БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК ЦЕРКВИ ИНГРИИ

№1/2024

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК ЦЕРКВИ ИНГРИИ

проект Образовательного отдела централизованной религиозной организации «Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии на территории России».

№ 1/2024

Редактор:
магистр теологии
Ольга Александровна Рудая

Рецензент:
д-р филол. наук
Анна Владимировна Хрусталева
(доцент Саратовского государственного университета)

Корректор:
диакон
Антон Владимирович Рудой

Верстка:
Элла Владимировна Андреева

Дизайн обложки:
Элла Владимировна Андреева,
Александра Сергеевна Мухина
(идея)

Принимаются переводы и статьи по конфессиональному лютеранскому богословию, западной литургической музыке.
Тексты статей присылать на e-mail: chri@yandex.ru

Содержание

3 Богословская история современной Церкви Ингрии
Интервью с епископом-эмеритусом Арри Кугаппи

6 Предание и Св. Писание в богословии лютеранской Церкви
Пастор Михаил Иванов

12 «О толковании Св. Писания» (1610 г.) Иоганна Герхардта
Ольга Рудая

17 О природе истинного исповедания Церкви
Пастор Герман Зассе

27 Литургические реформы Церкви Швеции в XVI в.: обзор форм, специфика и значение для Церкви
Диакон Никита Лахтинен

35 Ординация женщин и учение о Св. Троице
Пастор Джон Кляйниг

42 Старинные лютеранские гимны: богословские сокровища, которые мы теряем
Дарья Шкурлятьева

47 Миссия и вопросы культурной относительности: особенности в стремительно меняющемся мире
Пастор Александр Фурс

50 Объявления

Епархиальный сайт Церкви Ингрии:
elci.ru

Церковь Ингрии «ВКонтакте»:
https://vk.com/infoinkeri

Основы христианской веры
https://ohvcourse.ru/

Теологический институт Церкви Ингрии «ВКонтакте»
vk.com/seminariaelci

Почетный доктор теологии
епископ-эмеритус Церкви Ингрии
Арри Матвеевич Кугаппи
Колтуши

БОГОСЛОВСКАЯ ИСТОРИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЦЕРКВИ ИНГРИИ

интервью с епископом-эмеритусом Арри Кугаппи

— Арри Матвеевич, расскажите, пожалуйста, почему в 1993 г. в качестве церковной Библии был принят именно Синодальный перевод?

— Были еще не очень авторитетные переводы, мы пытались в них вчитаться, но оставалось ощущение легковесности. Поэтому мы решили придерживаться Синодального перевода. При том недостатке, что там используется несколько устаревший язык, этот перевод все же признавался всеми конфессиями.

Кроме того, мы приняли решение придерживаться именно старого финского перевода. К примеру, в новом переводе была фраза: «Не нарушай клятвы брака», — то есть если ты вне брака, то можешь жить, как хочешь... Мы были еще начинающие пасторы и диаконы, не такие опытные богословы, но увидели здесь некоторую опасность.

— Почему мы в 1996 г. отказались подписывать совместную декларацию об оправдании с католиками вслед за Всемирной лютеранской федерацией?

— Это был более принципиальный и догматический вопрос. В 1996 г. мы продолжали оставаться молодыми и неопытными пасторами, но у нас были такие догматические «бонды», как Роберт Колб из Лютеранской Церкви — Миссури Синод (ЛЦМС), Рейо Аркила из Евангелического миссионерского объединения Финляндии (SLEY). Они

были докторами теологии, и мы могли с ними консультироваться. Мы и сами понимали, что лютеранская церковь в лице Всемирной лютеранской федерации (ВЛФ) идет на некое соглашательство, на поводу у более сильной Римско-католической церкви. В предложенном документе было много «воды», но было видно, что продолжается практика индульгенций, необходимость человеческих заслуг для спасения. Мы исповедуем спасение по вере во Христа, поэтому подписывая эту декларацию, лютеране отступали от своей позиции. Финский епископ очень хотел, чтобы мы подписали эту декларацию – тогда бы, по его мнению, у нас был международный авторитет. Но мне кажется, что мы больший авторитет завоевали тем, что не подписали ее.

– Расскажите, пожалуйста, подробнее о наших международных связях в 1990-х гг.

– В 1993 г. мы вступили в ВЛФ в условиях неясной политической ситуации в нашей стране, потому что это крупная международная организация, которая могла бы оказать нам содействие. Почти сразу мы начали переговоры с консервативной ЛЦМС, чтобы, так сказать, «лететь двумя крыльями». Но в то время и ВЛФ была не столь либеральна. ЛЦМС долго присматривалась к нам. Преподавать нашим третьекурсникам (они тогда учились прямо в Колтушской церкви) приезжал секретарь их Церкви Раймонд Хартрик. Он наблюдал, как мы учим, какая у нас практика. В итоге он сделал о нас хороший доклад в своей Церкви. На очередном Синоде ЛЦМС в 1997 г. мы подписали с ними договор об общении кафедры и алтаря. Это одно из самых важных решений для нашей Церкви. Некоторые считают, что мы пошли на это ради финансирования, но если сравнить всю материальную поддержку от них с теми средствами, что поступали от других американцев, от Швеции, от ВЛФ, то это составит только 5%. У них мы научились отстаивать свои принципы.

– В 1996 г. Церковь Ингрии не пригласили подписывать декларацию в Порвоо о причастном общении с англиканами, так как она не участвовала в подготовке документа.

– Епископ одной лютеранской церкви подписал эту декларацию, хотя не вполне был с ней согласен. Он сказал, что это будет единственная возможность поздороваться с королевой Англии. Вот такие бывали романтические причины. Нам это было неинтересно практически, потому что у нас нет англикан. Хотя у нас служил англиканин, читал лекции в ТИЦИ. У англикан уже было женское пасторство. Мы дали понять, что не будем подписывать эту декларацию. Мы участвовали в подготовительных встречах с эстонцами, латышами. Но нас бы это сильно нагружало (необходимость проводить несколько слушаний Синодального совета) без практического смысла.

– Также у нас не подписан Лейенбергский конкордат с реформатами.

– Реформаты имеют отличное от нашего учение о Св. Причастии – это самый большой вопрос, есть также и более мелкие теологические вопросы. По-моему, даже Финляндия не подписывала этот документ. У нас никакого интереса к этому не было. Мы относительно маленькая Церковь, но мы же не можем молчать, всегда хотим вставить свое слово. Не стали людям портить настроение.

В 1990-е гг. было 10–15 российских пасторов, и только местные принимали решения по богословским вопросам. Хотя мы консультировались с иностранцами. Так, например, первый епископ Церкви Ингрии Лейно Хассинен, гражданин Финляндии и член Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии, приглашал в помощники Ристо Лехтонена, когда обсуждали декларацию с католиками по вопросу оправдания. Это был теолог с большим международным опытом, он очень любил нас, корректно относился, но он хотел ненавязчиво вести нас к либеральной позиции, хотел, чтобы современная Церковь приняла все новые веяния. К 1995 г. мы сказали, что все здорово, но мы хотим в России выработать свою позицию. У нас важную роль в руководстве играли Владимир Киннер, Сергей Прейман, Арво Сурво, я. Епископ Лейно Хассинен сказал, что это наше право, он не имел ничего против. Потом я навещал его на пенсии раз в два года. Лейно говорил: «Придется принять женское пасторство». На что я отвечал:

«Думаю, можно и без этого. У нас немного другая позиция». Я старался отвечать вежливо, «не ронять седины», он много потрудился на благо нашей Церкви.

— Расскажите, пожалуйста, какими Вы видите отношения с финскими лютеранами?

— Однозначного ответа у меня нет. Некоторые люди подошли к последней черте, у них больше нет сил терпеть, они выходят из церкви и присоединяются к консервативному объединению — Миссионерской провинции. Может быть, кто-то ждет действия Св. Духа. Может быть, мы своими действиями подвигнем церковь Финляндии к принятию консервативных людей. М. Руоканен пишет: прошу консервативных не уходить из церкви, вы — самые важные, я учил вас догматике, вы — лучшие пасторы, но потерпите, не уходите из церкви... Есть лестадианцы, у которых либеральный епископ, и он хочет найти и для них место в церкви.

В Швеции создали «синод» (около десяти небольших общин), они не выходят из церкви, но хотят, чтобы им служили мужчины-пасторы и преподавали твердое лютеранское учение. Там, где когда-то служил К. Росениус, женщина-«пастор» приглашает мужчин для служения. На ее служении может быть 50 человек, когда служит мужчина — 600.

К сожалению, в церквях сейчас предлагают все удовольствия (даже йогу), кроме нормальной проповеди Евангелия. И даже либералы хотели бы что-то с этим сделать, но авторитетные феминистки будут говорить, что их оскорбляют.

Мы пытаемся помочь, рукополагаем диаконов и пасторов, которые будут продвигать традиционное богословие.

Финляндия — интересная страна в духовном смысле: за 100 лет в ней произошло пять–шесть пробуждений. После каждого возникали новые группы верующих, они регистрировались, получали право собирать пожертвования. Последнее пробуждение произошло в начале 1970-х гг., это было молодежное пробуждение. Финская церковь признала их как миссионерскую организацию. В Финляндии очень активная духовная жизнь, они заинтересовались миссией внутри и вне страны. Их боятся, они активны, они жертвенны. И мы с конца 1980-х гг. с этими движениями пробуждения и миссионерскими организациями сотрудничаем, они нам помогают, мы им. У нас с ними есть договоры о сотрудничестве.

