anleihen von Dürer, zwischen beiden ist ein gelegentlicher Austausch auch nachweisbar. Dagegen prägten Cranachs Luther-Stiche das allgemeine Luther-Bild in der Welt. Sie dienten als Vorlagen für andere Künstler wie auch als jahrelange Muster innerhalb der eigenen Werkstatt. Die optimale Formfindung dauerte eine gewisse Zeit, die ersten Porträts zeigten den geächteten Mönch mit dem, die eingefahrenen Gewohnheiten umstürzenden, in er Sache unbeugsamen Blick. Einen kämpferischen Charakterkopf von ungeschönter, unbequemer Kantigkeit. Wenn möglich, muss es auch Vorzeichnungen nach der Natur gegeben haben. Diese erhielten sich in Luthers Umfeld auch in Handzeichnungen (Öl und deckenden Farben auf Papier) von 1527, nach der Cranach die Gedächtnisbilder von Doktor Martinus Vater und Mutter, nach dem Ableben der beiden mit einer Inschrift versehen, geschaffen hatte. Es handelt sich um die Porträts in der Eisenacher Wartburg-Stiftung. Es gibt eine Anzahl vergleichbarer Porträtstudien, die Cranachs Meisterschaft in dieser Zwischenform der kolorierten, skizzenhaften Zeichnung verraten. Jede seiner rein malerischen Ausführungen, mit der einen, stärksten Ausnahme seines Stolzenfelser Selbstbildnisses, wirkt linearer und flächiger. Sie ruft in der Literatur oft die Diskussion der Werkstattbeteiligung auf den Plan. Auch im Falle des Reformators hatte gewiss nicht nur eine solche Skizze als Grundlage der vielen Bildnisvarianten existiert. Aus verschiedenen Motivphasen haben sich Vorzeichnungen als punktierte Pausen zum Zweck der Vervielfältigung erhalten. 16 Wir kennen drei Kupferstiche, die Martin Luther als Augustinermönch in der Kutte zeigen. Das letzte dieser Serie zwischen 1520 und 1521 zeigt den Wittenberger Universitätsprofessor mit dem Doktorhut im Profil, was sich von Medaillendarstellungen ableitete und in mehrfacher Hinsicht eine Kanonisierung der motivischen Erfindung wie auch des Porträtierten ausdrückte. Ein gebildeter, anerkannter Mann, kein vogelfreier Ketzer. Kutte und Doktorhut wurden auch für ein Gemälde des Zeitraumes bis 1524 gewählt, anschließend legte Luther das Ordensgewand ganz ab. Zwischenzeitlich lieferte Cranach 1522 die Vorlage für einen ausgezeichneten Holzschnitt. Er zeigte einen zivilen Luther, welcher der noch ungesicherten Zeit der Schutzhaft bereits einen Zuversicht ausstrahlenden "Junker Jörg" entgegensetzte. Auch dieses Motiv wurde als Bildtafel in Malerei umgesetzt. 1525 markierte schließlich das Jahr von Luthers

¹⁶ Weimar, Staatl. Kunstsammlungen; Katharina: Berlin, Kupferstichkabinett

Heirat, welches einen gänzlich neuen Bildnistyp erforderte und auf den Markt brachte. Es gab in der frühesten Form von 1525-26 kleine runde Plaketten mit 10 cm Durchmesser, die als Erinnerungsbild den eigentlich privaten Moment der Vermählung eines die Wahrheit predigenden ehemaligen Mönchs mit einer ehemaligen Nonne in serieller Form öffentlich machen. Sie bezeugten gleichsam die korrekte Übersetzung des 1. Timotheus-Briefs an Paulus aus dem Griechischen. Somit waren alle nachfolgenden, sichtlich privaten Tafelbildnisse des Ehepaars Luther das Postulat einer neuen Privatheit von Kirche, die im persönlichen Verhältnis zu Gott ihren Ausdruck fand. Die vielfachen Varianten, stets einander zugewandter Brustbildpaare, die in Wellen um 1525-26, 1528-30, 1534, 1537 und 1543 in stets ähnlicher Farbigkeit, schwarzer Kleidung vor bläulichem oder grünlichen Hintergrund gefertigt wurden, erschlossen keine gänzlich neue Ikonografie. Sie variierten in der Frage, ob mit oder ohne Kopfbedeckung, in Form der humanistischen Kappe, dem Barett oder von Haube mit Kinntuch dargestellt wurde. Eine Variation wies das humanistische Freundschaftsbildpaar von ca. 1532 auf. Hier alternierte der Platz der Gattin mit dem Wegbegleiter Philipp Melanchton, der seinerseits seit 1520 verheiratet war. Die Verbreitung erfolgte über die Fürstenhäuser. So war bereits Friedrich der Weise ein Abnehmer und Verbreiter der Bibeln und Stiche, wie Rechnungen von Lukas Cranachs belegen.

Die Flut der seriellen Bildnisse geht also auf einen fest gelegten Grundtypus zurück, der anders als das private Andachtsbild der Altgläubigen keiner contemplatio und Versenkung oder sogar Anbetung dienen sollte. Dies wäre Missbrauch des Bildes. Die Serien zeigten die Reformatoren im Einzelbildnis als mutige und durchdachte Streiter für ihre gerechte Sache, zum Teil noch mit lateinischer Inschrift, nach 1525 mit der deutschen.

Als in Wittenberg durch Karlstadts Predigten ein Bildersturm ausgelöst worden war, fasste Luther seine Argumente von 1522 erstmals in seiner Schrift "Eyn brieff an die Fürsten zu Sachsen von dem auffrurischen geyst", Wittemberg, 1524 auf der Seite C IIIf. zusammen. ¹⁷ Christoph Weimer vertritt die Meinung, erst Karlstadts ikonoklastischer Vorstoß ließ Luther zum Thema Bild Stellung nehmen. Erst die Auseinandersetzung brachte seine Meinung hervor. Eine gesammelte Bilderlehre fehlt, Luthers Kommentare sind weit gestreut. Weimer führt sehr konkret Luthers

¹⁷ Bildnr. 21,22 Bayerische Staatsbibliothek München

Bildverständnis aus, diskutiert den Missbrauch der Bilder ebenso wie das Mehrfachnutzen den Bilder stiften, so spricht Luther ebenfalls das Bild an sich. welches "on Sund sey". 18 Nicht das Bild an sich werte Luther, sondern den Bildgebrauch: "Non est disputatio de substantia, sed usu et abusu rerum."¹⁹.

5. Schluss: Dem Fürsten treu verbunden

Die Diskussion, inwieweit Lucas Cranach durch das Interpretieren der neuen Lehren seines engen Zeitgenossen Martin Luthers selbst einen Kanon für eine reformatorische Kunst, so auf seinen späteren Altarwerken, die von seinem die Werkstatt führendem Sohn wie fortgesetzt erscheinen, schuf, werden hier ausgeschlossen. Dies geht über die Beziehung von Cranach und Luther weit hinaus und eröffnet eine eigene Rezeptionsgeschichte, die bei Christoph Weimer dokumentiert ist.

Ich möchte zum Schluss ein Bild wieder zu Wort kommen lassen, dass vielleicht kein ausgesprochen typisches Beispiel für die autorisierten Bildtypen ist, von denen Luther in seinen Werken immerhin spricht. Doch die 1531 entstandenen Gothaer Tafeln vom Gastmahl des Holofernes beinhalten die Gestalt Cranachs und haben einen protestantischen Inhalt. Sein Selbstporträt ist auf den Gothaer Tafeln nicht wesentlich, es ist wie ein Kommentar zu verstehen. Die kleine Darstellungsproportion von 2-3 cm wiederholt hier genau den Ausschnitt, der vom Stolzenfels-Bildnis her bekannt ist. Werner Schade, betonte hier die deutliche Zeigegeste, mit der Cranach am äußerten linken Bildrand in die Handlung weist. 20 Diese Geste wird, in Tischhöhe von der rechte Seite her, etwas in den Falten des Gewandes einer hellblau gekleideten Figur entgegnet. Beide grenzen die zentrale Bildhandlung der Tafel ein, die Aufopferung der Judith, im Zeichen ihres rechten Glaubens sich dem Feind und gegnerischen Feldherren Holofernes an eine Tafel zu setzen, Unterwürfigkeit vorzuspielen, um Sicherheit vor dem bevorstehenden Angriff und der drohenden Unterwerfung ihres kampfesschwachen Volkes zu erlangen, indem sie dem Feind eigenhändig das Leben . Doch nicht nur auf diese Handlung weist des Malers Hand. Flächig betrachtet deutet sie auch auf den Baum, der sich, markiert durch Datum und Signatur, in zwei fruchtbehangene Äste gabelt. Das Motiv

¹⁸ Weimer, 1999, S. 31ff. ¹⁹ WA 28, 554, S. 5f., 1529

²⁰ Schade, 1972, S. 373

könnte auf die beiden Äste des Christentums deuten. So, wie die in der bildenden Kunst genannte Typologie die Entsprechung von Passagen des Alten mit dem Neuen Testament anzeigt, könnten hier auf den bestehenden Katholizismus und den parallel dazu sich ausprägenden Protestantismus gewiesen werden. Dem alten Baumteil ist ein neuer, bereits erstarkter und früchtetragender hinzugesetzt. Damit wäre dies als bildliches Postulat des sächsischen Auftraggebers auf die Anerkennung der theologischen Erneuerung durch Cranachs Vertrauten Martin Luther zu lesen. Zum anderen unterstützt dies genau die Aussage Schades, die Judith als "Schutzpatronin" des 1530 im thüringischen Schmalkalden gegründeten Bundes der protestantischen Fürsten zu sehen. Vor 1530 sind keine Judith-Darstellungen von Lucas Cranach zu finden, seitdem sehr viele, zumeist Einzeltafeln. Sie ist laut einer Gothaer Ausstellung dieses Jahres Stellungsnahme für das, unter den Protestanten juristisch umstrittene Widerstandsrecht gegen den Kaiser Karl V., der zu dieser Zeit Krieg gegen Frankreich und die Osmanen vor Wien führte. Er erfüllte seine Position als Schutzherr Roms und des alten Glaubens als Obrigkeit in der weltlichen Herrschaft. Sich ihm entgegenzustellen, hieße, sich Gottes Ordnung entgegenzusetzen. Der kursächsische und hessische Wille zum Aufbegehren artikulierte sich in diesem zeitgleich entstandenen Doppelbild, das die theologischen Argumente vielmehr politisch einzusetzen suchte. Möglicherweise begleitete es die Vertragsunterzeichnung in Schmalkalden vom 27.2.1531, dem fast alle Unterzeichner der Confessio Augustana beitraten.

Das vorderste Ziel Lucas Cranachs lag wohl in der materiellen Unabhängigkeit, die er als angesehener Bürger auch politisch zu benutzen wusste. 1547, ein Jahr nach Luthers Tod, nahm Cranachs Tätigkeit als Hofmaler ein vorläufiges Ende, als Kurfürst Johann Friedrich I. nach Reichsacht und dem daraufhin begonnenen Schmalkaldischen Krieg in der Schlacht bei Mühlberg von Kaiser Karl V. abgesetzt und gefangengenommen wurde. 1550 folgte Cranach seinem Herrn zögerlich ins Exil nach Augsburg und Innsbruck. Die immer wiederkehrende Pest in Wittenberg mochte diese Entscheidung beeinflusst haben. Er kehrte dadurch jedoch auch wieder in den Hofdienst zurück. 1552 hatte sich das Blatt gegen Karl V. gewendet, Johann Friedrich erhielt seinen Fürstentitel für die Thüringer Landesteile durch den amtierenden Kurfürsten Moritz von Sachsen zurück. Wittenberg war belegt, neuer Residenz- und Aufenthaltsort Cranachs wurde Weimar,

wohin zeitweilig auch die Familie Cranachs d. Jüngeren zog. Dort starb der Ältere am 16. Oktober 1553. Als Höhepunkt der Reformationsaltäre aus der Cranach-Werkstatt gilt der Flügelaltar von 1555 in der Weimarer Stadtkirche St. Peter und Paul. Der jüngere Cranach vollendete ihn zwei Jahre nach dem Tod des Vaters in der Thüringer Residenz. Die Mitteltafel zeigt zur Rechten des Kreuzes den betenden Lucas Cranach neben Martin Luther, der in seine Bibel weist, und bekräftigt damit nachhaltig den politischen Anspruch der sächsischen Fürsten als protestantisches Herrscherhaus.

Literatur

- 1. Aldenhoven, Carl: Katalog der Herzoglichen Gemäldegalerie im Herzoglichen Museum zu Gotha, Gotha 1890
- 2. Decot, Rolf: *Kleine Geschichte der Reformation in Deutschland*, Herder, Freiburg im Breisgau 2005
- 3. Dülberg, Angelica: Privatporträits. Geschichte und Ikonologie einer Gattung im 15. und 16. Jahrhundert. Dissertation 1985, Berlin 1990.
- 4. Füssel, Marian: Talar und Doktorhut. Die akademische Kleiderordnung als Medium sozialer Distinktion, in: Barbara Krug-Richter / Ruth Mohrmann (Hg.): Frühneuzeitliche Universitätskulturen. Kulturhistorische Perspektiven auf die Hochschulen in Europa, Köln u.a. 2009, S. 245-271.
- 5. Immenkötter, Herbert: Albrecht von Brandenburg und Friedrich der Weise. Ein Weg zu zwei Zielen. In: Tacke, Andreas (Hg.): Cranach. Meisterwerke auf Vorrat. Die Erlanger Handzeichnungen der Universitätsbibliothek, Bestands- und Ausstellungskatalog, 17.6.-31.7.1994, Erlangen-Nürnberg
- 6. Kraus, Petra: Die Selbstbildnisse Lukas Cranach des Älteren im Kontext des Künstlerbildes um 1500. Unveröffentlichte Magisterarbeit an der Ludwigs-Maximilians-Universität München, München 1995.
- 7. Schade, Werner: Das unbekannte Selbstbildnis Cranachs; in: Dezennium 2, Zwanzig Jahre VEB Verlag der Kunst Dresden, 1972, S. 368-375.
- 8. Tacke, Andreas: Mit Cranachs Hilfe. Antireformatorische Kunstwerke vor dem Tridentiner Konzil. In: Brinkmann, Bodo (Hg.): Cranach der Ältere. Austellungskatalog, Ostfildern 2007.
- 9. Tacke, Andreas: Der Hallenser Heiligen- und Passionszklus und die Erlangener

Cranach-Zeichnungen. In: Tacke, Andreas (Hg.): Cranach. Meisterwerke auf Vorrat. Die Erlanger Handzeichnungen der Universitätsbibliothek, Bestands- und Ausstellungskatalog, 17.6.-31.7.1994, Erlangen-Nürnberg

10. Weimer, Christoph: Luther, Cranach und die Bilder. Gesetz und Evangelium – Schlüssel zum reformatorischen Bildgebrauch, Stuttgart 1999

Link:

http://www.reformation-bild-und-bibel.de/das-themenjahr/

Ausstellungen:

"Bild und Botschaft. Cranach im Dienst von Hof und Reformation". Die Ausstellung des Herzoglichen Museums Gotha, 29.3.-19.7.2015 steht im Kontext des Luther-Themenjahres 2015.

Tacke, Andreas (Hg.): Cranach. Meisterwerke auf Vorrat. Die Erlanger Handzeichnungen der Universitätsbibliothek, Bestands- und Ausstellungskatalog, 17.6.-31.7.1994, Erlangen-Nürnberg

Grimm, Klaus (Hg.): Lucas Cranach: ein Maler-Unternehmer aus Franken. Landesausstellung Festung Rosenberg, Kronach 17.5.-21.8.1994. Haus der Bayerischen Geschichte, Augsburg 1994

Koepplin, Dieter; Falk, Tilman (Hg.): Lukas Cranach. Gemälde, Zeichnungen, Druckgraphik. Kunstmuseum Basel 15.6.-8.9.1974, Basel, Stuttgart 1974

Протестантская эстетика в немецкой и голландской живописи в XVI-XVII вв.

Уважаемые коллеги и гости конференции! Как известно, Реформация стала явлением, вышедшим за пределы теологии, и особенно ярко влияние Реформации можно увидеть в истории культуры. Заслуга Реформации в развитии культуры огромна, и она прослеживается в истории литературы, лингвистике, музыковедении, и конечно в искусстве. В своём докладе я хотел бы рассказать о том, как Реформация сформировала новое мышление в области культуры и искусства. Идеи Реформации вдохновляли немецких художников, таких как Лукас Кранах и Альбрехт Дюрер, а в XVII веке голландские художники под влиянием протестантских идей совершили настоящий культурный прорыв, названный позднее Золотым веком голландской живописи.

Протестанты считают, что Реформация дала импульс для развития творчества и изобретательности, помогший выйти европейскому человеку из тёмных веков средневекового католицизма, который теперь ассоциировался с невежественностью и застойностью. Так что в некотором смысле, Реформация является интеллектуальной революцией, так как одним из её результатов стала перестройка мировоззрения.

оказались Практически все культурные явления ТОГО времени затронутыми протестантами, почти всё подвергалось «реформированию». И не в последнюю очередь это касается живописи и изобразительного искусства. У истоков «реформации искусства» лежит новый взгляд на церковь, точнее на её внешний вид и внутреннее убранство. Мартин Лютер не возражал против религиозного искусства в церквях, если оно рассматривается как украшение и не становится предметом идолопоклонства [1]. Первые изменения в художественной парадигме, которые можно считать началом «реформации искусства» начались в той же самой церкви, с которой началась протестантская Реформация — Штадткирхе в Виттенберге. Речь идёт об алтаре Лукаса Кранаха старшего. Кранах старший известен протестантам, прежде всего, как

портретист — он был автором портретов Мартина Лютера, его жены Катарины фон Боры, Филиппа Меланхтона, родителей Лютера — Ганса и Маргариты. Его портреты являются замечательными образцами Дунайской школы живописи, которая была вершиной достижений идей Северного Возрождения в Германии. Помимо готицизма, духовным фундаментом Северного Возрождения в Германии начиная со второй четверти XVI века стали идеи Реформации и Алтарь Кранаха в Виттенбергской церкви иллюстрирует протестантизм. изменение парадигмы в церковной живописи, которая произошла под влиянием идей Реформации. В отличие от католических алтарей, алтарь Кранаха не содержит изображений святых. На нижней картине изображена проповедь Лютера перед прихожанами. В центре картины — распятие, как указание на одну из доктрин протестантизма "Sola Christus". На центральной картине — Тайная вечеря, где среди апостолов изображён сам Мартин Лютер, держащий чашу. Это символизирует новшество протестантов — Евхаристия под двумя видами, Тела и Крови. Другой немецкий художник, воплотивший в своих работах идею Евхаристии под двумя видами — Альбрехт Дюрер, в своей гравюре «Тайная вечеря». Эта гравюра указывает на то, что в вопросе Евхаристии Дюрер был солидарен с протестантами.

Известно, что Дюрер с воодушевлением принял идеи Реформации, лично встречался с Лютером, и даже подарил ему несколько своих гравюр [2, с. 104]. Учение Лютера освободило его «от великого страха», после чего он жил и умер «добрым лютеранином». Обращение художника отразилось в его творчестве как тематически, так и стилистически. Будучи католиком, Дюрер, как никто другой из художников, являл северу ренессансный дух языческой древности. После своего обращения в лютеранство, он практически оставил изображение научных светских сюжетов, за исключением иллюстраций, записок путешественников и портретов (Меланхтона и других), и почти совершенно отказался от «декоративного стиля», уделяя больше внимания религиозной тематике. Лирические и мистические элементы уступили место духовному мужеству в изображении апостолов, евангелистов и страданий Христовых. Его стиль трансформировался от ослепительного великолепия и свободы к сдержанной, но удивительно выразительной простоте [1].

Однако в полной мере влияние Реформации на изобразительное искусство проявило себя в XVII столетии в Нидерландах. Под Нидерландами мы понимаем Республику Соединённых провинций, само появление которой неразрывно связанно с протестантизмом. И эпоха в истории культуры Нидерландов, которая именуется, как Золотой век голландской живописи также НОСИТ отпечаток Реформации. Как известно, большинство населения Нидерландов в XVII веке были последователями кальвинизма. Кальвин, в отличие от Лютера был более радикален в отношении церковного искусства. И именно в кальвинистских странах получило распространение такое явление, как иконоборчество. Уничтожение церковных изображений было масштабным явлением, большая часть картин была просто уничтожена, но в то же время, картины, которые выносили из церкви, помещали в красивые залы, спасая их таким образом.

Протестанты перенесли место хранения изображений из церквей в музеи. Изображение или скульптура, перенесённая из церкви в музей, теряла свой сакральный смысл, и становилась просто произведением искусства. В православии и католицизме, многие люди молятся, глядя на иконы. Протестанты же относятся к иконам просто как к изображениям, и не считают нужным смотреть на иконы во время молитвы. Многие специалисты придерживаются мнения, что музеи приобрели свой современный облик благодаря Реформации. Концепция музея – пустого помещения, куда устанавливают различные объекты, появилась после Реформации, и первыми экспонатами внутри таких помещений были разные изображения и скульптуры, больше не имеющие отношения к религии. Так формировались и первые музеи, и первые частные коллекции, которые появились именно в Северной Европе. В качестве примера можно привести известную частную коллекцию Уоллеса в Лондоне, история формирования которой тесно связана с историей Реформации. В коллекции находится немало икон и церковных скульптур, которые возможно были спасены в период иконоборчества. В протестантских церквях Слово победило изображение.

Скоро в музеях и частных коллекциях стали появляться новые экспонаты. В Нидерландах наибольшего развития получила живопись, но не религиозная, а светская. Дело в том, что протестанты раздвинули границы проповеди из

тесных церковных стен. Реформаторы помогли людям понять, что служение Богу происходит не только на воскресной мессе посредством молитв священника, но ежедневно и ежеминутно, посредством личной веры.

Искусствоведы сходятся во мнении о том, что ключевым моментом в развитии голландской живописи является смена заказчика. А со сменой заказчика изменились и требования к искусству. Во времена католицизма основным заказчиком живописи была церковь, и работы, заказываемые ею, были в основном на религиозные сюжеты. Теперь же реформированная церковь не нуждалась в изображениях такого рода. В то же время, рост числа успешных, преуспевающих жителей вызвал повышение спроса произведения искусства в Голландии. Скульптура пришла в упадок, потому что в церкви она была больше не нужна, а в частных домах она бы занимала слишком много места. Поэтому наибольшего развития достигла масляная живопись. Вкусовые пристрастия нового класса заказчиков, сформированные кальвинистскими доктринами и духом независимой Республики, стали причиной изменения сюжетов картин. Свободным голландцам не были интересны ни портреты королей, ни греко-римская мифология, ни иконы со святыми. Религиозная живопись не исчезла в Нидерландах, но перестала быть доминирующим жанром, открыв дорогу относительно новым направлениям.

Поэтому, художники от привычных ранее религиозных тем перешли к изображению бытовых сцен, портретов, натюрмортов. Художники-протестанты отделили искусство от религии, заложив тем самым фундамент для современной светской культуры. Голландские художники стали черпать вдохновение для картин не в библейских сюжетах, как делали живописцы во времена Средневековья, и не в античности как делали представители Ренессансной культуры, а в окружающем мире, в обычной жизни. Это является отличительной чертой Золотого века голландской живописи. Это произошло потому, что все виды деятельности человека наполнялись протестантами религиозным смыслом. И Лютер, и Кальвин нередко говорили о призвании. Работа и труд являлись призванием для каждого человека, каждый был предопределён наличием каких-либо талантов к выполнению соответствующей работы. Лютер говорил, что лучшая молитва — работа [3, с. 175]. Трудовая этика Жана Кальвина придала каждодневному труду религиозную окраску.

Отношение общества к труду изменилось. Таким образом, складывалась концепция рационального жизненного поведения на основе идеи профессионального призвания [4, с. 218]. Добросовестное выполнение работы – это добросовестное выполнение задания, которое дал Бог. Работа и вера неразделимы.

Новое отношение к труду не могло возникнуть без доктрины предопределения, особенно распространённой среди кальвинистов. Доктрина передавала ответ на сложный вопрос о спасении человека в абсолютное ведение Бога. Обычному человеку больше не нужно было мучить себя догадками о поиске пути к достижению спасения. Таким образом, человек мог направить все свои усилия на профессиональное совершенствование. К тому же, нельзя не сказать о таком новом догмате, как священство всех верующих. Принятие этого догмата дало два очень важных результата. Во-первых, в управлении церковью стали принимать участие простые люди. Во-вторых, труд обычного человека стал не менее значимым, чем труд священника или короля. Не только труд духовенства, но труд каждого верующего был в равной степени угодным Богу.

Зная это, становится понятно, почему художники-протестанты черпали вдохновение из обыденной жизни. Они видели религиозные мотивы там, где современный человек сможет увидеть лишь светский сюжет. Хорошим примером воплощения в искусстве новых религиозных и общественных ценностей является картина «Кружевница», написанная голландским художником Каспаром Нетшером в 1662 году. Это прекрасная картина, отчасти потому, что она написана с протестантским эстетством. Комната с пустыми, отштукатуренными стенами, очень скромный интерьер, напоминающий отбелённые церкви постиконоборческого периода протестантства. Раковины моллюсков, лежащие на полу – символ похоти, одного из смертных грехов. Они нарисованы в углу картины, и девушка не обращает на них внимания, она старательно занимается работой. Это символизирует нравственную чистоту протестантской девушки, её равнодушие к плотским утехам.

Конечно, Золотой век голландской живописи не ограничивается лишь Каспаром Нетшером. Признанными мастерами являются такие голландские художники, как Ян Вермеер, Корнелис Трост, Франс Халс, но вероятно самым известным художником того времени является Рембрандт. На его примере наиболее ясно прослеживается новое назначение религиозной живописи. Картина «Паломники в Эммаусе» (1648) изображала библейский сюжет, но не была предназначена для церкви. Её назначение — вызывать мысли о божественном. Другая его картина «Святое семейство» (1645) показывает смещение акцентов. Иосиф изображён работающим, в процессе труда. Голландские художники не только были одними из первых, кто стал изображать трудящихся людей, но также теми, кто пытались совместить труд и религию, в соответствии с кальвинистской трудовой этикой. Говоря о Рембрандте, нельзя не сказать и о других его картинах, в которых идеи Реформации видны невооруженным глазом. В картине «Возвращение блудного сына» (1669) блудный сын стоит на коленях, спиной к зрителю. И зритель, как бы оказывается следующим «в очереди» за прощением отца. В картине «Воздвижение креста» (1633) художник рисует самого себя, распинающего Господа, как бы подчеркивая и свою виновность в распятии Христа, и Божью благодать, распространяющуюся на грешников всех времен и народов. Недаром фарисеи и солдаты на картине одеты в одежды разных эпох и культур [5].

С другой стороны, кальвинистский принцип абсолютного суверенитета Бога-Творца, и господства его закона во всех сферах жизни, а не только в церковной, подвигла голландских протестантов на переосмысление места окружающей природы в их жизни. Мир является прекрасным только потому, что он сотворён Богом. Некоторые кальвинистские теологи утверждали, что Бог дал нам две книги, два откровения о Себе: книгу природы и Книгу Священного Писания [6, с. 23]. Результат — великолепные пейзажи голландских художников, подчёркивающие гармоничность Богом созданного мира. Последовательной и систематической разработкой пейзажной живописи история культуры обязана исключительно Нидерландам.

Влияние протестантских жизненных принципов можно увидеть в распространении групповых портретов. Во-первых, это было следствием догмата о всеобщем священстве, о котором говорилось выше. Во-вторых, это подчёркивало коллективный дух. А кальвинисты дух общины выдвинули на центральный план. Наиболее ранней работой в этом жанре считается картина

Дирка Якобса «Групповой портрет корпорации амстердамских стрелков» (1532). В основном на картинах изображались члены какой-либо оружейной гильдии. Но далеко не все картины изображали военных людей. Часто, успешные люди хотели запечатлеть себя среди равных себе по должности, что опять же возвращает нас к установкам протестантской трудовой и профессиональной этики. И здесь труд как призвание является содержанием картины. Также в композиции картины действует принцип равной значимости. Нет отдельно выделенных начальников и подчинённых, все одинаково важны.

Также, необходимо упомянуть о таком жанре как vanitas. Vanitas был распространён в Нидерландах в XVI-XVII веках, особенно в таких городах как Лейден и Харлем. Это по сути религиозные работы под маской натюрморта. Центральный объект на натюрмортах vanitas — человеческий череп, как олицетворение идеи о суетности и быстротечности человеческой жизни. Рассмотрим на примере картины Питера Класа 1625 года особый символизм натюрморта vanitas. Помимо черепа здесь изображены: гнилой фрукт — символ старения, увядающий цветок — символ изнеженности, догорающая свеча — символ человеческой души, зеркало — символ эгоизма и нарциссизма. А также перо — символ науки и грамотности, и ключи — символ бережливости. Голландские художники создавали подобные картины для предупреждения людей от суетности бытия. И без сомнения, эти картины были иллюстрацией кальвинистской повседневной морали [7, с. 44].

Парадигма стиля голландских живописцев вышла за пределы исторических Нидерландов и XVII века. Например, французский художник Жан-Батист Симеон Шарден жил в XVIII веке. Современники Шардена говорили о нем как о продолжателе традиции голландских мастеров натюрморта и бытового жанра XVII в.

Таким образом, можно сделать вывод 0 TOM, насколько конфессиональная культура протестантизма повлияла на развитие живописи в Германии и Нидерландах. Реформация оказала влияние на работы таких немецких художников как Лукас Кранах и Альбрехт Дюрер. Став протестантами, художники стали по-другому творить, наметив новый курс в немецкой живописи. Германии искусство помогало Реформации доносить СВОИ идеи художественным языком. В Нидерландах XVII века, благодаря Реформации

изменилась сама парадигма развития культуры и искусства. В XVII веке голландские художники создавали шедевры искусства, вдохновлённые идеями Реформации и протестантизма. Кальвинизм в каком-то смысле сформировал национальный характер голландцев, и в том числе их отношение к искусству и культуре. Любовь голландцев к простоте, выдержанности, скромности, труду наглядно показана на картинах художников XVII века. Конечно, культурный расцвет Нидерландов произошёл благодаря многим факторам помимо Реформации — это и отсутствие войн, и материальное благополучие большинства населения благодаря развитию торговли. Однако можно с уверенностью сказать, что культура Нидерландов и протестантизм очень тесно переплетаются. Это можно увидеть и в распространении музеев и частных коллекций, и в развитии таких жанров живописи как натюрморт, пейзаж, групповой портрет, и конечно бытовой жанр, и в качестве одного из главных объектов в этом жанре стал трудящийся человек, который являлся воплощением кальвинистского жизненного принципа мирской аскезы. Можно сказать, что нидерландское искусство было протестантским по своей сути. Протестантизм следует понимать в культурном контексте, потому что даже католик Ян Вермеер тяготел к протестантской эстетике. Голландские художники были выходцами из протестантского общества, в котором главенствовали такие ценности, как всеобщая обязанность к труду и равенство всех перед Богом, и художники на своих картинах изображали ценности этого общества. Народная жизнь, бесспорно, несла на себе, печать кальвинизма [8, с. 80]. Жанровая живопись, ставшая обязательным элементом убранства бюргерского дома, выступила «заместителем» религиозных образов. Без картин на стенах, свидетельствующих о милости Творца, о суетности земной жизни и вечных истинах, как и без Библии, человек XVII в. жить, судя по всему, не мог [9, с. 223].

Список литературы

- 1. Льюис В. С. Возрождение и движение Реформации т.2 История Реформации. Эл. публикация: http://www.skatarina.ru/library/history/istref/istref21.htm
- 2. Соловьёв Э.Ю. Непобеждённый еретик. Мартин Лютер и его время. М.: Молодая гвардия, 1984

- 3. Барон Й. Российское лютеранство: история, теология, актуальность. СПб.: Алетейя, 2011
- 4. Микешина Л.А. Философия науки: Эпистемология. Методология. Культура. М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2006
- 5. Бегичев П.А. Влияние протестантизма на искусство. Эл. публикация: http://www.protestant.ru/konfessii/denominations/history/protestantism-v-rossii-i-mire/istoria/article/90826
- 6. Митер X. Г. Основные идеи кальвинизма. СПб.: Христианский мост; CRC World Literature Ministries, 1995
- 7. The vanitas still lifes of Harmen Steenwyck: metaphoric realism / by Kristine Koozin. The Edwin Mellen Press, Ltd. Lampeter, Dyfed, Wales, 1989
- 8. Хёйзинга Й. Культура Нидерландов в XVII веке. Эразм. Избранные письма. Рисунки / Сост., пер. с нидерл. и предисл. Д.Сильвестрова; Коммент. Д.Харитоновича. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009
- 9. Никифорова Л.В. Феномен голландской живописи XVII столетия // Мировая художественная культура в памятниках: Учебное пособие. 2-е издание, испр. и доп. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2012

The Protestant aesthetics in art of German and Dutch painters of XVI-XVII centuries

Dear colleagues and guests of the conference! As you know, the Reformation became the event, which was beyond the borders of theology. The Reformation had a great influence on the history of culture. Its contribution to cultural development is huge, and it is traced in the history of literature and languages, history of music, and of course in the history of art. I would like to tell how the Reformation created new thinking in the field of culture and art. Ideas of the Reformation inspired German artists, such as Lucas Cranach the Elder and Albrecht Dürer. In the XVII century Dutch artists under the influence of Protestant ideas had made the cultural breakthrough, which later called the Golden Age of the Dutch painting.

Protestants believed that the Reformation gave the impulse for development of creativity and ingenuity. It helped a European man to leave the dark centuries of medieval Catholicism, which was associated with ignorance. Somehow, the Reformation was intellectual revolution resulted in the reformation of mind.

Almost all cultural phenomena of that time occurred under the Reformation influence. And not least, it applied painting and fine arts. Basically «art reformation», was a new view on a church, especially on its internal interior. Martin Luther did not deny religious art in churches when it considered ornament and did not become an idolatry subject [1]. The first changes in an art paradigm happened in alma mater of the Reformation, in Wittenberg Stadtkirche. The matter concerns the altarpiece by Lucas Cranach the Elder. Cranach the Elder is famous for his portraiture. He was the author of the well-known portraits of Martin Luther, his wife Katharina von Bora, his parents Hans and Margarethe, Philip Melanchthon. His portraits are gorgeous examples of Danube school of art, which was the top achievement of the Northern Renaissance ideas in Germany. Besides the Gothicism, the Reformation and Protestantism became the spiritual basis of the Northern Renaissance in Germany since the second quarter of the XVI century. The Cranach's altarpiece represented a new paradigm in church painting, influenced by Reformation ideas. Unlike Catholic

altarpieces, Cranach's altarpiece has no portraits of the saints. In the lower painting, we can see Luther's preaching for parishioners. In the center of the painting is Crucifixion, this is the artistic realization of one of the Reformation doctrines "Sola Christus". In the central painting there is the Last Supper, where Martin Luther holding a Chalice is painted among apostles. It symbolizes the Protestant innovation — the Eucharist including unleavened wafers and wine. Albrecht Dürer was another German artist represented the idea of the Eucharist including unleavened wafers and wine in his engraving "Last Supper". This engraving shows that Dürer was solidary with the Protestants about the Eucharist question.

It is known that Dürer was enthusiastic about the ideas of the Reformation He had personal meeting with Luther, and even presented him some engravings [2, p. 104]. Luther's doctrine exempted Dürer from "the great fear". He died as a "good Lutheran". Being the Catholic, Dürer as nobody else brought spirit of pagan antiquity to the Northern Renaissance. His conversion to Lutheran changed his art thematically and stylistically. He almost stopped painting the secular scenes, except scientific illustrations, notes of travelers and portraits. Dürer refused "decorative style", paying more attention to religious themes. Lyrical and mystical elements gave the way to spiritual courage in the images of apostles, evangelists and Christ's sufferings. His style was transformed from dazzling magnificence and freedom to restrained but surprisingly expressive simplicity [1].

Anyway, the influence of the Reformation on fine arts can be more brightly seen in Dutch painting of the XVII century. When we talk about Netherlands we mean Republic of the Seven United Provinces. The birth of the Republic was indissolubly connected with Protestantism. That period in the cultural history of the Netherlands is called the Golden Age of the Dutch painting. It has the impress of Reformation. As it is known the vast majority of Dutch people in the XVII century were followers of Calvinism. Unlike Luther, Calvin had more radical view about church art. Such phenomenon as iconoclasm was widespread in the Calvinist countries. Destruction of church icons in the Northern Europe was the large-scale phenomenon and many paintings were simply destroyed. At the same time some paintings were taken out from churches to rescue and were placed in beautiful halls later.

Protestants changed the place of storage for paintings or sculptures which were transferred from a church to a museum. But they lost their sacral meaning there

and became simply a work of art. Most of Catholics and Orthodox Christians pray looking at icons. Protestants consider icons as just pictures, and do not consider it is necessary to look at icons during a prayer. Many experts hold the opinion, that museums got the modern look thanks to the Reformation. The concept of the museum as the empty room to exhibit various objects appeared after the Reformation, so the different paintings and sculptures no having related to religion anymore were the first exhibits in such rooms. First museums and first private collections appeared in Northern Europe were formed thereby. For example, the formation of the famous Wallace Collection in London is closely connected with the history of the Reformation. The collection includes many icons and church sculptures which were rescued in the period of iconoclasm. Inside the protestant churches the word won against the image.

Soon museums and private collections were filled with the new exhibits. Secular painting was widespread and developed in the Netherlands. Protestants expanded the borders of preaching outside the church walls. Protestants helped people to realize that worshipping was not only on a Sunday mass with the aid of priest's prayers, but in every day and every minute, with the aid of own faith.

Art experts agree about the opinion that the key moment in development of the Dutch painting was a change of a customer. With the change of a customer the requirements to art changed. During Catholicism era, the Roman Church was the main customer of paintings. Works ordered by Church were usually on religious themes. Reformed church did not need the same paintings. The growth of a number of successful prosperous citizens caused the increase in demand for works of art. Sculpture fell into decay because church had no necessary for it any more. Moreover, it would take too much living space in private houses. Therefore, the oil painting reached impressive development. The addiction of a new class of customers, which was formed by Calvinist doctrines and by spirit of the independent Republic, became the reason to change the theme of painting. Portraits of kings, the Greek-Roman mythology, icons of saints were not interesting for independent Dutch people. Religious art did not disappear in the Netherlands, but ceased being a dominating genre. It opened ways for new genres.

Instead of paintings on religious themes, protestant artists began to paint household scenes, portraits, still lifes. Protestant painters separated art from religion

and laid a foundation for modern secular culture. Dutch artists began to derive inspiration for paintings not from biblical scenes as painters in the Middle Ages did it, and not in antiquity as Renaissance painters did, but from the world around them, and from ordinary life. It is the distinctive feature of the Dutch Golden Age painting. It took place because all kinds of human activity were filled by Protestants with religious sense. Luther and Calvin often wrote about the vocation. Work and labor are vocations for each person. Everyone was predetermined for performance of the suitable work in concordance with their talents. Luther said that best pray is a work [3, c. 175]. John Calvin's work ethic filled everyday work with religious sense. It changed social attitude to work. It created a concept of rational vital behavior, based on idea of professional vocation [4, c. 218]. Conscientious performance of work was conscientious performance of task, which was given by God. Work and faith were inseparable.

Changes in social attitude to work would not be impossible without the doctrine of predestination widespread among Calvinists. The doctrine transferred the answer to the difficult question about man's salvation to absolute solution of God. An average man did not need to be tormented with guesses how to search a way to salvation anymore. As a result, a man could focus on the professional improvement. It is also necessary to say about such new doctrine as the universal priesthood or the priesthood of all believers. This doctrine yielded two very important results. First, ordinary people began to take part in church management. Secondly, work of ordinary people became not less significant than work of priests or kings. Not only work of clergy, but also work of each believer was equally pleasing to God.

If we take it into consideration, we can understand why Protestant painters derived inspiration from ordinary life. They saw religious motives, where a modern man will be able to see only a secular scene. *The Lace-Maker* by Caspar Netscher (1662) is a good example of a new religious and social values, is. It is the beautiful painting, partly because it painted with the Protestant aesthetics. The room with empty plastered walls, and very modest interior, which reminds the bleached churches of the post-iconoclastic period of Protestantism. The mollusc shell lying on a floor is the symbol of lust, one of seven deadly sins. The mollusc shell painted in the corner of picture, and girl does not look on it, she works diligently. It symbolizes moral purity of the Protestant girl, her indifference to carnal joys.

Of course, the legacy of Dutch Golden Age consist not only Netscher's works. Jan Vermeer, Cornelis Troost, Frans Hals became the famous Dutch painters. Probably the best-known painter of that time is Rembrandt. On examples of his works, we can see a new purpose of religious painting. His painting Pilgrims at Emmaus (1648) represented a biblical scene, but was not intended for church. The purpose of this painting is calling thoughts about God and divine. Another Rembrandt's painting Holy Family (1645) shows the shift of accents. Josef is working. Dutch painters were one of the first who began to depict the working people. They were the first who tried to combine labor and faith in own paintings according to Calvinist work ethics. Rembrandt created many another paintings which have to be mentioned here. In some Rembrandt's paintings, the influence of Reformation's ideas is obvious. In The Return of the Prodigal Son (1669) the prodigal son is painted kneeling, back to a viewer. A viewer stood "in turn" for forgiveness of Father. In *The* Raising of the Cross (1633) Rembrandt represented himself among people crucifying Jesus. It emphasizes realizing of own fault in Christ's death, and God's grace which extend on sinners of all times and nations. Not without reason Pharisees and soldiers are dressed in clothes of different eras and cultures [5].

On the other hand, the Calvinist principle of the absolute sovereignty of God the Creator and domination of His rules not only in church sphere but in all spheres of life moved Dutch Protestants to re-understanding the place of the surrounding nature in their life. The world is beautiful because was created by God. Some Calvinist theologians claimed that God gave for us two books, two revelations about Himself: a Book of the nature and Books of the Bible [6, c. 23]. As a result, we may see the impressive landscape paintings of Dutch artists which emphasizing harmony of the God's world. The history of culture obliged to the Netherlands for consecutive and systematic development of landscape painting.

Influence of the Protestant vital principles can be seen in the group portraits. First, it was the aftermath of doctrine of universal priesthood. Secondly, it emphasized collective spirit. Calvinists put spirit of a community in the forefront. The earliest work in this genre is the painting of Dirck Jacobsz *Group Portrait of the Amsterdam Shooting Corporation* (1532). Usually in such paintings were represented members of some weapon guild. But not all paintings represented military people. Often the successful people wanted to depict themselves among equals. That returns

us to installations of Protestant work and professional ethics. In such paintings work as vocation is the inner content. Also in composition of the painting works the principle of the equal importance. Chiefs and subordinated are painted together but not separately, everybody is equally important.

It is necessary to say about such genre as 'Vanitas'. 'Vanitas' painting was widespread in the Netherlands during the XVI-XVII centuries, especially in Leiden and Haarlem. It is essentially a religious works in the guise of a still life. The main object of the 'Vanitas' still lifes is a skull, as the representation of idea about vanity and transience of human life. Let us look at the Pieter Claesz's 'Vanitas' (1625) still life to realize the symbolism of 'Vanitas' objects. Besides a skull Pieter Claesz painted: a rotten fruit – the symbol of aging, a withering flower – the symbol of frailness, a burning-down candle – the symbol of soul, a mirror – the symbol of egoism and narcissism. A feather — the symbol of knowledge and literacy, a keys – the symbol of thrift. Dutch artists made such paintings for warning against the vanities of life and representation of the Calvinist morality of the day [7, c. 44].

The paradigm of style of the Dutch painters went out of the historical Netherlands and the XVII century. For example French painter Jean-Baptiste-Simeon Chardin lived in XVIII century. Chardin's contemporaries spoke about him as the successor of tradition of the Dutch masters of a still life and household scenes of XVII century.

Thus, it is possible to draw the conclusion how the confessional culture of Protestantism influenced on the development of painting in Germany and the Netherlands. Reformation had an impact on the works of Lucas Cranach the Elder and Albrecht Dürer. When Cranach and Dürer became Protestants, they began to paint in a different way, having planned a new line in development of German painting. In Germany art helped to bring the Reformation's ideas for simple people. In the XVII century in the Netherlands, the paradigm of cultural development and art changed thanks to the Reformation. Inspired by the Protestant ideas Dutch artists created masterpieces of art. In some sense Calvinism formed the national character of Dutch people including their attitude to art and culture. The love of Dutch people to simplicity, restraint, modesty and diligence of them is visually shown in paintings of artists of the XVII century. Of course, cultural uplift of the Netherlands happened thanks to many factors besides the Reformation: lack of wars, and connected with

trade development material welfare of most of citizens. But it is possible to tell with confidence that Dutch culture and Protestantism are intertwined very closely. It can be seen in widespread museums and private collections and in development of such genres as still life, landscape painting, group portrait and household scenes. A working man who was the artistic realization of the Calvinist vital principle of the secular asceticism became the main object of paintings. It is possible to say that in essence Dutch art was Protestant art. The Protestantism should be realized in a cultural context, because even Catholic Jan Vermeer represented Protestant aesthetics. The Dutch artists were from Protestant society. In Protestant society dominated such values as general work duty and equality of all before God. And artists represented the same values on paintings. Undoubtedly public life had bore the impress of Calvinism at that time [8, c. 80]. Painting became an obligatory element of citizen house interior, took a role of "deputy" of religious images. A man of XVII century cannot live in a house without paintings on the walls, which represented the grace of God, vanity of life and eternal truth [9, c. 223].

Список литературы:

- 1. Льюис В. С. Возрождение и движение Реформации т. 2 История Реформации. Эл. публикация: http://www.skatarina.ru/library/history/istref/istref21.htm
- 2. Соловьёв Э.Ю. Непобеждённый еретик. Мартин Лютер и его время. М.: Молодая гвардия, 1984
- 3. Барон Й. Российское лютеранство: история, теология, актуальность. СПб.: Алетейя, 2011
- 4. Микешина Л.А. Философия науки: Эпистемология. Методология. Культура. М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2006
- 5. Бегичев П.А. Влияние протестантизма на искусство. Эл. публикация: http://www.protestant.ru/konfessii/denominations/history/protestantism-v-rossii-i-mire/istoria/article/90826
- 6. Митер X. Г. Основные идеи кальвинизма. СПб.: Христианский мост; CRC World Literature Ministries, 1995
- 7. The vanitas still lifes of Harmen Steenwyck: metaphoric realism / by Kristine Koozin. The Edwin Mellen Press, Ltd. Lampeter, Dyfed, Wales, 1989

- 8. Хёйзинга Й. Культура Нидерландов в XVII веке. Эразм. Избранные письма. Рисунки / Сост., пер. с нидерл. и предисл. Д.Сильвестрова; Коммент. Д.Харитоновича. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009
- 9. Никифорова Л.В. Феномен голландской живописи XVII столетия // Мировая художественная культура в памятниках: Учебное пособие. 2-е издание, испр. и доп. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2012

Дальнейшая реформация в жизни и деятельности Джона Дьюри и Доротеи Мур Дьюри

К началу XVII века Реформация в Англии формально завершилась. Англиканская церковь стала государственной церковью, монастыри были закрыты, а независимость от Рима существовала уже многие годы. Тем не менее, появилось большое количество протестантских сект, и многие люди не были удовлетворены результатами Реформации шестнадцатого века. Протестанты в Европе не были едиными, хотя события Тридцатилетней войны заставили протестантские страны объединить усилия в борьбе против католических государств, прежде всего, Священной Римской империи. Жестокие события первой половины XVII века повлияли на тех протестантов, которые искали единства и мира. Среди них были шотландский священник-кальвинист, проповедник Джон Дьюри и его супруга Доротея Мур Дьюри.

Для Джона и Доротеи Дьюри Реформация в Англии не была закончена. Хотя термин «Дальнейшая Реформация» обычно ассоциируют с пуританами и голландскими кальвинистами, он имеет намного более широкое значение и другим движениям может быть применен ПО отношению К внутри протестантизма XVII века. Представители Дальнейшей Реформации стремились глубже реформировать церковь, государство и общество. Те же цели ставили перед собой и представители «Третьей силы» в религиозной и интеллектуальной жизни Европы XVII века – милленарии. Милленарий Джон Дьюри вместе со своим другом Самуэлем Гартлибом считал события 1640-х годов в Англии частью продолжающейся Реформации. По их мнению, английский парламент был главным проводником Реформации, а сама Реформация была необходима во всех сферах жизни, не только в религии и политике, но и в образовании. Приближающееся Тысячелетнее Царство Христово делало задачу Реформации еще более актуальной. Гартлиб и Дьюри стремились к всеобщей Реформации, к церковной реформе по всей Европе.

Джон Дьюри работал над союзом между лютеранами и кальвинистами в континентальной Европе, но его усилия оказались безуспешными.

Доротея Мур Дьюри была известна как высокообразованная и благочестивая женщина еще до ее брака с Джоном Дьюри в 1645 году. Она оставила после себя довольно много писем, но, в отличие от Джона, не использовала термина «Реформация» в своих сочинениях. Тем не менее, она стремилась к образовательной реформе и к очищению духовной и общественной жизни людей. Доротея ставила под вопрос место женщин в христианской церкви и свою собственную роль как члена церкви. Она также отметала общественные и классовые предрассудки, защищая свой «неравный» брак с человеком, не являвшимся дворянином. Совместное рассмотрение произведений Джона и Доротеи Дьюри проливает свет на Дальнейшую Реформацию в Англии в середине семнадцатого века.

Further Reformation in the Life and Works of John Dury and Dorothy Moore Dury

By the beginning of the 17th century Reformation in England had formally been complete. Anglican Church was the state church, monasteries were closed, and the independence from Rome had existed for many years. Nevertheless, a large number of Protestant sects appeared, and lots of people felt unsatisfied with the results of the Reformation of the 16th century. Protestants in Europe were not united at all, although the events of Thirty Years' War made Protestant states join forces against the Catholic countries, above all, Holy Roman Empire. The violent events of the first half of the 17th century influenced those Protestants, who were seeking unity and peace. Among those were a Scottish Calvinist minister and preacher John Dury (1596-1680) and his wife Dorothy Moore Dury (1612-1664).

For John and Dorothy Dury Reformation in England was not finished at all. Although the term "Further Reformation" (Nadere Reformatie) is generally associated with Puritans and Dutch Calvinists, it has much broader significance, in our opinion, and can be applied to other movements within seventeenth-century Protestantism as well. The representatives of Further Reformation strove to increase the impact of the Reformation of the sixteenth century and wanted to reform church, state and society in depth. The term itself dates back to the sixteenth century and probably has its origins among English Puritans. One of the leading figures in Further Reformation movement was the English Puritan William Ames (Amesius, 1576-1633), who lived in the Netherlands and was professor in Franeker in the years 1622-1633. Another important representative of this movement was a pastor from Middelburg Willem Teellink (1579-1629). Both men made a considerable influence on the central figure in seventeenth-century Further Reformation – Gisbert Voetius (1589-1676). Voetius was influenced by Ames' and Teellink's ideas, especially by Ames' goal to make even students' life holy. The holiness of both personal and public life was one of the central issues for the representatives of the Further Reformation. Voetius connected piety and scholarship and also considered all knowledge practical. He thought that science should serve piety. Voetius was very active in philosophical and theological disputes of his time: the most famous one was his dispute with Descartes. He was not a tolerant man, hating Catholics, philosophers and foreigners, but at the same time he was very good at depicting sinful life and life under the grace. Voetius was one of the founders of the newly established Utrecht University in 1636; thus he was able to link the theoretical issues of his programme of the Further Reformation with the practical application. Among his close friends was Anna Maria van Schurman (1607-1678), a woman polymath and the first university student in the Netherlands.

Herman Selderhuis makes an important division between the so called "ecclesiastical" pietism (both Lutheran and Reformed) and "separatist" or "radical" pietism [1, page 339]. Further Reformation of Gisbert Voetius did not aim at separating from the Reformed Church. Voetius and his followers wanted reform within the existing church. On the other hand, there were Protestant sects that were unsatisfied with the existing church. One of those was the sect of Labadists – the followers of Jean de Labadie (1610-1674), a Frenchman who wanted to create "a church without spot or wrinkle" [1, page 339]. At first Voetius was positive about Labadie's arrival, but then they had an argument, which was worsened by Anna Maria van Schurman's transition to Labadists. Voetius and his friends considered her act to be very deplorable. Schurman became one of the leaders of Labadists, and her last years were spent in spiritual satisfaction.

Selderhuis also speaks about the "Third Force" in seventeenth-century religious and intellectual life – "various mystical-spiritualistic, international movements around people... who tried to give their own answer to the challenges of rising scepticism" [1, page 351]. Among those were Millenarianists, who have long been a marginal movement in the entire Christian Church. The idea of the Millennium dates back to the first centuries of the Christian Church. Among the most famous Millenarianists was Tertullian. Millenarianism was condemned by the Church Fathers, for example, by St. Gregory of Nazianzus (St. Gregory the Theologian). The new wave of Millenarianism was during the Reformation, especially among the Anabaptists. In the seventeenth century the idea of Millennium found its way to various Protestant sects. Labadists acquired it, as well as Independents in England. One of the leading figures in seventeenth-century "Third Force," the Walloon minister Peter Serrarius (1600-1669) also supported the idea of the Millennium. Among his

followers were also representatives of the Protestant sects other than Lutheran or Calvinist, for example, the last Bishop of Moravian Brothers, the founder of modern pedagogy Jan Amos Comenius. Two Comenius' friends from England, Samuel Hartlib and John Dury, were prominent Millenarianists.

Being representatives of Millenarianism, Hartlib and Dury did not pass time in silent expectation of the future Millennium. They were active in speeding up the Millennium. In this context the idea of the Further Reformation springs up. For Hartlib and Dury, as well as for Gisbert Voetius, the Reformation had not been finished. Moreover, Dury maintained close contacts with Voetius, as he helped his future wife's – Dorothy Moore's – sons to get a place in Voetius' school. John Dury, Voetius, Dorothy Moore and Anna Maria van Schurman all belonged to the same network of friends and scholars. Therefore their aspirations may be considered within the same stream – Further Reformation movement.

John Dury did not aim at separatism: on the contrary he worked towards the unity of the Lutherans and Calvinists in Continental Europe. He wanted "ecclesiastical pacification" between Lutheran and Calvinist Churches, and Tom Webster calls his plan "among the grandest" [2, page 255]. Dury carried out his project from 1628 to 1680, the year of his death. Unfortunately, his activities proved to be unsuccessful. Together with his friend Samuel Hartlib John Dury attempt to define the "Fundamental Articles of Faith," which all Protestants would accept [3, page 72]. They both actively communicated with Lutheran and Calvinist theologians.

The events of the 1640's in England were central in Dury's understanding of the historical process. He considered them to be a part of ongoing Reformation. Addressing English Parliament in 1646, he said that "God hath since the beginning of the Reformation of his Church from Popery and Antichristian superstition intended to bring his vessels out of Babylon into Sion" [4, page 127]. In his opinion, the English Parliament was the principal agent of reformation, and the reformation itself was necessary in all fields of life, not only in religion and politics, but also in the sphere of education. John Dury, as well as his friend Hartlib, did not limit reformation to England, but aimed at universal reformation, at the ecclesiastical reform across entire Europe.

The idea of the universal reformation also implied the question of the relationship between human and divine will. John Dury had a balanced vision of this

relationship. He thought his own actions can be part of the fulfilment of God's desires. Ch. Houston calls his approach "a cycle of optimism and reform": the improvement of the society was a sign of the oncoming Millennium, and the oncoming of the Millennium meant it was necessary to improve the society to prepare for it; such was God's will [4, page 125]. Dury wanted to build "The City of God," which was for him "a practical way of achieving salvation" [4, page 13]. The educational reform was one of those helping to build "the City of God." In his pamphlet The Reformed School (1648) he described an ideal boarding school for boys in detail, not only paying attention to the curriculum, but also to the building, equipment and the needs of the staff. In his Discourse of Reformation Dury placed educational reform above all the others: "It is evident that without the reformation of the ways of education in the schools, it will be impossible to bring any other reformation" [5, page 10]. Nevertheless, Dury's reforms were not limited to school. His writings included the first work on librarianship *The Reformed Librarie-Keeper* (1650) and even The Reformed Spiritual Husbandman (1652, in collaboration with Samuel Hartlib).

Dorothy Moore Dury had been known as a highly-educated and pious woman long before her marriage to John Dury in 1645. She left quite a few letters, but, contrary to John, she did not use the word "reformation" in her writings. Nevertheless, she also strove for educational reform and for purification of the human spiritual and social life. Dorothy questioned the place of women in the Christian church and her own role as the member of the church. She also dismissed social and class prejudices, vindicating her "unequal" marriage to a man who was not a nobleman.

Dorothy Moore (born King) belonged to a family of English colonists in Ireland. Her father Sir John King owned extensive estates in this country and was knighted in 1609. Besides Dorothy, at least one of Sir King's nine children became very famous. It was Edward King, a young man famous for his knowledge who drowned in 1637 and became the subject of Milton's elegy *Lycidas*. Dorothy was born in Dublin in 1612 or 1613.

It is difficult to say what kind of education Dorothy Moore obtained in her childhood. In her letters we find sharp criticism of female education of her time which focused on dancing and needle craft. Nevertheless, by 1640 she had been famous for her learning and knowledge of classical languages, above all, Latin and Hebrew.

At the end of the 1620's Dorothy married the younger son of the Earl of Drogheda Arthur Moore. She became a relative of Katherine Boyle, later Lady Ranelagh. In the 1630's Dorothy travelled to the Netherlands together with her husband, who had been dead by 1641. She was a widow with two children and had to reconsider her life and her role in the society.

In the late 1630's Moore became acquainted with two important people in her life. One of them was Anna Maria van Schurman, famous for her numerous talents as well as for her *Dissertation* on whether a Christian woman should be educated. The other was John Dury. It was Schurman who proposed to an author of *The Excellence of the Female Sex* Johan van Beverwijck to include Dorothy Moore as an example of a learned woman [6, page 116]. Beverwijck described Dorothy Moore as

The widow of an English nobleman, not yet twenty-seven years of age, adorned with all the graces of body and soul. In a short time she learned Italian and French to such an extent that she could read works written in both languages and spoke French fluently. This encouraged her to study Latin, which she also mastered soon. Not stopping there, she embarked on the study of Hebrew, in which she progressed so far in a few months that she could read the Bible in that language. In addition, she is so devout that, in between her studies, she sets aside a special time each day to spend piously, reading and meditating... A little while ago, she wrote a letter in Hebrew to the most learned maid that ever lived, who needs no further introduction here [6, page 119].

It was in 1639. Being a mother of two children, Dorothy Moore wanted to know how to combine household matters with spiritual calling. While Schurman supported education of leisured women who were not burdened with families, Moore was interested in female education on the whole. As Lynette Hunter states in her "Introduction" to *Letters of Dorothy Moore*, "van Schurman wants a general study of 'science' and wisdom while Moore specifically wants access to theological knowledge and discussion" [7, page XXIV]. Being not only a deeply religious person, but also a woman who wanted to do some kind of religious service in public, Moore concentrated on this question and contacted Schurman's close friend, a Calvinist theologian André Rivet to clarify this matter for herself.

Rivet was clear about the possibility of woman's preaching. As Carol Pal puts it, for Rivet "women were never intended to preach" [6, page 136]. The times of early church passed by; the contemporary church did not need women for public service, for example, for baptizing. Although quite supportive for women pursuing intellectual activities, Rivet was against female engagement in church service.

Moore's letters from 1643 reveal her ideas on woman's place in Christian community. In these letters she tries to overcome a contradiction between her spiritual calling to be a preacher (or at least to hold any public service within the Church) and her sex. In a letter to Katherine Ranelagh Dorothy says she has "been long of this Opinion that every one whose conscience doth evidence in any Measure a Union with Christ ought to make it their principal aim" [7, page 18]. She does not see "every one" as only "every man," but "every man and woman": "I judge him or her obliged to seek those qualifications & graces earnestly, which may give an ability in some Measure to fulfil this Aim" [7, page 18]. Moore criticizes those who think women "altogether incapable of such service" [7, page 19]. She points out she does not exclude "our Sex" [7, page 19]. Moore considers all kinds of women: "such as are married" and "those that are unmarried" [7, page 19]. The task for the first group is to take care of their husbands, children and family; but those in the second group "ought either to marry to this end or find out some employment" [7, page 19]. Attributing herself to the second group, she chooses the last option, "that is either to stand in Relation to some great Person, or to take up a Course of Instructing youth, of my own Sex" [7, page 19]. Moore chooses the "service of Instructing youth", as she wants to make her own sex "considerable" in the task of "the advancement of the Kingdom of Christ in their spirits" [7, page 20]. Being a part of a network of scholarly women around Anna Maria van Schurman, she knew herself and heard about outstanding women who were both learned and pious. Moore was willing to contribute to the process of bringing up more women like them. Her other reason of choosing the teaching path was her aversion to an "Idle life, which neither profits others nor myself, that is in regard of Conscience" [7, page 20]. Moore was an active person striving to help others and to find self-realization through such help. In her opinion, knowledge without practical application was "absurd" [7, page 20]. Thus, she shared with Voetius and Dury the idea of practical knowledge.

The same unwillingness to do nothing and to conform to an ideal of a silent woman is clear in Moore's letters to André Rivet. Contrary to letters to her close friend Katherine Boyle three letters to Rivet are formal, and more attention is paid to female modesty. In her first letter she poses two questions: "to ascertain whether or not the Christian women who are united in Christ and consequently members of his body should propose as their principle goal... the service of the remains of the body in the communion of the saints - yes or no" and "to ascertain for myself by which path the female sex can or should pursue this goal, without going against the modesty required of their sex, and without passing outside the limits which have been laid down for women" [7, page 21]. Moore wants to "go forth in action according to my capacity" [7, page 21]. In her next letter to River she continues questioning woman's place and role in the church. She insists women "should be allowed to serve the public as members of the mysterious body" because they "are incorporated in Christ in the same way as you [men. - V.T.] are" [7, page 27]. Moore recalls the days of "the early church" when widowed women served "as deacons, helpers at baptisms; they had a semi-ecclesiastical role in watching over the women, teaching them and compelling them to perform their duties regarding their husbands and children" [7, page 28]. She does not propose explicitly to revive this practice, but she does not want women to be neglected in the Church. Moore also guestions the limits of studying for women. Her problem is women "are absolutely forbidden to exercise "these" [spiritual. - V.T.] gifts in public" [7, page 29]. As she does not value knowledge without application, she tries to understand what should be learnt by women and how they can make their knowledge useful for the public.

Dorothy Moore's interest in the education of women began in the times when she lived in Utrecht and communicated, among the others, with Anna Maria van Schurman. Around 1650 she finally "received a call," most probably, from Lady Ranelagh, "to consider the manner of the education of the youth of our sex" [7, page 86]. Dorothy wrote a short treatise "Of the Education of Girls" dedicated primarily to the criticism of contemporary way of teaching young women. She says she "left out the teaching of youth dancing and curious works; both which serve only, to fill the fancy with unnecessary, unprofitable and proud imaginations" [7, page 86]. She also rejects the practice to teach girls "dressing, curling, and such like" [7, page 87]. Dorothy Moore does not find the ground for such things in "Religion or Reason" [7,

page 87]. She makes a conclusion that "generally our sex in this Kingdom minds nothing but idleness and pleasure, and live as not using reason, nor knowing God who hath declared that we must account for every idle word and thought" [7, page 88]. Rejecting idleness for herself, Dorothy Moore accuses the whole system of female education of bringing young women into this state which is, in her opinion, damaging for their souls.

John and Dorothy Dury's plans for educational reform complemented each other. While John paid more attention to boys' education, Dorothy focused on female education. To some degree Dorothy was bolder than her husband: she questioned female role in the church and explicitly criticized class prejudices. On the other hand, John Dury's ideas were more universal, he was a tolerant man born to be a pacificator. Joint consideration of John's and Dorothy's writings and activities shed light on the Further Reformation in England in the middle of the seventeenth century.

Bibliography

- 1. Selderhuis H. *Handbook of Dutch Church History*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht LLC, 2014. 679 p.
- 2. Webster T. Godly Clergy in Early Stuart England: The Caroline Puritan Movement, c. 1620-1643. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 350 p.
- 3. Jue J.K. *Heaven Upon Earth: Joseph Mede (1586-1638) and the Legacy of Millenarianism*. Dordrecht: Springer Science & Business Media, 2006. 281 p.
- 4. Houston Ch. *The Renaissance Utopia: Dialogue, Travel and the Ideal Society.* Hants, Burlington: Ashgate, 2014. 198 p.
- 5. Dury J. A Seasonable Discourse. London: Printed for R. Woodnothe, 1649. 26 p.
- 6. Pal C. Republic of Women: Rethinking of the Republic of Letters in the Seventeenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 316 p.
- 7. Hunter L. (ed.). The Letters of Dorothy Moore, 1612-64. The Friendships, Marriage and Intellectual Life of a Seventeenth-Century Woman. Hants, Burlington: Ashgate, 2004. 138 p.

Индульгенции и Реформация: два взгляда на финансовую пирамиду позднего Средневековья

В период позднего Средневековья народ рассматривался как Церковью, так и феодальной верхушкой в качестве паствы («стада овец»), которое требует себе пастуха. Даже М. Лютер в своих тезисах говорит о массе европейских христиан как о пастве, «овцах папы»[1, с. 10]. Взгляд на христиан как на «стадо» привел католическую Церковь к пониманию этого «стада» в качестве источника ресурсов. Церкви были необходимы ресурсы на строительство Собора Св. Петра в Риме и этот ресурс необходимо было получить от «стада», необходимы были ресурсы для войны с турками-и их также Церковь рассчитывала получить от этого «стада». Поэтому Церковь, будучи поставленной заботится о душах христиан и быть пастырем именно душ каждого из «стада», стала потребителем ресурсов от этого «стада», на что указывает красноречиво Лютер, говоря о строительстве папой Собора Св. Петра их костей, мяса и шкуры своих овец. Церковь сама стала терять свою духовность.

При таковых условиях индульгенция, церковный институт, имеющий традиционно благое назначение, превратилась в обычный товар, который в круговороте массовой торговли ними, потерял свое истинное предназначение [2, с. 628]. Изначально индульгенции должны были одаривать за благочестивые дела христиан, которые глубоко и искренне раскаялись в своих грехах, освобождая их от временного наказания за грех одаривая из «сокровищницы заслуг Христа и святых» [3, с. 355]. И вот, в 15 веке индульгенции, при покупке их за деньги, освобождали христианина от этого временного наказания не зависимо от того раскаялся ли он в прегрешении, более того, освобождали даже от Чистилища, якобы открывая прямой путь в Рай. Раскаяние за грех, вместе с необходимым для этого осознанием греха и степени его тяжести теряет свое значение перед взносом в копилку торговца индульгенциями. Таким образом, сами индульгенции теряют свой смысл как временное

наказание за грех, в котором человек раскаялся, превращаясь в ценную бумагу, ценность которой зиждилась на статусе Церкви.

Более того, сам церковный обряд как таковой становится профанацией, фокусируясь на необходимости покупки христианами индульгенций.

Поскольку индульгенции давали огромные доходы Церкви, очевидно, была воля у христиан, особенно в германских землях, их покупать. Собственно, отказаться от их покупки было сложно при тотальном диктате Церкви. Германские земли, раздробленные политически и слабо интегрированные культурно, были самыми густонаселенными территориями Европы. Германская нация, наряду еще с четырьмя европейскими нациями (французской, итальянской, английской и испанской), политически себя проявила на Констанцком соборе 1415 г. [4, с. 187] Население германских земель было достаточно материально обеспеченным на фоне экономического подъема Европы на рубеже 15-16 вв. Поэтому Церковь эти земли и их население рассматривала как прекрасную возможность «обстричь» со «стада овец», пастырем душ которого она была поставлена, необходимый ей ресурс. Безусловно, это не могло не затронуть интересы светской власти и епископата германских земель.

Фактически, Церковь и ее представители в германских землях взяли на себя функцию неограниченного изъятия средств у населения этих земель.

Обратив внимание на вопрос продажи индульгенций на склоне Средневековья и в начале Нового времени, следует упомянуть один из тезисов Мартина Лютера: сокровища индульгенций-это сети, которыми улавливаются богатства людей [1, с. 12]. На рубеже Средневековья и Нового времени индульгенция монетаризируется и перед нами, когда мы взглянем на сущность индульгенции этого времени, возникают два материальных проявления-это деньги и ценная бумага, несущая определенную информацию, за которую Ценность этой бумаги состояла исключительно платят деньги. освидетельствовании статуса обладателя относительно общепринятых ценностей и субъектов, имеющих отношение к этим ценностям. То что характеризует акции, векселя, и прочее. Причем, индульгенция, как ценная бумага, было довольно ликвидной для своего времени, поскольку за нее охотно платили деньги. Торговля индульгенциями в 16 веке была спасением для Церкви от глубокого финансового кризиса.

В данной ситуации нам следует отметить одинаковый накопительный характер сущности денег (как эквивалента обмена) и «сокровищ Церкви». Хотя эти «сокровища» по утверждению самой Церкви, лишены характеристики материальных богатств, но в исследуемое время они стали ликвидным средством получения «звонкой монеты». Здесь мы видим еще одну схожую характеристику. Деньги, накапливаясь, и при определенных социальных обстоятельствах превращаются в капитал. Капиталом они становятся, когда работают на свое приумножение и способствуют процессу создания материальных и духовных ценностей, инвестируются. Так и накопленные католической церковью «сокровища сокровищницы заслуг Христа и святых» становились инвестиционным капиталом, когда согрешивший человек, желал очистить свое имя в глазах Церкви и общины. Он получал, покупая индульгенцию, для себя определенный социальный статус и, в этом для Церкви складывались условия, когда она накопленный фонд «сокровищницы» вкладывала в человеческое честолюбие, приумножая свой финансовый капитал. Безусловно, для того чтобы эти «сокровища» превратились в финансовый капитал в сознании общества должно было сложится понимание ценности индульгенции и ее сущности. Предпосылкой для этого было глубокое осознание человеком Средневековья его греховной сущности. Он, в своем сознании, был слаб, беспомощен перед грехом, поскольку даже не всегда точно знал, что поступает греховно и в большинстве случаев не мог противостоять греху. Все знали о греховности каждого, и каждый знал о своей греховности и греховности каждого. Поэтому греховность, становится своего «проблемой», решение которой являлось жизненно важным для каждого доброго христианина и он был обязан ее «решать» чтобы выглядеть в глазах общества соответственно представлению о добром христианине. Человек обязан был исповедаться в грехах, обязан был принять «временное наказание», наложенное на него духовником, причем, эту кару человек принимал сознательно, понимая ее неизбежность уже идя на исповедь. Поскольку кары за грехи для каждого человека были неизбежны и все в обществе это осознавали, то и покупка индульгенции была для человека фактом добровольного принятия и прохождения через «наказание» за его грехи.

Здесь мы видим еще одну схожую характеристику «сокровищницы заслуг Христа и святых» и денег. Если вести речь о деньгах в бюрократическом государстве, то это, своего рода, свидетельство гарантии государством надежного эквивалента, причем, государство гарантирует его надежность своей мощью как экономической, так и аппаратом насилия. Фактически, деньги являются бюрократическим свидетельством могущества государства. Так и индульгенция в Средневековье стала бюрократическим свидетельством церковного владычества над сознанием человека, его непоколебимой верой в абсолютную правоту Церкви. Проявлением слабости и беззащитности человека перед грехом было владычество над его сознанием общества бессознательного коллективного относительно неминуемой греховности каждого члена общества. И, при этом, каждый человек ощущал, что должен что-либо сделать для устранения своего греховного чувства, должен был устранить его, после осознания и раскаяния, наказанием. Это чувство знакомо каждому человеку, как ощущение что он «недолюбил ребенка», не сделал все возможное и от него зависящее для чего-либо и поэтому обязан что-то сделать, но не всегда осознает что именно. И Церковь способствовала устранению этого чувства наложенным духовником наказанием, в том числе, освобождая человека от «временного наказания» предоставлением ему индульгенции. Поскольку, человек от Церкви получал четкую уверенность что он, благодаря ей, знает что именно ему необходимо сделать чтобы не ощущать что он что-либо не сделал от него зависящее ради устранения последствий своего греха. Поэтому индульгенция была свидетельством того что человек сделал все необходимое для того чтобы у него в наличии был такой ценный ресурс как то что сейчас называем «хорошая репутация». То есть, Церковь, накопив благодать, инвестировала ее в человеческое стремление обладать доброй репутацией и утолить жажду каждого иметь для себя гарантию что он сделал все для того чтобы иметь хорошую репутацию.

«Сокровища» из «сокровищницы заслуг» конвертировались в финансовый капитал, при этом, они поддавались инфляции, утрачивала свою ценность. Это и привело к сомнению в их ценности как эквивалента в социальных отношениях. Поэтому, мы видим, что кризис Церкви, который привел к Реформации, был схож по природе с финансовыми кризисами,

возникающими из-за безграничного и бессознательного человеческого стремления к получению максимума из вложенного финансового капитала. Как человек, вкладывая свой финансовый капитал в акции или другие ценные бумаги, стремился приумножить СВОЙ капитал дивидендами, так и средневековый человек хотел в виде «хорошей репутации» получить дивиденды, которые позволяли бы ему пользоваться благами общественного благочестивого христианина. Он положения выполнил СВОЙ долг, освободившись от наказания за грех! Поэтому у него, с приобретением индульгенции, есть показатель его платежеспособности и того, что он далек от банкротства, кредитоспособен. Так и человек, преуспевший в инвестировании своего финансового капитала. В обоих случаях, мы видим человека, с которым можно иметь дело (бизнес), с каждым в соответствующую эпоху и в соответствующих обстоятельствах. Именно это стремление человека давало возможность Церкви совершать обмен благодати и наращивать объемы получаемого ею финансового капитала. Но торг был доведен до спекулятивной отметки и пирамида, созданная из «сокровищ» «сокровищницы заслуг Христа и святых», рухнула.

Краху пирамиды способствовало то, что за покупкой индульгенции уже не было истинного намерения вести христианина к раскаянию, осознанию тяжести греха, мотивированию его более не допускать прегрешения. Покупка индульгенции была формальным, легким способом избавится от гнетущего чувства греховности. Этим формализовалась сама нравственная сущность христианства и происходила инфляция самих христианских ценностей.

Поэтому принцип, поднятый Лютером в одном из его тезисов, был логичен: «Нужно учить христиан, что отпущение папы хорошо, если на него не возлагают слишком больших надежд; напротив, нет ничего худшего, если посредством этого теряют страх Божий» [1, с. 10]. То есть, отпущения не подкрепленные нравственным запасом ликвидности быстро обесцениваются.

Следует также отметить, что население Германских земель в период активной торговли индульгенциями на рубеже 15-16 вв., начинает свое движение к созданию германской нации. Став послушным стадом Церкви, которое рассматривалось исключительно как источник материальных ресурсов, в таковом состоянии они стали едины, социальной базой для Реформации,

пробуждения личности перед Христом и, в перспективе, осознания себя частью нации.

Список литературы

- 1. Лютер М. 95 тезисов / Мартин Лютер. СПб.: Роза мира, 2002.
- 2. *Фишер, К.* Век Реформации и проложенный ею ход развития новой философии (1889) // Мартин Лютер. О свободе христианина / Составление, вступ. статья, пер. с нем., коммент., примеч. Ивана Фокина. Уфа: Издательство «ARC», 2013.
- 3. Катехизис Католической Церкви. М.: Культурный центр «Духовная Библиотека», 2001.
- 4. *Гергей, Ё.* История папства / Гергей Ё. М.: Издательство «Республика», 1996.

Indulgence and reformation: two points of view on the financial pyramid of the late Middle Ages

During the period of the late Middle Ages people were considered both by Church and feudal leaders as a flock of sheep which requires a shepherd. Seeing Christians as a "flock" led a Catholic Church to the perception of this "flock" as a source of money. The Church required resources for building St. Paul's Cathedral in Rome and these resources could have been achieved from the "flock". The Church also required money for the war with Turks and the resources were expected to be achieved from the "flock". That is why the Church used its role as an institution which takes care of the Christians' souls and the role of being a shepherd of each Christian's soul in order to use the resources of the "flock" which was eloquently mentioned by M. Luther: St. Paul's Cathedral was built of bones, meat and skin of its sheep. At this time the Church started looking its morality itself.

In such conditions indulgence, the church institution, which had traditionally high moral purpose was transformed into a common good after a long period of trading with it and which consequently lost its role. Initially indulgencies were aimed to be given Christians for their good actions, for those who wished to honestly confess in their sins and they made people free of being punished for their sins by means of giving gifts from "the Christ's treasury and the treasury of saints". So, in the 15th century the indulgencies which were bought for money made Christians free from this temporary punishment, not taking into account the fact of whether they confessed in their sins or not. Moreover, indulgencies even made people free from Purgatory by sending them directly to Heaven. Confession for committing a sin whatever hard it might be loses its value in the face of indulgence bought for money from the tradesman. Thus, indulgencies lose their value as a means of making a person temporarily free from punishment, in which the person confessed by making them just a valuable paper the value of which was based on the status of the Church.

What is more, the church ritual as such became a profanation which was focused on the obligation of Christians to buy the indulgencies.