— Почему Церковь Ингрии состоит во Всемирной лютеранской федерации?

— Моя личная позиция такова, что, пока там есть с десяток консервативных церквей (Латвийская, Мадагаскарская, Кенийская, часть Эфиопской и др.), то и мы имеем моральное право там присутствовать и заявить здравое библейское учение. В последний раз мы заявляли, что семья — это мужчина и женщина. Модные течения, искажающие библейский взгляд на семью, были очень сильными, сейчас они успокоились.

— Какие у нас отношения с Сибирской Евангелическо-лютеранской Церковью?

— У нас очень большая близость взглядов. Может быть, они немного ругают нас за пиетизм, но может быть, они его немного неправильно понимают. Думаю, в пиетизме в Финляндии и Швеции было много полезного для жизни в социуме, чтобы не только устами, но и жизнью возвещать. А у СЕЛЦ были учителя из ЛЦМС, у них больший акцент на литургической жизни. Их взгляд на консерватизм таков: отрицание женского пасторства, богатая литургия. А жизни в вере отводится не такое большое значение.

Наши Церкви входят в Международный лютеранский совет. Мы первыми туда вошли, затем СЕЛЦ. Но тут сильно вмешивалась ЛЦМС, чтобы сделать Церковь с их сильным влиянием. Поэтому мы не стали единой Церковью в Сибири. Сегодня у нас очень доброжелательные, конструктивные отношения, взаимопонимание и взаимная поддержка. Наши студенты учились в их семинарии (Алексей Карабцов, Вячеслав Шадрин).

От себя лично добавлю для наших читателей: мое желание и посыл — чтобы наша вера и жизнь были в гармонии. Это, наверное, самое сложное.

Беседовала Ольга Рудая

Магистр богословия,
викарий епископа по вопросам образования,
настоятель кафедрального собора Св. Марии,
пастор

Михаил Вадимович Иванов

Санкт-Петербург, mikhail.ivanov@elci.ru

Сфера интересов:
библеистика, патристика,
сакраментология, церковная история

ПРЕДАНИЕ И СВ. ПИСАНИЕ В БОГОСЛОВИИ ЛЮТЕРАНСКОЙ ЦЕРКВИ

Какое место в богословии Евангелическо-лютеранской Церкви занимает то, что называется Преданием (решения Вселенских соборов, труды древних отцов и учителей Церкви, а также богатый богословский, богослужебный и аскетический опыт Церкви), и как Предание соотносится со Св. Писанием, если учитывать, что мы (лютеране) провозглашаем великий принцип Реформации *sola Scriptura* — «только Писание»?

Игнорирует ли лютеранское богословие Предание и считает ли его незначительным? Если нет, то насколько велик для нас богословский авторитет Предания и каковы его границы?

Постараемся ответить на эти вопросы.

Св. Писание и Предание. Градация авторитетов

Отношение к Преданию Церкви, а также взаимодействие Предания со Св. Писанием в лютеранском богословии можно проиллюстрировать при помощи двух знаменательных цитат великих богословов Реформации — Мартина Лютера (1483–1546) и Мартина Хемница (1522–1586). Первую цитату мы находим в фундаментальном труде Мартина Хемница «Исследование Тридентского собора»:

> Мы… благодарно и благоговейно обращаемся к трудам Отцов, которые в своих комментариях с пользой прояснили многие фрагменты Писания. И мы признаем, что в значительной степени утверждены свидетельствами древней Церкви в истинном и здравом понимании Писания. Мы также не одобряем самостоятельного изобретения значений, противоречащих всем древним истолкованиям и не подтверждаемых в Церкви никакими ясными свидетельствами[1].

Для Мартина Хемница несомненна важность древнего церковного наследия, именуемого «Преданием», которое нередко оказывается залогом верного понимания Св. Писания. Он предостерегает от пренебрежения «ясными свидетельствами» Церкви, зная, что Св. Дух всегда действовал и продолжает действовать в ней. Более того, как мы увидим далее, Мартин Хемниц рассматривал Св. Писание как часть Предания Церкви. При этом он выделял эту часть на общем фоне, считая важнейшей, главенствующей и обладающей ни с чем не сравнимым авторитетом текста всецело богодухновенного, авторитетом Слова Божия.

Вторая цитата, которую необходимо вспомнить для целостного представления об отношении лютеранского богословия к Преданию, появилась в октябре 1529 г., когда Мартин Лютер участвовал в диспуте с Ульрихом Цвингли в Марбурге. Именно там Мартин Лютер сформулировал свое отношение к мнению отцов Церкви по вопросам веры и обозначил границы их авторитета:

> Там, где их писания [писания отцов и учителей Церкви – М. И.] не гармонируют со Святым Писанием, с нашей стороны было бы несравненно лучше сказать, что они заблуждаются, нежели по их причине отступить от Слова Божия[2].

Для Мартина Лютера не важно, сколь значителен авторитет древнего высказывания, вступающего в противоречие со Св. Писанием. Даже если это авторитет собора или выдающегося богослова прошлого, он меркнет перед авторитетом ясных слов Библии.

Лишь учитывая оба высказывания «великих Мартинов Реформации» мы можем понять важность церковного Предания для лютеранского богословия и предел его влияния. Без Предания немыслима полноценная жизнь Церкви. Пренебрегая им, мы можем утратить верное понимание Св. Писания. Но принимаем мы из Предания лишь то, что не вступает в конфликт и не противоречит ясным словам Библии.

Эту норма фиксируется в своде лютеранских вероисповедных документов — Книге Согласия:

> Веруем, учим и исповедуем, что единственным и абсолютным правилом и стандартом, согласно которому должны оцениваться все догматы и все учителя, являются только пророческие и апостольские Писания Ветхого и Нового Заветов, как сказано в Пс. 118:105: «Слово Твое — светильник ноге моей и свет стезе моей». И как говорит Св. Павел: «Но если бы даже… Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1:8). Другие же писания древних или современных учителей, кем бы они ни были созданы, не должны расцениваться как равные Святым Писаниям, но все они вместе взятые должны быть подчинены им и не могут приниматься иначе или более чем свидетельства [показывающие], как и где это [истинное] пророческое и апостольское учение сохранялось после апостольских времен[3].

Мы видим четкую градацию авторитетов, которая должна сформироваться в сознании верующего человека: Св. Писание — это всегда «норма нормирующая» (лат. *norma normans*); Предание — это всегда «норма нормируемая» (*norma normata*). Приемлемость и правильность того или иного высказывания соборов или отцов Церкви проверяется лишь библейским текстом.

В противном случае, когда Св. Писание и Предание ставятся на один уровень по степени авторитетности, мы оказываемся

1. Мартин Хемниц. Исследование Тридентского собора. Раздел VIII: Об истолковании Писания, § 2.

2. Цит. по: Зассе Г. Мы исповедуем таинства / Пер. с англ. В. Байдака, А. Байдак; под ред. Ж. Григоровой. С. 5 [Электронный ресурс] // URL: http://lhf.ru/pdf/sasse1.pdf (01.07.2024).

3. Формула Согласия. Конспективное изложение. О сути, нормах и стандартах. §§ 1–2.

во власти человеческих представлений и умозаключений, теряем объективный критерий для отделения зерен от плевел, ошибок от истинных высказываний. Таким объективным критерием, которым в Церкви проверяется и оценивается всякое учение, может быть только Св. Писание. Этот принцип применял Господь Иисус Христос в полемике с книжниками и фарисеями, опровергая Св. Писанием многочисленные иудейские предания (см. Мк. 7:6–13). Таким отношением к Писанию пронизаны апостольские Послания (см. II Тим. 3:16; II Пет. 1:21). В этом утверждении лютеранская богословская мысль следует за пророком Исаией, который всякое учение оценивал словами «закона и откровения»: «[Обращайтесь] к закону и откровению. Если они не говорят, как это слово, то нет в них света» (Ис. 8:20), а также за верийскими христианами, которые «приняли слово со всем усердием, ежедневно разбирая Писания, точно ли это так» (Деян. 17:11).

Необходимость все обосновывать словом Св. Писания всегда существовала в богословской практике древней Церкви. Приведем лишь несколько цитат:

> Если же не можем найти в Писаниях объяснение всего, чего мы ищем, все-таки мы не будем искать другого Бога кроме Того, Который есть. Ибо это — величайшее нечестие. Мы должны предоставить это Богу, нас создавшему, справедливо уверенные, что Писания совершенны, так как они изречены Словом Бога и Духом Его...[4].

> Благоразумный читатель, всегда остерегайся предубежденного толкования, чтобы не со своим смыслом соразмерять Писания, а, наоборот, свой смысл приспосабливать к Писанию и понимать, что следует далее[5].

> Никакая Божественная и святая тайна веры не должна быть сообщаема без Божественного Писания и не должна основываться на одной лишь вере и избранных словах. Даже не верь ты мне, когда я просто говорю тебе о Нем, если на слова мои не будешь иметь доказательства из Божественного Писания. Ибо спасающая нас сила веры зависит не от выбора слов, но от доказательства Божественными Писаниями[6].