Taking into account the fact that indulgencies were a means of a large profit for the Church, Christians, especially on German lands, wanted to buy them. Namely, it was impossible to refuse from buying indulgencies at the time of the total dictatorship of the Church. German lands which were politically separated and were hardly integrated in a cultural way still were the nation with the highest population in Europe. German nation together with four other European nations (French, Italian, English and Spanish) expressed itself at the Council of Constance in 1415. The population of German lands was sufficiently wealthy which occurred of the basis of the European economic revival on the border between 15th and 16th centuries. That is why Church considered these lands and a great possibility to "trim" all the resources it needed from the "flock of sheep" the shepherd of which it was. It is clear that these conditions could not have been left unnoticed by the social power and the bishop of the German lands.

In fact Church together with all its representatives took a responsibility of taking the resources from the people living on these lands.

When analyzing the problem of the selling of indulgencies at the end of Middle Ages period and the beginning of the new age it is worth mentioning one of the theses by Martin Luther: the treasure of indulgencies are the nests used for catching the people's money . On the border between the Middle Ages and a New Age indulgencies are a getting bought for coins. So, when looking at the meaning of indulgence of that time one can clearly see two material manifestations, money and valuable paper which contained the information for which the money was paid. The value of this paper was uniquely in the examination of the possessor of commonly accepted values and subjects which had a relation to these values. All these characteristics can be also referred to stocks, circulating notes. However, indulgence as a valuable paper was rather liquid at that time, while a lot of people willingly bought them. Indulgence trade in the 16th century was a means to save church from a deep financial crisis.

In the present situation there is a need to underline equal accumulative character of the concept of money (as an exchanging equivalent) and the "Church's treasuries". Even though "the treasuries" according to the Church's arguments did not include the material characteristics, but during that time the indulgencies became a means of getting the "voiced coin". One can also notice here one more similarity.

When money is stored, under favorable conditions it is transformed into a capital. Money becomes a capital when it works on its multiplication and has an impact on creation of material and moral values, get invested. In such a way "the treasuries of the Christ's and saint's merits" were turned in to the invested capital when the person who committed a sin wished to be purified in the eyes of the Church and in the eyes of community. The person who bought the indulgence bought at the same time the particular status in the society and this made a favorable conditions for the church to accumulate its "treasury's" fund by investing it into the people's ambitions and at the same time multiplying its financial capital. It is clear that in order to convert these "treasuries" into the financial capital there should be the perception of a high value and the essence of indulgence in the minds of the society. The prerequisite for that was a deep understanding by people living in Middle Ages their sinful nature. The person at that time was very weak and helpless before the sin because almost in all cases he or she realized that they were acting in a sinful way and in most cases could not simply fight against the sin. Everyone knew about the sinfulness of everyone and each person separately knew about his or her own sinfulness and sinfulness of each other. That is why, sinfulness becomes a special kind of "problem" solving of which acquired a vital importance for each Christian who wished to "solve this problem" in order to look in the eyes of people as type of a proper Christian created in the society's ideas about him. The person was obliged to confess in his or her sins, was obliged to take a "temporary punishment" which was applied to him or her by the priest. It is important to note that this punishment was consciously perceived by a person and its inevitability was understood even before taking confession. Taking into account the fact that punishment for sins was inevitable and everyone in the community was aware of that, buying of indulgence was for the person a fact of a voluntary accepting and going through the "punishment" for his or her sins.

In this case one can also notice another similarity between "the treasuries of the Christ's and saint's merits" and money. If to speak about money in the bureaucratic society, in this case money to some way testifies the guaranty of the reliable governmental equivalent. Moreover, the government guaranties the reliability of the equivalent by means of its economic strength as well as the apparatus of violence. In fact, money is considered to be a bureaucratic proof of the country's

power. In the same way indulgence duding the Middle Ages became a bureaucratic proof of the power of the Church over the society's mind, the people's belief in the absolute rightness of the Church. The manifestation of the person's weakness and defenselessness before the sin was powerful over the perception of a collective mindless society concerning the inevitable sinfulness of each member of society. That is why, each person felt that there was a need to do something in order to get rid of the feeling of sinfulness, they had to dispose of it by means of punishment after the realization of the sin and confession. Each person is aware of this feeling, which is similar to the situation when you don't love your child enough or when you don't do everything possible which you could have done and which depended on you, that is why you must do something, but it is not always clear what exactly should be done. Church had a valuable contribution in taking this feeling away by means of punishment and by means of making a person free from "temporary punishment" by offering indulgencies. Taking into consideration the fact that a person achieved from a Church a clear confidence in the fact that thanks to a Church a person received a clear understanding of what he or she should do in order to be confident that he or she did everything possible for taking away the consequences of his or her sins. That is why indulgence had a role of a notification that a person did everything possible in order to perceive a very valuable resource which is nowadays called "a good reputation". In other words, Church having accumulated grace, invested it into the people's desire to possess a good reputation and to guench the thirst of everyone willing to have a guaranty that they did everything possible to have a good reputation.

"Treasures" from "the treasuries of merits" were converted into the financial capital and overcome inflation and thus, lost their value. This issue led to the uncertainties concerning the value of indulgencies as an equivalent in the social relations. That is why, it is possible to notice that the crisis which provoked the Reformation was in its nature similar to financial crisis which happened because of the people's unlimited and unconscious desire to achieve maximum of the invested capital. Similarly to the person who invested his or her financial capital into stocks or other valuable papers, she wished to multiply the capital with the help of dividends, the person living in the Middle Ages wished with the help of "good reputation" to get dividends which would let him or her use all the goods of a social position of the pious Christian. The Christian did what he was obliged to do in order to get rid of the

punishment for sin! That is why, having bought the indulgence the person had a proof of his ability to pay, the proof that he or she was far away from bankruptcy, creditworthy. All these issues are similar to the ones related to person who was successful in investing into his or her capital. In both cases which were mentioned one can see the person it is worth dealing with, namely doing business, with each of them depending on the appropriate epoch and conditions. Particularly this people's desire gave the possibility for a church to exchange merit into other resources and thus, accumulate the volumes of the received financial capital. But this trade was led to the speculating measure and the pyramid built by the Church from the "treasures" "the treasuries of the Christ's and saint's merits" was ruined.

The aspect which had an influence on the pyramid's ruin was the fact that buying indulgence was no longer connected with the descent with to lead the Christian to the confession, to the perception of sin's heaviness and motivation for not committing the sin in the future. Buying of indulgency was a formal and easy way to get rid of the oppressive feeling of sinfulness. These issues were used to formalize the moral essence of Christianity and this led to the inflation of Christian values.

That is why, the principle which was raised by Luther in one of his theses was logical: "One has to teach Christians the following; the pope's confessions are useful if they are not entrusted with hope and they may be very harmful if people loose the fear of God because of them". In other words, confession which is not supported by moral accumulated liquidity may lose it value.

It is also important to note that the population of the German land in the period of active trade with indulgencies on the border of 15th and 16th century starts the movement of the creation of the German nation. Catholic Church considered this nation to be an amiable flock, the source of the material resources. This point of view of the Church on the German nation provoked the perception of the German Church as a unity. Thus, the German society created the social background for the Reformation.

Вера versus разум: Л. Шестов о М. Лютере

разума, философии и Тема соотношения веры Откровения традиционно представляется в качестве ключевой не только в рамках средневековой богословской мысли, но вполне актуальной и на протяжении последующих столетий Нового времени вплоть до современности. В этой связи русский мыслитель Лев Шестов может быть представлен как один из ярких адептов этой религиозно-метафизической проблемы в философии XX века. Именно он возрождает известную оппозицию Тертуллиана между философским знанием Афин и религиозной истиной Иерусалима. Согласно Шестову, стратегии разума подменяют подлинное переживание жизни и веры как ее исходной основы. Для него, «вера есть непостижимая творческая сила, величайший, ни с чем несравнимый дар» [1, с. 562]. Она «не укладывается в плоскость разумного понимания» и «не только не может, она не хочет превратиться в знание» [1, с. 556]. В перспективе признания приоритета веры над знанием Шестов обратился к Лютеру. Его знакомство с сочинениями и идеями немецкого реформатора началось с 1910 года, когда философ несколько лет жил в Швейцарии. Как никто из русских мыслителей, он часто упоминал в своих работах Лютера, но лишь после смерти было опубликовано его сочинение «Sola fide», где объемный раздел был посвящен теме «Лютер и церковь». По Шестову, Лютер является сопричастником выдающихся практиков истины и традиции умозрения, к которой он относил Плотина, Тертуллиана, Петра Дамиани, Дунса Скота, Якоба Беме, Спинозу, Блеза Паскаля, Кьеркегора, Достоевского, Ницше. При этом Шестов признает: «На примере Лютера больше всего видно, что смысл и сущность веры в том и состоит, что она обходится без всякой внешней опоры» [2, с. 237]. В этом плане Лютер для него – это яркий пример духовного сопротивления диктату разума и внешним авторитетам.

В работе «Sola fide» в своих размышлениях относительно веры и разума Шестов исходит из признания двух основных направлений развития западной

метафизики. Во-первых, он выделяет авторитетную традицию Сократа, учениками и последователями которого были Платон и Аристотель, а в последующей истории европейской философии такие мыслители, как Фома Аквинский, Кант, Гуссерль. С другой стороны, он отмечает, что имеется менее известная позиция Диогена, явившегося своеобразным alter Ego сократической философии, поэтому Платон называл его «безумным Сократом». В этой связи, следуя Шестову, Аристотель как правопреемник Сократа способствовал торжеству здравого смысла и всеобщего блага в понимании мироздания в рамках античной и средневековой мысли. При этом у Фомы Аквинского Стагирит предстает не только как praecursor Christi in naturalibus, но является и praecursor Christi in supernaturalibus. Именно благодаря Философу, как именовали Аристотеля в Средние века, западный богослов утвердил идею гармонии веры и разума, ставшую основой вероучения католицизма. Более того, следуя Шестову, «Аристотель господствовал не только над мыслью, но и над фантазией европейских народов» [2, с. 11]. Таким образом, традиция средневековой схоластики базируется на принципах метафизики ordo moralis и торжестве необходимости в иерархии ens creatum.

В свою очередь, Лев Шестов противопоставляет схоластической концепции примирения веры и разума позицию Тертуллиана, а началом падения господства аристотелизма в средневековой мысли считает время Дунса Скота и Уильяма Оккама, когда собственно и начинается распад схоластики. Основная стратегия их учений заключалась в демонстрации того, что мы не можем рассматривать принципы человеческого разума и морали в качестве оснований Божественной воли и самого бытия. «Догматические утверждения, - пишет Шестов, - не могут быть доказаны – их источник не разум, а вера» [2, с. 103]. В целом, Тертуллиан, Дионисий Ареопагит, средневековые мистики, а затем Дунс Скот и Уильям Оккам – это линия оппозиции по отношению к средневековой схоластике, основанной на авторитете Аристотеля. Эта традиция отрицает возможность примирения разума и веры. Шестов поясняет: «Нужно забыть все, что знал, нужно забыть, что вообще может быть знание, если ты хочешь вступить на путь, который ведет к Богу. Это та docta ignorantia (ученое незнание), которую воспел в свое время Николай Кузанский» [2, c. 105].

Лютер же отстаивает идею непримиримого противоречия между верой и разумом. Поэтому для Шестова была абсолютно неприемлема тенденция к сглаживанию религиозных противоречий, присущая протестантской либеральной теологии конца XIX – начала XX веков (Ритчль, Гарнак), которая по своим основаниям и духу оказалась ближе к традициям католической схоластики, чем к Лютеру. Тогда как для родоначальника Реформации, следуя Шестову, «все силы наши должны быть направлены не на оправдание нашего знания, а на подрыв тех оснований, которыми это знание держится» [2, с. 103]. В таком контексте вера выходит за рамки традиционных нравственных норм и объективных метафизических принципов. «Вера Лютера, и, может быть, всякая настоящая, смелая вера, - утверждает Шестов, - начинается только тогда, когда человек осмелится перешагнуть за роковую черту, полагаемую нам разумом и добром» [2, с. 244-245]. Тем самым, движение по пути веры требует «освободиться и от знаний и от нравственных идеалов» [2, с. 245]. Примечательно, что Шестов даже называет Лютера «безумцем» [2, с. 251].

Собственное движение Лютера к вере прошло суровое испытание опытом отчаяния и отрицания любых примиренческих стратегий разума, но именно в этом предельном переживании личной отверженности проявилась и утвердилась его исключительная вера. При этом всякие попытки разума установить объективные критерии истинности и достоверности такого рода опыта приводят, согласно Шестову, к печальным последствиям: «сами переживания мгновенно превращаются в ничто, словно бы их никогда и не было» [2, с. 259]. В этой связи последующая проблема Лютера, по Шестову, заключалась в том, что его вера из опыта отчаяния превратилась в церковное вероучение. В результате, получилось, что тот, кто верит, имеет шанс спастись, кто не верит, не имеет таких шансов, а готовность верить или не верить, в конечном счете, зависит от самого человека и его свободной воли. По сути, родоначальник Реформации пришел в итоге к тому, что первоначально сам яростно критиковал и отвергал. К тому же достаточно весомую деятельность в плане утверждения нового «вероучения» проделал ближайший сподвижник Лютера Филипп Меланхтон, который в частности вновь возродил в немецком протестантском богословии авторитет Стагирита. В конце концов, Шестов заключает: «От всякой попытки прикоснуться щупальцами разума к вере – вера

гибнет. Она может жить лишь в атмосфере безумия. Она не делится своей властью ни с кем. И вопрос ставится именно так – либо разум, либо вера» [2, с. 270]. Таким образом, Лютер добился своего, отняв у папы potestas clavium, но одновременно он преобразился из отступника в пророка, а впоследствии стал родоначальником нового вероучения и новой Церкви.

Список литературы

- 1. Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2-х тт. Т. 1, М.: «Наука», 1993.
- 2. Шестов Л. Sola fide только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь. Париж: YMCA-Press, 1966.

Faith versus reason: Lev Shestov about Martin Luther

The issue of relationship between faith and reason, philosophy and Revelation are traditionally presented as the key not only in the medieval theological thought, but as relevant for centuries to Modern times and up to the present. In this regard, the Russian thinker Lev Shestov can be presented as one of the followers of this religious and metaphysical problematics in the philosophy of the XX century. He revives famous Tertullian's opposition between philosophical knowledge of Athens and religious truth of Jerusalem. According to Shestov, the strategies of human reason substitutes the real experience of life and faith. For him, faith is incomprehensible creative force, the greatest and incomparable gift. It does not fit into the plane of rational understanding and it does not want to turn into knowledge. Subsequently, Shestov appealed to Luther. His acquaintance with the works and ideas of the German reformer began in 1910, when the philosopher lived for several years in Switzerland. As none of the Russian thinkers, he mentioned Luther very often in his works. Meanwhile, his work "Sola fide" was published only after his death. The part of it was devoted to the topic "Luther and the Church". According to Shestov, Luther is a partaker of the tradition of speculation and outstanding practitioners of truth. He names between them such thinkers as Plotinus, Tertullian, Peter Damian, Duns Scotus, Boehme, Spinoza, Pascal, Kierkegaard, Dostoevsky and Nietzsche. He considers that the example of Luther is most evident that the meaning and essence of faith lies in the fact that it does without any external support. In this regard, Luther, for him, is an example of spiritual resistance to the dictates of reason and external authority.

О роли Реформации в развитии политической мысли Нового времени (на материале работ Б.Н. Чичерина)

1

Эпоха Возрождения и связанный с ней феномен Реформации — это важнейший переломный момент в развитии европейской цивилизации, который в огромной степени повлиял на всю последующую историю и продолжает влиять даже в наши дни; правильная оценка этого периода очень важна для понимания всей истории Европы. К сожалению, объективному подходу в данном вопросе очень часто препятствует конфессиональная ангажированность историков; понятно, что католики и сами протестанты дают чрезвычайно разное описание и оценку указанной эпохи истории. Тем более интересен и полезен «отстраненный» взгляд, взгляд исследователя, стоящего вне многовекового идейного спора католицизма и протестантизма.

В своей многотомной «Истории политической мысли» (издававшейся более 30 лет, последний том вышел в 1902 г.) Б.Н. Чичерин дает очень подробное описание всех существовавших в истории концепций государства и права, в том числе он затрагивает и эпоху рождения протестантизма. Формально Чичерин посвящает свой труд политическим концепциям, но понимая важность той идейной революции, которую произвела Реформация, он прежде всего подробно анализирует самые общие идеи и представления, которые Реформация внесла в европейскую общественную жизнь. Здесь его оценки оказываются «диалектическими»: он находит в новой религиозной идеологии и положительные, и отрицательные моменты.

Самым важным положительным мотивом протестантизма было стремление к защите человеческой свободы. Идея свободы стала одним из ключевых понятий европейской цивилизации в Новое время. Именно обоснование абсолютности свободы значительно позже, уже на рубеже XVIII и XIX вв., стало главным деянием немецкой философии, очень многим обязанной Реформации, и именно идею свободы Чичерин сделал основанием своего собственного

философского понимания человека и общества (здесь он во многом следовал за Гегелем). Тем не менее в самом протестантизме, как религиозной традиции, идея свободы оказалось в двусмысленном положении. «Протестантизм, – пишет Чичерин, – носил начало свободы в самых своих основах. Он исходил из утвердившегося отрицания веками порядка, установленных законов, существующих властей, преемственного предания церкви. Все это заменялось личным отношением человека к Богу» [1, стр. 291]. Однако, освобождая человека от всех преград для прямого обращения к Богу, в самом отношении к Богу протестанты полностью лишают человека свободы. «В этом учении нельзя не заметить двоякой точки зрения: с одной стороны, человеческая личность возвеличивается, освобождается от всяких законов и ставится в прямую связь с Божеством; с другой стороны, эта самая личность унижается больше прежнего, ибо собственные ее силы признаются совершенно ничтожными. Чтоб избавить человека от исполнения закона, протестанты утверждали, что он исполнит закон не в состоянии, что он оправдывается единственно делом и заслугами сошедшего на землю Божества» [1, стр. 291–292].

Говоря о реформаторы возродили TOM, что учение Августина, противопоставлявшего ничтожество человеческих дел и всемогущество божественно благодати, Чичерин утверждает, что они пошли дальше Августина, доведя его точку зрения до той крайности, которая полностью уничтожала свободу человека перед Божьим всемогуществом. Августин полагал, что несмотря на грех благодать дает человеку возможность самостоятельно исполнять закон, т.е. задает определенную сферу, в которой человек обладает свободой и, значит, может творить дела, которые оправдывают его перед Богом. Учение Лютера о «рабстве воли», напротив, означало, что по отношению к Богу у малейшей человека нет НИ возможности быть свободным. последовательные из реформаторов, кальвинисты, превзошли Августина и в учении об абсолютном предопределении Божьем. По их мнению, само грехопадение Адама совершилось в силу предопределения. Человек и в добрых, и в злых делах является совершенно страдательным орудием Бога, невольным исполнителем предустановленного закона. А между тем кальвинисты всего сильнее стояли за свободу. Мы видим здесь как бы два противоположных

движения мысли: чем более отстаивается свобода человека от человека, тем более отрицается свобода его в отношении к Богу» [1, стр. 292].

Главный парадокс протестантизма заключается в том, что его исходные импульсы, абсолютно правильные и законные, не были доведены до естественного завершения, результаты движения оказались в очевидном противоречии намерениями. Освобождая человека форм всех посредничества и от всех форм ограничения в его отношениях с Богом, Лютер поставил человека в прямую взаимосвязь с Богом. Но такая взаимосвязь могла быть понята двояким образом: либо как соединение, слияние в неразрывное целое, либо как противопоставленность и противоположность. сожалению, Лютер избрал второй вариант, который вел к тому, что свобода человека становилась ограниченной и, по сути, иллюзорной. Ведь свобода человека имеет два очевидно разных измерения: с одной стороны, это внешняя свобода, заключающаяся в выборе вариантов поведения в наличной ситуации, заданной окружающим миром, и, с другой стороны это внутренняя свобода, выражающаяся в творческих актах, изменяющих мир в соответствии с внутренними представлениями и идеалами человека.

Внешняя свобода принадлежит человеку от рождения и никак не зависит от его духовного развития, в этом смысле все люди равны в этой свободе. Но она является ограниченной и относительной, поскольку определяется внешним материальным миром и теми ограниченными вариантами выбора, которые он предоставляет. Внутренняя свобода, понятая во всей своей полноте, напротив, является абсолютной и бесконечной, поскольку она как творчество нового не имеет ограничений и не связана даже законами внешнего мира. Абсолютный характер этой свободы совершенно очевиден в Боге, а человек обладает той или иной степенью этой свободы в зависимости от того, в какой степени он находится в единстве с Богом. Католицизм признавал только очень опосредованную связь человека с Богом, соответственно и внутренняя свобода человека признавалась им в очень ограниченной форме. Лютер, казалось бы, отбросил все имеющиеся ограничения, поставив человека «лицом к лицу» с Богом. Однако именно здесь он совершил роковую ошибку – отказал человеку даже в той ограниченной форме единства, «равенства» с Богом, которую результате, человек был полностью лишен признавали католики. В

внутренней свободы, которая составляет его сущность. Только в немецкой философии, возникшей от импульса, заданного Реформацией, эта ошибка Лютера была исправлена: непосредственная связь человека с Богом была осознана именно как единство и равенство с Богом, соответственно человек обрел (потенциально) ту же бесконечную и абсолютную внутреннюю свободу, которой актуально обладает Бог. Раскрытие этой свободы требует от человека содержательного духовного развития, т.е. сложной духовной «работы» над собой, поэтому она в очень разной степени проявляется в людях. В этом смысле люди принципиально не равны в обладании внутренней свободой.

Можно утверждать, что главным позитивным итогом Реформации оказалось не создание новой разновидности христианства, новой конфессии, которая на деле обладала теми же роковыми недостатками, что и католицизм²¹, но создание *религиозной философии*, которую можно рассматривать как *вершину и окончательный итог развития и христианства и философии в европейской истории.*

2

То решительное отвержение авторитета и традиции, которое протестанты осуществили в религиозной сфере, оказало огромное влияние и на политическую сферу, на представления об устройстве государства. Идея религиозной санкции, придающей легитимность государственной власти, осталась у протестантов такой же, как в Средние века, однако устранение значения церковной иерархии привело к тому, что теперь в качестве носителя такой санкции стала рассматриваться вся община верующих, т.е. сам народ. Это привело к активному развитию *пиберальной*, *демократической* тенденции в понимании государства. В XVII—XVIII вв. именно протестанты выступали главными борцами за свободу и демократию, и в этом смысле радикально повлияли на историческое развитие Европы.

Протестантские теоретики XVI–XVII вв. (от Ольдендорпа до Гуго Гроция) заложили основания новоевропейской концепции естественного права,

²¹ Об этом в русской традиции писали очень многие мыслители: А. Хомяков, А. Герцен, Ф. Достоевский, Вл. Соловьев. Уже в нашу эпоху соответствующую точку зрения выразил Владимир Бибихин: «Чуть ли не при жизни Лютера реформированное христианство превращается в очередную религию, не лучше прежней, ограниченную и приспособленческую» [2, стр. 237]

согласно которой общество и государство должны быть устроены в соответствии с неизменным естественным законом, который установлен Богом. Похожая идея имела место и в средневековой схоластике, однако в католической традиции естественный закон полагался заключенным в Писании, поэтому его интерпретация была допустима только для церкви и ее служителей. Протестанты отвергли эту идею: естественный закон заключен в самой природе человека и может быть открыт каждому человеку с помощью разума. Это означает, что общественное и государственное установление должно быть понято и принято каждым гражданином.

Протестантизм дал толчок к развитию чисто светского представления о государстве, независимого от церкви. Однако здесь возникла проблема устранения отклонений правителей от правильного нравственного пути правления. Церковь уже не могла непосредственно вмешиваться в государственные дела, но она не могла и нейтрально относится к нарушению нравственного закона, установленного Богом. Для разрешения противоречия была выдвинута теория народного «тираноборства». Носителем и церковной, и государственной власти является народ, поэтому при отклонении правителей от правильного пути, народ, исходя из своего религиозного представления о нравственно правильном и должном, не только может, НО обязан свергнуть правителей. потерявших религиозную легитимность, и установить новое государственное правление. Эти идеи развивались в известных трактатах той эпохи: Хуберт Ланге «Защита против тиранов», Этьен Ла Боэсси «Речь о добровольном рабстве» и др.

Все отмеченные элементы новой политической идеологии можно считать глубоко прогрессивными и важными для перехода Европы от средневековой эпохи своего развития к Новому времени. Но, конечно, и негативные моменты протестантизма, которые были отмечены выше, не могли не сказаться в последующем генезисе политических идей; более того уже в XVIII в. они стали определяющими и обусловили все последующие негативные тенденции развития цивилизации, вплоть до современного ее глобального кризиса. В определенном смысле современная западная цивилизация по своим глубоким идейным основаниям является протестантской цивилизацией, и в этом заключается источник всех ее проблем.

По мнению Чичерина, важнейшим негативным фактором политических протестантских учений оказалось как раз отрицание внутренней свободы в человеке и сведение ее к внешней свободе выбора. В условиях господства материалистических идей и крайнего эмпиризма это вело к воцарению фаталистических воззрений на человека. Внешняя свобода оказывается иллюзорной, поскольку она целиком определена закономерностями внешней, материальной реальности, которая не оставляет для содержательного понятия свободы (как произвольного действия) никакой «лазейки», «свобода» превращается в метафору фатальной предопределенности поступков человека божественной волей. Используя известные слова Спинозы, можно сказать, что свобода здесь выступает как «осознанная (божественная) необходимость». «Стоило считать себя избранником, – пишет Чичерин, – и человек получал право требовать для себя полнейшей свободы. Кальвинисты стали на эту точку зрения. Вместе с догматом предопределения они последовательно развили другое начало, лежавшее в протестантизме, именно то, что верующий в Христа должен считать себя спасенным. Кальвинисты смотрели на себя как на орудия Бога, предназначенные исполнять возвещенную в Писании волю, им преимущественно открытую. Это убеждение, которое неизбежно влекло за собою узость взглядов, исключительность и нетерпимость, вместе с тем внушало им такую уверенность в своей силе, какой не могло дать никакое другое учение. Догмат предопределения возбудил в кальвинистах тот суровый и узкий фанатизм, который сокрушил столько престолов и сделался одним из главных орудий политической свободы в новом мире» [1, стр. 327].

Иллюзорность так понятой свободы особенно наглядно проявлялось во внутреннем устройстве кальвинистских общин. «Видя в церкви избранников, Кальвин естественно возложил на общину всю полноту церковной власти. Все, похожее на епископский сан, было устранено. Управление было вручено пресвитерской коллегии, составленной из пастора и общинных старшин. Представители отдельных общин в свою очередь составляли соборы, облеченные законодательною властью. Этим выборным поручалось охранение нравственной дисциплины в общине. Главным их орудием, так же как некогда у пап, было отлучение от церкви, которое Кальвин считал необходимым в церковном управлении. Таким образом, во имя

религиозных требований, личная свобода устранялась здесь народовластием. Община держала своих членов под самым деспотическим гнетом. Сам Кальвин непреклонно и неутомимо боролся с так называемыми либертинами, дозволявшими себе в жизни более свободы; в Женеве он успел установить самый строгий нравственный порядок. Такую же дисциплину постоянно соблюдали пуритане в Шотландии, в Англии и наконец, в Америке» [1, стр. 328].

Отмеченное здесь Чичериным парадоксальное превращение народовластия в новую и очень изощренную форму «деспотического гнета» в дальнейшее стало роковой особенностью политической теории либерализма, во всех своих главных чертах происходящей из протестантской религиозной доктрины. Этот парадокс объясняется тем, что отвергнув авторитет и традицию в политической сфере, точно так же как и в религиозной, протестантские политические теоретики в основу понимания общества поставили отдельного индивида с его неотъемлемыми правами, в том числе правом на свободу. Но в этих условиях государство оказывается вторичным образованием, всецело обусловленным согласием граждан на определенное ограничение их свободы только ради еще более полного, в перспективе, раскрытия этой свободы (теория общественного договора в варианте Дж. Локка). Это означает, что если в какой-то момент граждане решают, что государство не отвечает их представлениям о собственной свободе и правах, они имеют полное право свергнуть неугодных им правителей и «отменить» государство ради того, чтобы построить новое, более удовлетворяющее их представлениям о свободе.

Как пишет Чичерин, в теории Локка получается, «что то, что он называет верховною властью, вовсе не имеет этого характера. Действительно, по его учению, над нею возвышается другая, еще более верховная — власть самого народа, который в силу неотчуждаемого права самосохранения вечно оставляет за собою право сменять правителей, злоупотребляющих его доверием. <...> По этой теории, всякое правительство исходит от народа, который, не правя сам, всегда сохраняет власть сменять неугодных ему правителей. Но тут очевидно господствует полное смешение всех политических понятий. Над законными, организованными и постоянно действующими властями ставится воображаемая власть, не имеющая никакой организации и проявляющаяся единственно в восстании и разрушении» [3, стр. 59].

Эту очевидную и очень острую проблему либеральные теоретики решили за счет идеи «воспитания народа», т.е. навязывания народу представления о том, что существующее либеральное устройство является самым лучшим, идеальным государственным устройством. Нагляднейшую форму противоречие получает в политической теории просветителей. Хотя они являются резкими критиками любой религии, их политические взгляды непосредственно продолжают логику политических идей, порожденных протестантизмом. Например, Гольбах в самой резкой степени утверждает право народа в любой момент «расторгнуть» «общественный договор», т.е. «отменить» государство, но, с другой стороны, он признает отдельного человека «куклою в руках правительства» и считает, что правительство имеет власть «делать из граждан все, что угодно, давать народу любой характер, нравы и направление» [3, стр. 157]. Тем самым, делает вывод Чичерин, «Гольбах, так же как и другие философы этой школы, начинает с абсолютных прав человека, несовместных ни с каким государственным бытом, а кончает полным подчинением лица обществу» [3, стр. 167].

В конечном счете самой главной ошибкой классического либерализма Чичерин признает абсолютно неверное понимание свободы человека, связанное с тем, что эта политическая теория опирается на самую примитивную и поверхностную форму философии — вульгарный материализм и прямолинейный эмпиризм. В рамках этой философии человек оказывается примитивным существом, ничем не отличающимся от механического автомата (что ясно высказал Ж. Ламетри в скандально известной книге «Человекмашина»), соответственно, свобода человека здесь понимается исключительно как внешняя свобода, как отсутствие ограничений и несвязанный выбор между различными вариантами поведения, возможными в данной ситуации, при этом никакой внутренней свободы либеральные идеологи не признают, точно так же как и внутренней, духовной сущности человека как таковой.

Для любого человека, хорошо знающего историю философии, ложность этой системы идей совершенно очевидна. После эпохи упадка философской мысли в XVIII в., сначала в системах немецких идеалистов (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель), а затем и в неклассических системах второй половины XIX – начала XX в. (Шопенгауэр, Ницше, Бергсон и др.) европейская философия

достигла вершины своего двухтысячелетнего развития. И одним из важнейших достижений философии XIX в. стало правильное понимание общества и соотношения личности и общества (в философии Гегеля и его наследников). При этом философская модель общества, лежащая в основании классического либерализма, была подвергнута уничтожающей критике; центральной идеей новой, правильной философии общества стало понимание того, что общество первично в отношении личности, поскольку каждая личность создана, сформирована обществом. В своей внутренней духовной сущности личность неразрывно связана с обществом и с другими людьми, а ее внутренняя свобода, которая и является ее главным сущностным качеством, по своей метафизической сущности есть свобода саморазвития духа и наиболее полно выражается в актах культурного творчества. Внутренняя и внешняя свобода, конечно, диалектически связаны между собой, но и в существенной степени независимы друг от друга; учитывая, что внутренняя свобода является безусловно первичной и главной, приходится признать возможность того, что человек может быть внутренне свободным, будучи полностью лишенным внешней свободы (например, пребывая в тюрьме), и, наоборот, быть совершенно несвободным, не будучи формально ничем связанным в своем внешнем существовании (как это чаще всего и происходит в современном либеральном обществе).

Таким образом, в отношении развития теории государства мы вновь видим, что Реформация породила две радикально противоположных тенденции – ложную либеральную концепцию общества, построенную на абсолютизации отдельного индивида, и очень плодотворную концепцию немецкой философии, основанную на приоритете духовной целостности общества и развивающую глубокую диалектику индивида и общества.

Для человека, глубоко понимающего историю европейской философии, не вызывает никакого сомнения тот факт, что только идеи Гегеля и его соратников по немецкой философии дают реальную основу для построения правдоподобных теорий общества и государства, а весь западный либерализм, так и не ушедший в своих философских основаниях из XVIII в., может существовать только за счет чудовищных подмен: провозглашая идеалы свободы и демократии, он выстраивает самую изощренную систему всеобщего

(по сути, *тоталитарного*) манипулирования гражданами (их взглядами). Вплоть до наших дней устойчивость политической системы либеральных стран (прежде всего США) обеспечивается умело выстроенной системой «внушения» (системой СМИ), которая навязывает гражданам мнение о том, что они живут в «совершенном» обществе при «абсолютно совершенной» политической системе, так что у них нет ни малейших поводов потребовать при случае немедленной смены власти — что предполагается либеральной теорией и что при необходимости используется теми же либеральными странами для дестабилизации неугодных (конечно же, «нелиберальных») режимов.

Также совершенно не случайно, что окончательной формой реализации западного либерального идеала стало «общество потребления», в котором гипертрофия материальных потребностей ведет к почти полному исчезновению содержательных духовных потребностей и всей сферы внутренней, духовной свободы в человеке; гражданин такого общества становится подобным человекомашине просветителей, и именно благодаря осуществлению такой деформации сущности человека, ложная теория оказывается в частичном соответствии с действительностью. Но «побочным» следствием такого «соответствия» является исчезновение человека как творца культуры; и это означает, что на Западе происходит подлинная антропологическая и культурная катастрофа, которая в перспективе грозит уничтожением всей нашей цивилизации (подробнее см.: [4]).

Список литературы

- 1. Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. СПб.: Изд-во РХГА, 2006. 720 с.
- 2. Бибихин В. В. Новый ренессанс. М.: Прогресс-Традиция, 1998. 496 с.
- 3. Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2008. 752 с.
- 4. Евлампиев И. И. Актуальные уроки русского либерализма. Статья первая. Критика западной традиции // Вопросы философии. 2015. № 6.

SIMUL IUSTUS ET PECCATOR – Мартин Лютер и Гейдельбергский Диспут

Спустя полгода после обнародавания своих первых 95-и тезисов касающихся индульгенции (тридцать первого октября 1517-го года в Виттенберге), последовало первое публичное выступление Мартина Лютера вне Виттенберга. Дватцать шестого апреля 1518-го года Лютер впервые выступил в Гейдельберге перед более широкой публикой, с целью разьяснения и защиты своих реформаторских идей и тезисов перед своими критиками.

Сам Гейдельбергский диспут проходил в рамках общего собрания немецкого Августинского ордена, однако по неофициальному "заказу" Ватикана: Лютер должен был объяснить свою точку зрения и обоснавать свою резкую критику системы индульгенции и церкви. По этому поводу и состоялся научный спор под председательством самого Лютера.

Все теологические и философские тезисы Мартина Лютера являются не только провокацией в этот очень напряженный период истории: они также представляют собой смену парадигм.

Будучи католическим монахом и довольно набожным человеком, Мартин Лютер достиг свою критическую точку зрения после многих лет, проведенных в монастыре, в библиотеке и за кафедрой Виттенбергского университета. Так Лютер решился на критику понятия о божьей благодати, заимствованной из схоластики и в то время преобладающей в католической церкви. Именно в этой доктрине Лютер видел корень проблематики покаяния и индульгенции.

В отличии от Виттенбергских тезисов, Лютер полностью избежал проблематику индульгенции в Гейдельбергском диспуте. Напротив, основным моментом его сорока тезисов являются как раз таки чисто теологические темы: доктрина о божьей благодати и доктрина оправдания верой. Обе основываются на понятии сущности как формы и материи. Так называемая via moderna предписывает верующим стремление к благодати с помощью совершенной и безграничной любви к богу (dilectio dei super omnes). Абсолютная любовь со

стороны человека по отношению к богу возможна, без божьей помощи, только полагаясь на свои собственные силы (*ex pures naturalibus*).

Теология креста (*theologia crucis*) сформулированная Мартином Лютером трактует понятие благодати в совершенно новой форме: Бог дарит нам сквозь благодать прощение нашей вины. Таким образом благодать - это божья, то есть чужая праведность. Только Бог может быть праведным, и только он делает человека праведным. Следовательно каждый человек является одновременно грешником и праведником (*simul iustus et peccator*).

В форме своей аргументации Лютер опирается на традицию апостола Павла и святого отца Августина, различая между творцом и творением, благодатью и грехом, божьей волей и творческим действием (*creare*) и человеческой волей и трудом (*fieri*), божьей любовью и человеческой страстью. Таким способом Лютер противоставит *theologia crucis* и *theologia gloriae*.

Тезисы Гейдельбергского диспута нашли отзвук не только у таких реформаторов как Мартин Буцер, Иоханн Бренц и Ерхард Шнепф, но и у многих других присутсвуйщих на Гейдельбергском диспуте. В настоящее время многие учения известных теологов по всему миру, таких как Карл Барт, Еберхард Юнгель и Юрген Мольтманн являются частью традиции теологии креста Мартина Лютера.

SIMUL IUSTUS ET PECCATOR – Martin Luthers Disputation in Heidelberg

*

Der Vortrag hat primär zum Ziel, die Bedeutung der Heidelberger Disputation vom 26.April 1518 historisch und theologisch hervor zu heben, und ferner die vierzig von Martin Luther zur Disputation aufgestellten Thesen als einen theologischen Schlüssel sowohl für die Rechtfertigungslehre Luthers, als auch zum Verständnis der (Kreuzes-)Theologien berühmter Theologen wie Karl Barth, Eberhard Jüngel und Jürgen Moltmann zu betrachten.

*

Nachdem Martin Luther seine berühmten 95 Thesen am 31.Oktober 1517 in Wittenberg veröffentlicht hatte, folgte der erste öffentliche Auftritt außerhalb von Wittenberg ein halbes Jahr später in Heidelberg. Am 26. April 1518 setzte Luther sich erstmals in Heidelberg einem breiteren Publikum aus, um seine reformatorischen Überlegungen kund zu tun und sich mit Kritikern zu konfrontieren.

Die Heidelberger Disputation verlief im Rahmen einer Generalversammlung der deutschen Augustinerkongregation, welche jedoch von Rom in Auftrag gegeben wurde: Luther sollte seine Thesen zum Ablass erläutern und sich der Kritik seiner Ordensbrüder aussetzen. So wurde eine wissenschaftliche Disputation angesetzt und Martin Luther der Vorsitz überlassen.

Luthers 40 theologisch-philosophische Thesen fielen in einen spannungsreichen Kontext der damaligen Zeit. So ist die Heidelberger Disputation ein Ergebnis der über Jahre hinweg anwachsenden Kritik Luthers an der vorherrschenden Gnadenlehre, sowie dem daraus resultierenden Ablass- und Bußverständnis der katholischen Kirche. Dagegen ging er bereits in seinen biblischtheologischen Studien und Vorlesungen zu den Psalmen und zum Römerbrief, sowie mit den 95 Thesen vor.

Im Gegensatz zu den 95 Thesen aus Wittenberg, ging Luther in seinen zur Disputation aufgestellten Thesen erst gar nicht auf die Ablassproblematik ein.

Dagegen fiel der eigentliche Schwerpunkt bei der Heidelberger Disputation auf Kritik der bestehenden spätscholastischen Lehre von Gnade und Rechtfertigung, welche auf einem bestimmten Substanzverständnis basiert: die Teilung in Form und Materie.

Die sogenannte *Via moderna* schrieb ein Erstreben der Gnade Gottes durch eine vollkommene Liebe zu Gott (*dilectio dei super omnes*) vor. Und das allein durch die natürlichen Kräfte des Menschen (*ex pures naturalibus*).

Die von Luther entwickelte *theologia crucis* propagiert dagegen ein völlig konträres Gnadenverständnis: Gott schenkt durch seine Gnade Vergebung der Schuld. Gnade geschieht also als eine fremde Gerechtigkeit. Denn Gott allein ist gerecht und nur er allein vermag es, gerecht zu machen. Ein jeder Christ ist also "zugleich gerecht und Sünder" (*simul iustus et peccator*).

Inhaltlich stützt sich Luther auf Apostel Paulus und auf den Kirchenvater Augustin, indem er unterscheidet zwischen Schöpfer und Geschöpf, Gnade und Sünde, Gottes Wille sowie schöpferisches Handeln (*creare*) und menschliches Wollen sowie Tun und Werk (*fieri*), Gottes Liebe und menschliche Begierde, und somit zwischen der *theologia crucis* und *theologia gloriae*.

Die Nachwirkungen der Thesen der Heidelberger Disputation reichen nicht nur bis den damaligen Reformatoren, wie Martin Bucer, Johann Brenz und Erhard Schnepf und vielen anderen Teilnehmer der Heidelberger Disputation. Ebenso führen die Theologien vieler deutscher und internationaler Theologen, wie Karl Barth, Eberhard Jüngel und Jürgen Moltmann das Erbe der Kreuzestheologie Martin Luthers fort.

Христианский героизм С. Кьеркегора и реформационное наследие

С. Кьеркегор вывел датскую философию из состояния подражательного ученичества европейской мысли, сделался «автором авторов», открыв пространство игры между мыслью и словом, содержанием и выражением. Полноправное участие в такой «игре» можно принять лишь «без оглядки ставя на карту само понятие имени собственного» во имя письма «как бы на оборотной стороне собственной аутентичности» [1. стр. 558]. Это выбор Кьеркегора, это разгадка его интригующей псевдонимии. «Закулисное» бытие автора равносильно отказу от написанного. Автор только резонатор смысла, стремящийся депсихологизировать экзистенциальное событие, создать его идеальную форму. Такой формой стало учение Кьеркегора о стадиях существования — эстетической, этической и религиозной. Тройственность модусов существования «единственного», чреватая страхом, тревогой, отчаяньем, выводит его «отдохнуть к провидению», открывая Бога в абсурде веры.

В этой точке обнаруживается преемственность Кьеркегора по отношению к традиции Реформации, понятой не формально исторически, а сущностно в соответствии с принципом «Ecclesia reformata et semper reformanda». Оценивая Лютера, как «величайшего проповедника нашей церкви, равно как и самого правоверного ее человека» [2. стр. 149], Кьеркегор своебычно преломляет в своем творчестве три важнейших мотива Реформатора.

Во-первых, обретение полноты христианской свободы через императив «Sola fide». Бесстрашное и решительное обращение Лютера к личностному началу: личному Богу — Отцу и Господину — высшим откровением которого является личность Христа, возвращает отношениям Бога и человека евангельскую первозданность. В акте безусловной веры открывается безграничность оправдывающей божественной милости, коренящаяся в искупительной жертве Спасителя, как в «деле, которое он взял на себя». Преображение души в вере по образу дела Христова означает окончательную

эмансипацию «человека внутреннего», полноту христианской свободы и всеобщее священство. Верующий, пребывая в боге, «образует в себе Христа» и освобождается от гнетущей власти мира.

Во-вторых, резкая критика наличного состояния христианства, в рамках которого общее согласие с фактами библейского предания (fides historica) или внешнее пребывание в лоне церкви (fides explicita) вытеснили внутреннюю веру (fides implicita) как сокровенное средоточие души, пневматическую способность познания и «деятельную могучую творящую волю». Лютер вслед за апостолом Павлом, подчеркивает парадоксальное действие веры, которая касается вещей невидимых. «Для веры надо, чтобы все, во что верят, было невидимым. И невозможно скрыть что-нибудь глубже, чем представить это под видом противоположного предмета, чувства, дела. Так Бог, когда оживляет, делает это, убивая; когда оправдывает – обвиняет нас, когда возводит на небеса – низвергает в преисподнюю» [3. стр.329]. Эта парадоксальность определит Кьеркегора, который возьмет на вооружение «разведывающее мысль бесстрашие психологии» резко противопоставляет «христианизм» И (Christenheit) современного мира подлинному христианству (Christentum).

В-третьих, парадоксальная одновременность взаимоисключающих характеристик внутренней жизни христианина, которую Лютер облекает в формулу «Simul peccator, Simul Justus», то есть осужденный и оправданный одновременно. Создаваемая грехом этическая пропасть между творцом и тварью оставляет христианину лишь возможность верить, благодарить, просить и принимать. «Ибо, коль скоро человек убежден, что он хоть что – нибудь может сделать для своего спасения, он пребывает в самоуверенности и отчаивается в себе полностью, не смиряется перед Богом, но воображает, что существует какое – то место, время, доброе дело, и надеется или, по крайней мере, желает с их помощью обрести спасение. Тот же, который действительно нисколько не сомневается в своей полной зависимости от воли Божьей, кто полностью отчаялся в себе, тот ничего не выбирает, но ждет как поступит Господь» [Там же]. Смирение человеческой гордыни уравновешивается неуразумеваемым действием божественной благодати, противящейся «ненасытному желанию смертных обшаривать все тайны». Кьеркегор согласен с реформатором, что одновременность греховности (персональной и родовой) и

спасения постигается не догматически, а опытно. Местом опытного постижения этой одновременности для Кьеркегора становится экзистирующая субъективность.

Сформулировав следующий императив: «Есть вещь, не поддающаяся мышлению, и это существование», Кьеркегор обнаруживает антропологическое основание своей философии. «Человек есть дух – постулирует Кьеркегор, – но что же такое дух? Это «Я». Но тогда, что же такое «Я»? «Я» – это отношение, относящее себя к себе самому, - иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения, то есть «Я» - это не отношение, но возвращение отношения к себе самому» [4. стр. 255]. Тем самым рефлексия переносится в само «Я» и становится причиной отчаянья как внутреннего несоответствия синтезе Я. Я колеблется между конечностью бесконечностью, возможностью и необходимостью. Отчаянье такого рода не выводит за пределы Я.

Восхождение собственной вершине отчаяния К осуществимо посредством двух витков. Во-первых, это отчаяние – слабость, выражающаяся в нежелании быть собой, в стремлении избавиться от него. Диалектика отчаяния-слабости завершается отчаянием в своей слабости, а прояснение «Я» причин, которым желало быть собой, переворачивает ПО не первоначальное отношение «Я» к себе. «Я», желающее быть собой, осознает действенную природу отчаяния, тогда новым определением человека становится отчаяние-вызов. Отчаяние-вызов поддается соблазну «самому создавать себя, облекать себя в одежды, существовать благодаря самому себе». Оно опустошается рефлексией.

Кьеркегор отказывает философии в движении, которое в ней лишь имитируется рефлексией, опосредствованием или снятием. Это движение абстракции, достигающее своей вершины в чистом бытии, скорее «диалектическое колдовство», вынуждающее противоположности обозначать одно и то же. Горизонталь спекулятивного движения, начинается с абстракции и легко возвращается к ней, не учитывая того, что можно охватить в созерцании самого себя», но невозможно» стать вне себя самого, такой архимедовой точки мне не отыскать» [5. стр. 75]. Запрет на рассмотрение существования как

порожденного единственно сознанием, выход действительности из-под контроля мышления обнаруживают ограниченность рефлексии.

«Тайна спекулятивного в том, что касается понимания, состоит именно в том, чтобы не затрагивать основы и никогда не завязывать нить узлом — вот почему, - о чудо, - ей удается шить бесконечно долго, иначе говоря, сколько угодно продевать взад и вперед иголку» [4, стр. 318]. Основа, которую не затрагивает «горизонтальное шитье спекуляции» - это свобода, от которой неотделимо существование. Высший интерес свободы состоит в восстановлении гармонии Я. Свобода, как осуществившее себя существование, невозможна без обращения к христианству как к «наилучшему изобретателю парадоксов».

Вертикаль осуществления свободы Кьеркегор уподобляет прыжку в бесконечное, локализованному в конечном, в мгновении. «Это требует страсти. Всякое движение бесконечности осуществляется посредством страсти, и никакая рефлексия не в состоянии вызвать движение. Таков постоянно длящийся прыжок в этом наличном существовании — прыжок, который объясняет движение, между тем как опосредствование является химерой» [6, стр. 42]. Прыжок в бесконечно открывает возможность суда над собственной свободой. Способна ли она отстоять себя и тем самым исполнить свое предназначение?

Обращение к «нечеловеческой мере», то есть Богу, преобразует человека в рыцаря веры. Девальвация всех и всяческих аргументов ad hominem ставит индивида «не того или другого, но именно этого, одинокого перед Богом, одинокого в огромности своего усилия и своей ответственности» [4. стр. 251], лицом к лицу с бездной, разделяющей божественное и человеческое. Это позиция христианского героизма.

Ему соответствует категория испытания, а «основатель категории испытания, родивший ее в страшных муках» – библейский Иов. Испытание «абсолютно трансцендентно и погружает человека в чисто личное противостояние с Богом» [5, стр.101]. Реализованное испытание разрешается в пределах времени, в мгновении, означающем для Кьеркегора ту «двузначность, в которой время и вечность касаются друг друга, и вместе с этим полагается понятие временности, в которой время снова и снова разделяет вечность, а вечность

снова и снова пронизывает собою время» [7, стр. 184]. Смысл мгновения приоткрывается в абсурде веры, когда «Я», будучи собою и желая быть собою, погружается в Бога через «собственную ясную прозрачность». Реализация временного в вечном, конечного в бесконечном, человеческого в божественном – есть подлинное осуществление экзистенциальной свободы.

Список литературы

- 1. Барт Р. Лекция // Избранные работы Семиотика. Поэтика М.: Прогресс 1989.
- 2. Кьеркегор С. Евангелие страданий Христианские беседы М.: Свято-Владимирское издательство. 2011. 302 с.
- 3. Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский Философские произведения М.: Наука. 1986. С. 290 545.
- 4. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Страх и трепет, М.: Республика. 1993.
- 5. Кьеркегор С. Повторение М.: Лабиринт. 1997.
- 6. Кьеркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет, М.: Республика. 1993. С. 13 122.
- 7. Кьеркегор С. Понятие страха // Страх и трепет, М.: Республика. 1993. C. 115 248.

Kierkegaard's Christian heroism and the heritage of Reformation

S. Kierkegaard brought the Danish philosophy out of the state of imitative discipleship of European thought, he became «the author of the authors» opening the space of game between notion and word, content and expression. You can take full part in this game only if you are prepared «without a backward glance to stake the very concept of your own name» in order to write «as it were on the reverse side of your own authenticity» [1. p. 558]. This is Kierkegaard's choice; this is the clue to his intriguing pseudonymity. The «behind-the-scenes» existence of the author amounts to his rejection of what he has written. The author is only the resonator of meaning, who strives to depsychologize existential experience and create its ideal form. The form of such kind became Kierkegaard's doctrine of three stages of human existence - aesthetic, ethical and religious. This trinity of modes of existence, full of fear, anxiety and despair, however, leads him to «rest in Providence», and open the face of God in the absurd of Faith.

At this point Kierkegaard turns to be a successor of the Reformation tradition, understood not technically and historically, but essentially in accordance with the principle «*Ecclesia reformata et semper reformanda*». Assessing Luther as «the greatest preacher of our church, as well as its most devout man» [2. p. 149]. Kierkegaard originally employs in his work three most important motives of the Reformer.

The first point is finding the fullness of the Christian freedom through the imperative «Sola fide». Luther's fearless and resolute appeal to a personal principle (personal God - Father and Lord- whose supreme revelation is the person of Christ) returns the gospel primevalness to the God-human relationship. The immensity of the grace of God reveals itself in the act of an absolute faith. It is rooted in the Saviour's sacrifice as in the goal that he took upon himself.

The second point is the sharp criticism of the present state of the Christianity. Common agreement with the facts of the biblical tradition (*fides historica*) or external

being in the bosom of the church (*fides explicita*) have superseded the internal faith (*fides implicita*) as the soul's innermost center, the spiritual ability to know, "active and powerful creative will". Kierkegaard strongly opposes "Christendom" (*Christenheit*) of the modern world to the true Christianity (*Christentum*).

The third point is the paradoxical simultaneity of mutually exclusive characteristics of the inner life of the Christian, which is expressed in the Luther's formula «Simul peccator, Simul Justus», that is convicted and acquitted at the same time. This simultaneity is not perceived dogmatically, it must be confirmed by personal experience. The comprehension mode of such simultaneity, according to Kierkegaard, is subjectivity that searches for being.

Having formulated the following imperative «There is something that is not subject to thought and that is existence», Kierkegaard revealed anthropologic background of his philosophy. «Man is spirit» — he postulates — «But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation that relates itself to its own self, or it is that in the relation that accounts for the fact that the relation relates itself to its own self; the self is not the relation but the fact that the relation relates itself to its own self » [4. p. 255]. The reflection is thereby transferred into the self itself and caused the despair as the inner discrepancy in a synthesis of the self. The self is fluctuating between possibility and necessity and between finitude and infinitude. Despair of this kind does not take you beyond the limit of the self.

The ascent of despair to its own peak can be accomplished by means of two cycles. The first is despair-weakness, which is expressed in the desire not to be oneself, in a striving to get rid of it. The dialectic of despair-weakness culminates in despair over one's weakness, while clarifying the reasons why the self didn't wish to be itself returns the original relation of the self to itself. The self that does wish to be itself is aware of the active nature of despair; hence the second definition of man becomes despair-defiance. Despair-defiance gives into temptation «to create itself, to dress itself up, to exist thanks to itself alone». It empties by reflection.

Kierkegaard denies that classical philosophy possesses motion, which is merely imitated in it by reflection, mediation or removal. This is a movement of abstraction that reaches its apogee in pure being, or, rather, «dialectical wizardry» that compels opposites to signify one and the same being. The horizontal line of speculative movement starts out from abstraction and easily returns to it, leaving out

of account the fact that in contemplation I can go around myself but I can't «lift myself above myself; I can't find the Archimedean point» [5. p. 75]. The prohibition on regarding existence as the product of consciousness alone and the escape of reality from the control of thoughts bring to light the limitation of speculative philosophy.

«The success of speculation in comprehending is just that of sewing without making the end fast and without knotting the thread;therefore it can marvelously keep on sewing, that is keep on pulling the end through» [4, p. 318]. The foundation left untouched by the «horizontal sewing of speculation» is freedom, from which existence is inseparable. The supreme interest of freedom is consists in restoring harmony of the self. Freedom as self-established existence is impossible without the turn to Christianity as «the best inventor of paradoxes».

Kierkegaard likens the vertical line of the establishment of freedom to a leap into the infinite, localized in the finite, in an instant. «To this end passion is necessary. Every movement of infinity comes about by passion, and no reflection brings a movement about. This is the continual leap in existence which explain the movement, whereas mediation is a chimera» [6, p. 42]. The leap into the infinite opens up the possibility of a trial of one's own freedom. Is freedom capable of defending itself and thus fulfill its destiny? To answer this question means for Kierkegaard to leave the sphere of merely a man-to-man relation. The appeal to a «non-human measure», that is, to God, transforms a man into «the knight of faith». The devaluation of any and all *ad hominem* arguments places the individual «not this or that man but this definite individual before the face of God, alone in this tremendous exertion and this tremendous responsibility» [4, p. 251], face to face with the abyss that divides the divine from human. That is the position of Christian heroism.

Christian heroism is the kind of trial and the biblical Job – «the founder of the category of the trial, who gave birth for it in terrible torment» [5, p. 101]. The trial is absolutely transcendent and places man in a purely personal relationship of contradiction to God. The realized trial is temporary, its opens up for itself in the instant, which Kierkegaard signifies as «that ambiguity in which time and eternity touch each other, and with this the concept of temporality is posited, whereby time constantly intersects eternity and eternity constantly pervades time» [7, p. 184]. The meaning of the instant reveals itself in the absurdity of faith, when the self, being itself

and wishing being itself, immerses itself in God through «its own clear transparency». The realization of the temporal in eternity, of the finite in infinity, of the human in God is the true implementation of existential freedom.

Literature

- 1. Bart R. (1989): Lektzia // Izbrannie raboti Semiotica. Poetica. Moskva. Progress [Barth R. (1989): Lection // Selected works Semiotics. Poetics. Moscow. Progress].
- 2. K'erkegor S. (2011): Evangelie stradaniy Christianskie besedi Moskva Svatovladimirskoe izdatel'stvo. [Kierkegaard S. (2011): The Gospel of suffering. Christian talks. Moscow. St. Vladimir's publishing] 302 p.
- 1. 3.Luter M. (1986): O rabstve voli // Erasm Rotterdamskii Filosofskie proizvedenia Moskva. Nauka.[Luther M. (1986): On Slavery of Will // Erasmus Philosophical works. M.: Nauka]. P. 290 545.
- 3. K'erkegor S. (1993): Bolezn' k smerti // Strakh i Trepet, Moskva Respublica. p. 251 350. [Kierkegaard S. (1993): Sickness unto Death in Fear and Trembling. Moscow. Respublica. P. 251 350.]
- 4. K'erkegor S. (1997):Povtorenie, Moskva Labyrint. [Kierkegaard S. (1997): Repetition. Moscow. Labyrint.] 157 p.
- 5. K'erkegor S. (1993): Strakh i Trepet // Strakh i Trepet, Moskva Respublica. s. 13 122. [Kierkegaard S. (1993): Fear and Trembling in Fear and Trembling. Moscow. Respublica. P. 13 122.]
- 6. K'erkegor S. (1993): Poniatie strakha // Strakh i Trepet, Moskva Respublica. s. 115 248. [Kierkegaard S. (1993): The concept of fear in Fear and Trembling. Moscow. Respublica. P. 115 248.]

Священная логика: формализм в протестантской экзегезе

Реформация изначально и, прежде всего, была движением теологическим, развитие ее протекало в первые годы на проповеднических кафедрах и в университетских аудиториях. А изначальная проблематика состояла в реализации определенного интеллектуального проекта, оппозиционного имевшей в это время господство схоластики.

Внутри самой схоластики к этому времени оформилось определенное видение богословия как сферы знания, непосредственно связанной с разумной активностью человека. Эта идея непосредственно вытекала из средневековой интеллектуальной практики, где философией – в широком смысле – называлось все то, что не является теологией, правом или медициной. В рамках курса «семи свободных искусств» студента готовили к усвоению аристотелевских логики, физики и метафизики, которые рассматривались как дисциплины, вводящие в проблематику права, медицины или теологии. Это означает, по крайней мере, для теологии, что применению различных, усвоенных из логики и метафизики, принципов, придавалось огромное значение, а философские предпосылки оказывались конститутивными для самого богословского дискурса. То, какие сложности появляются при последовательном проведении этого принципа, показала борьба схоластов с латинскими аверроистами в XIII в. и возникшая тогда же концепция двойственной истины: истина теологи не всегда есть истина философии, и наоборот. Целью великих схоластических синтезов XIII в. и было преодоление этого противоречия, утверждение теологии как подлинной и высшей науки.

Внутри этого положения дел и зародилась идея рационализации и логической реконструкции содержания теологии как таковой. Этот проект развивался учениками последнего крупного схоласта Иоанна Дунса Скота, и получил название «логики божественных имен» (logica terminis divinis). Он был разработан в кругу парижских францисканцев, прежде всего — *Франциска Мейрона* (1280–1328), и других профессоров, читавших этот курс в Сорбонне в

XIV-XVI вв. Фактически, он является курсом богословия, читанным в францисканской коллегии, наряду со стандартными комментариями к «Сентенциям». Основу заложил трактат Ф. Мейрона «Объяснение священных терминов» (Explanatio divinorum terminorum), где он устанавливает возможности операций с тем понятийным аппаратом, который используется теологией [см. 7]. Здесь речь шла уже не о формировании корректных с точки зрения формальной логики доказательств того или иного богословского положения, а о формализации и прояснении богословского языка, благодаря чему суждения, высказываемые на этом языке, должны был приобрести отчетливость и строгость.

Никакой апофатики здесь, конечно, не требуется, напротив, логизируясь, теология приобретает черты любой строгой науки, ибо, как заметил Буридан, «логика – это наука наук и искусство искусств, содержащее в себе основы всякого исследовательского подхода». Вместе с тем, те суждения, с которыми имели дело схоласты, оказывались никак не верифицируемыми – на каждое утверждение было возможно выдвинуть отрицание, на каждый авторитет контравторитет. В течение XIV в. это привело к кризису теологии: многие утратили веру в то, что теология возможна как наука, а ее суждения обладают общезначимостью. Возросла вера в авторитет откровения, лишь в Библии многие пытались видеть непогрешимый источник истины не только о Боге, но и о мире. Теологи-номиналисты вводят новый подход к рассмотрению данных вопросов: исходя ИЗ утверждения всемогуществе божием, 0 ОНИ ориентировались на практику мысленного эксперимента, отвлеченной спекуляции о том, возможно ли для Бога то или иное действие, где пролегает граница его мыслимости. Поскольку же всякая внутренняя достоверность за теологическими суждениями отрицалась, именно логика, формальный инструментарий мысли оказывался той скрепой, которая удерживала схоластическую теологию от распада.

Данный проект полностью отвергался *Лютером*. «Тщетно создается логика веры, подмена, вносимая сверх всякой меры. Нет силлогистической формы, которая могла бы вместить божественные понятия. Все же не из разума следует, а противоречит силлогистике истина учения о Троице. Если силлогистика постигает божественные понятия, то учение о Троице доказуемо и

не является предметом веры», писал он в § 46-49 Диспутации против схоластической теологии (пер. Н.В. Еремеевой). Поскольку источником веры и богословия является богодухновенное Писание, его слова не должны трактоваться иначе, чем согласно имманентной семантике этого источника. Всякая формализация, значит, будет отрицанием принципа «sola Scriptura» и самого богословия как такового.

Кроме Лютера и другие реформаторы отвергали конститутивную роль философской логики. Спалатин недвусмысленно писал в письме Готфриду Олеарию (1518 г.): «Нет таких мест, в которых бы говорилось, что Христос нуждается в людских выдумках. Для тех, кто желает зреть Христа, человечья наука и мудрость мира сего суть чушь пред Богом, а ее изучение есть душа философских вымыслов. Мудрый пусть слышит: все софисты прокляты Богом! Так что теологии нет никакой нужды в диалектике» [Цит. по: 3, р. 30]. Даже умеренный Меланхтон признавал за логикой преимущественно риторическое значение.

Принцип «sola Scriptura» повлек еще одну проблему обоснования теологии и ее методов, ярко проявившийся у Лютера и его ученика *Юстаса Ионаса*. Ориентация теологии на богодухновенное Писание означала утверждение радикальной эксклюзивности теологии и невозможности ее связи с другими науками. Эта идея нашла законченное выражение у Юстаса Ионаса, который в своей «Речи об изучении теологии» говорит: «Можно рассматривать различные уклады, которые в этой жизни связывают людей, как в юриспруденции, или медицину, или военные занятия, или философское нетерпение, или гражданские тревоги, но ни одна из этих наук не может быть связана с теологией, ибо известно, что они изменили своему божественному и небесному источнику» [5, р. [7]].

Таким образом, в изначальной тенденции Реформации ясно проявилась антисхоластическая направленность, связанная с утверждением эксклюзивности теологии, и следующей из этого факта девальвацией значения всех других областей знания. Что касается философии, в частности, логики и метафизики, непосредственно смыкавшихся с теологией в образовательной и научной практике, они были осуждены как чуждые сути дела измышления, источники ошибок и ересей. Наличие развитого, содержащего философские и

логические элементы богословия еще во 2 половине XVI в. маркировало отличительные «еретические» позиции католиков (см. «Христианскую педагогику» Н. Зельнеккера). Собственно же протестантская позиция, как замечает другой мыслитель этого времени — *Педро Нуньес-Велья* («Диалектика», 1570) — заключается в том, что слова Писания суть аксиомы, поэтому следует иметь к ним веру без всяких аргументов, а тем более выводить из них какие-то другие аргументы.

С другой стороны, необходимость разъяснения, защиты и развития своих теологических положений, причем общезначимым образом, приводила к необходимости как или иначе искать способы их обоснования, а также разрабатывать альтернативные схоластическим методы работы с текстами. Наиболее значимый и общепринятый выход был предложен Меланхтоном в методе «общих мест» (loci communes). Меланхтон решал совершено определенную задачу: как сохранить последовательность теологического дискурса при отказе от непосредственной комментаторской традиции, как сохранить в неприкосновенности текст Писаний, в тоже время не налагая запрета на обсуждение его содержания. Выход Меланхтон нашел в с содержательных толкований переориентации экзегетики текста текстуальное толкование содержания. Сам текст Писания оставался в ведении филологов (эллинистов и гебраистов), тогда как его содержание отвлекалось от материи текста и концентрировалось вокруг «топосов» - элементов содержания Писания.

Различие средневековой экзегезы, сохранившей свою форму и в посттридентском католицизме, и той, что была предложена Меланхтоном, ясно видно на схемах 1 и 2:

 A_n B_n C_n D_n – рутинный комментарий «juxta mentem» (томисты)

 A_1 B_1 C_1 D_1 – комментарии орденского авторитета (Фома)

А В С D – исходный авторитетный текст (Аристотель)

Схема 1. Структура схоластической экзегезы

<u>AAA BBB CCC DDD</u> – «общие места» (loci communes)

ABCD ABCD – исходный авторитетный текст (Библия)

Схема 2. Структура протестантской экзегезы

Легко заметить, что главное отличие заключается в гетероморфности экзегетических инстанций — между авторитетным текстом и «общими местами» возникает процессуальный «зазор»: герменевтическая континуальность текста распадается, уступая место дискретности содержаний, вокруг которых собираются текстовые иллюстрации, приобретающие здесь статус аргументов. Очевидно, он оставляется Меланхтоном отнюдь не для рационализации содержания Писания, а для выявления предпочтительных толкований в христианской традиции.

Теологии при таком раскладе больше не требуется логика — ее место занимают соответствующим образом подобранные библейские цитаты, создающие эффект аутентичности того или иного топоса. Будучи изначально техникой собрания «мест» из Библии по тому или иному вопросу, метод топосов превращается в ведущий метод догматического богословия, замещая прежние логически-ориентированные подходы, заменяя силлогизм цитатой. Этот метод, в тоже время, ориентировался на некое интуитивное схватывание смысла текста, ему не требовалось усилий на его формальную реконструкцию.

Кроме Меланхтона, этим методом пользовался его оппонент *Себастьян Франк*, доведший этот подход до предела — Писание у него демонстрирует только самое себя, и всякая попытка извлечь его смысл рационально не только бесплодна, но и вредна («280 парадоксов»). «Разрыв» между текстом Библии и экспликацией его смысла заполняется трактовками различных авторитетных «учителей церкви», значение которых никогда не решались отрицать. Девальвация логико-философского подхода достигла такого уровня, что *Матвей Флаций* вполне мог указать: «Согласно 2 гл. посл. Колоссянам, отрицается не только ложная философия, но даже и истинная, которую мы имеем в лице Аристотеля» [4, р. 1190].

Эту сторону дела оценили уже ученики Меланхтона, в частности, второй по значению догматист XVI в. после Лютера – *М. Хемниц*, - писал: «Сентенциарии и схоластические доктора, следовавшие за Ломбардцем,

удалились от истоков... Корпус их доктрины формировался не из Писания, и не из отцов, а из принятых ошибок их времени, и из писаний философов, что в целом повлекло изменение формы доктрины и языка церкви, плененная же вера была в рабстве у разума (fidesque captivata sit in obsequium rationis), как показывают их сочинения... И вот, в наше время, в 1517 г., Бог помиловал церковь свою, пробудив Мартина Лютера, который очистил учение церкви, связал с источниками Писания, и обратил назад к правилам веры пророческой и апостольской» [2, р. 11-12].

Тем более удивительна реакция, наступившая в протестантской среде на рубеже XVI-XVII вв., реабилитировавшая логику как инструмент познания, а вслед за ней и философию. Источником этой реакции оказался именно тот «разрыв», который был призван избавить теологию от формализма и философии.

Г.Г. Гадамер замечает, что перед протестантской экзегетикой стояла «задача освоения чуждого в тексте... чуждость языка, воззрений, способов выражения». На основании форсирования этой чуждости — мы помним — Лютер и его последователи утверждали принцип Писания, и эксклюзивную роль теологии. Однако, с течением времени, стало ясно, что эта чуждость, форсированная в начале Реформации, сама нуждается в преодолении. И новой задачей становится «способность превращать нелогичные речи в логичные, как бы растворять первые в последних. Все дело в том, чтобы речи нелогичные, например, поэтические, заново размещать так, чтобы они светились своим собственным смыслом и не могли уже водить в заблуждение. А подлинное место речей — это речь логическая, чистое высказывание, категорическое суждение, буквальная манера выражаться» [1, с. 199, 202].

Гадамер связывает этот принцип с *Даннхауэром*, лютеранским теологом первой пол. XVII в. Однако, впервые, насколько можно судить, этот подход был последовательно реализован кальвинистом *Иоганном Пискатором* в цикле новозаветных толкований, названных им «Логический анализ», изданных на руб. XVI-XVII вв.

Ко времени публикации этих толкований, представляющих курс библеистики, читанный Пискатором в университете города Херборна, в отношении философии и логики у протестантов произошли значительные

подвижки. Сумма секулярного знания была оправдана перед теологией, и все активней привлекалась для толкований библейского текста. Отмечая преобладание герменевтической установки у протестантов, Г.Г. Гадамер говорит, что такое «"искусство" герменевтики отличается всеобщностью, которая трансцендирует любые формы ее применения» [1, с. 203]. Расширение метода «общих мест» до универсального способа работы с любым материалом, произведенное *Теодором Цвинаером*, избавило интеллектуалов от тревожащего их христианскую совесть призрака Аристотеля.

Итак, задача Пискатора заключается в том, чтобы применить средства формальной логики в теологии. Правда, в отличие от схоластов, он не собирался строить «логику веры», его задача локальна — в рамках библейской экзегезы переводить слова Писания с «нелогичного» на «логический» язык там, где это необходимо. Рациональность имеет непосредственное отношение к истине, но поскольку библейская истина не совпадает по форме с истиной рациональной, требуется перевод с библейского на осмысленный язык — средством этого перевода и является логика, в частности, ее формальные методы демонстрации связи суждений — силлогизм.

Подход Пискатора непосредственно связан с переоценкой логики, совершенной Лютером, и в еще большей степени Меланхтоном. Логика понимается им, как и другими протестантами, в качестве риторического инструмента, проясняющего не сущность, а формы ее выражения, с целью достичь ясности понимания смысла текста. Оправдывая свой проект «логического анализа», Пискатор отмечает: «В любом случае: это не священные предметы подчиняются человеческому суждению, как если бы истина и точность в священных предметах устанавливалась доказательствами естественного человеческого суждения, но самая доктрина о духовных предметах, истинность которой внушена нам Св. духом, получает книжное, научное и искусное толкование» [6, р. 440].

Пискатор, конечно, не сводит все к «логике»: подавляющая часть текста — это традиционный построчный комментарий к библейским книгам. Пользуясь как Вульгатой, так и Септуагинтой, привлекая в ряде случаев и еврейский текст, он детально разбирает лексические и риторические стороны Нового Завета. С другой стороны, он не уклоняется от обсуждения богословия

новозаветных книг, конечно, толкуя его в кальвинистском ключе. Наконец, во многих случаях он сводит библейский текст к силлогизму, выясняя смысл говорящегося в Библии.

Если проследить эти случаи по его комментариям, то можно убедиться, что формализацию Пискатор использует для двух целей: (1) для обоснования отдельных доктринальных положений, извлекаемых непосредственно из текста Библии (в особенности в Ев. от Иоанна и в посланиях ап. Павла), и (2) для установления мотивов того или иного высказывания или действия героев Евангелий.

К примеру, эпизод Ин 6:29-33: «Иисус сказал им в ответ: вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал. На это сказали Ему: какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? что Ты делаешь? Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть. Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру».

Разъясняя слова Христа, Пискатор формализует их в такой силлогизм:

Сходящий с неба и дающий жизнь миру хлеб есть хлеб Божий, значит, хлеб небесный,

Хлеб, который вам теперь дает отец мой, есть тот, что сходит с неба и дает жизнь миру,

След., хлеб, который дает вам теперь отец мой, есть истинный хлеб небесный [6, р. 325].

Некоторые фрагменты текста, напр., Ин 1:32-34, Пискатор принимает непосредственно за силлогизм, конструируя его через определение в тексте субъектов и предикатов: таким образом, Иоанн Креститель понимает, что перед ним мессия, не духовным зрением созерцая сходящего Св.Духа, а умозаключая по первой фигуре [6, р. 306].

Формализация у Пискатора служит, таким образом, выяснению намерения говорящего. Фарисеи и Иисус диспутируют друг с другом как доктора богословия, мотивы тех или иных поступков телеологически

устанавливаются через описанный в библейских текстах результат, которому придается значение вывода, в описаниях поступка, т.о., изыскиваются посылки. Он обрабатывает библейский текст, делая его из «нелогичного» логичным, переводя из сферы предания, где текст неприкосновенен, в сферу интерпретации, где о тексте можно спорить и варьировать его понимание.

Позиция Пискатора столкнулась с очень неоднозначной оценкой в протестантской среде. Как известно, своей критикой схоластической теологии и современной им культуры реформаторы задали определенную парадигму отношения к Аристотелю и философии. Однако, отказаться от устоявшегося отношения кто именно философии не представлялось возможным, хотя бы потому, что именно она образовывала значительную часть учености этого времени и содержала сумму необходимых знаний о мире. Т.о., перед последующими поколениями протестантов встала проблема соблюдения заданного Лютером и другими реформаторами отношения к секулярному знанию, при условии сохранения и развития наличного объема знаний.

По крайней мере, можно констатировать, что крупнейший реформатский теолог рубежа XVI-XVII вв. Аманд Поланус принимает предложенную Пискатором практику и активно применяет ее как в экзегетических, так и в догматических своих работах. Что касается лютеран, то из лютеранского лагеря были выдвинуты возражения в отношении применимости формальнологических методов в теологических рассуждениях. Бальтазар Мейснер — один из участников возрождения философии в протестантской среде — занял «партийную» точку зрения и указал на неприемлемость «логики кальвинистов и иезуитов» для ортодоксальных последователей Лютера.

Позже, однако, практическое оправдание философии и силлогистики как ее инструмента было подхвачено лютеранскими догматистами, дав начало т.н. «протестантской схоластике», от которой линия преемства исходит к Лейбницу, Вольфу и – через их посредство – к Канту.

Список литературы

- 1. Гадамер Г.Г. Риторика и герменевтика // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 188-206.
- 2. Chemnitz M. Loci communes. T. 1. Witebergae, 1615.

- 3. Elswich I.H. De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna schediasma // Lanoy de J. De varia Aristotelis in academia Parisiensi fortuna. Witembergae, 1720.
- 4. Flatius M. Clavis Scripturae. Basileae, 1576
- 5. Jonas Ju. Oratio de studiis theologicis. Vitebergae, 1539 (sine pag.).
- 6. Piscator J. Commentarii in omnes libros Novi Testamenti. Herbornae Hassoviorum, 1638.
- 7. Preclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta illuminati doc. f. Francisci de Mayronis ordinis Minorum. Fol. 270r-271v.

Divine Logic: Formalism in Reformed Exegesis

Reformation initially was a theological movement, its development proceeded in the early years in cathedrals and university classrooms. And the original problem was to implement an intellectual project, in the opposition which the dominance of scholasticism.

Many scholiasts understand a theology as sphere of knowledge, directly related to the cognition activity of a person, by this time. Radicalization of theological scholasticism conceived the idea of rationalization and logical reconstruction of the theological content as such. This project was called «logic of divine names» (logica terminis divinis), which developed in the circle of the Parisian Franciscans: Francis Mayron (1280-1328) and other professors, read this course at the Sorbonne in XIV-XV centuries. Took a logical principles, theology began a rigorous science, because, as Buridan noted, «logic is the science of science and the art of arts, containing the basis of every scientific approach». Mayron offers revision of some theological concepts and rethinking of doctrine of supposition, theological logic reduced to the doctrine of predication.

Luther totally rejects this project. Theology inspired Scripture, divine words, which a source of faith, and its should not be interpreted otherwise than in accordance with its immanent sense. Every formalization will be a negation of the «sola Scriptura»-principle and theology itself. Other Reformers rejected the constitutive role of philosophical logic too. Even moderate Melanchthon accepted the logic mostly rhetorical use. Orientation theology in sense of God-inspired Scripture mean the radical assertion of special role of theology, and the impossibility of its connection with other sciences. It's apparent devaluation of all secular science during the Reformation. Philosophy, in particular logic and metaphysics, condemned as human fabrications and sources of error and heresy, and excluded in the educational and scientific practice.

Another its consequence has been the development of alternative methods to work with texts. Method of «common places» (loci communes), proposed by Melanchthon, became the most significant. The Scriptures remain the responsibility of Philologists (Hellenists and Hebraists), but its content abstract from the textual matter, and concentrated at the «topoi» – elements of the biblical content. The difference from medieval exegesis and the Post-Trident Catholicism clearly seen in this scheme:

 $A_n B_n C_n D_n$ – routine comments «juxta mentem» (Thomists)

 $A_1 B_1 C_1 D_1$ – comments of the Orders authority (Thomas)

A B C D – the original authoritative text (Aristotle)

Figure 1. Structure of the scholastic exegesis

AAA BBB CCC DDD - «common places» (loci communes)

ABCD ABCD – the original authoritative text (Bible)

Figure 2. Structure of the Protestant exegesis

We see a heteromorphic structure of Protestant exegesis in *figure 2*. Between the authoritative text and «common places» emerge procedure «gap»: hermeneutical continuity of the text divide, and giving the discreteness of the content, which abstract from authoritative text. This content consists of citations, which acquiring the status of arguments. This method, at the same time, guided by an intuitive meaning of the text, and it not required of his formal reconstruction. It's more important reaction rehabilitate the logic as a tool for knowledge, and philosophy, in a Protestant environment at the turn of XVI-XVII centuries. The source of this reaction was exactly the «gap», which intended to remove the formalism and philosophy in the theology.