> Всякое слово или дело должно подтверждаться свидетельством богодухновенного Писания, в удостоверение добрых и в посрамление злонравных[7].

Виды церковного Предания и степень их авторитетности

Так как к «Преданию» может быть отнесено очень много самых разных, а порой даже противоречивых высказываний, трудов и практик, не обладающих равной значимостью и полезностью, то богословская мысль отцов Реформации стремилась выделить различные виды церковного Предания, обозначив степень их авторитетности и приемлемости для христиан. Чтобы разобраться в этом, вновь обратимся к труду Мартина Хемница «Исследование Тридентского собора».

Со свойственной лютеранам обстоятельностью Мартин Хемниц говорит о том, что мы должны выделить восемь (!) различных видов Предания, восходящих ко временам древней Церкви. И не все из восьми видов заслуживают одинакового внимания и доверия.

I. Первый вид церковного Предания — это то, что было сказано и сделано Господом Иисусом Христом и апостолами, а затем было письменно зафиксировано евангелистами, апостолами и их учениками на страницах Нового Завета. В этом случае Предание совпадает по содержанию со Св. Писанием Нового Завета. В качестве примера Хемниц приводит высказывания древних отцов Церкви. Он вспоминает Св. Василия Великого, цитировавшего повеление Христа о Крещении всех народов из Мф. 28:19–20, как истинное Предание Церкви. Таким значением наделял термин

4. Ириней Лионский. Против ересей II:XXVIII:2. Годы жизни Иринея Лионского: 130–202.

5. Иероним Стридонский. Толкование на Евангелие от Матфея 10:29–33 (см. также комментарий на 23:35–36). Годы жизни Иеронима Стридонского: 347–420.

6. Кирилл Иерусалимский. Огласительное поучение четвертое, § 17. Годы жизни Кирилла Иерусалимского: 313–386.

7. Василий Великий. Нравственные правила, 26. Годы жизни Василия Великого: 330–379.

«Предание» Св. Киприан Карфагенский, когда говорит: «Если истина в каком-либо пункте стала неясной, возвратимся к источнику в Господе и к преданию Евангелий и Апостолов». Об этом пишет Св. Ириней Лионский и многие другие. Именно этот первый вид Предания, зафиксированный в Св. Писании, обладает для нас абсолютным авторитетом в вопросах веры и спасения. Им мы проверяем все остальное.

II. Второй вид Предания — это свидетельство Церкви о канонических Книгах Библии. Откуда мы знаем, что Евангелий в Библии должно быть четыре? Откуда мы знаем, какие Послания апостола Павла должны входить в канон Нового Завета? Эту информацию бережно хранила и передавала Церковь. Откройте оглавление Библии. В перечне Книг Ветхого и Нового Заветов вы найдете Предание о подлинных или, как их еще называют, канонических Книгах Св. Писания. В качестве примера из истории Церкви о важности такого Предания, то есть свидетельства Церкви об истинности Св. Писания, Хемниц приводит историю Августина, который вспоминал, что стал читать Библию потому, что его к этому побуждала сама Церковь. Августин писал: «Воистину, я бы не поверил в Евангелие, если бы меня к этому не побуждала власть Кафолической Церкви»[8]. Вот что пишет Мартин Хемниц: «Это предание, посредством которого Книги Святого Писания попали в наши руки, мы благоговейно принимаем».

III. Третий вид Предания — это учение, проповедь Церкви, которое не противоречит, но находит основание в Св. Писании. Эта проповедь звучала с церковных кафедр, передавалась из поколения в поколение, бережно оберегаемая Церковью. И это Предание мы с любовью храним и принимаем.

IV. Четвертый вид Предания (также принимаемый лютеранами) — это богатейшее наследие Древней Церкви, связанное с истолкованием и правильным пониманием библейского текста. Ведь важно не только читать Библию, но и верно ее понимать. В качестве примера такого Предания можно привести Апостольский, Никейский и Афанасьевский Символы веры, которые читаются в церквях на богослужении, а также доктринальные решения Вселенских соборов. В Символах веры или в Халкидонском вероопределении, когда Церковь формулировала учение о Божественной и человеческой природах Христа, мы не найдем прямых цитат из Библии. Но мы знаем, что их учение целиком и полностью основывается на Св. Писании, является его верным истолкование. Уже в первые века церковной истории были выработаны определенные правила верного толкования библейского текста. В их число входило учение о том, что истинное толкование Св. Писания не должно противоречить тому «правилу веры», которое было сформулировано в Символах веры, а также в догматах веры, становящихся для нас «духовными камертонами» при изучении Библии. И в свете этого перед нами открывается великое богатство трудов древних отцов и учителей Церкви, связанных с истолкованием слов Св. Писания. И черпать из этой сокровищницы нужно двумя руками! Это Предание безусловно принимается.

V. Пятый вид Предания. Понять его можно, приведя слова Св. Григория Назианзина, говорившего, что некоторые вещи присутствуют в Св. Писании, будучи сформулированы в нем, но некоторые вещи также присутствуют в Св. Писании, хотя и не сформулированы. И Церковь, внимательно изучая библейский текст, брала на себя задачу формулировать в ясных утверждениях те учения, которые присутствовали в Библии в прикровенном виде. Этот процесс можно сравнить с собиранием большого пазла. Например, нигде в Библии прямым текстом не написано, что детей надо крестить. Но если собрать все, что Библия говорит о Крещении, то единственный возможный вывод — детей необходимо крестить! Еще более серьезный пример: в Библии нет слова «Троица», но если мы соберем все, что Писание говорит нам о Боге, то мы неизбежно придем к вере в Пресвятую Троицу. К этому разряду Преданий относится богатейшее богословское наследие Церкви и многие ее богослужебные практики. Принимаем ли мы этот вид Предания? Ответ Мартина Хемница очевиден: да!

8. «Кафоликос» (καθολικός, *katholikos*) в переводе с древнегреческого означает «вселенский».

Если богословие и богослужебная практика опирается на Слово Св. Писания, мы с благоговением принимаем и храним это богатство!

VI. Шестой вид Предания — это то, что называется «свидетельством отцов». Это те учения, которые проповедовались древними отцами Церкви — наиболее авторитетными церковными писателями. В большинстве случаев в трудах наиболее авторитетных древних авторов мы найдем немало образцов здравого учения. И по этой причине Мартин Хемниц написал: «Со всяческим усердием мы исследуем согласие истинной, ученой и чистой древности, мы любим и превозносим свидетельство отцов, которые согласуются с Писанием». Последние слова для нас особенно важны. Мы принимаем единодушное свидетельство отцов Церкви, если оно не противоречит ясному голосу Библии. Ведь любой исследователь святоотеческого наследия признает, что и у самых даровитых и святых древних церковных писателей иногда могла проскользнуть еретическая мысль. Иногда, в пылу полемики, правоверные отцы, обличая еретиков, «перегибали палку» так сильно, что сами почти договаривались до лжеучения. Все это нужно учитывать. Не должно быть слепого преклонения перед святоотеческой мыслью! И здесь мы пользуемся тем правилом, которое для нас сформулировал Св. Августин: «Канон Писания был составлен для того, чтобы мы, в соответствии с ним, могли свободно судить о прочих книгах, как верующих, так и неверующих людей». Иными словами: доверяй, но проверяй! Однако и эта святоотеческая часть Предания нами принимается и, при условии согласия со Словом Библии, высоко превозносится.

VII. Седьмой вид Предания — различные обряды и ритуалы, пришедшие к нам из глубокой древности. Св. Василий Великий называет в их числе крестное знамение, обращение при молитве лицом на восток (отсюда пошла традиция располагать алтарь в восточной части храма), благословение крещальной воды, соблюдение постов (Адвентского и Великого) и многое другое. Некоторые обряды мы находим в Св. Писании. Другие же не упоминаются в Библии, но восходят, тем не менее, к апостольскому веку. Вот что пишет о них Мартин Хемниц: «Мы не отвергаем и не осуждаем все предания подобного рода». Они возможны в Церкви, если назидают людей в вере и не вступают в противоречие с библейским учением. «Но если они отягощают Церковь своей многочисленностью и навязанной необходимостью, — продолжает Хемниц, — то от них следует отказаться». Иными словами, если обряд становится самоцелью и вырождается в обрядоверие, заслоняя живую веру, он будет отвергнут.

VIII. И наконец — восьмой вид предания. И только этот вид предания Мартин Хемниц предлагает отвергать без сожаления. Это те высказывания, учения и обряды, которые нельзя подтвердить Св. Писанием и которые даже противоречат ему. Это тот самый случай, о котором пишет апостол Павел: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2:8). И в этом случае не поможет ссылка на древность какого-то учения или обычая, на авторитетность и многочисленность упоминающих о нем авторов и его повсеместную распространенность, потому что, как довольно грубо, но метко заметил Св. Августин, «если нам следует взирать лишь на старые обычаи или на древность, то подобным образом свои деяния могут защитить убийцы, прелюбодеи и прочие, поскольку эти преступления очень древние». И поэтому мы придерживаемся правила Св. Иеронима Стридонского: «Меч Божий рассекает все прочее, что они (лжеучителя) находят и изобретают по собственной воле, без власти и свидетельства Писаний».

Итак, перед нами восемь видов того, что может быть названо словом «Предание». Вернемся к тому вопросу, с которого мы начали размышление. Отвергают ли лютеране Предание? Нет! Мы принимаем истинное Предание Церкви! Но мы принимаем его не огульно, не потому что так нам велели, ссылаясь на чей-то авторитет или древность обычая. Мы внимательно проверяем, чтобы Предание было созвучно чистому голосу Св. Писания. Мы бережно храним все то, что действительно может быть отнесено к вероучительному и богослужебному богатству Церкви. И мы можем это делать именно потому, что

остаемся верны принципу «только Писание». Подвести итог всему сказанному выше можно словами Мартина Лютера, которые он произнес в 1522 г. во время проповеди на День Богоявления: «То, что нам не открывают Писания, мы не считаем артикулом веры».

Источники и литература

Мартин Хемниц. Исследование Тридентского собора. Т. I. М., 2005.

Зассе Г. Мы исповедуем таинства / Пер. с англ. В. Байдака, А. Байдак; под ред. Ж. Григоровой [Электронный ресурс] // URL: http://lhf.ru/pdf/sasse1.pdf (01.07.2024).

Магистр теологии, редактор Богословского вестника Церкви Ингрии
Ольга Александровна Рудая
Петрозаводск, chri@yandex.ru

Сфера интересов:
ассириология, литургика,
сакраментология, экзегетика

ИОГАНН ГЕРХАРДТ «О ТОЛКОВАНИИ СВ. ПИСАНИЯ» (1610 г.)

Иоганна Герхардта (1582–1637) называют третьим по значимости богословом после «двух Мартинов», Лютера и Хемница. Иоганн Герхардт принадлежал к периоду лютеранской Ортодоксии. Существуют различные варианты периодизации эпохи Ортодоксии:

• «Золотой век» (период от составления Формулы Согласия в 1577 г. до второго десятилетия XVII в. либо от 1577 г. и на протяжении еще 30–50 лет).

• «Высокая ортодоксия» (Тридцатилетняя война 1618–1648 гг. либо от Иоганна Герхардта до смерти Абрахама Калова и Иоганна Андреаса Квенштедта в 1680-х гг.).

• «Серебряный век» (от окончания Тридцатилетней войны до упадка Ортодоксии в XVIII в.) либо период ортодоксии в любом случае окончился к середине XVIII в.

Шведский теолог Б. Хегглунд († 2015 г.) писал, что в отношении глубины знания Библии и переработки патристического и (хотя и в меньшей степени) схоластического материала лютеранская Ортодоксия является вершиной в истории теологии. «Лютеранская схоластика» в прошлые века немало повлияла на составление и православных учебников по богословию[1]. Культурологически исследователи

1. Об этом см., к примеру: Суториус К. В. Богословский курс Сильвестра Кулябки в Киево-Могилянской академии (1741–1745) и влияние на него лютеранской схоластики // Религия. Церковь. Общество: Исследования и публикации по теологии и религии / Под ред. А. М. Прилуцкого. СПб., 2018. Вып. 7. С. 260–283; Флоровский Г. Пути русского богословия. М., 2009. С. 216–238 (раздел V, 7–8 о Филарете, митрополите Московском).

усматривают некоторую соотнесенность между барокко и всеохватностью письменных изложений эпохи Ортодоксии (лютеранской, католической, кальвинистской), как ранее она существовала в период позднего Средневековья, именуемого эпохой готических соборов и различных схоластических «сумм».

Ниже мы кратко обратимся к главе «Трактат о правильном толковании Св. Писания» в «Ключевых вопросах богословия» Иоганна Герхардта. Автор действительно взял лучшее из святоотеческой и средневековой мысли относительно истолкования Библии[2]. Он ссылается на Лактанция, Иринея, Оригена, Иоанна Златоуста, Тертуллиана, Амвросия, Иеронима, Августина, Афанасия, Илария Пиктавийского, Жерсона, Фому Аквинского, Николая Лирского...

Почему в Св. Писании есть сложные места?

Августин предлагал такой ответ: Св. Дух некоторые истины в Библии сделал более сокрытыми, чем другие, чтобы ими не пренебрегали. Иоганн Герхардт делает следующий вывод: из-за сокрытости некоторых мест в Св. Писании мы будем усерднее молиться, усерднее изучать Слово Божье, это устранит нашу гордыню, сокроет Божественное знание от нечестивых и умножит наше почтение перед священным служением. В самом деле, Св. Дух не только доверил людям Слово Божье, но и установил среди нас церковное служение, чьей главной обязанностью является толкование Св. Писания. Однако толкователи не должны привносить что-то свое, но сообразовываться с самим Св. Писанием. Необходимо, чтобы толкователь подходил к библейскому тексту без заранее сформированных предубеждений, ожиданий того, что должен означать текст еще до того, как текст прочитан. Св. Дух — самый высший и авторитетный Истолкователь.

Иоганн Герхардт формулирует несколько **правил толкования Св. Писания:**

- Для понимания Св. Писания нужен Св. Дух.
- Необходима молитва (Лк. 11:13. Пс. 118:12, 18, 73, 125).
- Из ясных стихов Св. Писания формируется правило веры *(regula fidei)*. Правило веры включает две части: правое вероучение, изложенное в Апостольском Символе веры, и любовь, изложенную в Декалоге (II Тим. 1:13). По каждому артикулу веры необходимо иметь некоторый набор аксиом. Наше толкование не должно противоречить правилу веры. Герхардт приводит замечательное высказывание Августина: «Если же этот вопрос [толкование] остается непроясненным, стараемся избрать то, что не противоречит смыслу Писания в целом и согласно с правою верой... Ибо одно дело — не суметь разобраться в том, что хотел сказать автор, и совсем другое — уклониться с дороги благочестия. Если удается избежать и того и другого, читающий достигает наилучшего результата, но если даже намерение автора и остается неизвестным, по крайней мере небесполезно отыскивать мнение, согласное со здравою верой» («О Книге Бытия буквально», Кн. I, гл. XXI). Также Иоанн Златоуст писал: «Святое Писание, когда хочет научить нас чему-либо такому, само себя изъясняет и не дает слушателю заблуждаться» (Беседа XIII на Книгу Бытия).
- Толкование должно быть буквальным. Особенно же, когда идет речь об артикулах веры, нельзя отступать от буквы (если только библейский текст сам не показывает, что речь идет о чем-то небуквальном). Все догматы хотя бы где-то в Св. Писании изложены ясными словами.
- Св. Писание использует метафоры и притчи. Для их понимания нужно понимать жизненные реалии того времени, когда трудились священнописатели. Важны грамматика языков, которыми пользовались авторы библейского текста, «секретари Св. Духа», тщательное сопоставление стихов между собой (важны как сходства, так и различия в значениях одних и тех же слов), рассмотрение контекста (кто говорит, кому, в чьем присутствии, время, место и т. д.), необходимо обращать внимание на стиль. Когда Св. Писание говорит что-либо неясно, оно объясняет само себя, часто в той же перикопе либо в других стихах. Так, писания Моисея проясняются у пророков, Ветхий Завет — в Новом.

2. Johann Gerhard. On Interpreting Sacred Scripture. Method of Theological Study / Trans. by J. J. Hayes; ed. by B. T. G. Mayes. St. Louis, 2017. P. 53–131 (Loci theologici, глава «Tractatus de legitima Scripturae Sacrae interpretatione»).

Герхардт высказывается и против того аргумента, что переводами пользоваться ненадежно: достаточно будет, если они не вступают в противоречие с правилом веры.

Как относиться к толкованиям отцов Церкви?

Они не всегда были согласны меж собой относительно догматов и толкования Св. Писания. К примеру, Пс. 65:12 понимался различно: согласно Оригену, здесь речь идет о чистилище, согласно Арнобию — об огне мученичества и воде Крещения, согласно Кириллу — о прохождении через испытания, согласно Николаю Лирскому — о рабстве израильтян в Египте. Отцы могли не знать оригинальных языков, Августин, например, толковал Псалмы, но его толкование было очень далеко от еврейской истины, *hebraica veritas*. Тем не менее, Герхардт утверждает, что в наших Исповеданиях нет такого догмата, по которому мы не могли бы привести подтверждения из трудов отцов Церкви. Истинная Церковь, соборы и отцы не отвращаются от Св. Писания, они ему подчинены. Следовательно, толкуя Библию, не нужно с порога отвергать практику Церкви, постановления соборов и мнение отцов; но если глас Св. Писания отличается от того, что они говорят, то нужно повиноваться более Богу, нежели людям (Деян. 5:29). Потому, если, глядя на оригинальный язык, принимая во внимание контекст и утверждения Нового Завета, мы увидим, что Августин не постиг истинного значения Псалмов, лучше придерживаться другого толкования.

Как относиться к средневековой «квадриге»?

Наша позиция относительно «четырех смыслов» Св. Писания состоит в следующем[3]. У каждого стиха есть только одно значение, которое вложил Св. Дух и которое может быть понято из истинного значения слов. Аллегории, тропологии, анагогии не являются различными значениями, но разными приложениями того самого единственного смысла, который выражен буквой. (Тропологию лучше называть моральным истолкованием, потому что греческое слово τρόπος, *tropos* обычно означает «поведение». Анагогию и аллегорию святые отцы часто путали.) Когда же Св. Писание явно выражается фигурально, то полное его значение не в буквальных словах, но частично в знаке, частично — в обозначаемом. Догматы утверждаются на буквальном смысле, а не на мистических прочтениях.