Hans-Georg Gadamer (in «Rhetoric and Hermeneutics») notes that Protestant exegesis has «the task to meaning an alien in the text... strangeness of language, attitudes, expressions». Luther and his followers, based on forcing this strangeness, argued the «sola Scriptura»-principle, and the special role of theology. But the new task is «the ability to convert speech from illogical into logical, as if to dissolve first in

the latter. The thing is that illogical speech, for example, poetry, re-positioned with its own meaning and could not have led astray. A true place of speech is it logical statement, categorical judgment, a literal way of speaking».

Gadamer associates this principle with Dannhauer, Lutheran theologian in XVII cent. However, at the first, as we can judge, this approach has consistently implemented by Calvinist Johannes Piscator in his exegetical cycle of New Testament interpretation, «Analysis logica». Piscator's approach is directly related to the Luther's and Melanchthon's revaluation of logic. Logic refers to them, as well as other Protestants, as a rhetorical tool, clarifying form of expression. It handles the biblical text, making it from «illogical» in logical ground, go out of tradition, the text was intact, and appropriate the scope of interpretation, which you can argue and to vary it understanding.

Лютер и немецкая мистика

Вопрос об отношении Реформации, ее духовных начал, представленных, в частности в теологии Лютера, к средневековой, преимущественно позднесредневековой мистике, в исследовательской традиции отнюдь не нов, и важен он не только с точки зрения понимания условий становления протестантизма и уяснения исторических результатов развертывания его принципов в духовной культуре христианских народов, но также и для понимания характера и специфики подъема философской культуры в самой Германии в новое время.

Предварительно следует сказать несколько слов об общей ситуации, сложившейся главным образом в немецкой исследовательской традиции в отношении темы «Лютер и мистика, мистика у Лютера». Следует отметить, что в Германии теологические исследования послевоенного периода подходят к этой теме весьма с большой осторожностью. Так, к примеру, Ульрих Кёпф (Ulrich Köpf) в 4-ом издании своего труда «Религия в истории и современность», давая обзор исследований отношения мистики и протестантизма, начиная с Альбрехта Ричла и Адольфа Гарнака вплоть до диалектической теологии, отмечает, что «всякий серьезный теологический или даже вовсе религиозный интерес к мистике в немецкоязычной евангелической теологии оказался под угрозой остракизма».[1] Во времена «третьего Рейха» попытки раскрыть в позитивном ключе отношение Лютера к мистике, и представить мистику в качестве одного из базовых элементов выработки теологической программы молодого Лютера у таких теологов, как Ерих Зееберг (Erich Seeberg) и Эрих Фогельзанг (Erich Vogelsang) не возымели сколько-нибудь заметного действия. Фолькер Леппин (Volker Leppin) В своей статье «Трансформации позднесредневековой мистики у Лютера» отмечает, что после 1945 года в немецкоязычном пространстве имелись «веские основания с осторожностью подходить к этой теме, даже если во времена "третьего Рейха" [...] такой историк церкви, как Вильгельм Гаурер (Wilhelm Haurer) не видел никакого затруднения в том, чтобы в своей работе 1949 года, посвященной сочинению

Лютера «О свободе христианина», проводить связь между Лютером и мистикой, видя общие корни у Лютера и [...] в учении об обожении пр. Афанасия, [2, S. 51] что дало импульс финской исследовательской традиции наследия Лютера, о которой последнее время идет немало споров» [3].

Значительную лепту в дискредитацию темы «Лютер и мистика» – и это отмечается многими теологами и историками – внес бурный подъем экуменического движения, в рамках которого зачастую слишком поспешно и без достаточных обоснований проводилось сближение Лютера не только с учениями рейнских мастеров-доминиканцев, но и с линией, ведущей к Дионисию Ареопагиту и неоплатоникам: об этом писали Эрвин Метцке (Erwin Metzke) (1961), Вайер (Weier) (1967), Курт Флаш (Kurt Flasch).

Однако, осторожность в подходах при изучении данной темы не только не помешала, а, скорее, способствовала углублению исследований, и после того, как голландец Тео Белл (Theo Bell) доказал связи и параллели теологии Лютера с мистикой Бернарда Клервосского,[4] круг такого рода источников стал постепенно расширяться, что привело, в частности, к переосмыслению роли Штаупица в становлении Лютера-реформатора: теперь Штаупиц постепенно стал обретать образ важного транслятора — именно к нему, как выяснилось, тянуться нити, связывающие Лютера с Таулером и с неизвестным «Франкфуртцем», [5, S. 14] автором изданной Лютером в 1516 и 1518 годах «Немецкой Теологии» (Theologia Deutsch).

Относительно воздействия Штаупица на Лютера, вышеупомянутый фолькер Леппин отмечает примечательную параллель лютеровой аналогии христианской души и Христа как жениха и невесты из сочинения «О свободе христианина» с трактовкой этой темы в сочинении Штаулица «Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis», где говорится: «связь Христа и Церкви совершенна, она такова: я беру тебя моей, я беру тебя себе, я беру тебя в себя; и со своей стороны Церковь (или душа) говорит Христу: я беру тебя моим, я беру тебя себе, я беру тебя в себя; и сие для того, чтобы Христос сказал: сей христианин мой, сей христианин по мне, сей христианин — это я»; и дабы невеста сказала: Христос — мой, Христос по мне, Христос — это я» [3, S. 167]. В сочинении Штаупица без труда усматриваются парафразы бернардистского учения о душе как невесте Христовой из его Sermones super Cantica canticorum (1135-1153).

Немаловажным представляется и еще один аспект, связывающий Лютера с мистикой: обращение Лютера к народному языку, его перевод Библии опирается не только на завоевания ренессансных мыслителей, но и на переход от латыни к народному языку, совершившийся уже в 12-14 веках в сочинениях женской (преимущественно немецкой и нидерландской) мистики - в агиографиях, в поэзии, в наставлениях и письмах.

Еще один момент, представляющий собой серьезную трудность при изучении темы «Лютер и мистика. Мистика у Лютера», касается самого понятия «мистика»: несмотря на его признанность и легитимность в исследовательском дискурсе, оно все же сохраняет довольно большую неопределенность как в материала, так и в плане методов исследования. Эта ситуация нечеткости полей, границ и форм «мистического», большое многообразие форм его выражения, а также самого неопределенность термина «мистика», отмечается не только в отечественной, но и в западной исследовательской традиции. Так, например, представитель бохумской школы, Курт Флаш, указывая на трудности, связанные с применимостью данного исследованиях, счел нужным даже и в отношении спекулятивной теологии Майстера Экхарта с осторожностью говорить о его учении как о «мистике». Тем не менее, примечательно то обстоятельство, что западноевропейская исследовательская традиция средневековой мистики в целом не отказывается от взгляда, высказанного еще германистом Куртом Ру в предисловии к его фундаментальному 5-ти томному труду «История западноевропейской мистики», о том, что значение, а вместе с тем и пределы применимости понятия «мистика», выводимы не из абстрактной сущности термина, а из «...открытости по отношению к «текстам мистики» при одновременно строгом, т.е. ограничивающимся собственно мистическим опытом применением понятия Общим, пожалуй, является признание того, что «мистическое»» [6]. «мистическое» как опыт, с трудом умещается в рамки специализированных номенклатур, отраслей и ведомств отдельных знаний и практик - этим она может и привлекать, и этим же она, одновременно, способна отталкивать. Но и в самом себе христианский мистический опыт несводим лишь к одной какой-то одной выделяемой спецификации, будь то Unio Mystica, aphathea, raptus, excessus mentis, он не сводим ни к «растворению конечного я в бесконечности Абсолюта (Единого, Бога)», ни лишь к контемпляции или же к профетизму, ни только к мистогогиям. (За скобками я оставляю вопрос о применимости термина «мистика» в отношении сходного опыта в традициях Востока, по аналогии с применимостью термина «философия» к «системам» мысли Востока).

Вместе с тем, говоря о христианской мистике как опыте, можно подметить одну особенность, сближающую героику Лютера и возвышенность мистика: речь идет о мистическом, как опыте непосредственного прикосновения к действительному, к Бытию как оно есть в-себе, в своей манифестации и в своем ином (в природе, истории, в слове (Библии); это - пролептическое переживание обетованного в эсхатоне единства с Богом и снятие любого рода дуальности (например, Я – Бог и т.д.), а с нею – всей сферы символического для ее возрождения из ее праистока, ее, так сказать, прасимвола. Указанное сходство станет понятнее, если обратиться к статье Томаса Карлейля «Герой как пастырь. Лютер. Реформация», где говорится: «Характерную особенность всякого героя во всякое время, во всяком месте, во всяком положении и составляет именно то, что он возвращается назад к действительности, что он опирается на самые вещи, а не на внешность их (курсив мой – С. В.). Поэтому насколько он любит и почитает внушающий благоговейный ужас реальный мир вещей (может ли он при этом отчетливо изложить свое верование, или же он остается невысказанным в глубине его мысли, - все равно), настолько же для него несносны и отвратительны пустые призраки, хотя бы они были систематизированы, приведены в приличный вид и удостоверены Курейшитами и конклавами. Протестантизм есть также дело пророка 16 столетия» [7, С. 416].

Другим ориентиром может послужить фраза Шеллинга из его «Лекций о методе университетского образования» (1802), где Шеллинг, поясняя характер таинства в христианстве, говорит: «поскольку природа в язычестве была Откровением, а идеальный мир, напротив, пребывал в Таинстве, поскольку в христианстве – когда идеальный мир стал открытым – скорее природа должна была обратиться в таинство»... – и добавляет – «вероятно по этой причине христианские мистики усматривали в тайне тела (природы) и в тайне вочеловечивания Бога одно и то же» [8, С.75-76]. Если спроецировать эту мысль Шеллинга на историю христианства, то вся христианская мистика окажется своего рода «канатом», туго натянутым между мистикой культа (Kultusmystik), и мистикой природы (Naturmystik) (в определениях Генриха

Борнкамма), с разысканиями последней lingua adamica и неизменным мотивом восстановления поврежденного (частично утраченного и искаженного) textus`a языка природы - lingua naturae (Natursprache).

Лютер стоит в самом центре напряжений этого «туго натянутого каната», примером чего служит предпринятая Лютером корректура в понимании идеи Perichoresis (περιχώρησις) — взаимопроникновения природ (божественной и человеческой) в единстве лица (Person) Иисуса Христа. Речь идет о корректуре понятия, лежащего в самом основании учения о communicatio idiomatum (общности свойств божественной и человеческой природ Христа), которое, в свою очередь, составляет костяк христологии, тринитологии и экклезиологии: разные интерпретации этого учения дают различия в толковании таинства Евхаристии как транссубстанциации (пресуществления) или же консубстанциации, дают разницу в толковании иконографии Христа, смысла обращенных ко Христу молитв и в интерпретациях Марии как Богородицы.

Как хорошо известно, систематическое изложение учения о communicatio idiomatum дал Иоанн Дамаскин, согласно которому, условием общности свойств двух природ Христа является обоюдное взаимопроникновение (Perichoresis) двух несмешиваемых и неразрывных природ в единстве лица Иисуса Христа (Logos). Это взаимное Perichoresis предполагает не только отношение природ к лицу, но также и – однако лишь номинальное, не реальное – отношение двух природ к друг другу. В «Точном изложении православной веры» Иоанн Дамаскин говорит: «Исайя увидел уголь, но уголь – не простое дерево, а соединенное с огнем; так и хлеб общения - не просто хлеб, но соединенный с Божеством; тело же, соединенное с Божеством, не одно естество, но одно, конечно, принадлежит телу, другое же - соединенному с ним Божеству. Поэтому то и другое вместе – суть не одно естество, но два» [9].²² Признавая лишь номинальное, а не реальное отношение природ друг другу, восточной патристикой исключалась вовлеченность божественной природы в страдательность природы человеческой. С своей стороны, Лютер, признавая Perichoresis в аспекте отношения природ к лицу, признал, однако не только

_

²² Иоанн Дамаскин не отрицает в евхаристическом хлебе его природы после освящения. Лишь начиная Ротберта Пасхазия (785-860) утвердилось, что после наития св. Духа хлеб и вино – это только образы (акциденции) хлеба и вина, а по сути – Тело и Кровь. Тридентский собор (1545 – 1563) утвердил догмат о трассубстанциации. См. также: Иоанн Дамаскин «Слово против несториан», «Слово о вере против несториан», «О сложной природе против акефалов».

номинальный, но и реальный характер отношения природ к друг другу, а именно как реальную причастность человеческой природы к таким свойствам природы Божественной, Его присутствие как во всем, всезнание, всемогущественно и неизменность. Мысль о вочеловечивании Христа Лютер всегда связывал с понятием «радостного обмена» (frölichen Wechsel) и борьбы между человеком и Богом. Об этом, например, говорится в работе Лютера «О свободе христианина», где в п. 12 Лютер ведет речь о душе как о невесте Христовой, которая сочетается со Христом, как с женихом, становясь одним телом, так что «все, что имеет Христос, будет достоянием верующей души, а то, что имеет душа, станет достоянием Христа» [7, С. 82-83]. – Тема души как невесты Христовой – знаменитое средневерхненемецкое Minne или minnenede Seele – тоже весьма разработанный в немецкой мистике мотив, начиная с текста Санкт-Трудтпертской Песни Песней XIII века, стоящего еще в бернардистской традиции, и не исчезающий вплоть до Экхарта, Сузо и Таулера.

Инкарнация у Лютера обретает сотериологические черты: в своем учении об unio hypostatica, Лютер подчеркивает единство природ и, вместе с тем – человеческое во Христе, в то время как Ульрих Цвигнли в своем учении об Alloiosis (ἀλλοίωσις) 23 , выдвигает на первый план различие природ и божественность Иисуса Христа, сводя идею communicatio idiomatum как отношение природ друг к другу к отношению praedicatio verbalis, точнее – к praedicatio dialectica, признав, тем самым, реальность лишь отношения природ к лицу. Именно эти расхождения и привели в дальнейшем к знаменитому спору о толковании Причастия между Лютером и Цвингли. Не менее показательно и неприятие Цвингли, а, в дальнейшем и Кальвином, лютерова учения о genus maiestaticum, согласно которому communicatio idiomatum возможно лишь в восходящем, а именно – в воскресении и вознесении – статусе Христа, а не в нисходящем – например, в страдании в крестной смерти. Присутствие Бога во всем – в силу того, что и во Христе человеческое совершенно проникнуто божественным – Лютер признавал реальным: конечное, тем самым, могло быть сосудом бесконечного: finitum capax inifiniti – отсюда и лютерово учение о консубстанциации. «К таинству относится то же, что и ко Христу.

 $^{^{23}}$ греч. ἀλλοίωσις – превращение, перемена (термин риторики).

Действительно, для воплощения божества нет необходимости в пресуществлении человеческой природы, так чтобы Божество содержалось под акциденциями человеческой природы. Но, напротив, та и другая природа объявлены истинно совершенными: сей Человек есть Бог, сей Бог есть Человек» [10].

Этот схематичный набросок лютеровой реформы учения о таинствах позволяет сделать несколько выводов:

Во первых, Лютер в своей христологии и сотериологии не только возвращается к первоначальному христианству, но и радикализирует святоотеческое понятие Perichoresis в аспекте отношения природ друг к другу, благодаря чему человеческая природа во Христе оказывается возвышена к божественной, в силу чего конечность становится необходимым моментом бесконечного, и наоборот.

Во вторых, признание Лютером присутствия Бога во всем опирается на уже разработанную преимущественно Дитрихом Фрайбергским, Экхартом и Таулером с одной стороны, и Бертольдом Моосбургским²⁴ и Николаем Кузанским – с другой, почву; Примечательно, что как на линии Альберт Великий – Экхарт – Таулер, так и на линии Николая Кузанского достигается корректура аристотелизма: в первом случае она совершается через корректуру схоластической теории «чистого акта» (actus purus), согласно которой, в Боге, в отличие от тварного мира, сущность (substantia) и существование (esse) совпадают, и, следовательно, в Боге все потенциальное столь же и реально; этой формуле actus purus в стихе Исх. 3. 14 соответствуют следующие слова: «Аз есмь [Тот], кто есмь». Согласно М. Ю. Реутину, в «Opus Tripartitum» (Трехчастный труд) и в парижской диспутации «Тождественны ли в Боге бытие и познание?» 1302-1303 гг. и др., Экхарт выходит за пределы и даже преодолевает теорию actus purus, выдвигая учение об предшествующего (логически) тринитарному Богу, коему и подобает сказанное

²⁴ Курт Флаш отмечает, что: «Платон и Аристотель, согласно Бертольду, обнаруживают отчетливую противоположность друг другу в теории трансцендентальных определений: ens по Аристотелю, это универсальнейшее определение, согласно же Платону определения bonum и unum – универсальнее ens. Эту тему Бертольд рассматривает специально. Его Комментарий - Expositio Procli Elementatio theologica – по всей видимости представляет собой самое основательное исследование этой проблемы до Кузанца и до сочинения Пико де ла Мирандола De ente et uno» [11, S, XXV].

в стихе Исх. 3.14. Вместе с тем, «Богу – говорит Экхарт в «Толковании на Евангелие от Иоанна, пункт 207, - как Бытию, которое не испытывает недостатка и которое раньше и выше мира, которому не присуще лишение или отрицание, только и подобает «отрицание отрицания» каковое есть ядро и вершина чистейшего утверждения». Бог, по Экхарту, раскрывается как Бытие ad extra при посредничестве сущего: «мир так относится к Богу, как ничто к миру, так что мир = сущее – образует как бы середину между богом и ничто».

По ЛИНИИ Николая Кузанского совершается критика платоноаристотелевского хилеморфизма (hyle-материя, morphe-форма) в De docta ignoratia II 11, когда Николай Кузанский выдвигает третий принип – conexio, связующего potentia и actus при объяснении естественных вещей. У Аристотеля, которым Кузанец снова принялся интенсивно заниматься в 50-е годы XV века, последний находит *неопределенность* статуса т.н. третьего принципа, связующего материю и форму – steresis, privation (недостаток, отсутствие, хищение), что в дальнейшем в De ber n. 40-49 приводит к преодолению тезиса о непротиворечивости и выдвижению идеи coincidentia oppositorum, истоки которой прослеживаются через Дионисия вплоть до Гераклита.

Вряд ЛИ может считаться серьезным допущение, что почва, подготовленная этими линиями, никак не воздействовала на становление теологии Лютера. Важнее другое, какой была лютерова рецепция этой почвы? – Кроме того, существует взгляд, согласно которому и рецепция мистики не оставалась у Лютера одной и той же, что в более ранний период, благодаря влиянию Штаупица, молодой Лютер охотнее черпал из этого источника (свидетельством чему является и издание им в 1516-1518 г. «Немецкой теологии»), - отсюда и установка, что мистика Бернарда, Таулера и Экхарта является одним из ключевых источников реформационной теологии Лютера, но позднее, однако, этот «слой» интереса был если и не вытеснен, то основательно «перекрыт» другими слоями - в первую очередь «павловоавгустиновским» - так что в дальнейшем у Лютера можно встретить все более и

более сдержанное, а в поздние годы — и вовсе доходящее почти до сдержанного оспаривания, отношения к мистике.²⁵

В этой связи весьма показательно положение, которое занимает «Немецкая теология» (Theologia Deutsch) в духовном становлении Лютера. Первоначальный текст этого трактата, в начале XVI века дважды изданного Лютером, по мнению Алоиса Хааса с уверенностью может быть отнесен к XIV веку и принадлежит к кругу сочинений последователей Таулера и Майстера Экхарта. Источники: три рукописи: а) Броннбахская рукопись 1497 года (сегодня она находится во Франкфурте на Майне); б) Рукопись из Дессау 1477 года; в) Рукопись из Егера 1465 года; г) к ним причислены по рангу и первые ее издания Лютером 1516 и 1518 годов.

После изданий Лютера, трактат получил широкое распространение, хотя и не был принят Кальвином, реформатами и католиками (см. : Декрет папы Павла V 1612 // Baring 1963, S. 6 f.). В предисловии к первому изданию 1516 года, сам Лютер говорит, что «материя сей книжицы почти того же рода, что и <творения> просвещённого доктора Таулера, проповедника Ордена» [12, S. 27]; в предисловии ко второму изданию 1518 года, он говорит, что «эта благородная книжица, сколь бы бедной и неприкрашенной в словах и человеческой премудрости она не была, столь же богата она и вкусна искусством и премудростью Божьей», - и что он, Лютер, помимо Библии и св. Августина «из нее многому научился, что суть Бог, Христос, человек и всякая вещь» [12, S. 28].

Пролог, в котором автор трактата говорит от лица человека «мудрого, разумеющего, истинного и справедливого», собирается наставить читателя в том, «как и согласно чему он способен отличать истинных и справедливых друзей Божьих от ложных вольнодумцев, весьма опасных для Церкви» (S. 37) - эта преамбула задает тот ракурс, с которого ведется последующее рассмотрение тем трактата, порядок которых подчиняется не заранее предначертанной жестокой схеме, а представляет собой пластичное перетекание одного лейтмотива в другой. Ракурс уясняется из исторического

²⁵ Reinhard Schwarz, например, утверждает, что Лютер познакомился с «ареопагитской» и «романской» мистикой уже до 1512 г., но с 1515/16 г. он все более решительно дистанцировался от этой традиции; и далее с 1516-1518 гг. Лютер движется к Павлу и Августину, особенно периода спора последнего с Пелагием.

контекста: под вольнодумцами понимаются еретические течения, которые, начиная с XIII века и вплоть до XV века представляли для Церкви, для теологии и для самой мистики опасность: учения их, несмотря на имеющиеся различия, в своей основе исходили из тезиса о творении и твари как манифестации Бога ad ехtга и его присутствия во всем и претендовали на обожествление человека, а именно на обладание им божественных совершенств и божественной свободы (превосходя в этом самого Христа и Марию). Ясно, что и тема греха, и греховности воли и природы человека, в этом случае пересиливаются естественной обожествленностью.

Этой, дискредитирующей и саму мистику тенденции, уже раньше противостояли и Альберт Великий, и Генрих Сузо²⁶, и другие мистики; ей также так же противостоит и «Немецкая теология», своим учением «о ложном свете человеческой природы», признавая условием обожения исключительно лишь чистую милость Бога, способную снять греховность человеческой натуры.

Автор «Немецкой теологии» утверждает возможность апофеозы на предпосылке кондесценденции, нисхождения Бога в мир, кульминацией которой является инкарнация во Христе: это обожение в силу принятой Христом человечности (как общего по отношению к частной, индивидуальной природе), поскольку, как говорит автор «Теологии»: «человек сам по себе [после падения Адама] не способен без Бога преодолеть свое несовершенство (ведь «Ich», «Mein», «Mir», «Mich» - как поясняет автор, все это суть надменность Адама), а Бог не желал этого [преодоления несовершенства] без самого человека... Человек [я] сам по себе, для этого возрождения и улучшения [себя] не может и не должен абсолютно ничего делать, но сие есть его чистое страдательное приятие, такое, что один лишь Бог все делает, а я страдательно имаю Его и Его Деяния и его Волю» (3 глава, S. 42-43, 1993).

Но и сам Христос должен был свою человеческую волю – которая ему, скорее была отдана в залог (geliehen), нежели сотворена – отдать Богу так, чтобы он творил одну лишь волю Бога. Отсюда и следствия: человек, как «друг Божий», должен «стать для Бога тем, чем рука является для самого человека» (гл. 10, S. 53) - это, своего рода, «инструментализация» воли человека по

154

_

 $^{^{26}}$ Сузо называл таких вольнодумцев собирательным именем «безымянного дикаря» (namenlosen Wilden).

отношению к Воле Бога приводит к тому, что статус воли человеческой – как отданной в залог, не подаренной - в связках «Христос – Бог» и «человек – Христос – Бог» указывает не столько на соединение божественной и человеческой природы, сколько на полную ассимиляцию человеческой природы природой божественной. И в этом смысле, как бы заранее предчувствуя опасность слишком поспешных выводов об обожении и тождестве природ человека (как друга Божия) и Христа, автор «Теологии» в 51 главе уточняет сказанное ранее ссылкой на разницу – и разницу существенную – между Христом на земле, включая Его крестную смерть, и Христом после его воскрешения: примечательно, что сходный аргумент выдвигает впоследствии и Лютер в своем учении о genus maiestaticum.

Не менее существенно для учения Лютера о внутреннем и внешнем человеке (а также лютерово различение спасения через Закон и через Благодать, различие Lex и Евангелия) учение о двух очах души, как оно дано в Немецкой теологии. При этом следует отметить также и существенное отличие в трактовках этого учения у Экхарта и у «Франкфуртца»: если у Экхарта (DW 1, 165.4 ff.) оба ока — одно, правое (внутреннее), обращенное на божественное бытие, а другое, левое (внешнее) — обращенное н тварный мир — одновременно выполняют свои функции, то «Франкфуртец» в 7-й Главе учит, что они не могут действовать одновременно: если правое смотрит на вечное, то левое должно отложить свое действие и вести себя так, словно бы оно было мертво, и наоборот. (7 гл., S 47-48). 27

Это отличие трактовок Экхарта и «Франкфуртца» учения об очах души, находит свое подтверждение в разнице их трактовок учение о Боге: у Экхарта тринитарный Бог (как активность) дан в соотношении ad intra – к Божеству (Ungrund) и ad extra к творению; у Франкфуртца, напротив, отношения ad intra и ad extra – разведены, подобно учению о душе и ее очах. У Экхарта в 56-й проповеди (по pf. S. 180-181) Бог и Божество различаются как активное и пассивное: «Бог действует. Божество не действует: у него нет нужды

²⁷ Ср.: у Лютера в сочинении «О свободе христианина» человек дан как двоякая природа – по душе он – духовный новый, внутренний человек, по плоти и крови – телесный, ветхий и внешний. Отсюда – тезис о свободе (по внутреннему человеку) и служении (по внешнему человеку): «Что пользы душе, если тело освобождено, свежо и здорово, ест, пьет и живет, как ему хочется? И чем повредит душе, если тело порабощено...и страдает? Все это никак не достигает души, что ее освободить или подчинить...» [7, с. 7].

действовать в нем нет никакого действия (Werk)» - это отношение дано всегда в соотношении с тварным, у «Франкфуртца» же отношение «Бог-Божество» замкнуто на себя как и отношение «Бог-сотворенное». Алоис Хаас увязывет трактовку «Франкфуртца» о двух очках души с разъединением vita activa и vita contemplativa (активной и созерцательной жизни), что, по мнению, Хааса становится угрозой «для полной интеграции человеческой жизни в жизнь во Христе или же угрожает опыту единства Бога и человека обесцениванием вплоть до простого содержания переживания» [5, S. 21]. Хаас обращает внимание на сильные неоплатоновские импликаты в тексте «Немецкой теологии», которые создают существенные трудности в четком проведении христологического принципа. Их Лютер, возможно, недостаточно принял во внимание, поддавшись обаянию его учения Франкфуртца о ассимиляции человеческой воли Христу [5, S. 22]. Первый такой импликат обнаружен Хаасом уже в 1 главе, где Совершенное (das Vollkommene) и частичное (das Stükwerk) согласно тезису послания ап. Павла к Коринфянам 13, 10.²⁸ отождествляется с Единым и многим: «Совершенное – суть такая сущность, которая держит в себе или в своем бытии все в снятом и заключенном виде, без чего вовне его ничто не имеет истинного бытия, но все вещи имеют в нем свое бытие и свою сущность, оно же в себе само неизменно и неподвижно, но изменяет и движет все вещи. Частичное или же несовершенное суть то, что в сем Совершенном имеет свое начало и истекает из него подобно сиянию или свечению, исходящему от Солнца или Света, и оно является как нечто, то или это, и называется тварью. И ничего из этого частичного не суть Совершенное, как и Совершенное не суть что-либо из этого частичного. Частичное постижимо, познаваемо высказываемо. Совершенное для всякой твари непостижимо и невыразимо, поскольку [постигающее] суть тварь. Поэтому совершенное зовется «ничто», ибо оно не суть ни одно из них» [12, S. 39]. Тварность – характеристика также и души, поэтому ее нечто-бытие (Etwas-Sein) и ее самостность (Selbstheit) делают невозможными постижимость и познаваемость душой Совершенного, и потому автор «Теологии» подчеркивает в конце главы: «то, что истекает из Совершенного, суть не истинное бытие и не имеет иного Бытия, кроме как в

²⁸ «Когда приходит совершенное, отвергается несовершенное и частичное» (1. Кор. 13.10).

Совершенном, но [само по себе] оно суть случайное [Zu-fall] или сияние или свечение, которое само не бытие и не имеет его [в себе]...» [12, S. 41]. То есть, с одной стороны — Бытие=Ничто=Бог=Единое=Совершенное; с другой стороны — проблематичная «самостность» тварного «нечто». В главе 31 автор Немецкой Теологии конкретизирует это различие: «есть истинный Свет и есть Свет ложный; истинный — суть вечный Свет (Бог), или же сотворенный Свет, который все же божественный, и который зовется Милостью (Gnade) — все это истинный Свет. И наоборот: ложный Свет суть Природа или свет природный» [12, S. 91].

Далее следует часть, в которой проясняются отношения Бог-Божество, Бог-сотворенное: «Богу как Божеству не присуще ничего: ни воля, ни знание, ни Откровение, ни то и ни это, что можно было бы назвать, высказать или выдумать. А вот Богу как Богу присуще то, что Он сам себя высказывает и себя познает и любит, и себя себе самому — в самом себе - открывает, и все это без твари. И сие суть в Боге все еще одно бытие и не суть действие (Wirken), поскольку оно без твари. И в этом-то самооткровении возникает различие лиц (Personen) [Бога]. Но Бог, поскольку он человек или живет в божественном или обоженом человек, принадлежит нечто такое, что есть Его собственное (was sein Eigen ist) и принадлежит лишь Ему одному, а не тварям. И сие в Нем самом без твари изначально и сущностно, но сие не суть ни форма, ни действие. И однако же Бог хочет чтобы сие [Его собственное] было осуществлено испытано (аиздейbt) и это ради того, чтобы оно должно быть испытано и стать действенным [...] так что, Бог желает, чтобы оно было испытано и стало действенно, и это не может случиться без твари...» [12, S. 93].

Таким образом, природа (тварь) не суть для себя, но нужна Богу для манифестации его собственности в природном, дабы Божественная воля не была бы vorgebens (напрасной, бессмысленной, бесцельной). Поэтому так называемая тварная воля не суть собственность самой твари —то же относится и к человеку. Здесь и высвечивается проблематичность понятия человеческой природы как независимой от Бога, как самостоящей: «натура» сведена к «ничтожности» эгоизма, своеволия, к тщете его самоутверждения в самом себе. — В этом — мощная утешительная сила этого произведения, которая роднит его с сочинениями подобного рода в женской мистике доминиканского круга.

Лютер, как известно, усилил учение о dissimilitudo человека по отношению к Богу, ясно выразив его в противопоставлении свободы и несвободы во грехе; в этом он резко расходится с неоплатонизмом, однако преодоление неоплатонизма у совершалось Лютером, по всей видимости, через усвоение позднесредневековой мистики и преодоление ее внутренних противоречий.

Список литературы

- 1. Köpf, Ulrich. Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen, 2008.
- 2. *Haurer, Wilchelm.* Von der Freiheit des Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthes Reformationsschriften 1520/21. Göttingen 1945.
- 3. *Leppin, Volker.* Transformationen der spähtmittelalterlichen Mystik bei Luther in: Gottes Nähe unmittelbar erfahren: Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther. Hrg.: Berndt Hamm, Volker Leppin, Heidrun Munzert. Mohr Siebeck, 2007, ISBN 978-3-16-149211-2.
- 4. Köpf, Ulrich. Die Rezeptions und Wirkungsgeschichte Bernards von Clairvaux, 1994
- 5. *Haas, Alois.* Einleitung zur «Der Frankforter, Theologia Deutsch», Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg in Breisgau, 2 Aufl., 1993.
- 6. Ruh, Kurt. Geschichte der abendländischen Mystik, C. H. Beck Verlag, München 1990, Bd.1, S.26.
- 7. *Лютер, М.* О свободе христианина. Изд. ARC: Уфа, 2013.
- 8. *Шеллина, Й. В. Ф.* Лекции о методе университетского образования. СПб.: 2009.
- 9. Дамаскин, Иоанн. «Точное изложение православной веры...».
- 10. *Лютер, М.* «О Вавилонском пленении церкви», 1620.
- 11. *Flasch, Kurt.* Einleitung. In: Berthold von Moosburg. Expositio super Elementationem theologicam Procli. Hrg.: M.R. PagnonißSturlese u. L. Sturlese, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1984.
- 12. *Der Frankforter.* Theologia Deutsch, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg in Breisgau, 2 Aufl., 1993.

Materialism at the End of Aristotelianism. The Socinian Christoph Stegmann and his concept of Metaphysics

The Reformation of Martin Luther and Jean Calvin describes without a doubt a fundamental change in the history of ideas. But the Reformation of the church and the society did not end with these two Reformers. There were many other Theologians, who made demands on going a step further. This view is quite evident in a distich like the following one: "Luther destroyed the roofs of Babylon [that means the Catholic church with the Pope] –, Calvin pulled down the walls, but Socinus subverted the foundations." These two verses appear to have been in use among the Polish Brethrens who were later called "Socinians".

They rejected the most fundamental principles of the orthodox Christian religion like the doctrine of the Trinity and the divinity of Jesus Christ. In my presentation I would like to focus on some aspects of the Philosophy of the Socinians. This Philosophy is totally neglected by the historians still today, although it was very important for the beginning of the Early Enlightenment. I would like to speak about of one of the most radical and heterodox texts ever written in the Aristotelian tradition. The text is the manuscript *Metaphysica repurgata* of the Socinian Christopher Stegmann. He composed the work at Locknitz (West Pomerania) in 1635, at the time of the greatest upheavals of the 30 Year's War. What makes this manuscript very striking, is the fact, that it is today part of the Leibniz archive in Hannover.

It would be another story to describe in detail how it found its way into the Leibniz archive. It is only important to know that Leibniz studied this text intensively and in 1708 – that is, shortly before the publication of his *Theōdicy* – composed a response to it. This response was first published by Nicholas Jolley in the *Studia Leibnitiana* in 1975, regrettably without Stegmann's text.

Leibniz began his short text with an important statement: In the context of their efforts to combat the Christian mysteries, the followers of Fausto Sozzini had

founded their own philosophy (*philosophia propria*). As Leibniz had received a further text by the Socinian Christopher Ostorodt that has now been lost, he was uniquely positioned to be able to evaluate the content of this Socinian philosophy. He referred to Stegmanns text as a peculiar little book, and did so for two reasons: First, Stegmann almost completely degraded God in the order of creation and, second, removed the human soul of its dignity by describing it as a part of material nature.

With a sure eye, Leibniz had named two essential hallmarks of Stegmann's metaphysics, which I want to describe at greater length. Stegmann was completely rooted in the Aristotelian tradition of the 16th and 17th centuries, *although* he was critical towards it. What is striking is the general absence of the Jesuits: with the exception of Fonseca, there are no explicit references to their works. This finding enables us to explain why Stegmann chose to give his work the unusual title *Metaphysica repurgata*. In the brief foreword to the reader he made no secret of his intention: Metaphysics was to be purged of the opinions of the Scholastics, even if this should be more difficult than the cleaning of the Augean stables. The aim is to liberate the concepts and content of metaphysics from all scholastic trappings.

Stegmann is conscious here of the fact that he *too* uses barbaric concepts taken from scholasticism that were unknown to classical Latin scholars. This, however, was due only to the necessity of explaining a given state of affairs. In terms of its content Stegmann's anti-scholastic standpoint expresses itself *through* the absence of anything that is generally considered to be the object of special metaphysics: there is no particular doctrine of God and angels and no doctrine of the separated soul.

This corresponds to his view that there is only being that has its basis in matter, but no transcendent being that is in some way or other immaterial.

Everything that applies to being as being, also applies to God, to the angels, and to the human soul. Consequently, metaphysics only consists of two parts, which describe their respective objects: The first part is on being, the second part on non-being. In the following, I would like to briefly present these two parts. In doing so, I will lay emphasis on Stegmann's materialistic approach, which I would like to illustrate in relation to the concept of God and the soul in particular.

1. The materialism of all living things

In the 16th and 17th century the object of Aristotelian Metaphysics was generally defined as the being qua being (*ens qua ens*). As the first and highest discipline, it was concerned with being, insofar as it is considered as such, that is, detached from all accidental conditions of the here and now. It was disputed however, whether this existing thing included only real being (*ens reale*) or also mental being (*ens rationis*). Non-being (*non ens*), or nothing (*nihil*), however, was always excluded from this. The Calvinist Philosopher Clemens Timpler, however, broke with this tradition. For him the object of metaphysics was everything | that is intelligible, whether this was a really existing thing, a mere object of thought or in fact the non-being | known through the cognition of something as not-something.

Stegmann endorsed this view | even though he did not mention Timpler by name. He justified this with the claim that a discipline always includes its opposite. Insofar as metaphysics considers being | it also has that | which does *not* exist | as its object, even though this knowledge may be so unclear as never to satisfy the philosopher. To support this thesis Stegmann appeals to the principle of noncontradiction, according to which something cannot simultaneously be and not be.

He defines being as that | which *is*, that means, *that* | which has essence or existence. Stegmann defines non-being as that | which is *not*, because it does not have an essence or existence. He subsequently subdivides non-being into complex and non-complex. Complex non-being, for example, is a false statement which is the object of logic. Non-complex non being is subdivided into a privative and negative nothing (*nihil privativum & negativum*). We will see what this distinction means in the context of the problem of prime matter. Before we do this, let us first take a closer look at the constitutive principles of being, namely form and matter.

Stegmann emphasizes the equality of form and matter from the very beginning: In the same way that matter is the constitutive principle that takes on the form of being, form is the constitutive principle that informs matter. Against Giacomo Zabarella, for whom only the form in matter determines the quiddity of a thing, Stegmann insists that both are equally involved. Without the concurrence of matter, there could be no quiddity of a thing. From this | Stegmann concludes that nothing that lacks matter can exist. *Matter* supplies common being and *form* distinct being. Matter ensures that the existing thing *is* at all, and form ensures that it is *this*

particular existing thing. In other words: matter supplies the existing thing with the as yet unformed, incomplete and indeterminate being, whereas form completes it | in the sense of giving it shape and individual determinability.