Каковы границы аллегорического истолкования?

Августин: «Так много берут на себя и те, которые утверждают, будто там во всем сокрыт аллегорический смысл. [...] я не порицаю, однако же, тех, которые могут из какого-нибудь упоминаемого в Писаниях события извлекать смысл духовный, сохраняя притом в неприкосновенности смысл исторический» («О граде Божьем», Кн XVII, гл. 3). Аллегорию необходимо отличать от типологии[4].

3. *1)* Буквальный, который распадается на строго буквальный и фигуры речи, *2)* тропологический, *3)* аллегорический, *4)* анагогический. Аллегорический, тропологический, анагогический смыслы относятся к духовным смыслам в противоположность буквальному. По мысли средневековых богословов, аллегорический смысл позволяет достичь более глубокого понимания событий (так, переход через Красное море есть знамение победы Христа и тем самым — Крещения, I Кор. 10:1–6). Тропологический (моральный) смысл должен привести читателей к праведному поведению, события описаны в наставление верующим (I Кор. 10:11). Анагогический — это видение реальности и событий в вечном значении, ведущем (греч. ἀναγωγή, *anagōgē*) читателей к «духовной родине». Примеры анагогии: Церковь на земле — знамение небесного Иерусалима; Пс. 94:11 — Евр. 4:3. Мартин Лютер в своих университетских лекциях по Псалмам 1513–1515 гг. еще активно пользовался «квадригой».

4. Типология — это предызображение новозаветных лиц (как Мелхиседек предызобразил Христа) и событий в Ветхом Завете. В отличие от пророчества, которое явно вербализовано, типология — это «молчаливое пророчество». Примеры: «Однако же смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама, который есть образ [греч. τύπος, *typos*] будущего» (Рим. 5:14). «А это были образы [τύποι, *typoi*] для нас, чтобы мы не были похотливы на злое, как они были похотливы... Все это происходило с ними, как образы [τύποι, *typoi*]; а описано в наставление нам, достигшим последних веков» (I Кор. 10:6, 11).

Разница между аллегорией и типологией

Типология	Аллегория
Что-либо в Ветхом Завете предызображает или представляет то, что исполнилось в Новом Завете	Что-либо в Ветхом Завете наделяется новым значением и прилагается к духовной доктрине или наставлению
Сопоставляет факты	Не заботится о фактах, но исходит из соображений духовной пользы, важна более глубоко лежащая доктрина
Предызображает Христа, Церковь	Очень широкий круг предметов (любые)

Пример: Давид и Голиаф.

Типология: битва Христа (Давид) со злом (Голиаф).

Аллегория: борьба плоти (Голиаф) и духа (Христос).

Отцы Церкви не всегда соблюдали это разграничение.

Как далеко можно заходить в использовании аллегорий?

Главный смысл — буквальный, выводимый из слов и их контекста. Это значение — несомненно от Св. Духа. Отсюда берется учение, увещевание, утешение и опровержение противников.

Если Сам Св. Дух объясняет что-либо типологически или аллегорически, то мы можем спокойно следовать такому толкованию (Гал. 4:24–25).

Никаких аллегорий не нужно искать, когда речь идет о заповедях, обетованиях, угрозах и догматах.

Церемониальный закон Ветхого Завета необходимо понимать аллегорически, потому что те установления были образами того благого, что пришло позднее.

Историческое повествование рассматривать аллегорически можно, пока сохраняется историческая истина (Давид действительно победил Голиафа).

Для догматов аллегории не способны давать весомые доказательства. Они больше подходят для проповедей, чем для убеждения противников веры. Если где-то об артикуле веры и сказано в аллегорической манере, то в другом месте Св. Писания обязательно о нем говорится и прямо.

Аллегории не должны противоречить аналогии веры.

Иногда к аллегориям прибегнуть необходимо:

а) если понимать Св. Писание буквально, то получится ложное утверждение (Пс. 90:13 — но Христос не наступал ни на кого в буквальном смысле, следовательно, здесь идет речь о том, что Он одержал победу над дьяволом, грехом и смертью);

б) когда буквальное понимание ведет к абсурду (когда Богу приписываются гнев и другие антропопатизмы, что не совместимо с духовной и неизменяемой природой Бога, это нужно понимать в плане Его действия, а не аффекта [лат. *de effectu, non de affectu*])[5];

в) когда буквальное понимание противоречит правилу веры (Мф. 18:8–9 противоречило бы V заповеди).

Цель всего Св. Писания — указывать на Христа. Поэтому и в аллегориях прежде всего нужно объяснять Его служение, благодеяния, Его Царство... Так, Христос применяет к Себе образы манны и медного змия, рассказы о Соломоне и Ионе (Ин. 3:14–15, 6:30–34; Мф. 12:38–42). Так и апостолы применяли к Нему образы (агнец).

Насколько важен контекст для понимания библейского текста?

Нужно обращать внимание на то, о чем идет речь, когда и т. д. Так,

• необходимо различать лица (сыновство возможно по рождению, как в родословии Христа у евангелиста Луки, и по усыновлению, как

5. Антропопатизм (от греч. ἄνθρωπος, *anthrōpos* — «человек» + πάθος, *pathos* — «чувство») — приписывание Богу человеческих чувств.

у евангелиста Матфея; может идти речь о «ветхом человеке» и о «новом человеке», как соответственно в Рим. 7:14 и I Ин. 3:9; что-то говорится о Христе по Его Божественной природе, а что-то — по человеческой);
• необходимо различать время (старая пословица: «Различай время, и в Писании появится гармония», о Христе может идти речь во время Его уничижения либо после Его прославления; существовали различные способы исчисления времени, как в Мк. 15:25 и Ин. 19:14).

Что означают лютеровы принципы *oratio, meditatio, tentatio*?

Oratio (молитва). К чтению Св. Писания приступают с молитвой.

Meditatio (размышление). «Но в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь!» (Пс. 1:2). Слово «размышляет» на латыни — *meditabitur*, древнееврейское слово с корнем *h-g-h* (הגה) означало «чирикать (о птицах)», «говорить, провозглашать (о людях)». Иными словами, над Словом Божьим нужно не только размышлять, но и постоянно обсуждать его. Мартин Лютер писал: «Ты не можешь быть слишком прилежен в чтении Писания. То, что ты прилежно прочитал, ты никогда не сможешь безошибочно понять; тому, что ты правильно понял, ты никогда слишком верно не обучишь других; и то, чему ты верно обучил, ты никогда слишком старательно не воплотишь в качестве примера в своей жизни». Также необходимо обращаться к опыту Церкви (I Фес. 5:21).

Tentatio (испытание). Здесь как бы две части: покаяние, вера, молитва и благочестие; крест и бедствия — как внутренние, так и внешние (II Кор. 7:5). Без этого испытывания Св. Писания наше понимание его будет сухим и бесплодным. Псалмопевец говорит: «Благо мне, что я пострадал, дабы научиться уставам Твоим» (Пс. 118:71). «Школа креста — школа света», *«Schola crucis est schola lucis»*. Простое знание богословия, оторванное от веры, любви и надежды, порождает гордыню и причиняет вред. «Начало мудрости — страх Господень» (Пс. 110:10).

Нужна ли «философия» для толкования Св. Писания[6]?

Герхардт выделил три способа полезного использования философии:
• инструментальное (особенно логика);
• конструктивное (но философия — служанка теологии);
• деструктивное (для опровержения лжеучений нужно сначала опровергнуть их на основе Св. Писания, затем — на основе естественного порядка вещей, философских аргументов).

Экзегетический подход Иоганна Герхардта является здравым, пригодным к использованию современными толкователями. В эпоху Ортодоксии богатый опыт Церкви не был отвергнут, но в высочайшей степени востребован. Мы, в свою очередь, можем пользоваться опытом всех предшествовавших эпох, сверяя все с самим Св. Писанием.

Источники и литература

Johann Gerhard. On Interpreting Sacred Scripture. Method of Theological Study / Trans. by J. J. Hayes; ed. by B. T. G. Mayes. St. Louis, 2017.

Суториус К.В. Богословский курс Сильвестра Кулябки в Киево-Могилянской академии (1741–1745) и влияние на него лютеранской схоластики // Религия. Церковь. Общество: Исследования и публикации по теологии и религии / Под ред. А. М. Прилуцкого. СПб., 2018. Вып. 7. С. 260–283.

Флоровский Г. Пути русского богословия. М., 2009.

6. Здесь «философия» включает собственно философию, лингвистику, естественные науки и все полезное знание.

Доктор теологии, профессор, пастор

Герман Отто Эрих Зассе (1895–1976)

Немецкий лютеранский пастор, конфессиональный теолог, историк. В 1949 г. эмигрировал в Австралию. Он высказывался по многим современным ему вопросам — от осуждения нацизма в Германии до заинтересованности католическим II Ватиканским собором. Автор более 400 публикаций. На русском языке изданы его книги: ***Зассе Г.*** *На том стоим. Кто такие лютеране? СПб., 1994* (первое издание, второе увидело свет в 2000 г.; об исторической ситуации, в которой была написана книга, см.: ***Исаев С. А.*** *Рецензия на: Герман Зассе «На том стоим. Кто такие лютеране?» СПб., 1994. Почему эту хорошую книгу не следовало переводить на русский язык // Религия. Церковь. Общество: Исследования и публикации по теологии и религии / Под ред. А. М. Прилуцкого. СПб., 2014. Вып. 3. С. 361–372*); ***Зассе Г.*** *Сие есть Тело Мое: лютеранское учение о Таинстве Святого Причастия. СПб., 2018.* В предисловии к трехтомному изданию его писем лютеранским пасторам — их можно именовать посланиями — он даже назван учителем Церкви. В своем первом письме Г. Зассе указал адресатов: «...в Германии и остальной Европе, в Северной и Южной Америке, в Африке и Австралии». Письмам Зассе была присуща некоторая кафоличность, актуальность для Церкви по всему миру и в наши времена. Одно из писем Г. Зассе переводится на русский язык впервые по изданию *Sasse H. Concerning the Nature of Confession in the Church / Trans. by E. Reim // Letters to Lutheran Pastors. Vol. 1: 1948–1951. St. Louis, 2013. P. 21–33.* Далее в сносках, взятых из оригинального издания, будет указан автор сноски — М. Х. (Мэтью Харрисон, редактор сборника) либо Э. Р. (Эдмунд Рейм, переводчик письма на английский язык в 1949 г.).

О ПРИРОДЕ ИСТИННОГО ИСПОВЕДАНИЯ ЦЕРКВИ

31 декабря 1948 г.
Профессор, доктор теологии Герман Зассе
(13) Эрланген (Бавария)
Ратсбергер штрассе, 4

Дорогие собратья по служению!

Отзывы на мое первое письмо до настоящего момента были положительными, поэтому под конец года я решил написать еще одно. В нем я собираюсь изложить некоторые мысли, касающиеся природы исповедания Церкви. Отчасти материал для этого автором уже был представлен для дискуссий в виде напечатанных эссе или лекций. Надеюсь, вскоре это можно будет продолжить гораздо более детальной работой, как только

вновь будет разрешено печатать лютеранскую теологическую литературу.

Не подлежит сомнению тот факт, что Евангелическо-лютеранская Церковь — это конфессиональная церковь в самом строгом смысле этого слова, и как только она перестает быть Церковью лютеранского исповедания, она перестает быть Церковью лютеранской Реформации. И здесь наши оппоненты смотрятся значительно лучше, чем мы, лютеране, когда в ужасе от часто звучащих обвинений в «конфессионализме» мы стараемся доказать, что не так уж и плохи. На целую страницу хватит упреков, которые звучали в наш адрес со времен появления пиетизма до немецкого *Kirchenkampf* (церковная борьба времен Гитлера). И сегодня эти упреки звучат еще громче, так как мы — конфессиональная церковь, церковь, которая серьезно относится к исповеданию отцов и дерзает призывать пасторов держаться этих обетований, поскольку *(quia)* они соответствуют Божьему Слову.

Если исследовать это вечное бесчестье, если попытаться исследовать самую природу споров, направленную против лютеранских исповеданий, равно как и суровых споров конфессий между собой в эпоху Ортодоксии, невольно задаешься вопросом: не является ли это лишь усилиями людей, выступающих против лютеранской Церкви. Аналогичные нападки испытывала Церковь Аугсбургского исповедания в XVI в., и объяснить это лишь человеческим влиянием и мнением невозможно. Поэтому сегодня наша обязанность — не только понимать исповедание, которое мы призваны защищать, но все более и более, все глубже и глубже понимать, какова природа истинного исповедания и его роль в Церкви.

1

Можно ли найти лучший источник для понимания природы исповедания Церкви, чем Новый Завет? Стоит сразу сделать крайне важное замечание: древнегреческие слова *homologein* и *exhomologeisthai*, которые переводятся как «исповедание» или *confiteri* на латынь, имеют несколько значений, которые можно свести к исповеданию грехов (I Ин. 1:9, Мф. 3:6, Иак. 5:16), исповеданию веры (Мф. 10:32, Ин. 9:22, Рим. 10:9, I Ин. 2:23, 4:2, Флп. 2:11 и др., ср. II Кор. 9:13, Евр. 3:1, 4:14 и др.) и прославлению Бога (например, Мф. 11:25, Рим. 14:11).

Как показывает история Церкви, в ней все эти три типа «исповедания» нераздельно связаны. Каясь во грехах всего человечества на руинах древнего мира, Церковь пела *Te Deum laudamus* и *Te Dominum confitemur*, гимны, которые Лютер считал одними из величайших исповеданий вселенской Церкви[1]. «Исповедь» Августина — это не только прославление Бога, но и исповедание веры и грехов всей жизни. В основу Реформации было положено покаяние, и по своей внутренней природе она стала движением покаяния, движением, главная мысль которого заключалась в истинном исповедании грехов и прощении грешника. Потому — и только потому — она стала причиной появления новых исповеданий веры и новых хвалебных песней Богу, звучавших в литургии и гимнах. Ни одно другое поколение не восславляло Бога так, как Пауль Герхардт и другие великие гимнописцы нашей церкви[2]. И было это не вопреки, а скорее, по причине того, что они были ортодоксальны и отстаивали эти взгляды.

Неспроста в конце XVII в., когда люди перестали воспринимать доктрины веры всерьез, а лютеранская церковь перестала быть конфессиональной, затихли великие гимны хвалы и благодарения. Когда, интересно, люди перестанут говорить о «мертвой ортодоксии», ведь это обвинение не имеет каких-либо исторических оснований, а в основе его лежат лишь догматы пиетизма, а у него тоже есть свои догматы, и, как в этом случае, вполне очевидные. В других деноминациях также можно проследить это единство исповедания грехов, исповедания веры и прославления Бога: великие богословы средневековой католической церкви были великими литургистами, а в восточной церкви «ортодоксия» — православие — означает

1. LW 34:199. — М. Х.

2. Величайший немецкий лютеранский гимнописец. Герхардт (1607–1676) изучал теологию в Виттенберге и с 1651 г. служил пастором в церкви Св. Николая в Берлине. Служение он оставил в 1666 г., так как отказался принять синкретистские указы курфюрста Бранденбургского. В Бранденбурге призывы к единству между лютеранами и реформатами зазвучали задолго до того, как его добился Фридрих Вильгельм III! См.: ODCC, 667. — М. Х.

одновременно истинность и в учении, и в поклонении Богу.

Тем не менее, совершенно неправильно на основе такого единства делать вывод, который сегодня звучит достаточно часто, что для Церкви достаточно лишь прославлять Бога в гимнах и в литургии, а Символ веры — это лишь часть богослужения. Многие из современных протестантов с радостью пели бы с нами древние гимны хвалы, в которых прославляется воплощение вечного Сына Божьего или тайна Божьего Триединства. Но это совершенно не значит, что они согласны с соответствующими артикулами веры. Поэтому использование Символов веры не ограничивается одним лишь богослужением, они также помогают сформулировать учение. И учение это ничто не одолеет. На небесах это исповедание будет представлять собой чистую хвалу (Флп. 2:11, см. также величайшие гимны из Книги Откровения). Ибо на небесах не будет места заблуждениям и ересям. А антихрист, который уводит людей в неверие и заблуждения, будет окончательно побежден.

Но здесь, на земле, прославление Бога, в котором подразумевается и исповедание веры в Него, также объединяется с исповеданием содержания этой самой веры, с простым изложением фактов, артикулов веры, с которыми исповедующий должен быть согласен. «Рожденный от Марии Девы», «единосущный Отцу» — невозможно говорить об этом в молитвах и гимнах, не веря в истинность этих слов. Равно и не стоит петь: «Слава Троице Святой вместе с вечною хвалой!» — если не веришь этому учению. Тем не менее, тот факт, что современные протестанты так поступают, свидетельствует об упадке в евангелических церквях и объясняет растущее влияние католичества. Ни одна из существующих церквей, имеющих твердое исповедание, не станет относиться к нему несерьезно. Сама литургия проистекает из подобного вероисповедания, так что совершенно правильно папа в своей энциклике *Mediator Dei* напомнил литургическому движению Римско-католической церкви, что известное утверждение *Lex supplicandi lex credendi* (лат. «закон молитвы — закон веры», то есть о чем мы молимся, в то и верим) не только можно, но и нужно читать и в обратную сторону[3]. Совершенно очевидно, что в истории Церкви догматы сначала становились частью молитвы, а потом только артикулами веры, так и литургия в ранней Церкви предшествовала исповеданию веры.

2

Но как же тогда, согласно свидетельствам Нового Завета, возникли исповедания в Церкви? Неужели ученые богословы поддались собственным желаниям установить метафизические определения или стремлениям к созданию богословских формул, попыткам изложить непостижимую тайну Его Личности в человеческих словах вместо того, чтобы быть лишь верными последователями своего Господа? Собрали ли ученики богословское совещание, вроде современных богословских конференций, и составили ли общую формулу с изложением позиций, по которым различные богословские комитеты между собой согласны? Озаботились ли они созданием литургического требника? Почему одним из основных Символов веры Церкви не стала какая-нибудь *carmen Christi* («песнь Христова»)? Ведь если верить словам Св. апостола Павла, с самого возникновения первых эллинистических церквей существовало множество духовных песнопений (Еф. 5:19).