Stegmann draws three profound conclusions from this: (1) We can only give a qualified acceptance to the idea that form gives complete being to the thing. Complete and specific being is given neither by matter nor form alone, but results from the interaction of both. We can only accept with reservation the judgement of Aristotle that matter is a possibility and passion while form is an activity, as both are actively involved in the constitution of the essence of a thing. (2) There is no existing thing that is pure form without matter. And (3) God, the angels, the accidents, the objects of thought, in short, all existing things consist of form and matter.

We would be mistaken to thing that this was a widespread view within Socinianism – on the contrary. For example, the famous John Crell defined God in a perfectly classical manner as a spirit, by which he understood a substance that lacks the thickness and materiality that we observe in bodies. Following Augustine, he refers to God as a spiritual substance. Now we *do* find this description in Stegmann too, but used with a different meaning. While for Crell it is evident | that the anthropomorphic description of God in the Bible must *not* be understood literally, Stegmann sees things exactly the other way around. "The Holy Scripture describes God to us, but *never* states that he is immaterial and unformed, but rather that he has matter and form."

Indeed, citing the first letter to the Corinthians 15:40 and following Tertullian, he emphasises that there are *no* non-physical substances. Consequently even spiritual substances such as God and the angels are physical. I quote Stegmann again: "It is said that God is a spiritual thing. A spiritual thing, however, is without flesh and bones. I answer: What is correct is that every spiritual thing is substantial and physical, even if it is without flesh and bones."

There are many different kinds of bodies, *not* only those | that consist of flesh and bones, as we will see later. We also encounter this materialistic approach in the context of the question of prime matter. Here he follows the view of other Socinians such as Johannes Volkel, according to whom the prime matter is as equally eternal as God, who

made everything from it when it was raw mass. Against this background Stegmann understands Genesis 1:2 as follows: the Earth was unformed and empty and it was dark on the earth, that is, above the deep waters with which the Earth was covered. Earth and water are thus the prime matter from which *every* sublunary thing is made. In the Letter to the Hebrews 11:3 it is referred to as fanomena. In literal terms this expression denotes the non-appearing, which does not mean 'nothing', but rather an impenetrable darkness that shrouded the Earth and water before the creation of light.

For Stegmann, this interpretation is also consistent with Second Maccabees 7:28, which states that God created heaven, the Earth and everything contained within it | from nothing. This nothing cannot be a *nihil negativum*, an absolute nothing, but rather a *nihil privativum*, that is, that unformed prime matter spoken of in Genesis 1:2 and Hebrews 11:3. It is therefore only in a metaphorical sense that it is referred to | as a nothing, *although* it does participate in the entity – indeed, in the form – though it may not be present in reality. In Short, there is no creation out of nothing, but rather creation from the unformed prime matter.

This revaluation of matter corresponds to a certain devaluation of form. Therefore of the six characteristics of form named in Aristotle's *Metaphysics*, namely that it is divine, good, dominant, complete, unmoving, and has not become, Stegmann accepts only the first three, and does so with only one reservation. Moreover, he finds the highlighting of these characteristics of form in relation to matter to be unjust: Matter has been banished by the philosophers to the proverbial place where pepper and caraway grow, while form is posited in heaven and classified as something divine. Stegmann goes so far as to answer with a clear Yes the question of whether form is by its nature accidental. Even the internal form that relates to all existing things is not a form that exists through itself, but an accident. Stegmann justifies this certainly non-Aristotelian view by pointing out that no internal or external form exists through itself, but always resides in an instance of matter. That which is in a substrate, however, is an accident.

All of this amounts to a radical revaluation of the Aristotelian hylomorphism in form of a dramatic shift in emphasis towards matter. We have already seen some effects of this shift on the classical model. In what follows I will attempt to illustrate this tendency with reference to Stegmann's concept of the soul and to further aspects of his concept of God.

2. The Mortality of the Human Soul

The thesis that form is merely an accident had profound effects on the doctrine of the soul. The classical argument for its immortality runs as follows: Following the death of the body, the soul as form clearly no longer has a subject in which it resides. Yet because it continues to exist | it must *indeed* be a substance and therefore immortal. Stegmann's response to this argument is very much in keeping with his Socinian fellow believers: The soul of a human being really is *nothing* after death, that is, it dies in the same way that the body dies, as is clear from Jeremiah 31:15, Psalms 115:17 and Ecclesiastes 3:19-21. But for Stegmann this death is cancelled by the resurrection of the dead through God's power. Here the human being receives not only a *new* body, but also a *new* soul, so that *everything* is new. The reason is: According to first Corinthians 15:42-46 during resurrection the human being receives a *spiritual* body instead of a natural body, and correspondingly receives a *spiritual* soul.

It is clear from the refutation of the following objection that Stegmann in holding this view of the mortality of the human soul | was following the arguments of heterodox Aristotelians like Pietro Pomponazzi and Simone Portio: It is claimed by Jesuits and Protestants alike that the immortality of the soul emerges from its activity of thought, which does not need a body. But whatever is capable of being active outside of matter is immortal. This, however, involves a deduction from activity to being, something | that Stegmann is quite right to criticise. For the soul *never* perceives outside of the body, but is always connected to it according to being (*secundum esse*), even if it *is* the inherent

subject. According to operation *alone* (*secundum operationem*), that is, with regard to its activity, it does not need any organ. Here Stegmann emphasises in good Aristotelian fashion the ontological identity of body and soul, which cannot – not even for theological reasons – be dissolved.

How does this relate to the claim that the soul is spirit but that every spirit is substance? The Bible also states that the souls return to God, that they are committed into the hands of God by David and Christ. Stegmann rejects this

identification of soul and spirit with reference to Luke 1:46 and Hebrews 4:12, adhering to the triadic structure of body, soul, and spirit in keeping with First Thessalonians 5:23. By the term 'soul' he understands here the lower nutritive and perceptual faculties, and by the term 'spirit' the higher faculty of thought. He also refers to the soul in a classical manner as the form of the human being (*forma hominis*), referring to the spirit in an equally *unclassical* manner as a part of matter (*pars materiae*). Therefore, in the same way that God as spirit is rendered material, so too is the spirit of the human being. This is accompanied by a higher evaluation of matter in relation to form, insofar as the soul as form is referred to by Stegmann as an accident, while spirit as matter is substance. We therefore find here a complete inversion of the Aristotelian understanding of the human soul!

Stegmann is following here the view of those like Jean Fernel and Miquel Servetus who differentiate between the mortality of the soul and the immortality of the spirit: According to this, the soul, like the deceased body, decays into nothing because it is an accident. The material spirit, however, continues to live *on* after death, and | *though* it may be weak and transient, it is nevertheless preserved by God and safeguarded until the Last Judgement. And *unlike* body and soul, in the case of the spirit | it appears | that it is *not* created anew, but that – as the *old* spirit – it enters into the *new* person. That is to say, the person is given back the *same* spirit | that it had in this life, so that – in contrast to the position just described – the *same* person | that has died | will be resurrected. The spirit as a part of matter is therefore the principle that secures the individual person in the resurrection of its individuality.

In support of this more than peculiar view, Stegmann appeals to the experiments of chemists who were able to conserve the spirit as a part of matter for many years. If, then, the soul returns to God, as is stated in the Bible, this does not mean that it really lives *with* God, but that He gives the person a new soul in a new body. For Stegmann, therefore, there is neither a pre-existence of the soul, nor a metempsychosis, nor an immortality of the soul – there *is*, however, an aethereal spirit that persists as substance alone.

3. God in Time and Space

As I mentioned at the beginning of this paper, Leibniz raised the objection against Stegmann | that he degraded God in the order of Creation. Up to now we

have seen that he understood God as a spiritual, but no less *material* substance, and that he therefore denied him a transcendental ontological status, a *hyperousia*, as it was put in the 16th and 17th century. Yet this was not enough.

The classification of God under the definition of being, insofar as the latter consists of matter and form, is also clear from the fact that specific characteristics of being are ascribed to him. I would like to conclude by illustrating this with reference to the section *On time and space*. This locus is generally considered to be not the object of metaphysics, but of physics. For Stegmann, time and space nonetheless *do* belong to metaphysics, even if they are extrinsic characteristics of being, which, as with the intrinsic characteristics (namely unity and composition), have to be dealt within this discipline. *Although* - unlike the intrinsic characteristics - they do *not* flow from the principles of existing things themselves, they nevertheless necessarily accompany the latter. That is to say, for Stegmann time and space are not transcendental categories, but affections of being.

He begins his metaphysical definition of time, which he differentiates from the physical definition, with a bombshell: Metaphysics views time under the aspect of eternity, that is, insofar as it was | before there were the heavens and the stars, indeed, insofar as it has existed from eternity. Stegmann therefore understands eternity as a part of time, and in doing so he contradicts the classical view of the matter. Goclenius, for example, rejected the ramistic view, according to which everything is in time. In developing this idea, Ramus had divided time into an infinite and eternal time, which related to God, and a finite time, which belonged to the created things. For Goclenius, this usage of the term is inappropriate, as God is not temporal, but is rather the only thing that is eternal in the actual sense of the word, that means, without beginning and without end. As such, he is *that* which time is *not*. Stegmann sees this exactly the other way around: God and the spirits, or the angels, indeed, everything | that is at all, is in time. In other words, God's eternity, the aevitas, that is the semi-eternity of the angels, and the time of the sublunary things everything is time. For this reason God's eternity, His being without beginning and end, means | that He has been at all times, is now, and always will be, as is clear from Revelations 1:4 and 8. A temporal difference is also ascribed to Him in Psalms 90:2 and 102:27, that means | a being marked by the past, present, and future which,

although it may be eternal and pass through all times, nonetheless has a before and after.

Together with John Crell, Stegmann rejects the view according to which God's eternity does not admit of temporal differences, but instead exists in an indivisible moment in which everything is always in the present. This view is often defended by way of an appeal to Psalms 90:4 and Second Peter 3:8, according to which a thousand years to God are like a day, and a day like a thousand years. For Stegmann, by contrast, it is clear from these words that the temporal difference is as nothing to God, as the infinity of the years remains a mere number to him. This does not mean, however, that there is no progress in God, or that there is no difference between before and after.

Stegmann begins the subsequent discussion of the concept of space with a similar bombshell: Whatever we have ascribed to time, he says, we also have to ascribe to place, namely, that it is eternal. Stegmann supports this view by arguing | that | because God is eternal, he must be somewhere – in some place. This means, however, that place must be eternal in the same way as God. If it were not eternal, it would then have been made, that is, it would have been made somewhere - in a place. Consequently, it would have been | before it had been made, which is absurd. Stegmann refers here to Biblical passages such as Psalms 2:4 and Matthew 5:16 in which the heavens are ascribed to God as the place of His being. For Stegmann this locating of God in heaven is accompanied by the idea that, according to his essence, He is *not* present everywhere, that is to say, is not ubiquitous, which clearly follows from Acts of the Apostles 17:24 and Jeremiah 23:23. For if God were ubiquitous, he would either | be in the same place as another object at the same time, or everything else outside of the divine essence would be nowhere. Indeed, Stegmann goes so far in stressing the necessity of having to be in a place | as to claim | that God is neither infinite nor immeasurable. Insofar, that 'Being in a place' means | being restricted by a place, God cannot be in an unbounded place, and therefore cannot be ubiquitous. Finally: The extent to which Stegmann's metaphysics is a representative example of the philosophy of the Socinians is a question that needs further investigation. I do find it striking, however, that there seems for Stegmann not only in abstracto but also in concreto to be no contradiction between philosophy and theology. Both disciplines relate to each other on an equal footing, both being based on reason – their highest

common principle. God's action has therefore been a part of the events of nature from the very beginning. Indeed, God himself is not outside of this world but is rather situated *in* the world in heaven, where, in an eternity that is to be understood in temporal terms, he shapes the course of events in time. Revelation is thus not a transcendental event, but can be integrated in the natural metaphysics of being, which maintains *itself* in one way or another in constant change through matter. In my opinion, a radical and worldly point of view of this kind | could only have arisen outside the universities | and represents a further example of what Martin Mulsow has described as 'modernity from the underground'.

Thank you very much!

Концепция свободы личности у Лютера и Кальвина: попытка сравнительного анализа

Ренессанс не просто предшествует Реформации, он ее в известном смысле порождает, создавая атмосферу свободного интеллектуального и религиозного поиска, поднимая вопрос о достоинстве человека в рамках различных социальных структур и институтов. Кульминацией возрожденческой реабилитации природы и человека стала Реформация. Именно в области религии выразились сущностные тенденции эпохи, поскольку религия на протяжении веков была господствующей формой культуры и определяла все сферы жизни общества. Сдвиги в области искусства, политики, производства и.т.д. окончательно укоренились, лишь обретя подкрепление в области религии. В этом смысле Реформация дает ключ к ретроспективному пониманию смысла Ренессанса и расшифровке перспективы хода истории в Новое время.

Основной исторический и культурный пафос Реформации — изменение в позиционировании человека по отношению к Богу, а тем самым — и к власти, к обществу, природе, самому себе. Реформация начинается с бунта против католической церкви, ее претензий быть посредником между человеком и Богом, вершить судьбы людей, вмешиваться в политику, экономику, идеологию. Реформация — это протест против сложного опосредования отношений человека и Бога автоматическим ритуалом, традицией, общиной, пантеоном живых и мертвых авторитетов. По мысли основателей Реформации, на место этих сложных конструкций должен прийти прямой диалог человека и Бога, осуществляемый с полным осознанием личной ответственности за свою жизнь и возможное спасение. Сам факт появления протестантизма стал важнейшим историческим событием. Он означал обсуждение и переоценку базовых принципов религиозной и церковной жизни, которые люди веками принимали как само собой разумеющееся, и тем самым существенно изменил культурную атмосферу эпохи.

Главными представителями Реформации были Мартин Лютер и Жан Кальвин, мировоззрение которых имеет свои особенности. Можно вспомнить даже прямое соперничество двух главных направлений протестантизма. Когда в Германии появились кальвинисты, то в лютеранской среде высказывались мнения, что «лучше уж паписты, чем кальвинисты». В большинстве текстов Лютера заметно стремление опереться на национальные чувства соотечественников, он призывает их освободиться от «позорного дьявольского правления римлян». Кальвинизм же не связан с какими-либо национальными пристрастиями.

Первоначальный кальвинизм отличался строгой регламентацией жизни своих последователей. Для него была характерна практика жестких санкций против инакомыслящих и еретиков. На этом фоне лютеранство выглядело более умеренным и проникнутым здравомыслием. В частности, Лютер призывал убеждать еретиков, а не применять к ним силу. Кроме того, в кальвинизме присутствовало деление верующих на «избранных» и тех, кто, согласно неисповедимому решению Бога, не мог рассчитывать на спасение. Поэтому в кальвинизме нет места традиционному христианскому милосердию и состраданию, а преобладает холодное бесстрастное отношение к неудачникам, беды которых указывают на то, что Бог не благоволит к ним. В учении Лютера такого деления нет: спасается каждый, имеющий веру.

Но есть и сущностное сходство в учении реформаторов о свободе в общехристианском аспекте.

Христианское представление о свободе в определенном смысле парадоксально. Как монотеистическая религия, христианство исходит из того, что все происходящее определено волей Бога. При этом идею предопределения необходимо совместить с нравственной ответственностью человека, которая возможна только при наделении его свободой. Таким образом диалектика предопределения и свободы становится предметом исследования каждого крупного христианского мыслителя. Эта тема заявлена в уже самых ранних христианских текстах. «К свободе призваны вы, братья», говорит апостол Павел, обращаясь к своим единоверцам (Гал. 5:13). В другом месте: «...раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно

и призванный свободным есть раб Христов» (I Коринф. 7:22). Иоанн: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (8:32).

Понятно, что речь здесь не идет об освобождении от национального, классового или какого-либо другого социального угнетения. Свобода здесь – это вера в Бога как особая жизненная установка, состоящая в безусловном доверии к Богу, в исполнении его воли. «Где Дух Господень, там свобода», - утверждает апостол Павел (2 Коринф. 3:17).

Именно к этому первоначальному христианству обращаются вожди Реформации в своей трактовке свободы. Мартин Лютер в трактате «Свобода христианина» обуславливает свободу наличием веры в Христа: «...Поскольку одной лишь веры достаточно для спасения, я не нуждаюсь ни в чем более, кроме веры, проявляющей силу и суверенное право своей собственной свободы. О, это воистину бесценная сила и свобода христиан» [1, стр.35].

Тогда получается, что свобода – это внутреннее состояние, не сводимое ни к какой социальной позиции, и принятие зависимости от Бога и только от него. Подчеркивание реформаторами зависимости свободы человека от Бога, провозглашение «рабства» человеческой воли (Лютер) или «смирения и самоуничижения человека» (Кальвин) парадоксальным образом не умаляет статус и достоинство человека, а наполняет его огромной энергией. Субъективно человек воспринимает себя в качестве орудия Бога. Он подчиняется только Богу как абсолютному началу и судье, а все земные обстоятельства своей жизни, включая свои собственные частные устремления - как относительные и преходящие условия. Кальвин призывает оценивать себя «по меркам божественного суждения» [2, с. 239]. Тогда и мнение окружающих, и традиции или авторитеты, и собственные желания перестают быть мерилом человеческих поступков и факторами зависимости для человека. Тогда свобода становится независимостью от всего, кроме Бога. Это независимость от собственного тела с его греховными наклонностями: человек «должен действительно заботиться об усмирении своей плоти путем постов, бдений, трудов и других разумных методов и подчинении ее Духу, чтобы она повиновалась и сообразовывалась с внутренним человеком и с верой, и чтобы она не восставала против веры и не препятствовала внутреннему человеку, что свойственно плотской сущности, если ее не сдерживать» [1, с.38]. Это

независимость и от внешней социальной среды, и даже от принуждения закона: «...Если светская власть осмеливается диктовать законы душам, она грубо вмешивается в Правление Господа, соблазняет и портит души» [3, с.147].

Мало того, в рамках концепции предопределения человеческая свобода не скована и стимулом спасения. Человек в действии руководствуется только верой своей, а не тем, что хочет получить спасение, которое в таком случае становится внешней зависимостью для него. Он свободен и от этого. Как отмечает Лютер: «...Творя добрые дела, мы не должны думать, что ими человек оправдывается пред Богом, ибо вера, являющаяся единственной праведностью пред Богом, не выносит этой лжи» [1, с.38].

То есть человек живет в соответствии со своей верой в Бога, в соответствии со своим внутренним решением и побуждением, наполненным высшим, а не узко прагматическим смыслом. Это побуждение освобождает человека от всех других зависимостей, при этом оно может соответствовать, а может и противоречить сложившимся обстоятельствам. Тогда действие может быть легким и незатрудненным, а может требовать значительных затрат для преодоления внешнего и энергии, даже героизма сопротивления. Но главное - оно свободно, ибо продиктовано одной лишь верой. Однако некоторые замечания Лютера производят впечатление, что он склоняется к позиции стоического квиетизма и отрицает деятельное, активное начало из жизни человека: «...Мы оправдываемся даром, ...благодать - не благодать, если она достигается делами» [4, с.363]. Казалось бы, одной веры как состояния сознания оказывается достаточно для христианской жизни. Но вера, подчиняя себе человека, органично ведет его к действию: «поскольку он слуга, он исполняет все дела» [1, с.38]. Термин «свобода» (скорее, «свободная воля») в обыденном его значении – как произвол – Лютер не принимает и критикует. Такая свобода, по Лютеру, как раз и ведет к бездействию. А христианство, утверждая человека в положении слуги Господа, утверждает, что «человек не может вести праздную жизнь... Он творит дела непосредственной, естественной любви и покорности Богу, не принимая во внимание ничего, кроме одобрения Божьего, Кому он скрупулезно повинуется во всем» [1, с.39]. Кальвин тоже не противопоставляет веру и деяние: «...Мы не оправдываемся без дел, хотя отнюдь не делами...» [5, с. 258]. И еще:

«Предвечное божественное решение вовсе не препятствует нам заботиться о себе с его доброго согласия и приводить в порядок наши дела» [2, с.209].

Но парадоксально то, что оба мыслителя, отрицая свободу, утвердили ее как независимость и самостоятельность человека в его внутренней, не скованной внешними и внутренними ограничениями ориентации на абсолютное начало. Человек стал свободен от привычного земного страха – перед властью, бедностью, болезнью, собственной ошибкой. Вера и дарованная благодать стали единственными векторами его жизни. И, как видно из приведенных цитат, эти начала его существования проявляются вполне деятельно и активно.

Идея предопределения, которую обычно связывают с Кальвином, впервые появляется у Лютера. Конкретизируя свое понимание свободы в полемике с Эразмом Роттердамским, М.Лютер пишет, что свободная воля человека может проявляться в житейских делах, но только не «по отношению к тому, что выше его», то есть к Богу [4, с.220]. И там же: «...когда Бог, изъяв мое спасение из моей воли, взял его на Себя и пообещал меня спасти независимо от моего попечения об этом или моего старания по своей благодати и милосердию, я спокоен и уверен, потому что Он верный и не обманет меня» [4, с.378].

Для Кальвина идея призвания находится в центре внимания. Отрицая даже частичное признание свободной воли (в частности, положение, что «человек, побуждаемый Богом, не перестает, склоняясь в ту или иную сторону, руководствоваться также и своей волей» [2, с.226]), Кальвин непременно уточняет, что то, что мы считаем свободной волей, является результатом божественной милости. Он пишет, что «человек обладает свободой воли для совершения добрых дел, только если ему помогает милость Бога, причем особая милость, которая дается лишь избранным через их новое рождение» [2, с.259]. Избранный — свободен в его стремлении к добру. Он не скован ничем. Но даже у Кальвина деление на избранных и лишенных благодати не столь антигуманно, как может показаться на первый взгляд. Женевский реформатор предлагает верующему ощутить себя избранным, и тем самым освободиться от всего того, что воспринимается как уничижение человека. «Для нас, - пишет Кальвин, - облегчение узнать, что Бог принял нас под свое покровительство, поручил заботе своих Ангелов, и потому ни вода, ни огонь и ничто другое не

может причинить нам вреда, если на то не будет божественного позволения» [2, с.218]. Таким образом, объективное неисповедимое решение Бога становится субъективным состоянием человека, субъективным переживанием своей свободы. И можно допустить, что для человека его субъективное решение (вера) становится первичным фактором в жизни.

Только вера Бога и следование заповедям независимость – и прежде всего в духовной сфере. Таким образом был сделан решающий шаг к обоснованию нравственной автономии личности отношению к внешним и внутренним обстоятельствам: человек отвечает только перед абсолютным судией и получает абсолютный критерий критической оценки всех обстоятельств своей жизни – включая самого себя. Тогда проявление деятельной и свободной силы своей веры требует познания и понимания этих условий, что ставит разум человека выше всех принятых правил и привычек и условием реализации веры в Бога. При всем уничижении разума человека реформаторы неизбежно предлагали человеку полагаться именно на него. В частности, Лютер пишет: «...Хорошее решение может и должно приниматься не на основании книг, а на основе здравого смысла... Следует считать содержащееся в своде законов право ниже разума...» [3, с.162,163]. По Кальвину, человек создан Богом так, что «способность выбора была дана человеку для того, чтобы направлять его желания и умерять так называемые телесные порывы. Таким образом, стремления были вполне подчинены разуму И обузданы «МN [2, c.188]. Этот критический интеллектуальный настрой дал мощный импульс развитию науки и философии и в полной мере выразил себя в дальнейшем – в учении Иммануила Канта. В этике Канта вера, долг, свобода, разум связаны неразрывно и органично.

Историческая роль и судьбы учений двух реформаторов различны. Лютер рассматривался как национальный лидер и просветитель немецкого народа. Его концепция вела к субъективизации веры, к превращению ее в частное дело, а в более дальней перспективе – к растворению в моральных императивах. Кальвинистская доктрина предопределения требовала повышения градуса социальной активности, формировала борца, абсолютно уверенного в правоте своего дела. Стремясь к осуществлению своей цели, в том числе – политической или экономической, кальвинист ощущал себя орудием Бога. Как более позднее явление, кальвинизм стал в некотором смысле радикализацией лютеранства. Но оба эти учения обращались к способности человека к саморефлексии, и в этом смысле поворачивали человека к реальной жизни, к своим реальным переживаниям, непрерывное изменение которых требует постоянной критической работы разума, а не следование устоявшимся догмам или принятому большинством мнению.

Список литературы

- 1. Лютер М. Свобода христианина./пер. с нем. К.Комарова // Избранные произведения. СПб: Андреев и согласие, 1994. С. 16-54.
- 2. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере./пер. с фр. Бакулов А.Д. В 3 т. Т.1. М.: Издательство РГГУ, 1997. 582 с.
- 3. Лютер М. О светской власти./ пер. с нем. Ю.Голубкина.// Избранные произведения. СПб: Андреев и согласие, 1994. С.131-163.
- 4. Лютер М. О рабстве воли./пер. с нем. Ю.Каган.// Избранные произведения. СПб: Андреев и согласие, 1994. С. 185-382.
- 5. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере./ пер. с фр. Бакулов А.Д. В 3 т. Т.2. М.: Издательство РГГУ, 1998. 479 с.

The concept of personal freedom accoding to Luther and Calvin: an attempt of comparative analysis

The Renaissance didn't merely precede the Reformation, in a certain sense it gave birth to the Reformation by creating the atmosphere of free intellectual and religious search, by raising a question of man's dignity within different social structures and institutions. The Reformation became the culmination of the Renaissance rehabilitation of nature and man. It was in the sphere of religion that the essence of this epoch got its full expression: in the course of centuries religion was the dominating form of culture and determined all other spheres of society's life. The changes in art, politics, production, etc. got their final consolidation only when supported by religion. In this sense the Reformation gives us a clue, first, to retrospectively understand the significance of the Renaissance and, second, to decipher the perspectives of Modern history.

The main historical and cultural pathos of the Reformation is the change in man's positioning in relation to God, and, by this, - to power, society, nature, his own self. The Reformation started as a riot against the Catholic Church, its claim to be a mediator between God and man, to be a ruler in man's life, to interfere in politics, economy and ideology. The Reformation is a protest against automatic ritual, community, tradition, huge pantheon of live and dead authorities that formed a very indirect mediate relation between God and man. According to the Reformation founders, these complex structures had to be replaced by direct dialogue of man and God on the basis of clear understanding of man's responsibility for one's own life and possible salvation. Thus man got certain independence — in spiritual sphere first of all. He traces his own path to salvation, formulates it with the support of the Bible which became available in national languages. This was a turning point to validate moral autonomy of man in relation to the outer and inner circumstances: man became accountable to Absolute Judge alone, he also got a criterion of critical estimation of his life's conditions — including his own self. This critical intellectual

mood gave a powerful momentum to develop science and philosophy and later found its full expression in the works of I.Kant.

The main figures of the Reformation were Martin Luther and Jean Calvin, whose teachings had certain specific features. We can even mention a competition between these two main branches of Protestantism. When the Calvinists appeared in Germany, the Lutherans even said that "the Papists were better than the Calvinists".

In most of his texts Luther appealed to his compatriots' national feelings and summoned them to break away from "the shameful devil's Roman rule". Calvinism, at the same time, was not connected with any national preferences.

Early Calvinism was characterized by strict regulation of its followers' lives. It practiced harsh sanctions against the dissidents and heretics. Compared to it, Lutheranism looked more moderate and closer to common sense. In particular, Luther insisted to try to convince the heretics and not to use force against them. In addition, Calvinism divided the believers into "the chosen" and those, who, by God's mysterious decision, could not count on salvation. That is why Calvinism finds no place for traditional Christian mercy and compassion and practices only cold impassive attitude towards the unlucky whose misfortunes indicate the absence of God's benevolence for them. There is no such division in Luther's doctrine: everybody who believes can be saved.

The historical role and perspectives of these reformers are different. Luther was regarded as the national leader and the educator of the Germans. His doctrine led to the faith becoming subjectivist, a personal case, and in the long run – to its dissolution in moral imperatives. Calvin became regarded as an inspirer of social activism; he aimed at forming a fighter who is absolutely sure of the rectitude of his cause. Striving to achieve his goal, either political or economic, the Calvinist felt he was an instrument in the hands of God. Being a later phenomenon, Calvinism was more radical than Lutheranism. But both of these theories addressed human ability of self-reflection and, in this way, turned men to real life as opposed to theoretical doctrines and commonplace opinion.

Реформация и контрреформация: немецкая религиозная поэзия XVII века

Творчество поэтов XYII века (католиков и протестантов) поднимает философские вопросы человеческого бытия. приводит К осознанию разорванности и противоречивости существования, к столкновению духовного и телесного начала, к пониманию временности эстетического идеала. Жизнь человека протекает в двух временных планах – в сфере созданного мира и в сфере высшего предназначения. История понимается как место сражения между добром и злом, которые присущие самому человеку. Поэтому для победы добра необходима свободная добрая воля каждого. Из признания этой необходимости следует особое отношение к значимости каждого поступка и мгновения жизни.

Германия XYII века подарила европейской культуре Ангелуса Силезиуса, Андреаса Грифиуса, Пауля Герхардта, Симона Даха, Фридриха фон Логау. Период Тридцатилетней войны характеризуется новым подъемом мистических настроений. Волны мистицизма (С.С.Аверинцев), время обращения к творчеству М. Экхарта и эпоха Я. Беме. В истории царят дисгармония, возникающая из борьбы противоречащих друг другу эгоистических интересов. Ангелус Силезиус (настоящее имя Иоганн Шеффлер) утверждает идеи дуальности человека, опираясь во многом на взгляды немецкой мистики (от «цветущего духа Экхарта», который «питается неиссякающими глубокими ключами мира» до Я.Беме).

Как быть мне, если все во мне приют нашло: Миг, вечность, утро, ночь, жизнь, смерть, добро и зло?![1; с.261]

Родившийся в 1624 году в Бреслау, Силезиус в начале своей жизни много путешествовал, изучал медицину. Вернувшись в 1653 году на родину, он переходит в католицизм. Несмотря на такой значимый для эпохи религиозных войн шаг, песни католического поэта вошли в протестантские сборники гимнов.

Пантеистическая позиция особенно четко прослеживается в рассуждениях Шеффлера.

Я знаю, что Бог без меня не просуществует ни одного мгновения.

Если меня не станет, Он должен поневоле испустить дух.

Я также велик как Бог. Он также мал как Я.

Он не может быть надо мною, я не могу быть под Ним.[2; с. 367]

Или это же двустишие в переводе Л.Гинзбурга –

Бог жив, пока я жив в себе его храня.

Я без него ничто, но что он без меня.[1, с. 261]

В произведениях Экхарта Божество определено как «...божественная сущность уже как таковая, без разделяющих выявлений» [3, с. 159]. Согласно традиции мистического пантеизма Бог нуждается в мире для Своего осознания, мир существует в качестве необходимости Божества осознавать Самого Себя. Осознание необходимости существования человека, сопоставимость Бога и человеческой души у Экхарта – «Я причина того, что «Бог» есть Бог... Пока не было творений и Бог не был Богом» [3, с. 196].

Характерная для немецкой мистики напряженность, осознание уникальности и индивидуальности личности, принятие собственной тварности и греховности, а также страстная жажда искупления наложили отпечаток на выбор тематического поля для немецкой поэзии времен Контрреформации, а также повлияли на стиль поэзии Д.Чепко, Г.Арнольда, А.Силезиуса, К.Кульмана. Язвительная эпиграмма Фридриха Логау утверждает, что религиозные распри противны истинному служению:

Лютеранская, папская и кальвинистская веры есть,

Спрашивается, где же истинно христианская здесь? [1, с. 208]

Определяющая идея субъективности «моего» времени, представление о скоротечности, невозможности вернуть каждое пережитое мгновение. Пример осознания неумолимости и трагичности хода времени – «непрерывного разрушителя вещей».

Ах, слово «вечность»... Вникни в суть!

Оно как меч, сверлит мне грудь [1, с. 214]

- писал Иоганн Рист, и он не одинок в таком горестном понимании «времени вне времен». Вечность несоизмерима со временем. Вечность — атрибут высшей силы. Земное время может быть соотнесено с вечностью только в определенные решающие моменты человеческой истории, когда оно как бы совершает прорыв в вечность.

Что – время, жизнь? Лишь краткий час.

Нещадно вечность гонит нас

И заставляет перейти

Туда, где нет конца пути.

Жизнь человека протекает в двух временных планах – в сфере тварного созданного мира и в сфере высшего предназначения. Земная жизнь и вся история являются местом сражения между добром и злом, которые рассматриваются не как безличные космические силы, а как имманентно присущие самому человеку, следовательно, для победы добра необходима свободная добрая воля каждого. Из признания этой необходимости следует особое трепетное отношение к значимости каждого мига земной жизни.

Что мне принадлежит? Мгновение одно,

В котором годы, век – все, все заключено!

Главная задача в жизни каждого — сохранение и удержание собственной индивидуальности. Несмотря на вмешательство в жизнь человека чуждых сил, как правило, деструктивных, он может оставаться самим собой, не становиться игрушкой воли Другого.

Ни радость, ни печаль не знают постоянства:

Чередованье их предрешено судьбой.

Не сожалей о том, что сделано тобой,

А выполняй свой долг, чураясь окаянства.

П. Флеминг. К самому себе.[1, с. 218]

Для современного человека также важно осознание ценности времени, стремление наполнить каждую минуту поступками, полезными для индивида и мира, в котором он живет и который он созидает.

Список литературы:

- 1. Европейская поэзия XYII века. М.: Изд-во «Художественная литература», 1977.
- 2. Фогг Ф., Кох М. История немецкой литературы с древнейших времен до настоящего времени. СПб., 1901.
- 3. Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. М.: Изд-во «Мусагет», 1912.

The Reformation and Counter-Reformation: 17th Century German religious poetry

Angelus Silesius, Andreas Gryphius, Paul Gerhardt, Simon Dach, Friedrich von Logau were important part of German culture of 17th century. During the Thirty Years War (1618-1648) a new mystical moods were getting stronger. The wave of mysticism (by S.S.Averintsev) referred to the work of the German mystics. The disharmony arises from the struggle of conflicting selfish interests. Angelus Silesius (real name Johann Scheffler) approved the idea of the duality of man. Born in 1624 in Breslau, Silesius in his early life traveled and studied medicine. When he returned in 1653 to his homeland, he was interested in Catholicism. Despite this significant for the era of religious wars desicion, the songs of the Catholic poet were included in the Protestant hymnbooks. The pantheistic position is particularly evident in the reasoning Scheffler.

According to the tradition of mystical pantheism, the God needs the world for his understanding, so the world exists as a need to be aware of the Deity Himself. Awareness of the need of human existence, the comparability of God and the human soul is declared in Eckhart's art - "I am the reason that" God "is God ... While there were no creatures and God was not God."

The characteristic of German mysticism tensions, awareness of uniqueness and individuality of the person, the adoption of its own creatureliness and sinfulness, as well as a passionate thirst for redemption have left their mark on the selection of the thematic fields for German poetry during Counter-Reformation period, and influenced the style of poetry for D.Chepko, G.Arnold, A.Silezius and K.Kuhlman.

The defining of the idea of subjectivity in "my" time, the idea of transience, leads to the impossibility to obtain each experienced moment. As example awareness of the inexorable passage of time and the tragedy is "continuous destroyer of things." Johann Rist is not alone in this sorrowful sense of "time out of time." The eternity is incommensurable with time. Eternity is an attribute of a higher

power. The Earth time can be correlated with eternity only at certain crucial moments in human history, when it seemed to make a breakthrough into eternity.

A person's life takes place in two aspects shedule - in the world created by God, and in the supreme destination. Earthly life and the whole story are the place of the battle between good and evil, which are not believed as impersonal cosmic powers, but as immanent to the person, therefore, they are necessary for the triumph of good free good will of everyone. The recognition of this need is a special reverent attitude to the importance of every moment of earthly life.

The main task in the life of everyone is the preservation and retention of their own individuality. Despite the intervention of a person's life alien forces, usually destructive, it can be yourself, not becoming the follower another people rules.

For the modern person it is also important to recognize the value of time, the desire to fill every minute in actions, which is useful for the individual and the world, where he lives and which he creates.

Реформация: социально-философский конфликт новоевропейской науки и религии

Уважаемые коллеги, уважаемые гости, присутсвующие на Конференции!

Позвольте представить Вам доклад на тему: «Реформация: социально-философский конфликт новоевропейской науки и религии». Данная тематика представляет собой весьма неординарный подход к рассмотрению парадоксальности и неоднозначности понимания феномена Реформации. Предлагаемая трактовка, с надеждой, подвигнет коллег к творческому и внимательному рассмотрению вопросов, предлагаемых в докладе. Здесь не существует определённых формул и подходов к такому сложному вопросу как «реформировать» общество в его религиозном устремлении. Рассмотрение философско-религиозных реалий и сопостовляя с современными воззрениями позволяют НАМ осознавать себя в Ens creatum.

После наступления Научной Революции христианство разделило участь античного наследия, при этом и здесь не обошлось без серьезных противоречий и парадоксов. Если представители Новой науки заимствовали у практически весь теоретический «арсенал», древних греков католической теологии они взяли весь набор необходимых стереотипов, из которых сложилось и в рамках которых стало развиваться новое научное миропонимание. Как это ни парадоксально, но свой непосредственный вклад в становлении Новой науки внесла как церковная практика, так и церковная догмата. Во времена поздней античности и в начале Средних веков церковные монастыри в Европе оказались практически единственным убежищем, где были сохранены и спасены достижения классической культуры. А на исходе первого тысячелетия Церковь официально поддерживала и поощряла обширную деятельность представителей схоластической мысли, которые по существу заложили такие основы методологии рационализма, без которых не мог сформироваться новый научный взгляд на мироустроение. Также Церковь оказывала покровительство философии, что породило целый ряд сводов

католического богословия. Для систематизации христианского вероучения и его теологического обоснования, схоластика разработала рациональный метод доказательства религиозных догм с применением логики. К тому же все возраставшее признание ценности физического мира во времена высокого средневековья породило и соответствующее признание положительной роли, которую играет научное познание данного мира как Божественного Творения. При всем своем настороженном отношении к жизни мирской и греховному миру, в христианском вероучении подчеркивались не только онтологическая реальность этого мира, но и его неразрывная связь с благим и справедливым Богом. А потому научные изыскания в значительной мере исходили из религиозных побуждений, опиравшихся не только на чувство активной ответственности человека в этом мире, но и на веру в реальность этого мира и его божественный порядок.