Причина этого заключается в том, что Символ веры формулируется не по инициативе человека, а по желанию и действию Господа Церкви. Именно Иисус спрашивает Своих учеников: «За кого почитают Меня люди?» (Мк. 8:27). Затем он же задает им вопрос, требующий ответа и не допускающий различных толкований: «А вы за кого почитаете Меня?» (ст. 29). Именно этот вопрос из шестнадцатой главы Евангелия от Матфея, который немного в другой форме повторяется в Мф. 22:42, показывает, что Сам Иисус положил начало формированию Символов веры и, если можно так сказать, является основателем христианской догматики. Ибо и Павел (I Тим. 6:13) говорит о «Христе Иисусе, Который засвидетельствовал пред Понтием Пилатом доброе исповедание», то есть дал ответ судье-человеку, спрашивавшему, кто Он такой. Ответ, который Тот дал,

3. Опубликована 20 ноября 1947 г. — М. Х.

как показала история, сделал Его первым мучеником.

Поэтому в самой своей сути исповедание Церкви представляет собой ответ на вопрос. Ответ веры на вопрос, который ставит перед ней Откровение Христово: кто Он? Не кто иной, как Иисус, задает нам этот вопрос. Он адресует его всем, до кого достигает Его Евангелие: Его ученикам и всей Церкви в каждом столетии; великим мыслителям, философам, историкам каждой эпохи, а также маленькому ребенку, который только учится молиться: «Приди, Господь Иисус!» — христианам из ранней церкви равно как и тем, кто впервые услышал эту весть от миссионеров.

Каким бы ни был ответ, ни одному человеку его не избежать. И всякое исповедание Церкви — не что иное, как ответ на этот самый вопрос. Это касается любого исповедания: и простейших формул ранней Церкви, и древних общецерковных Символов, и символических творений конфессиональных церквей периода Реформации. Все они по-своему должны были стать защитой от лжетолкований оригинального исповедания, в соответствии с которым Церковь признает Иисуса Христом. Всякое исповедание Церкви в первую и последнюю очередь является ответом не на человеческие требования, но на вопрос Самого Господа: «Кто Я?»

3

«А вы за кого почитаете Меня?» (Мк. 8:29). Этот вопрос Господь задает ученикам как группе людей. И когда Петр озвучивает глубочайшую убежденность собственной веры и говорит: «Ты Христос», — он говорит от имени всех. В Ин. 6:69 тот же Петр сказал: «Мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога живого». В этом заключается вторая особенность истинного исповедания церкви. Это всегда исповедание веры, звучащее от сердца отдельного человека. И все же (и на это указывает местоимение «мы») это исповедание многих, выражение великого согласия Церкви.

И *credo* («верую») крещального исповедания, и *pisteuomen* («веруем») соборных Символов, и первые литургические исповедания — звенья одной цепи. Как мог Петр объявить о вере других, не посоветовавшись прежде с ними? Как Меланхтон дерзнул начать Аугсбургское исповедание со слов: *«Ecclesiae magno consensu apud nos docent»* («Наши церкви в полном согласии учат»), не созвав перед этим собор для утверждения этого самого согласия? Почему постоянно повторяемые в Формуле Согласия слова «Мы веруем, учим и исповедуем» получили столь мощный отклик? Не каждое исповедание было воспринято вот так. Лишь несколько древних Символов было принято Церковью. Но когда это происходило, всегда была уверенность, что исповедание звучало от великого «мы» Церкви, хранительницы истинной веры.

Столь близкое соприкосновение и взаимодействие «я» и «мы» для современного человека с его индивидуализмом — нечто немыслимое. Для нас, современных протестантов, составление Символа веры представляется следующим образом: множество людей собираются вместе и формулируют исповедание, содержащее минимальное количество вероучительных заявлений, с которыми согласны все. Так принимаются современные «исповедания», которые похожи, скорее, на учредительные документы религиозных организаций.

Но исповедание Церкви совершенно иного рода. «Не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах» (Мф. 16:17). Таков ответ Иисуса на исповедание Петра. «Никто не может назвать Иисуса *Kyrios*, как только Духом Святым». Так говорит Св. Павел в I Кор. 12:3. «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы», — такими словами предваряется Символ веры в литургии восточной церкви. «Я верую, что не могу по собственному разумению, или своими силами уверовать в Иисуса Христа, моего Господа, или прийти к Нему. Но Святой Дух призвал меня через Евангелие... Также, как Он призывает, собирает, просвещает и освящает всю христианскую Церковь на земле и сохраняет ее с Иисусом Христом, в единой истинной вере», — пишет Лютер [в Кратком Катехизисе]. Посему истинно верить и исповедовать — одно и то же как для отдельного верующего, так и для Церкви в целом, так как в любом случае, это — деяние Св. Духа. Таков секрет согласия Церкви Христовой. В этом смысле исповедание, отвечающее на вопрос, звучащий в откровении Евангелия, — это ответ общения Церкви, созданной Духом.

4

У исповедания, которое понимается таким образом, есть две функции или, точнее сказать, двойная функция: объединять и разделять. Вторая цель исповедания, которая часто выходит на первый план, — убрать ошибки из учения Церкви — дублирует стремление объединить. Церковь объединяется вокруг исповедания.

Можно сказать — и эти слова звучат вновь и вновь — что таким образом исповедание начинает цениться слишком высоко; мол, Церковь собирается вокруг Св. Писания, а не Символа веры. Естественно, Церковь собирается вокруг Писания, но Писания, которое понимается верно. Ибо вокруг Писания собираются все церкви, даже еретики. Но именно при помощи ответа на вопрос Евангелия об истинной Личности Христа Исповедание позволяет сформировать правильное понимание Писания в отличие от того, как его понимают еретики.

Апостольская Церковь правильно понимала Писания Ветхого Завета, считая Иисуса истинным Мессией. Таким образом, Церковь держалась исповедания «Иисус есть Христос», тем самым отделяя себя от синагоги: «Ибо Иудеи сговорились уже, чтобы, кто признает Его за Христа, того отлучать от синагоги» (Ин. 9:22). Если еще и оставались сомнения в том, можно ли исповедать Христа в синагоге, все они были развеяны, когда первый Символ веры Церкви трансформировался в выражение «Иисус Христос есть *Kyrios*» (таким Символом веры пользовались общины, собранные вокруг Павла). Ибо именно под словом *Kyrios* Бог открыл Себя. В греческом переводе Ветхого Завета именно этим словом заменяется еврейское имя Бога. Таким образом, Церковь определенно отделила себя не только от синагоги, но также от эллинистических мистериальных религий, в которых культовые божества именовались kyrioi, и от Римского государства с его утверждением *kyrios Kaisar* («Кесарь есть господь»).

К концу первого века, когда гностицизм проник в Церковь, и из-за этого от христианства отпали целые страны, вроде Сирии и Египта, когда язычество проникло в Церковь под видом более чистого, более духовного христианства и получило большое количество сторонников, тогда Церковь истинной веры исповедала Воплощение. И именно Иоанн, апостол любви, использовал это исповедание, чтобы отделить ереси от Церкви. И хотя некоторые из этих людей истинно верили в Иисуса и лишь хотели почтить Его, отрицая плотскую реальность Его существования, апостол все же дерзал именовать их лжепророками и даже антихристами, более того, лишал христиан права приветствовать их (I Ин. 4:1 и далее; II Ин. 7 и далее). То же самое совершалось на протяжении всей истории вероучения. Единение истинной Церкви и отделение от ересей всегда было целью величайших доктринальных заявлений как древней Церкви, так и Реформации.

И, как это часто бывает в мире греха, истину от лжи отличить непросто, и тем сложнее это сделать, чем важнее истина, о которой идет речь. Кто из жителей Иерусалима времен пророка Иеремии мог сказать наверняка: был ли послан Богом этот одинокий пророк, предвозвестивший гибель города, либо другие пророки, обещавшие чудесное избавление и названные Иеремией лжепророками? То был вопрос веры: ложной веры в так называемое Божье Слово либо настоящей веры в истинное Божье Слово. В соответствии со свидетельством Нового Завета, умение распознать истинное Божье Слово и принять его верой — это дар Св. Духа. И истинное понимание Писания также достигается лишь с помощью Св. Духа. Ибо в мире, где «отец всякой лжи» стремится совратить человека с истинного пути, даже истинное Божье Слово может быть ложно истолковано.

Посему Церковь не должна переставать молиться: «Господи, сохрани нас в Твоем Слове; Господи, сохрани нас в Твоей истине». Она знает, что молит не напрасно. Ибо Церковь молится не в одиночестве, с ней есть еще Кое-кто: милостивый Первосвященник, Который в последнюю ночь на земле молился за Церковь, чтобы она была не просто единой, но единой в истине (Ин. 17:17): «Освяти их истиною Твоею; слово Твое есть истина». В этой и только в этой молитве Иисуса Христа лежит наша уверенность в том, что, несмотря на человеческую греховность и возможность христиан ошибаться, Церковь не утратит истину, если продолжит держаться Слова и не будет принимать ничего, кроме Слова.