Однако деятельность представителей схоластической мысли вовсе не сводилась к возрождению и христианской переработке древнегреческих идей и учений. Но именно схоласты провели тщательнейшее и исчерпывающее исследование этих идей и учений, подвергли таковые критическому анализу и выдвинули собственные альтернативные идеи: предпосылки к определениям инерции и ускорения, представление о равномерном ускорении свободно падающих тел, гипотетические положения о движении Земли, - все это стало основанием для того, чтобы Новая наука, начиная с Н. Коперника и Г. Галилея, приступила к выстраиванию своей парадигмы. Наиболее важные последствия, пожалуй, имели не своеобразие теоретических построений схоластов и не жизни древнегреческой мысли, а возвращение ими К теологически обоснованная уверенность в том, что богоданный разум человека наделен способностью постижения природного мира и что познание такового составляет его религиозный долг. Представление Р. Декарта о естественном свете человеческого разума было непосредственным развитием томистского понимания сущности человека. Высказывание Св. Фомы Аквинского, приведенное им в «Сумме теологии»: авторитет есть наихудший метод доказательства, - становится основополагающим для будущих поборников нового независимого мышления. Поэтому не является парадоксальным, что

новоевропейский рационализм и эмпиризм по существу имели корни в схоластике.

Тем не менее схоластика, с которой столкнулась натурфилософия Нового времени, была системой, которая уже не отвечала духу времени. Практически, в данный период времени, порождала схоластика не нетрадиционных и новых идей. А чрезмерная одержимость авторитетом Аристотеля непомерная увлеченность утонченными словесными дефинициями и изощренными логическими силлогизмами, - все это далеко было от реальной действительности и потребностей современного общества. С появлением Коперника, Галилея, Бэкона, Декарта и Ньютона авторитет схоластики был решительно ниспровергнут, она утратила безвозвратно былые позиции, поэтому и философия, и наука более не нуждались ни в теологическом оправдании, ни в божественном свете своего интеллекта, ни в изощренных системах схоластической метафизики.

И все же необходимо отметить, что, несмотря на светский характер Новой науки, европейские ученые и философы действовали, думали, мыслили и оценивали свои труды в религиозном контексте. Их научно-философские открытия несли прежде всего духовную победу, поскольку «прозревали» божественную архитектонику и истинный космический порядок. Так, радостное восклицание Ньютона гласит: О Боже. я мыслю Твоими мыслями вслед за тобой! А Коперник в работе «Об обращении небесных сфер» славил астрономию в качестве науки, скорее божественной, нежели человеческой, стоящей намного ближе всех иных наук к Творцу по благородству целей и утверждал гелиоцентрическую теорию, поскольку в ней обнаруживалось истинное величие и точность Божественного мироздания. Сочинения Кеплера буквально насыщены божественными озарениями, ибо он воочию зрел, как Божественный Космос открывает ему свои тайны. Ученый-мистик называл астрономов священнослужителями высочайшего Бога, толкователями книги природы, а смысл собственной жизни видел в том, чтобы стоять со своим открытием на страже у ворот храма Господня, у алтаря которого служит Коперник.

В «Звездном вестнике» /Siderius nuncius/ Галилей писал, что свои открытия с помощью телескопа ему удалось совершить благодаря

просветившей его ум благодати Божьей. И даже светски настроенный лордканцлер Бэкон рассматривал научное продвижение человечества в откровенно религиозных и благочестивых терминах, высказывая мысль о том, что материальным успехам человеческий род обязан своему ДУХОВНОМУ приближению к христианскому «золотому веку». Декарт объяснял открывшееся ему понимание новой универсальной науки, которая явилась ему в символическом сне, Божественным вмешательством, с той поры направлявшим всю его научную деятельность; именно Бог определил его путь познания и дал уверенность в успехе его философско-научных исканий.

Страстное желание, которое питали к выявлению законов природы новоевропейские ученые, исходило не в последнюю очередь из веры в то, что они заново обретают Божественное знание, потерянное человеком вследствие грехопадения. Настало время, когда человеческий разум постиг Божественные действующие начала. Благодаря науке человек мог служить славе Господней, представляя на всеобщее обозрение математическое великолепие и гармонию, сложнейшую точность и изумительный порядок, царящий на небесах и на Земле. В данной перспективе необходимо отметить, что религиозность представителей Новой науки, конечно же, не являлась каким-то обобщенным религиозным чувством: она имела непосредственное отношение именно к христианству. Так, Ньютон занимался изучением теологии и библейских пророчеств с таким же усердием и рвением, с каким он относился к занятиям в сфере естественных наук (математика, физика). Галилей пытался спасти римско-католическую Церковь от многих заблуждений, которые могли ей очень обойтись, Инквизицией, был дорого И, несмотря на конфликты С непоколебимым в своем католическом благочестии. Так, Декарт прожил всю жизнь и умер набожным католиком. Их интеллектуальные суждения имеют христианский контекст, вплетенный в ткань философских и научных теорий. Следует заметить, что и Декарт, и Ньютон выстраивали свои космологические системы, исходя ИЗ непоколебимой убежденности В абсолютном существовании Бога. По мысли Декарта, объективный мир существовал как устойчивая реальность, потому что находился в уме Бога, а человеческий разум был достоверным источником познания единственно присущей Богу истинности. По убеждению Ньютона, материю невозможно

объяснить исходя исключительно из нее самой, а потому абсолютно необходим некий Создатель, Перводвигатель, Верховный Зодчий, Демиург и Правитель. Физический мир с его законами имеет начало в Боге: этим и объясняется непрерывное существование мира и стройно-гармонический порядок. В действительности, когда Ньютон не мог найти решения некоторых своих задач, он пришел к выводу, что поддержание системы в правильном действии требует периодического вмешательства Бога.

Тем не менее уже на ранних стадиях состоявшегося соглашения между наукой и христианством обнаружилось множество противоречий и разногласий, поскольку, если даже не касаться креационистской онтологии, на которой все еще покоилась новая парадигма, научная Вселенная, с ее механическими Землей-планетой, не совсем вписывалась в традиционнодогматическое христианское миропонимание. Любое открытие, совершенное в новой Вселенной, необходимо должно выдержать испытание религиозной верой, а не ограничиваться какими-либо научными доказательствами. Ибо Земля и весь род человеческий могут быть средоточием Божественного творения в метафизическом смысле, но этому положению невозможно найти подтверждение со стороны естественной науки, для которой и Земля, и Солнце, - суть лишь два физических тела среди бесчисленного множества других иных тел, которые движутся в некой безграничной и нейтральной пустоте. Б.Паскаль, мыслитель и математик, обладавший напряженным религиозным чувством, говорил, что его приводит в ужас вечное безмолвие бесконечных пространств. Интеллектуалы-христиане стремились и пытались переосмыслить свои религиозные представления, дабы согласовать их со Вселенной, отличавшейся от античной и средневековой космологии, в пределах которой развивалась христианская религия, НО все-таки метафизическая пропасть разверзалась все шире и шире. В ньютоновском космосе эпохи Просвещения рай и ад утратили свое местоположение в физическом измерении, природные явления потеряли символическую значимость, а чудеса и волевое вмешательство Божественной силы в человеческие дела представлялись все менее правдоподобными, поскольку противоречили верховной упорядоченности Вселенной, напоминавшей своей точностью хорошо отлаженный часовой механизм. Однако самые основания

христианской веры были слишком глубоко укоренены, чтобы их можно было полностью и совершенно отвергнуть.

Таким образом, возникла психологическая необходимость в картине Вселенной, подчиняющейся двойной истине. Стало подразумеваться, что разум и вера принадлежат разным областям, а философы и ученые, наряду с широкими общественными слоями, перестали усматривать какую-либо связь между научной действительностью и действительностью религиозной. Разум и вера, объединенные вместе во время высокого средневековья прежде всего стараниями схоластов, и в особенности благодаря учению Св. Фомы Аквинского, позднее, в пору позднего средневековья, были «разлучены» номиналистами и У.Оккамом. Как следствие, вера устремилась в одном направлении, а разум – в другом. Так как и наука, и религия имели свои собственные основания и свои собственные сферы, со всей неизбежностью последовал раскол христианского мировоззрения: это происходило не только в обществе, но и внутри лично-обыденного сознания людей. Вопросы, касающиеся онтологического существования Бога или трансцендентной действительности, перестали играть главную роль в научном сознании, уже становившемся важнейшим и основным фактором, определяющим общую систему верования среди образованных людей. Характер и особенности христианского откровения не согласовывались с характером и особенностями научного познания. Христианское учение основывалось на вере в физическое воскресение Иисуса Христа после смерти: событие, повлекшее за собой свидетельства и толкования Апостолов и ставшее одним из важнейших основоположений христианства. Однако с того момента, когда существующие явления было принято объяснять естественными законами и Воскресение Христово, научными теориями, а также все иные сверхъестественные явления и чудеса, о которых говорится в Библии, уже не могли восприниматься с непререкаемой и беспрекословной верой. Поэтому воскресение их мертвых, всевозможные чудесные исцеления, изгнание бесов, непорочное зачатие, манна небесная, претворение воды в вино, исторжение воды из скалы, расступившееся море, - все эти явления не имели убедительности для нового научного мышления, которое видело в данных

мотивах слишком явное сходство с другими мифами и легендами, порожденными архаическим воображением.

Тем не менее, и это представляется важным, многие новоевропейские ученые и философы полагали, что сама наука имела религиозный смысл, то есть была открыта религиозному толкованию или служила религиозному постижению Вселенной. Красота естественных форм, великолепие природного человеческого многообразия, необычайно сложное строение тела, упорядоченная математическая модель космоса, - все это подтверждало существование некоего Божественного Разума. Однако были и ответные возражения: подобные явления суть лишь непосредственные и сравнительно случайные результаты действия естественных законов – физических, химических или же биологических. Космическая эволюция вполне объяснима как следствие случайности и необходимости, стихийного взаимодействия перспективе естественных законов. В данной любые представления и толкования следует рассматривать как поэтические фантазии, которые не имеют никакого отношения к науке и ее методам познания. Поэтому понятие «Бог» стало для Новой науки ненужной гипотезой.

Модель «Реформация и «вторая схоластика» в реалиях современной России

Реформация не перестает удивлять и постоянно возвращает ученых к попытке углубить представление об этом историческом феномене. По сути, упрощение христианских обрядов повлияло не только на мировую историю, но привело к революционному развитию научного и теологических направлений, в частности, возникновению « второй схоластики».

В традиционном понимании схоластика имеет достаточно негативный оттенок, как нечто консервативное, замедлившее научный прогресс, хотя оправдание веры разумом — основополагающая идея схоластики. В контексте этого убеждения и было дано знаменитое онтологическое доказательство бытия Бога (онтологический аргумент), которое должно убедить даже тех, кто в Бога не верит, но имеет разум. Ансельм — последователь Августина, представитель схоластического реализма полагал, что до того, как Бог создал мир, последний был в Боге как его идея. Прообразы мира — это "внутренняя речь" Бога, а возникающий мир — отображение его Слова. Отдельные вещи существуют лишь в качестве подчиненных форм, видоизменений общей сущности.

Если феномен схоластики рассматривать не с позиции современного человека, живущего с целью создания максимального комфорта, и вспоминающего о своей и идеальной сущности чаще всего в момент «взлетпосадка», а с позиции традиционалистов, уважающих прошлое, к коим, несомненно, можно отнести и основоположника «русского космизма» Н.Федорова? В таком ракурсе видно, что «косность» схоластики скорее позитивна в своей возможности заформализировать и создать единую систему европейского образования, на основе которой можно было что- то и модернизировать.

Основанное на сугубо христианском мировоззрении как рациональности эпохи Средних веков, очевидно, что схоластика все же начинается в ранней патристике (до Никейского собора, т. е. до 325 г.); на этом философско-

мировоззренческом фундаменте отцы церкви строили теоретические основы христианского образования. Основы христианской этики образованные римляне берут не только из евангельских текстов, но и авторов- современников Христа, таких как Сенека. Отсюда — основная оппозиция знания и веры, колеблющаяся протяжении всей истории христианской теологии. Греко-римская на рациональность, присущая образованным мощной людям, явилась консервативной силой, сохранившей стандарты рационального литературного изложения. В целом, однако, в христианстве вера полагается доминирующей над знанием. И в средневековом образовании первенство отдается обретению веры, которой должно подчиняться знание. [6, стр.112]

Исторические циклы в современном мире проходят с большей скоростью, нежели раньше. И особенно интересно наблюдать эти «отражения» из прошлого сейчас. В эпоху Ренессанса вся прогрессивная мысль была направлена на поиски "новой религии". Примером могут служить "Платоновское богословие" Фичино, пантеистические теории Патрици и Бруно. Но, как ни странно, Реформация начинается в Германии, где запросы церкви были заметно «скромнее», чем в Италии и носили бытовой характер: утрата связи разума и веры, а института церкви и веры; религиозность индивида, как столп веры; формирование новой трудовой этики, которая является путем к спасению. Мирская деятельность становится частью церковной. Экономика требовала совсем иного подхода к религиозным учениям, верующий должен был стать равным участником процесса спасения вне католического священника (экономическая оптимизация - из цепочки убирались излишние посредники), как традицию, испортившую и омертвившую христианство погрязшая в грехах церковь не может более спасать души и каждый волен сам толковать писание. С точки зрения современной научной мысли, в частности герменевтики, ситуация абсурдная, поскольку уничтожает целый пласт культурологических и теологических исследований, собственно на которых и возникла сама Реформация. Здесь интересно замечание немецкого ученого Г. Борнкамма о том, что у Лютера всегда три партнера: Библия; человек, нуждающийся в утешении или в ответе; враг [9].

Разумеется, традиционная церковь ответила на этот брутальный вызов волной «второй схоластики» Следует заметить, что с одной стороны, вторая схоластика унаследовала основные традиции средневековой схоластической

философии (в том числе «готическую» форму сумм с их проблематикой, порядком рассмотрения проблем с соответствующим делением на трактаты, рассуждения, разделы, вопросы, пункты, подпункты и т.п.), с другой стороны, в содержание этой схоластики включались вопросы, рождаемые новой ситуацией в мире, изменениями в мировоззрении европейцев, в интеллектуальной и духовной культуре Запада [7]. Большое влияние обрела в то время испанская школа иезуитов. В нее входили: Габриэль Васкес(1550-1604) ,Луис де Молина (Luis de Molina,1536-1600). и Франческо Суарес (Suarez, 1548-1617).

Вторая схоластика стала субстратом новоевропейской метафизики, оказала воздействие на развитие теории познания и психологии. В рамках второй схоластики были разработаны философско-правовые учения, которые легли в основу концепций международного права и общественного договора, новых этических систем. Особый интерес вызывает то, что вторая схоластика представляет собой философское выражение переходной эпохи, смены логик, новоевропейский мыслительных парадигм. При этом классический (понимаемый предельно широко), пришедший рационализм средневековому типу философствования, продолжает оставаться одной из определяющих мировоззренческих позиций и в настоящее время [5].

Особый интерес вызывает, почему теория вероятностей возникла именно в XVII веке. Историки скажут, что изменилось само общество. Потрясенное Тридцатилетней войной, которую вели между собой католики и протестанты, оно стало менее устойчивым, не только в социальном, но и в моральном плане. Исчезли твердые ориентиры и стереотипы поведения, характерные для средневековья. Христианину уже не надо было чересчур много заботиться о благе общества, часто ему враждебного. В средние века христианская Европа напоминала осажденную крепость: враги были снаружи, друзья - внутри. В XVII веке уже было непонятно, где друзья и где враги. Поэтому орден иезуитов, созданный в 1540 году и отражавший в XVI-XVII веках передовые идеи католицизма, фактически бросил клич: "Спасайся кто может, и кто как может", - опираясь на книгу основателя ордена Игнатия Лойолы. Книга эта называлась "Духовные упражнения", и в первых же строках ее было цель жизни христианина - спасти свою душу любыми дозволенными средствами. В духовной ситуации, характерной для XVII века, иезуиты сочли наиболее подходящими проповедовать т.н. "пробабилизм", т.е.

советовали людям заботиться лишь о спасении своей души, не особо оглядываясь на общественное мнение, а также на государственные и церковные законы /если их можно было истолковать в нужном смысле/, руководствуясь лишь советами своего духовника, если последний являлся духовно опытным человеком.

Отметим, что русское слово "вероятность" плохо передает лингвистическую структуру латинского слова "probabilitas", от которого произошел термин "пробабилизм". Само слово "probabilitas" в значении "вероятность" стало активно применяться лишь в XVII веке, причем неясно, кто первым стал его использовать в этом значении: математики или специалисты по моральной теологии. Этимологически же слово "probabilitas" происходит от слова "probus", т.е. испытанный, надежный, опробованный (отсюда и русское слово "проба").

В том, что именно иезуиты создали этическую систему, получившую название "пробабилизм", нет ничего удивительного. Ведь пробабилизм предполагает, что человеку есть из чего выбирать. Альтернативная точка зрения заключалась в том, что у человека на самом деле нет свободы выбора. Из сторонников учения о свободе воли именно Луис Молина наиболее последовательно разработал теоретическое обоснование для доктрины пробабилизма и вообще для вероятностного видения мира. Луис Молина был, таким образом, одним из самых выдающиеся философов и богословов XVI века. Он принадлежал к ордену иезуитов, а вся его оригинальная философия, получившая впоследствии название "молинизм", родилась из толкования на 14 вопрос 1 части "Суммы теологии" св. Фомы Аквинского. Вопрос 14 называется "О знании Божием". Молинизм начался с весьма абстрактного вопроса : "Знает ли Бог о будущих условных событиях?" Условными событиями Молина называл те события, которые будут зависеть от решения свободной воли человека или ангела. Из толкований Молины на 14 вопрос 1 части "Суммы теологии" возник целый трактат, который Молина озаглавил "О согласовании свободы воли с божественным провидением" и издал отдельной книгой незадолго до своей смерти [8]

Молина начинает свою аргументацию в пользу наличия у Бога знания о наших будущих свободных поступках с общего утверждения о том, откуда Бог черпает Свои знания: "Бог не заимствует знание от вещей, но в Себе Самом и

из Себя Самого знает все; следовательно, существование вещей, либо во времени, либо в вечности, не вносит вклад в достоверное знание Бога о том, что произойдет или что не произойдет в будущем. Ибо Бог в Себе Самом, до всякого существования вещей имел полное и совершенное знание обо всем; поэтому существование сотворенных вещей не придает никакого совершенства знанию, которое Бог о них имеет, и никак это знание не изменяет" [2].

Таким же образом, согласно Молине, Бог познает свободную волю каждого человека: "Бог посредством естественного знания познает Себя и в Себе познает все существующее, а следовательно, и свободную волю всякого творения, которое в силу Своего Всемогущества Он может создать; поэтому до всякого свободного определения Своей воли, в силу высоты Своего естественного знания, которое бесконечно превосходит единичные вещи[...] Бог познает свободную волю всякого творения[...] ибо недостойно высоты и совершенства божественного знания, более того, нечестиво[...], и отсюда получается, что тем самым, что Бог свободно избирает тот порядок вещей, который Он в действительности избирает, в самом избрании и постановлении Своей воли прежде[...] познает достоверно и абсолютно, какие условные события произойдут или не произойдут в будущем: ибо Бог не нуждается в их предвечном существовании, чтобы их познать". Смысл этого довольно запутанного отрывка состоит в том, что Бог объемлет Своим знанием не только наш мир /порядок вещей/ в его прошлом, настоящем и будущем, но и бесконечное множество возможных миров /других порядков вещей/ [2].

Вопрос возможности увидеть Бога(т.е признать его реальность) радикальным образом был поставлен ученым иезуитом Габриэлем Васкесом преподававшим богословие в Испании и Риме. В своих «Комментариях и рассуждениях» к первой части «Суммы», раскрывая в рассуждении XXXVII учение о видении Бога тварными умами, Васкес говорит об ошибке армян и предшествующей эпохи (recentioram graecorum), греков отрицавших возможность даже и блаженных ясно видеть Бога в Его сущности. По этому искаженному учению, говорит Васкес, Бог не может быть видимым Сам в Себе, но только лишь в Его сходстве или в исходящем от Него свете (tantum per quandam similitudinem, aut lucem ab eo deviratam). Некоторые считают, что Абеляр придерживался того же ошибочного мнения, хотя св. Бернар ничего об

этом не говорит в своем обвинительном письме против этого философа [3, стр.311-452].

Труды Ф.Суареса можно смело относить к научным разработкам в области права, представляющим интерес и в наши дни. По мнению Суареса, есть два рода законов — закон естественный и закон положительный; вопрос об основах первого составляет главную проблему морали, вопрос об основах последнего — главную проблему политики. Схоластики различали два рода законов: указующий (lex indicativa) естественных закон предписывающий (praeceptiva); первый ограничивается разъяснением того, что хорошо и что дурно, второй повелевает делать или не делать то или иное. Схоластические авторитеты делятся в этом отношении на два лагеря: одни признают естественный закон исключительно индикативным, другие исключительно прецептивным. Суарес пытается примирить оба крайних решения. По его мнению, в естественном законе находятся налицо оба свойства: он и разъясняет, и повелевает в одно и то же время. Такой ответ на проблему заставляет Cyapeca ОСНОВНУЮ искать выхода другой схоластической антиномии, тесно связанной с предыдущей. На чём покоится естественный закон: на природе вещей или на божественном велении? Суарес одинаково чужд как рационализма, так и провиденциализма в их чистом виде и принимает в качестве генетических моментов естественного закона как человеческий разум, так и божественную волю [4].

Как средневековые университеты правило, имели четыре факультета:один подготовительный (школьного типа) и три основных. Термин «факультет» (от лат. facultas — способность, умение, талант) был введен в 1232 г. Папой Григорием IX для обозначения различных специальностей в Парижском университете, открытом церковными властями. Церковники стремились утвердить свое влияние в науке и подготовке врачей, в связи с чем именно Парижский университет стал центром схоластики, «очагом реакции и пустословия», как отметил впоследствии известный деятель французской революции Жан-Поль Марат. С чем достаточно сложно согласиться, поскольку тенденции развития научной мысли в Парижском университете в XVII веке отразились в формировании универсального типа ученого, овладевшего всей суммой знаний, которые были созданы до этого, но в незначительной степени ориентировались на новаторское переосмысление научных открытий Европы

"великого" века, развитие теоретических и практических наук и исследований, формирование новой методологии научного познания, как «непроверенные»; сохраняли схоластическую ориентацию, которая противостояла вольнодумным тенденциям "Коллеж де Франс" и другим учебным заведениям Франции. Анализ национального, возрастного, имущественного и социального положения членов университетского сообщества Парижского университета "великого века" позволяет сделать некоторые выводы. В Парижском университете данного периода учились люди разных возрастов, имущественного и социального положения. Парижский университет в то время продолжал быть корпорацией, в которой объединялись представители всех сословий французского общества.

Однако имущественный статус во многом определял успех в деле получения университетского образования в данный период. Объединение представителей разных сословий в единую корпорацию не исчерпывало вопроса об имущественном и социальном полюсах внутри нее самой, что во многом определяло, в свою очередь, наличие различных по своей направленности настроений внутри университета. Социальная разнородность, различия в возрасте и имущественном положении, иерархия в положении отдельных факультетов в университете, разобщали университетскую корпорацию, делали ее восприимчивой к весьма различным настроениям и идеям. Однако, наличие в стенах Парижского университета XVII века выходцев из среднего и мелкого буржуазного общества, крестьянства, наличие значительного количества малоимущих и бедных студентов, делали Сорбонну демократичной по своему составу учебным заведением. [1]

Обязательным для всех учащихся в средневековой Европе был подготовительный (или артистический) факультет (от лат. artes — «искусства»), где преподавались семь свободных искусств (septem artes liberales): искусства слова (грамматика и риторика), мышления (диалектика) и числа (арифметика, музыка). геометрия, астрономия, После овладения программы trivium (грамматика, риторика, основы диалектики) и сдачи соответствующих экзаменов учащемуся присуждалась степень бакалавра искусств. Овладев курсом quadrivium (арифметика, геометрия, астрономия, теория музыки), учащийся получал степень магистра искусств и право продолжать обучение на одном ИЗ ОСНОВНЫХ факультетов: богословском, медицинском ИЛИ

юридическом, по окончании которого студенту присуждалась степень магистра (доктора) наук в соответствии с профилем факультета.

Если мы обратим внимание на реалии современного образования, то увидим, что в последнее время идет акцент на гуманитарное образование, в отличии от «советской» системы приверженности к точным наукам.

Возникает вопрос, почему все же церковь так фанатично относилась к сохранению привычного мировоззрения, категорически отказываясь от научного прогресса, считая его дьявольским порождением. С учетом того, что практически вся наука проходила через монастырские стены достаточно сложно считать на тот момент лучшие умы Европы консервативными до фанатизма, отказывающихся от элементарных житейских благ «просто так».

Возможно, здесь мы имеем дело с тем, что называлось «откровениями», и в настоящее время дар предвидения не отрицается ни фактами, ни учеными - понимание того, что научный прогресс на службе человека для его эгоистическим устремлений ни к чему хорошему не приведет, реальной оценкой духовного уровня и прогнозированием ситуации, когда незрелым умам подчинятся силы природы, что явно приведет к концу человечества.

В России схоластика вообще появляется на рубеже 16-17вв, когда практически половина Европы уже охвачена протестантизмом, и является катализатором системы образования. Киево- Могилянская академия полностью принимает концепцию католического образования. Киевская братская школа перестраивается по принципу Краковского университета Петром Могилой. С Украины были приглашены в Москву и тридцать ученых монахов, которые составили костяк преподавательского состава училища при Андреевском монастыре, привнесшие в московское образование и философское отношение к теологии, которое впоследствии определит концепцию образования Славяногреко-латинской Академии. В России Реформация проявилась только как религия иноземцев, никаких возражений с православной стороны она не вызывала, поскольку разница в образе жизни и обрядах не предполагала опасности переориентации мировоззрения русского человека. Богословское осмысление Реформации в России начинается уже вскоре после выступления Оно упоминается У Максима Грека, причём TOT, положительную программу Лютера, согласен с ним по поводу оценки папства. К 1640-м годам относится сатирическое стихотворное «Изложение на люторы»

московского книжника Ивана Наседки, опиравшегося на опыт полемических сочинений украинца Захарии Копыстенского. Но, тем не менее, реформы патриарха московского Никона были настолько кардинальны, а его личность вызывает представление, скорее об административной роли, нежели духовной, что будет достаточно поверхностно утверждать, что на него не повлияли эти веяния, тем более, что царский двор был полон лютеран, приехавших на службу в Россию. Выделение церкви «старообрядцев» и противостояния новым веяниям схоже с тем, что происходило в Европе, но, скажем так, развития не вызвало, а скорее, консервацию. Действия царя Петра вполне уже соответствовали реформаторским действиям - преобразование Русской православной церкви (отмена патриаршества с подчинением церкви светской власти, ограничения на монашество). Можно ли утверждать, что ответом на действия петровских реформ в России появился аналог, «второй схоластики»? Вероятно, да, поскольку заметно необходимость в специалистах этого толка. «Преподавание схоластики в Москве связано, прежде всего, с братьями Лихудами – Ионникием и Софронием – греками по происхождению, приглашенными православными патриархами, для совершенствования богословского образования в России. Лихуды должны были придерживаться православно-греческой традиции, но попытались организовать образование по программам типичным для западноевропейских университетов. Несмотря на то, что в 1694г. Лихудов отстранили от преподавания за излишнее увлечение физикой и философией, они успели преобразовать московское греческое училище при Заиконоспасском монастыре в центр русской культуры и просвещения, соединивший в себе европейский университет и православную академию, которая так и стала называться – Славяно-греко-латинская. Лихудами были написаны первые учебники логики, психологии и физики. Причем стилистически они упрощали схоластические учения, основанные на томизме и аристотелизме, и, таким образом, способствовали распространению философии (в первую очередь, аристотелизма) в русском обществе».[5] Слишком утилитарное отношение к духовной жизни русского человека на тот момент уже входили в критическую фазу, а подготовка священнослужителей по «старому» образцу не решала проблем, возникающих в религиозной сфере. Современная ситуация с религией в России сейчас является очередным «эхом» событий, произошедших в Европе на рубеже 16-17вв. Новая формация

общественных отношений, сменивших «советский строй» привела к бурному расцвету всевозможных «понятных», экономически соответствующих времени религиозных течений. Экзотические «кришнаиты», увеличивающие в начале 90-х свои ряды чуть ли не геометрической прогрессии, были вытеснены богатыми западными сектами протестантской ориентации. Традиционная для России православная церковь, значительно ослабленная советским периодом, почти два десятилетия была не готова противостоять более социально устойчивому напору протестантов и тем более, расширять учебные заведения с достойным уровнем преподавания. Неожиданностью оказалось, что российский ислам (разумеется, не без помощи единоверцев за рубежом) проявил большую активность и стал значительно тормозить проникновение протестантизма в южные районы, строя мечети и медресе. С резко возросшим в России требованием к образованию (практически обязательно наличие 2-3 дипломов о высшем), верующий православной традиции, НО не имеющий соответствующего семейного воспитания, оказался в очень сложной ситуации что большая часть прихожан имеет более высокий уровень в том плане, образования, чем священник. Современный прихожанин, получивший академическое образование, особенно физико - математическое, задает вопросы, которые схожи с теми, на которые пытались ответить схоласты, соответственно, задача священника помочь разобраться, В настоящее время можем наблюдать очередную волну теперь уже православной МЫ «схоластики», развивающуюся не только в семинариях и академии, но и проникающую в мирскую жизнь через всеобщее образование. С чем это связано? В столь быстро изменяющемся мире технологий человек ощутил ненужность и избыточность «благ» для гармонии мироощущения. подкрепленных духовной жизнью, более того - увидел в этом угрозу для дальнейшего развития человечества.

Духовная жизнь требует определенной дисциплины и системы, устойчивых схем для повседневной жизни. При этом для современного православного человека требуется теологический базис, основанный не на примитивном восприятии веры в высшую силу. Поэтому сейчас можно отметить интерес не только ученых к теологической литературе, и в, частности, к работам «второй» волны, но и, судя, по статистике посещений материалов, посвященных этой теме в социальных сетях, достаточно широких масс

населения, в частности студентов, поскольку с 2001 г. в образовательный стандарт Росси введена специальность «Теология конфессии».

Список литературы

- 1. Дефорж, Валерий Евгеньевич.Парижский университет в культуре Франции XVII века: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.культуролог.н.: Спец. 24.00.01 / Дефорж Валерий Евгеньевич; [С.-Петербург. гос. унт культуры и искусств]. СПб.: 2002. 19 с.;
- 2. Иванов, В.Л. Луис де Молина, ОИ, и начала схоластической теологии Общества Иисуса. Предисловие к публикации перевода 52-й диспутации «Конкордии» http://einai.ru/2013-01-02-lvanov.html
- 3. Лосский В.Н.. Боговидение.(пер. Резчиковой) М.: Издательство АСТ, 2003 757с.
- 4. Лупандин, И., «Метафизические рассуждения» Франсиско Суареса и зарождение новоевропейской философии, http://www.krotov.Org/librmin/l/lupandin/suarez.html
- 5. Николаевская Т.Е К вопросу о влиянии латинской мысли. Схоластика в России http://library.by/portalus/modules/philosophy/print.php?archive=1208465572&id=1129069781&start from=&subaction=showfull&ucat=1
- 6. Платонов В.В. Образование как социокультурная система: методологические проблемы теории и истории образования: учебное пособие /В.В. Платонов. М.: ООО "Русское слово учебник", 2013 232 с.
- 7. Шмонин Дмитрий Викторович. Вторая схоластика, XVI начало XVII в. : Культурный контекст, метафизические основания, место в истории мысли : диссертация ... доктора философских наук : 09.00.03.- Санкт-Петербург, 2003.-429 с.: ил. РГБ ОД, 71 03-9/87-X
- 8. Шмонин,Д.В, О философии иезуитов, или «Три крупицы золота в шлаке схоластики» (Молина, Васкес, Суарес). «Вопросы философии», 2002. № 5. С. 141-152.
- 9. Bornkamm H. Luther als Schriftsteller, Heidelberg, 1965.

Model Reformation and «the second scholasticism» in modern Russia

Reformation never stops to amaze and constantly make scientists deepen the understanding of this historical phenomenon. In fact, the simplification of Christian ceremonies affected not only the history of the world but has led to development of scientific and theological trends, in particular, development of "the second scholasticism". Historical cycles in the modern world are faster than ever before. It is especially interesting to watch these "reflection" of the past now. During the Renaissance epoch the entire progressive thought was aimed at finding a "new religion." As an example, we can name Ficino "Platonic Theology", Patrizi and Bruno pantheistic theory. Surprising, but the Reformation started in Germany, where the church needs were significantly "more modest" than in Italy and could be described as household: not loss of connection between mind and faith, but loss of the institution of the church and faith; religiosity of the individual, as a basis of faith; the formation of a new labor ethic, which is the way to salvation. Civil activity becomes a part of the church. Economy required a completely different approach to religious teachings, the believer should become equal participant in the process of salvation without the Catholic priest (economic optimization - unnecessary intermediaries were removed from the chain), as a tradition that spoiled and deaden Christianity - steeped in sin church can no longer save souls and everyone is free to interpret Holy Scripture. From the point of view of modern scientific thought as well as hermeneutics, the situation is destroying a whole layer of cultural and theological studies which formed the Reformation itself. Interesting note of the German scientist G. Bornkamm that Luther always has three partners: the Bible, people in need of response, enemy. Of course, the traditional church has responded to it by a wave of "the second scholasticism". It should be noted that on the one hand, the second scholasticism inherited the main traditions of medieval scholastic philosophy, on the other hand, this scholasticism included issues that arose with the new situation in the world, changes in the outlook of Europeans, intellectual and spiritual culture of the

West. In Russia scholasticism generally appeared in 16-17 centuries when about half of Europe had been already covered

by Protestantism and influenced the education system. Kyiv-Mohyla Academy fully accepted the concept of Catholic education. Kiev Brotherhood School reconstructed on the basis of the Cracow University of Petro Mohyla. Thirty monks were invited from Ukraine to Moscow and they formed the core of the teaching staff at St. Andrew monastery school and brought philosophical attitude to theology and for sure this attitude define the concept of Slavic Greek Latin Academy education. In Russia the Reformation was a religion of foreigners but there were no objections from the Orthodox side because there were no differences in lifestyle and rituals. And it was thought that Reformation could not change the outlook of the Russian people. Theological interpretation of the Reformation in Russia began after Luther's speech.

It was mentioned by Maxim the Greek who agreed with Luther on the evaluation of the papacy. In 1640 a satirical poem "The presentation on Luthor" by Ivan Nasedka based on works of Ukrainian Zechariah Kopystensky. But, nevertheless, the reforms of Patriarch Nikon of Moscow were so dramatic and his activity seems to be more administrative than spiritual. But it will be quite rough to say that he was not affected by these tendencies, especially if the royal court was full of Lutherans who came to serve in Russia. Pointing out of "Old Believers" and opposition to new trends similar to what was happening in Europe, but, let's say, did not cause the development, but preservation. Actions of Tsar Peter already fully satisfied reformist actions - the transformation of the Russian Orthodox Church. Can we say that as a response to the actions of Peter's reforms in Russia analog for "the second scholasticism" appeared? Probably yes, the necessity of specialists occurred. "Teaching of scholasticism in Moscow toughly connected to Likhud brothers - Ionnikiy and Sophronius - Greeks in origin, who were invited by the Orthodox patriarchs to improve theological education in Russia. Likhud had to stick to the Greek Orthodox tradition but tried to organize education programs like in European universities. Despite the fact

that in 1694 Lihudovs were dismissed from teaching for excessive passion for physics and philosophy, but they could improve the Moscow School of the Greek Zaikonospassky monastery into the center of Russian culture and education, combining European University and the Orthodox Academy which became known as

the Slavic-Greek-Latin. Likhud wrote the first textbooks of logic, psychology and physics. And they simplify the scholastic doctrine based on Thomism and Aristotle works and they made a contribution to the spread of philosophy (primarily Aristotelian) in Russian society. " Too utilitarian attitude to the spiritual life of the Russian people at that time was critical and old approach of priests preparation did not solve the problems in the religious sphere. The current situation with religion in Russia now is another "reflection" of events that occurred in Europe in 16-17 centuries. The new formation of social relations that replaced the "Soviet system" has led to the fast flourishing of various economically time relevant religious movements. Amount of exotic "Hare Krishna" representatives increased in the early '90s were driven out by the Protestant sects of Western orientation. The traditional Russian Orthodox Church that were considerably weakened during the Soviet period was not ready to face the pressure of a more socially sustainable Protestants for almost two decades as well as to expand educational institutions with a high level of teaching. Interesting fact that Russian Islam has been very active and has been slowing down spreading of Protestantism in the southern regions with mosques and madrassas building. With the increase of Russian education requirements (sometimes 2-3 diplomas are needed) there is a sensitive situation in the sense that most of the parishioners has a higher level of education than the priest. Modern parishioner who received an academic education, particularly physical - mathematical, asks questions that are similar to those which the scholastics have tried to answer. Thus the main task of the priest is to help to understand. Currently, we can see the next wave of the new orthodox "scholasticism" developing not only in seminaries and academies, but also going deep into the secular life through education.

Последнее издание сочинений Мартина Лютера на русском языке (рецензия на книгу: Мартин Лютер. О свободе христианина. Издательство ARC: Уфа, 2013. – 720 стр.).

Действительно крупных, переломных моментов в истории человечества всегда было не много. Поколения предшествующей этим моментам эпохи (в лице наиболее чутких своих представителей), предчувствуют их, а те, кто зачинает и через кого пробивается новая эпоха, закладывают основу будущего развития, но далеко не всегда ясно видят Цель, к которой направляется их героический порыв; часто гениальные прозрения Цели нового отливаются (сообразно цельности и волевой оригинальности натуры творца новой эпохи) сначала в формы скорее целостные, чем системные, они - скорее «кускиимпульсы» чем элементы стройной и стремящейся к завершенности системы; лишь позднее, когда культурное творчество эпохи набирает свою зрелость, эта Цель отыскивает свое выражение в формах новой философии и новой науки, а предпосылки эпохи осмысляются исходя из принципов новой философии истории, усматривающей исток истории, законы его развертывания во времени и осуществления конечной мировой Цели. Вот почему гениальная интуиция творцов эпохи требует и предполагает конгениальность их последователей и продолжателей, вот почему, несмотря на разницу средств и методов, они делают одно дело. Именно такое дело объединяет, в частности, творцов немецкой Реформации, Якоба Бёме, пиетистов, и немецких реформаторов философии нового времени, начиная с гениального Лейбница, и заканчивая Шеллингом и Гегелем. Поэтому без понимания этой связи невозможно «ухватить» и верно понять сделанное как первыми, так и вторыми, и наоборот. Но ведь и само христианство, согласно древнему воззрению, есть одно дело – культурно-географически и исторически дифференцирующееся в различные типы и динамики своего осуществления - поэтому опыт духовного самообретения в самом его истоке конституирует и всю дальнейшую «настройку оптики», задающую «разметки» и «режимы» христианского видения

истории и понимания своего места в ней. Каков этот опыт – таково и видение (или не-в*и*дение).

Какова же внутренняя связь Реформации и немецкого идеализма, а, с другой стороны — каким было понимание глубинных мотивов Реформации в философии истории немецкого идеализма? — Такой, как представляется, была исходная тема большого проекта, несомненно, значимого для всей русской культуры и образования, начало которому было положено почти 20 лет назад (1993), когда Иваном Леонидовичем Фокиным было переведено на русский язык одно из самых важных ранних произведений Лютера - «О свободе христианина» (1520) - и подготовлен первый вариант сборника трудов Мартина Лютера, который, однако, вышел в свет с указанием другого составителя. Спустя 9 лет, в 2002 году издательство «Роза мира» выпустило в свет новый сборник трудов Лютера - «Мартин Лютер. 95 тезисов» (СПб: Роза мира, 2002). Здесь-то автору-составителю, И. Л. Фокину и удалось успешно раскрыть вышеуказанную тему. Структура книги вполне классическая: вводная статья, основная часть, включающая в себя работы М. Лютера, приложение, комментарии и примечания.

Чтобы вполне понять замысел автора-составителя книги и автора вступительной статьи к ней, нужно помнить социально-экономический и культурный контекст российской действительности, в рамках которого создавалась статья – это рубеж XX - XXI веков: в стране, разрываемой социальными, политическими, этно-национальными И религиозными противоречиями уже созрела ностальгия по «спокойным» временам, а в протестантизме (в силу ряда историко-идеологических обстоятельств) нередко усматривался преимущественно негативный момент - историческая антитеза католицизму и ортодоксии вообще, и упускалось из виду, что католицизм и протестантизм выступают вместе с тем необходимыми ступенями и моментами всеобщего развития христианской Идеи. Выявить эту диалектику негативного и позитивного в истории Церкви, Реформации и личности Лютера как раз и составляло задачу вступительной статьи, которая раскрывает всемирно-историческое значение Реформации в деле утверждения принципа духовной свободы христианина, прослеживает, далее, внутреннюю эволюцию взглядов Лютера на общественно экономические отношения, на иудаизм и

ислам, на отношение Лютера к крестьянскому восстанию 1524-1545 годов. Помимо выполненного в 1993 году перевода на русский язык работы Лютера «О свободе христианина» (1520), в основную часть сборника (объем - около 120 страниц) вошли знаменитые 95 тезисов Лютера (перевод И. Л. Фокина, 2001), реформационное обращение «К христианскому дворянству знаменитое немецкой нации об улучшении христианского состояния (1520), а также составленный Лютером Краткий Катехизис (1519) и лютеровское переложение LXVI псалма «Господь наш меч, оплот и щит». Объемистое «Приложение» (объем – 524 страницы) включало заново переведенный на русский язык и отредактированный текст «Аугсбургского вероисповедания» Филиппа Меланхтона (1530), перевод-сверку «Теософских посланий» Якоба Беме (1622-1624), а также классический текст по философии религии Г. В. Лейбница -«Защита Бога» (1710), главы из «Лекций по философии истории» Г. В. Ф. Гегеля – «Христианство и Реформация» (1821-1831), и историко-критический обзор концепций философии религии Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля в изложении Куно Фишера. Хрестоматийное издание, прекрасно оформленное и выпущенное тиражом в 5000 экземпляров, представляется как идейный «посев», начавший давать всходы уже в первое десятилетие начавшегося века. Эта книга послужила прекрасной (и до недавнего времени - незаменимой) основой для подготовки учебных курсов по истории Реформации и истории европейской философии и культуры в ряде отечественных ВУЗов.

И вот, еще относительно недавно издательство «ARC» (Уфа) выпустило в свет новый сборник произведений Мартина Лютера «О свободе христианина» [1], подготовленный И. Л. Фокиным. Если основной темой предшествующего издание было выявление глубинной связи религиозной культуры Реформации и философии немецкого идеализма, то в этом издании тематический горизонт расширяется и включает в себя и новую проблематику: какова связь и каково отношение протестантизма к русской культуре? Появление этого акцента обусловило, отчасти, и новый состав включенных в издание текстов. В основную часть этого издания вошли все вышеперечисленные главные труды раннего периода творчества немецкого реформатора 1517 -1521 годов (часть из них - в переводах И. Л. Фокина), а также впервые переведенная И. Л.

Фокиным на русский язык Речь Лютера на Вормском Рейхстаге 18 апреля 1521 года. Основная часть издания дополнена новым, переработанным приложением, включающим 16 текстов, комментариями и примечаниями. Издание, на сей раз, оказалось выпущено меньшим тиражом — 1000 экземпляров, что в условиях возрастающей информатизации и падения общего спроса на «бумажную» книгу представляется обстоятельством объяснимым, а потому не в коем случае не ущемляющим высокого содержательного и издательского уровня данной книги.

Основную часть книги, как и в предыдущем издании, предваряет вводная статья И.Л.Фокина (36 страниц) - «Всемирно-историческая цель христианской Церкви и немецкая Реформация как осуществление перехода всемирного христианства от принципа слепой необходимости авторитета к принципу зрячей свободы веры» - где автор, опираясь на философский принцип познания религии Откровения Шеллинга («Философия Откровения», 1842), раскрывает внутреннюю связь метафизической последовательности апостолов Петра, Павла и Иоанна (как субстанциального, деятельного и завершающего начал) с тремя историческими эпохами Церкви Христа, что позволяет не только выявить сущность Реформации как начала второй, переходной эпохи, но, вместе с тем, определить ее особую цель в контексте всеобщей цели исторического христианства.

По сравнению С предшествующим изданием, Приложении представлены 13 новых текстов (из прежних – сочинение Ф. Меланхтона «Аугсбургское вероисповедание» (1530) и сочинение Я. Бёме «Что такое христианин?» (1623)). В приложение включены сочинения И. Гихтеля, Г. В Лейбница, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга (в изложении к. Фишера), Г. В. Ф. Гегеля (в изложении К. Фишера), Т. Карлейля, А.Гарнака и Куно Фишера. Еще один пласт исследований – это работы отечественных историков, философов, писателей, посвященные личности Лютера и истории Реформации – работы В.Михайловского, С.Соловьева, Д.Мережковского и И.Соколова. Без всякого сомнения, открытием этого издания являются впервые публикуемые на русском языке фрагмент сочинения Teosophia Practica - «О трех принципах и мирах в человеке» (1696) одного из первых бемеанцев, Иоганна Гихтеля (перевод с немецкого Сергея Шаулова, 2013). Можно только приветствовать это начинание и пожелать успеха переводчику и его издателям. Следует особо отметить исследование И. Л. Фокина «История Реформации в Финляндии и Ингерманландии» (2009), не только открывающее малоизученную область современного отечественного гуманитарного знания, но и способствующее укреплению надежды на возрождение Церкви Ингрии.

Статья историка церкви второй половины XIX в И. Соколова «Отношение протестантизма к России в XVI-XVII вв.», во многих отношениях примечательна, будучи не вполне свободной от некоторой тенденциозности, она стремится выявить степень влияния европейского протестантского образования и культуры на образование и культуру России. Статья эта в чем-то даже провокационна — она заставляет современника отнестись с большим вниманием к изучению вопроса об истории протестантского влияния на многие сегменты русской православной культуры, в том числе и на практики повседневности, на образование, а также глубже изучить вопрос о протестантских истоках русского просвещения.

«Комментарии» содержат весьма ценный исторический, биографический и историко-литературный материал, (в частности, в этом издании текст Речи Лютера на Вормском Рейхстаге в комментариях дополнен не только историческими справками, но и текстами обращений Ульриха фон Гуттена к Лютеру).

Публикация этого издания представляется значимым событием в отечественной гуманитаристике. Книга, ориентированная на широкий круг читателей, адресована прежде всего профессиональным теологам, философам, историкам, литературоведам, религиоведам и культурологам, она может рассматриваться как прекрасное учебное пособие по истории европейской Реформации, истории И русской культуры, истории новоевропейской философии и др.

Список литературы

1. *Лютер М.* О свободе христианина (Сост., вступ. ст., пер. с нем., коммент., прим., - И. Л. Фокина). Издательство ARC: Уфа, 2013.

СВЕДЕНИЯ ОБ ABTOPAX / AUTHORS

ВОЛЖИН Сергей Викторович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры «Культорология и философия культуры» Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, Менделеевская линия, 5, Санкт-Петербург, Россия; e-mail: sergey.volzhin@gmail.com

VOLZHIN, Sergej V. – St. Petersburg State University, 199034, Mendeleevskaya liniya, 5, St. Petersburg, Russia; e-mail: sergey.volzhin@gmail.com

ГУРА Владимир Авраамович — доктор философских наук, профессор кафедры «Философия» Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого; 195251, ул. Политехническая, 29, Санкт-Петербург, Россия; e-mail: opasuch@mail.ru

GURA, Vladimir A. – St. Petersburg, Polytechnic University, 195251, Polytechnicheskaya Str. 29, St. Petersburg, Russia; e-mail: opasuch@mail.ru

ДУШИН Олег Эрнестович – доктор философских наук, профессор кафедры «История философии» Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, Менделеевская линия, 5, Санкт-Петербург, Россия; e-mail: odushin@mail.ru

DUSHIN, Oleg E. – St. Petersburg State University, 199034, Mendeleevskaya liniya, 5, St. Petersburg, Russia; e-mail: odushin@mail.ru

ЕВЛАМПИЕВ Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры «История философии» Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, Менделеевская линия, 5, Санкт-Петербург, Россия; e-mail: yevlampiev@mail.ru

EVLAMPIEV, Igor I. – St. Petersburg State University, 199034, Mendeleevskaya liniya, 5, St. Petersburg, Russia; e-mail: yevlampiev@mail.ru

ЗАЛАТОВСКИ, Саша — доктор наук, университетская исследовательская библиотека Эрфурта/Готы; D-99867, Шлосс Фриденштайн, Гота, Германия; e-mail: sascha.salatowsky@uni-erfurt.de

SALATOWSKY, Sascha – Dr., Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, Studienstätte Protestantismus; D-99867, Schloss Friedenstein, Gotha, Deutschland; e-mail:sascha.salatowsky@uni-erfurt.de

КРАУЗ Петра – магистр искусств, научный сотрудник Немецкого театрального музея; Гаейрштрассе, 4а, Мюнхен, Германия; e-mail: kraus@deutschestheatermuseum.de

KRAUS, Petra – Deutsches Theatermuseum, 80539, Galeriestraße 4a, Munich, Deutschland; e-mail: kraus@deutschestheatermuseum.de

МЕДНИС Наталья Вольдэмаровна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Калининградского государственного

технического университета; 236004, Советский пр., 1, Калининград, Россия; e-mail: natalymednis@gmail.com

MEDNIS, Natalja V. – Kaliningrad State Technical University, 236004, Sovetskiy pr. 1, Kaliningrad, Russia; e-mail: natalymednis@gmail.com

МУСАЕВ Вадим Ибрагимович – доктор исторических наук, профессор кафедры «Международные отношения» Института международных образовательных программ Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого; 195251, ул. Политехническая, 29, Санкт-Петербург, Россия; e-mail: vmusaev62@mail,ru

MUSAEV, Vadim I. – St. Petersburg, Polytechnic University, 195251, Polytechnicheskaya Str. 29, St. Petersburg, Russia; e-mail: vmusaev62@mail,ru

ПАЗУХИНА Ольга Ростиславовна – кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия» Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого; 195251, ул. Политехническая, 29, Санкт-Петербург, Россия; e-mail: opasuch@mail.ru

PAZUKHINA, Olga R. — St. Petersburg, Polytechnic University, 195251, Polytechnicheskaya Str. 29, St. Petersburg, Russia; e-mail: opasuch@mail.ru

САВИНОВ Родион Валентинович – кандидат философских наук, ассистент кафедры «Философия» Санкт-Петербургской государственной академии ветеринарной медицины; 196084, ул. Черниговская, д. 5, Санкт-Петербург, Россия; e-mail: savrodion@yandex.ru

SAVINOV, Rodion V. – St. Petersburg State Academy of Veterinary Medicine, 196084, Chernigovskaya st., 5, St. Petersburg, Russia; e-mail: savrodion@yandex.ru

САЦКИЙ Павел Викторович — кандидат исторических наук, доцент кафедры политической истории Киевского национального экономического университета имени Вадима Гетьмана; 03680, проспект Победы, 54/1, г. Киев, Украина; e-mail: pavangard@i.ua

SATSKIY, Pavel V. – Kiev, national economic university of Vadim Getman; 03680, prospect Pobedy, 54/1, Kiev, Ukraine; e-mail: pavangard@i.ua

СМАГИН Юрий Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры исторического факультета Санкт-Петербургского института иудаики, 191036, 1-я Советская ул., д. 10, Санкт-Петербург, Россия; e-mail: yuri_smagin@mail.ru

SMAGIN, Yuri E. – St. Petersburg Institute of Jewish Studies Historical Department, 191036, 1st Sovetskaya str., 10, St. Petersburg, Russia; e-mail: yuri smagin@mail.ru

ТИМЕРМАНИС Елена Борисовна — кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия» Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого; 195251, ул. Политехническая, 29, Санкт-Петербург, Россия; е-mail: etimermanis@gmail.com

TIMERMANIS, Elena B. – St. Petersburg, Polytechnic University, 195251, Polytechnicheskaya Str. 29, St. Petersburg, Russia; e-mail: etimermanis@gmail.com

ТРОФИМОВА Виолетта Стиговна— кандидат философских наук, докторант кафедры «Культорология и философия культуры» Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, Менделеевская линия, 5, Санкт-Петербург, Россия; e-mail: violet trofimova@mail.ru

TROFIMOVA, Violetta S. – St. Petersburg State University, 199034, Mendeleevskaya liniya, 5, St. Petersburg, Russia; e-mail: violet_trofimova@mail.ru

ФОКИН Иван Леонидович — доктор философских наук, профессор кафедры «Международные отношения» Института международных образовательных программ Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого; 195251, ул. Политехническая, 29, Санкт-Петербург, Россия; e-mail: iwan.phokin@mail.ru

PHOKIN, Iwan L. – St. Petersburg, Polytechnic University, 195251, Polytechnicheskaya Str. 29, St. Petersburg, Russia; e-mail: iwan.phoki@mail.ru

ШИПИЛОВ Александр Викторович — магистрант кафедры теории и истории культуры факультета философии человека РГПУ им. А.И. Герцена; 197046, ул. Малая Посадская, д. 26, Санкт-Петербург, Россия; e-mail: 17ash08@gmail.com

SHIPILOV, Alexander V. – St. Petersburg, Pedagogical University of A.Herzen, 197046, Malaya Posadskaya str., 26, St. Petersburg, Russia; e-mail: 17ash08@gmail.com

ШПАРН Вальтер – доктор, профессор кафедры «Систематическая теология» института теологии Эрлангенского университета Александра-Фридриха; D-91054, Кохштрассе, 6, Эрланген, Германия; e-mail: walter.sparn@t-online.de

SPARN, Walter – Friedrich-Alexander University Erlangen-Nuernberg, D-91054, Kochstr. 6, Erlangen, Deutschland; e-mail: walter.sparn@t-online.de

ЦУМШТАЙН Марина Куртовна – студентка факультета Теологии Гейдельбергского университета имени Рупрехта и Карла; Гейдельберг, Германия; e-mail: marina_zumstein@gmx.de

ZUMMSTEIN, Marina K. – University Heidelberg, D-69117, Hauptstraße 231, Heidelberg, Deutschland; e-mail: marina_zumstein@gmx.de

ЦЫПИНА Лада Витальевна — кандидат философских наук, доцент кафедры «История философии» Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, Менделеевская линия, 5, Санкт-Петербург, Россия; e-mail: lada.zypina@gmail.com

TSYPINA, **Lada V.** – St. Petersburg State University, 199034, Mendeleevskaya liniya, 5, St. Petersburg, Russia; e-mail: lada.zypina@gmail.com

АННОТАЦИИ, КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

Фокин И.Л. Всемирно-историческое значение Реформации и 95 тезисов Мартина Лютера.

Реформация Мартина Лютера является тем коренным преобразованием, которое не ограничивается только церковными изменениями. Поэтому можно сказать, что современная эпоха начинается вместе с Мартином Лютером, поскольку благодаря Реформации человеческое сознание изменилось и преобразовалось во всех своих главных формах. Все события, предшествующие Реформации XVI века и отчасти подготовившие ее, несмотря на свою историческую и социальную значимость все же не представляли собой подлинного начала Нового времени.

Средние века, Реформация, Лютер, Новое время.

Ш п а р н В. Возникновение и закат прогностической астрологии в научных парадигмах раннего современного протестантизма.

Данный материал представляет собой попытку проанализировать возникновение и закат прогностической астрологии в научных парадигмах раннего современного протестантизма. Историки науки и религии давно заметили, что западная культурная история, с одной стороны, показывает удивительную преемственность астрологических традиций и практик, но, с другой стороны, что астрология всегда была предметом глубоких изменений, связанных с изменением религиозной, социальной, политической и научной ситуацией.

Прогностическая астрология, научные парадигмы, ранний протестантизм.

Мусаев В. И. Значение Реформации для упрочения независимости и государственного суверенитета Шведского королевства.

Доклад посвящен вопросам о том, как осуществление религиозной Реформации в Швеции в XVI в. способствовала созданию независимого Шведского королевства и защите её суверенитета против политических посягательств со стороны основных политических конкурентов Швеции того времени Дании и Польши.

Дания, Швеция, Реформация, суверенитет.

К р а у з П. Отношение Лукаса Кранаха и Мартина Лютера в зеркале начинающейся Реформации.

Доклад анализирует духовные отношения Лютера и Лукаса Кранаха в начале Реформации. Чтобы изложить отношения между художником и реформатором требуется экспертиза общей среды этих двух великих деятелей. Это включает в себя изучение истории искусства в свете конкретных исторических факторов, которые имеют решающее значение для богословской точки зрения.

Лукас Кранах, Мартин Лютер, Реформация.

Шипилов А.В. Протестантская эстетика в немецком и голландском искусстве XVI-XVII вв.

Доклад посвящён изучению влияния, которое протестантская Реформация оказала на развитие изобразительного искусства. В докладе рассматриваются такие вопросы, как взаимосвязь иконоборчества в Северной Европе и формирования первых частных коллекций и музеев, а также причины смещения акцентов в творчестве некоторых немецких и голландских художников.

Живопись, протестантизм, эстетика, искусство.

Трофимова В. С. Дальнейшая реформация в жизни и деятельности Джона Дьюри и Доротеи Мур Дьюри.

В статье рассматривается Дальнейшая Реформация применительно к деятельности представителей «Третьей силы» в религиозной и интеллектуальной жизни Европы XVII века — милленариев. Анализируется связь голландских деятелей Дальнейшей Реформации с английскими милленариями, такими как Джон Дьюри и Доротея Мур. Литературная и практическая деятельность Дьюри и Мур рассматривается одновременно.

Дальнейшая Реформация, милленарии, Джон Дьюри, Доротея Мур.

Сацкий П.В. Индульгенции и Реформация: два взгляда на финансовую пирамиду позднего Средневековья.

Доклад анализирует ситуацию, когда в период позднего Средневековья народ рассматривался как Церковью, так и феодальной верхушкой в качестве паствы («стада овец»), которое требует себе пастуха. Взгляд на христиан как на «стадо» привел католическую Церковь к пониманию этого «стада» в качестве источника ресурсов. При таковых условиях индульгенция, церковный институт, имеющий традиционно благое назначение, превратилась в обычный товар, который в круговороте массовой торговли ними, потерял свое истинное предназначение.

Реформация, Лютер, католическая Церковь, индульгенции.

Душин О. Э. Bepa versus разум: Л. Шестов о М. Лютере.

Статья посвящена оппозиции веры и разума в интерпретации Льва Шестова. Автор подчеркивает, что в концепции Шестова вера была представлен в качестве творческой духовной силы и несравненного дара, она не может быть установлена в плоскости рационального понимания и быть определенным знанием. Делается вывод, что, по мнению русского мыслителя, Лютер также показывает пример духовного сопротивления диктату разума и внешним авторитетам.

Вера, разум, знание.

Евлампиев И.И. Б.Н. Чичерин о роли протестантизма в рождении политических теорий Нового времени.

Б.Н. Чичерин считал, что Реформация привела к существенному изменению политической философии. Выдвинув на первый план идею свободы,

протестантизм задал тенденцию к демократическому и либеральному пониманию государства. Однако либеральная модель государства, созданная благодаря протестантизму, обладает радикальным недостатком: свобода понимается здесь только как внешняя свобода, как выбор между разными вариантами действия. Внутренняя, творческая свобода человека при этом отрицается или признается мало значимой. Именно эта черта западного либерализма обусловила современный культурный кризис западной цивилизации.

Б. Н. Чичерин, западный либерализм, классическая немецкая философия.

Цумштайн М. К. Simul iustus et peccator - Мартин Лютер и Гейдельбергский диспут.

Главной целью данного доклада является попытка обозначить историческую Диспута. И теологическую значимость Гейдельбергского прошедшего двадцатьшестого апреля 1518-го года. Также этот доклад изучает значение сорока теологических и философских тэзисов, возведённых Мартином Лютером, как теологический ключ, применимый к пониманию "оправдания верой", центральной доктрине Лютера, а также упращающий понимание учений таких известных теологов как Карл Барт, Еберхард Юнгель и Юрген Мольтманн.

Лютер, Реформация, Гейдельбергский диспут.

Цыпина Л.В. Христианский героизм С. Кьеркегора и реформационное наследие.

В статье анализируется отношение Кьеркегора к реформационному наследию. Автор приходит к выводу: как критика Лютером упадка христианства преодолевается через принцип Sola fide, так учение Кьеркегора об экзистенции преобразуется в позицию «христианского героизма».

М. Лютер, оправдание верой, С. Кьеркегор, экзистенция, христианский героизм.

Савинов Р. В. Священная логика: формализм в протестантской экзегетике.

Реформация начиналась как восстание против средневековых форм культуры, прежде всего, в богословии, где господствовал схоластический рационализм. Лютером и другими реформаторами были отвергнуты как главный конструктивный инструмент теологического дискурса, ставивший ее (теологию) в ряду других наук — силлогистика, так и связанная с ней философия. Однако, с развитием протестантской теологии, силлогистика была оправдана, а философия восстановлена в своих правах.

Схоластика, протестантизм, богословие, раннее Новое время.

Волжин С.В. Мартин Лютер и немецкая мистика.

В докладе рассматривается отношение духовных начал, представленных, в средневековой, частности В теологии Лютера, К преимущественно позднесредневековой мистике, исследуется СВЯЗЬ центральных тем реформационных сочинений Лютера с основными идеями «Немецкой теологии».

Лютер, Реформация, мистика, Мастер Экхарт

S a l a t o w s k y S. Материализм на закате аристотелизма. Социнианин Христофор Стегман и его концепция метафизики.

Доклад анализирует творчество Стегмана в свете завершающегося периода аристотелизма в схоластике.

Схоластика, аристотелизм, материализм, Стегман.

Гура В. А., Пазухина О. Р. Концепция свободы личности у Лютера и Кальвина: попытка сравнительного анализа.

Доклад ставит вопрос о том, что Ренессанс не просто предшествует Реформации, но в известном смысле ее порождает, создавая атмосферу свободного интеллектуального и религиозного поиска, поднимая вопрос о достоинстве человека. Кульминацией возрожденческой реабилитации природы и человека стала Реформация. Именно в области религии выразились сущностные тенденции эпохи. В этом смысле Реформация дает ключ к ретроспективному пониманию смысла Ренессанса и расшифровке перспективы хода истории в Новое время.

Ренессанс, Роеформация, Лютер, Кальвин, Новое время, свобода.

Тимерманис Е.Б. Реформация и Контрреформация: немецкая религиозная поэзия XVII века.

Творчество поэтов XYII века (католиков и протестантов) поднимает философские вопросы человеческого бытия, приводит к осознанию разорванности и противоречивости существования, к столкновению духовного и телесного начала, к пониманию временности эстетического идеала. Жизнь человека протекает в двух временных планах — в сфере созданного мира и в сфере высшего предназначения. История понимается как место сражения между добром и злом, которые присущие самому человеку. Поэтому для победы добра необходима свободная добрая воля каждого. Из признания этой необходимости следует особое отношение к значимости каждого поступка и мгновения жизни.

Немецкая поэзия, протестантизм, католицизм, философия, эстетика, мистика, вечность, время, антропология

Смагин Ю. Е. Реформация: социально-философский конфликт новоевропейской науки и религии.

В данной статье рассматривается социально-философский конфликт представителей новоевропейской науки и религиозно-схоластической мысли.

Показывается pro et contra относительно восприятия и понимания мироустроения Вселенной.

Философия, наука, теология, конфликт, Вселенная.

Меднис Н. В. Модель Реформация и «вторая схоластика» в реалиях современной России.

Данный материал представляет собой попытку проанализировать и сравнить процессы, проходившие во время Реформации и повлиявшие на дальнейшую систему миропонимания и образования с современной ситуацией «упрощенного» отношения к религии, рассмотреть общие отправные точки с социальной сфере и предположить, что «сдерживание» науки церковью в эпоху Средневековья имело причины и не имеющие отношения к «косности».

Реформация, схоластика, образование.

Волжин С.В. Последнее издание сочинений Мартина Лютера на русском языке.

Статья представляет собой рецензию на книгу: Мартин Лютер. О свободе христианина. Издательство ARC: Уфа, 2013. – 720 стр.

Лютер, Реформация, Новое время, философия истории.

ABSTRACTS / KEYWORDS

Phokin I. L. The world-historical sense of Reformation and 95 theses of Martin Luther.

The report treats the Reformation as the fundamental transformation that was not limited by changes of the medieval church. Therefore the Modern Time begins with 95 theses of Martin Luther, as the Reformation changed and transformed the human mind in all its major forms. Of course, all of the events, which preceded the sixteenth century, are partly responsible for the preparation of the Reformation, and they had great importance. However, despite their historic and social significance all previous centuries had not yet become a true beginning of the modern time, as they had not reached the essential core of medieval life, the core of the Religion.

Middle Ages, Reformation, Luther, Modern Time.

S p a r n W. Rise and Fall of Prognostic Astrology in Scientific Paradigms of Early Modern Protestantism.

This material is an attempt to analyze the Rise and Fall of Prognostic Astrology in Scientific Paradigms of Early Modern Protestantism. Historians of science and historians of religion have noticed that Western cultural history on one hand shows an amazing continuity of astrological traditions and practices but on the other hand, that astrology has always been subject to profound changes resulting from their entanglement with changing religious, social, political and scientific situations.

Prognostic Astrology, Scientific Paradigms, Early Modern Protestantism.

M u s a e v V. I. Significance of the Reformation for Consolidation of Independence and State Sovereignity of the Kingdom of Sweden.

The report deals with the issues of implementation of religious Reformation in Sweden in the sixteenth century, which contributed to creation of the independent Swedish Kingdom and defense of its sovereignty against political encroachments from the part of Denmark and Poland as the main political rivals of Sweden in those times.

Denmark, Sweden, Reformation, sovereignty.

Kraus P. The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the starting reformation.

The report says of relations between Luther and Lucas Cranach in the mirror of the starting Reformation. To portray the relationship between a painter and a humanist reformer an examination of the overall milieu of these two great figures is required. This involves a study of art history in the light of specific historical factors, which are crucial to the theological perspective.

Lucas Cranach, Martin Luther, Reformation.

S h i p i l o v A. V. The Protestant aesthetics in art of German and Dutch painters of XVI-XVII centuries.

The topic is devoted to research of the impact, which the Protestant Reformation had on development of the fine art. In this topic are considered such questions as the

interrelation of iconoclasm in northern Europe and the forming of the first private collections and the art museums, and the reason of the shift of accents in the paintings of some German and Dutch artists.

Painting, Protestantism, aesthetics, fine art.

Trofimova V.S. Further Reformation in the Life and Works of John Dury and Dorothy Moore Dury.

The report discusses Further Reformation as applied to the activities of the representatives of the "Third force" in religious and intellectual life in seventeenth-century Europe – Millenarianists. The link between the Dutch representatives of the Further Reformation with English Millenarianists, such as John Dury and Dorothy Moore, is analyzed. Literary and practical work of Dury and Moore is discussed simultaneously.

Further Reformation, Millenarianists, John Dury, Dorothy Moore.

S a t s k i y P. V. Indulgence and reformation: two points of view on the financial pyramid of the late Middle Ages.

The report analyzes the situation during the period of the late Middle Ages, as people were considered both by Church and feudal leaders as a flock of sheep which requires a shepherd. Seeing Christians as a "flock" led a Catholic Church to the perception of this "flock" as a source of money. That is why the Church used its role as an institution which takes care of the Christians' souls and the role of being a shepherd of each Christian's soul in order to use the resources of the "flock".. At this time the Church started looking its morality itself. In such conditions indulgence, the church institution, which had traditionally high moral purpose was transformed into a common good after a long period of trading with it and which consequently lost its role.

Reformation, Luther, Catholic Church, indulgences.

Dushin O.E. Faith versus reason: Leo Shestov about Martin Luther.

The report deals with opposition of faith and reason in the interpretation of Lev Shestov. The author stresses that in Shestov concept the faith was presented as a creative spiritual force and an incomparable gift, it cannot be fitted into the plane of rational understanding and to be the certain knowledge. It concludes that in opinion of the Russian thinker Luther also demonstrates an example of spiritual resistance to the dictates of reason and external authority.

Faith, reason, knowledge.

Evlampiev I. I. On the role of the Reformation in the development of political thought of Modern era (based on the works of B. N. Chicherin).

The report relates of B. N. Chicherin thought that the Reformation led to a significant change in political philosophy. Highlighting the idea of freedom, Protestantism tends to set the democratic and liberal understanding of state. However, the liberal state model, created by Protestantism, has a radical lack: freedom is understood here only as an external freedom as a choice between different options. Inner, creative freedom of the individual in this case is denied or

deemed not important enough. It is this feature of Western liberalism which led to modern cultural crisis of Western civilization.

B. N. Chicherin, Western liberalism, classical German philosophy.

Z u m m s t e i n M. K. Simul iustus et peccator – Martin Luthers Disputation in Heidelberg /Martin Luther and the Heidelberg Disputation.

The main purpose of this report is to attempt to identify historical and theological significance of the Heidelberg disputation at 20th of April, 1518. The report also examines the value of forty theological and philosophical theses, erected by Martin Luther as the theological key to understanding the applicable "justification by faith," the central doctrine of Luther and simplify understanding of the teachings of such famous theologians like Karl Barth, Eberhard and Jurgen Moltmann. The report deals with the issues of Martin Luthers Disputation in Heidelberg at the beginning of Reformation.

Luther, Reformation, Heidelberg Disputation.

T s y p I n a L. V. Kierkegaard's Christian heroism and the heritage of Reformation.

The report analyzes Kierkegaard's attitude to the Reformation heritage. The author concludes that as the Luther's Criticism of decline of Christianity is overcome through the Sola fide principle, so Kierkegaard's doctrine of existence is converted to the Christian heroism.

M. Luther, S. Kierkegaard, existence, Christian heroism.

Savinov R.V. Divine Logic: Formalism in Reformed Exegesis.

Reformation began as a revolt against medieval cultural forms, prima facie, in theology, where scholastic rationalism dominated. Luther and others reformers reject a main constructive tool of theological discourse — syllogistic logic, and scholastic philosophy, related with it. But in development of protestant theology, syllogistic logic and philosophy was restaurated (in Piscator's and Polanus' Biblical Comments).

Scholasticism, Protestantism, Theology, Early Modern.

Volzhin S. V. Martin Luther and the German Mystik.

This report examines the attitude of spiritual principles which are presented in the theology of Luther to the medieval (mainly late medieval) mysticism. Also the article examines connection between the central themes of Luther's Reformation works and with the basic ideas of "Theologia Deutsch".

Luther, Reformation, mystic, Meister Eckhart

S a I a t o w s k y S. Materilism at the End of Aristotelianism. The Socirian Christoph Stegmann and his concept of Methaphysics.

The report analyzes the work Stegman in the light of the final period of Aristotelian scholasticism.

Scholastica, Aristotelianism, materialism, Stegman.

Gura W. A., Pasuchina O. R. The Concept of Personal Freedom According to Luther and Calvin: an Attempt of Comparative Analysis.

The report set the question of the Renaissance, as it didn't merely precede the Reformation, but in a certain sense it gave birth to the Reformation by creating the atmosphere of free intellectual and religious search, by raising a question of man's dignity. The Reformation became the culmination of the Renaissance rehabilitation of nature and man. It was in the sphere of religion that the essence of this epoch got its full expression. In this sense the Reformation gives us a clue, first, to retrospectively understand the significance of the Renaissance and, second, to decipher the perspectives of Modern history.

Renaissance, Reformation, Luther, Calvin, Modern Time, freedom.

Timermanis E. B. The Reformation and Counter-Reformation: XVIIth Century German religious poetry.

The art of the German poetry of 17th century (both Catholic and Protestant) raises philosophical questions of human existence and leads to the realization of incoherence and contradictions of existence, and also leads to a clash of spiritual and bodily principle, which provides the understanding of the aesthetic ideal. The history is being understood as the site of the battle between good and evil, which is inherent in peson himself. Therefore, for the victory of good a free good will of everyone is needed. The recognition of this need is particular relevant to the importance of each action and moments of life.

German poetry, Protestantism, Catholicism, philosophy, aesthetics, mysticism, eternity, time, anthropology

S m a g l n Y. E. Reformation: social-philosophical conflict of Modern Time – science and religion.

In this article socio-philosophical conflict between the representatives of New Times science and religio-scholastical thought is considered. It is pointed out pro et contra the apprehending and understanding the Universe structure.

Philosophy, science, theology, conflict, the Universe.

M e d n l s N. V. Model Reformation and «the second scholasticism» in modern Russia.

This material is an attempt to analyze and compare the processes that took place during the reformation and influenced the further system of the world Outlook and the formation of modern "simplified" attitude to religion, to consider the General starting point with the social sphere and assume that "containment" of science by the Church in the middle Ages had reasons and not related to "sloth".

Reformation, scholasticism, education.

Volzhin S.V. The last Russian edition of Martin Luther selected works.

This article is resansion on book: Martin Luther. O svobode christianina. Public house ARC: Ufa, 2013. – 720 pp.

Luther, Reformation, Modern Time, history of philosophy.

Содержание Contents

Фокин И. Л. Всемирно-историческое значение Реформации и 95 тезисов	
Мартина Лютера	3
Phokin I. L. The world-historical sense of Reformation and 95 theses of Martin	
Luther	14
Sparn W. Rise and Fall of Prognostic Astrology in Scientific Paradigms of Early	
Modern Protestantism	20
Мусаев В. И. Значение Реформации для упрочения независимости и	
государственного суверенитета Шведского королевства	30
Musaev V. I. Significance of the Reformation for Consolidation of Independence	
and State Sovereignity of the Kingdom of Sweden	40
Kraus P. The relation of Lucas Cranach and Martin Luther in the mirror of the	
starting reformation	42
Kraus P. Die Beziehung von Lucas Cranach und Martin Luther im Spiegel der	
beginnenden Reformation	46
Шипилов А. В. Протестантская эстетика в немецком и голландском	
искусстве XVI-XVII вв	66
Shipilov A. V. The Protestant aesthetics in art of German and Dutch painters of	
XVI-XVII centuries	75
Трофимова В. С. Дальнейшая реформация в жизни и деятельности	
Джона Дьюри и Доротеи Мур Дьюри	83
Trofimova V. S. Further Reformation in the Life and Works of John Dury and	
Dorothy Moore Dury	85
Сацкий П. В. Индульгенции и Реформация: два взгляда на финансовую	
пирамиду позднего Средневековья	93
Satskiy P. V. Indulgence and reformation: two points of view on the financial	
pyramid of the late Middle Ages	99
Душин О. Э. Bepa versus разум: Лев Шестов о Мартине Лютере	104
Dushin O. E. Faith versus reason: Leo Shestov about Martin Luther	108
Евлампиев И. И. Б.Н. Чичерин о роли протестантизма в рождении	
политических теорий Нового времени	109
Evlampiev I. I. On the role of the Reformation in the development of political	
thought of Modern era (based on the works of B. N. Chicherin)	109
Цумштайн М. К. Simul iustus et peccator - Мартин Лютер и Гейдельбергский	
диспут	119
Zummstein M. Simul iustus et peccator - Martin Luthers Disputation in	
Heidelberg /Martin Luther and the Heidelberg Disputation	121
Цыпина Л. В. Христианский героизм С. Кьеркегора и реформационное	
наследие	123
Tsypina L. V. Kierkegaard's Christian heroism and the heritage of Reformation	128
Савинов Р. В. Священная погика: формализм в протестантской экзегетике	132

Savinov R. V. Divine Logic: Formalism in Reformed Exegesis	142
Волжин С. В. Мартин Лютер и немецкая мистика	145
Volzhin S. V. Martin Luther and the German Mystik	145
Salatowsky S. Materilism at the End of Aristotelianism. The Socirian Christoph	
Stegmann and his concept of Methaphysics	159
Гура В. А., Пазухина О. Р. Концепция свободы личности у Лютера и	
Кальвина: попытка сравнительного анализа	169
Gura V. A., Pasuchina O. R. The Concept of Personal Freedom According to	
Luther and Calvin: an Attempt of Comparative Analysis	176
Тиммерманис Е. Б. Реформация и Контрреформация: немецкая	
религиозная поэзия XVII века	178
Timmermanis E. B. The Reformation and Counter-Reformation: XVIIth Century	
German religious poetry	182
Смагин Ю. Е. Реформация: социально-философский конфликт	
новоевропейской науки и религии	184
Smagin Y. E. Reformation: social-philosophical conflict of Modern Time -	
science and religion	184
Меднис Н. В. Модель Реформация и «вторая схоластика» в реалиях	
современной России	191
Mednis N. V. Model Reformation and «the second scholasticism» in modern	
Russia	202
С. В. Волжин. Последнее издание сочинений Мартина Лютера на русском	
языке (рецензия на книгу: Мартин Лютер. О свободе христианина.	
Издательство ARC: Уфа, 2013. – 720 стр.)	205
Volzhin S. V. The last Russian edition of Martin Luther selected works	205
Сведения об авторах / Authors	210
Аннотации. Ключевые слова	213
Abetracte Kovworde	219

Международная научная конференция «500 ЛЕТ РЕФОРМАЦИИ И НОВОГО ВРЕМЕНИ: 1517-2017» (К 500-летию Реформации Мартина Лютера 1517-2017)

International Scientific Conference "500 YEARS OF REFORMATION AND MODERN TIME: 1517-2017"

16-17 апреля 2015 г. 16th – 17th of April, 2015

(Сборник материалов конференции) (The materials of the Conference)

Выпуск № 1 (2015) Issue № 1 (2015)

Подписано в печать Формат Усл. печ. л. Тираж Заказ

Отпечатано с готового оригинал-макета, Предоставленного редакционной коллегией, В Типографии Политехнического университет. 195251, Санкт-Петербург, Политехническая ул., 29 Тел.: (812) 552-77-17; 550-40-14