В истории Церкви есть трагические свидетельства того, что происходит, когда Церковь признает иные источники Откровения, кроме Слова и Св. Писания. Яркий тому пример — Римская церковь. Как только Тридентский собор признал традицию источником Откровения наравне с Писанием, с течением веков это привело к особенно трагичным событиям, которые наиболее показательно проявились в развитии мариологии и культа Девы Марии[4]. От учения о непорочном зачатии[5] через культ непорочного сердца Марии, учение о ее телесном вознесении на небеса, которое почти наверняка будет провозглашено в год от Рождества Христова 1950[6], до учения о деве Марии как «посреднице всякой благодати», которое, по мнению Карла Адама, нашло свое отражение в литургии и практически приобрело статус догмата, а также культов девы Лурдской и Фатимской, которые, если и не являются языческими, то мало отличимы от культов матери-богини древнего языческого мира[7]. Такая себе эволюция!

И все же нам, протестантам, радоваться нечему. Существует, в конце концов, такая вещь, как христианская солидарность. Нам предстоит пострадать за грехи Рима, равно как и Риму за наши. Это действительно так, даже если мы не совсем понимаем почему. И наблюдать за этой трагедией мы можем лишь с величайшей скорбью и самой страстной молитвой: «Господи, сохрани нас в Твоем Слове». Будем же искренне исследовать Писания даже в отношении духовной тайны Марии, как Лютер прекрасно делает это на основании библейских утверждений в толковании на Магнификат, а также в проповедях на древние праздники, посвященные Марии, которые также являются праздниками, прославляющими Христа[8]. И столь же искренне мы должны исповедать слова Никейского Символа веры, в том числе *Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est* [«и воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы и вочеловечившегося»], как сделал Карл Барт в главе «Чудо Рождества» в своей *Dogmatik*. Эта глава может послужить примером для многих лютеранских учебников по догматике. И нет у нас лучшего церковного исповедания в высочайшем смысле этого слова, чем во втором артикуле [Краткого Катехизиса], прекраснейшего предложения на немецком, как его называют. Такое изложение есть ясное, истинное и неопровержимое толкование Св. Писания, классический ответ на вопрос Иисуса Христа: «За кого люди почитают Меня?»

5

Сказанное выше хорошо демонстрирует, как бессмысленно и несправедливо обвинение, которое совершенно не стоит предъявлять лютеранам, а именно что — не в теории, но на практике — мы ставим исповедания выше Св. Писания. Отчасти это обвинение объясняется тем, с какой настойчивостью лютеранская Церковь заявляет, что, если Библия понимается в свете *articulus stantis et cadentis ecclesiae* [«артикула, на котором стоит или падает Церковь»], артикула об оправдании только верой, она не является книгой за семью печатями, истолковать которую могут только представители непогрешимого служения учительства *[Lehramt]*, но, говоря в духе отцов, оно *sui ipsus interpres* [«толкует само себя»] для тех, кто его толкует и читает в силе Св. Духа[9]. Мы определенно убеждены,

4. Тридентский собор проходил с 1545 по 1563 гг. и ознаменовал собой полное отрицание лютеранства со стороны Римско-католической церкви. На четвертой сессии (8 апреля 1546 г.) собор признал одинаково авторитетными в качестве источников истины Писание и неписаные предания, а также оставил только за церковью право толковать Библию. См.: ODCC, 1639. — М. Х.

5. Учение о том, что «Блаженная Дева Мария была с самого первого момента Своего Зачатия, особой благодатью и расположением Всемогущего Бога, ввиду заслуг Иисуса Христа, Спасителя рода человеческого, сохранена не запятнанной никаким пятном первородного греха» (Пий IX, *Ineffabilis Deus*, 8 декабря 1854 г.; см.: ODCC, 821). — М. Х.

6. Учение о том, что по окончании земной жизни Мария была телом и душой вознесена к небесной славе. Провозглашено в качестве официального догмата папой Пием XII в энциклике *Munificentissimus Deus*, 1 ноября 1950 г. — М. Х.

7. Баварский римско-католический богослов, которого считали либералом, модернистом и ортодоксом. Адам (1876–1966) был достаточно популярным автором, особенно среди мирян-католиков. См.: ODCC, 16. — М. Х.

8. См.: LW 21:295–358. — М. Х.

9. «Отвергнуть этот принцип — значит отказаться от единого решения множества экзегетических трудностей, не согласиться с единством и целостностью Писания. Любой фрагмент текста, если он является целостным, должен истолковываться по аналогии с остальным текстом» *(Preus*

что в таком смысле Библия является ясной и четкой, посему существует Исповедание Церкви, которое позволяет достигнуть истинного понимания Писания. В этом смысле наша Церковь вкладывает определенный смысл в свои Исповедания в той мере, в которой они осуждают иные учения и делают доктринальные утверждения на основании ясных фрагментов Писания: они обладают не безошибочностью, но, скорее, точностью, которую можно опровергнуть, только доказав, что Писание было истолковано неверно.

В этом и заключается ключевое различие с концепцией исповедания, господствующей в течение последнего века в Реформатской церкви. Современные споры по конфессиональным вопросам, к сожалению, мало уделяют внимания этому различию. Ибо различие между этими двумя протестантскими конфессиями *[evangelischen Konfessionen]* заключается не только в содержимом исповеданий, но в самом понимании того, что оно из себя представляет. Карл Барт так определяет реформатский подход, стремясь одновременно продемонстрировать, насколько он отличается от лютеранского подхода:

> Реформатское исповедание представляет собой изложенное в Писании знание, которое *на текущий момент* имеется у Вселенской Церкви, об Откровении Бога в Иисусе Христе, знание, которое публично и непосредственно сформулировано *локально ограниченным* сообществом христиан *[von einer örtlich umschriebenen christlichen Gemeinschaft]*, которое, *пока не будет изменено*, определяет порядок их отношений с внешним миром и, пока не будет изменено, определяет их жизнь и доктрину[10].

Со многим из сказанного согласятся и лютеране. Различия, с которыми мы не согласны, выделены в тексте курсивом. Почему исповедание должно быть ограничено локально, если представляет собой понимание истины Писания, дарованное Вселенской Церкви? Почему оно должно быть действительно, пока не будет изменено, если представляет собой истины Писания, которые истинны во все времена? Исторический факт: реформатская церковь действительно учитывает только местные исповедания: Гейдельбергский катехизис в Германии, Гельветическое исповедание в Швейцарии, Галликанское в реформатских регионах Франции, Бельгийское в Нидерландах, Шотландское в Шотландии и т. д. Сколь же сильно это отличается от лютеранства, в котором *Augustana* и Книга Согласия остаются авторитетными источниками для лютеранской церкви по всему миру.

Каким же образом объясняется это самое *ubique* [«повсюду»] лютеранских Исповеданий? Быть может, дело в высокомерии, согласно которому мы считаем человеческое изложение доктрины совершенным, а может, дело просто в убежденности, что учение Писания одинаково для всех и на все времена? Действительно ли одна лишь подчиненность исповедания Писанию приводит к проблеме, которую Барт называет «искренним и свободным релятивизмом»? И не сокрыты ли здесь сомнения в ясности Писания или хотя бы просто в надежности человека? К чему привели эти самые «на текущий момент» и «пока не будет изменено» из реформатского понимания исповедания? И не объясняет ли это факта, о котором так не любят вспоминать реформатские богословы: что в середине XIX в. реформатские церкви без каких-либо оснований отказались от всех исповеданий — и древней Церкви, и Реформации — так что в Базеле, например, сторонники и противники учения о Троице имели равный статус?

Когда пасторы заявляют о приверженности одному лишь Св. Писанию, как часто бывает в реформатских церквях, и при этом могут иметь как унитарианские, так и тринитарные взгляды, действительно ли это свидетельствует о трепете, испытываемом к Писанию? Не должны ли мы, исходя из опыта Германии — например, в совершенно неконфессиональной церкви Бремена — осознать, что смысл имеет лишь *norma normata* [«норма нормированная»] Исповеданий, которая соответствует *norma normans* [«норме нормирующей»]

R. D. Biblical Hermeneutics and the Lutheran Church Today // Doctrine Is Life: The Essays of Robert D. Preus on Scripture / Ed. by K. I. Preus. St. Louis, 2006. P. 138). См. также: Bohlmann R. A. Principles of Biblical Interpretation in the Lutheran Confessions. St. Louis, 1983. P. 89–94. — M. X.

10. Wünschbarkeit und Moglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses // Die Theologie und die Kirche. Bd 2. Gesammelte Vorträge. Zollikon-Zurich, 1928. — M. X.

Св. Писания? Сама современная церковная история явно свидетельствует о том, что, как только ослабевает авторитет исповедания как истинного толкования Писания, также отвергается и *norma normans* Св. Писания. Поэтому для лютеранской Церкви авторитет исповедания — это авторитет Писания, которое *sui ipsus interpres*. Именно в этом заключается главная причина того, что в лютеранской Церкви служители следуют исповеданию потому *[quia]*, что «оно было взято из Слова Божьего и основано твердо на нем (Формула Согласия [Детальное изложение]: О всеобъемлющей сути, основании, норме и стандарте, § 3), а не поскольку *[quatenus]* они согласуются с Писанием, что часто можно встретить в реформатских церквях. Для *quia* необходима твердая вера в Св. Писание и его ясность.

6

Сложно представить нечто столь же далекое от истины, как утверждение о том, что лютеранское понимание исповедания сходно с католическим пониманием предания. И все же подобные заявления можно было услышать из уст людей, считающих себя лютеранами, более того, несущих служение лютеранских епископов. В представлении католичества предание является источником и нормой Откровения наравне с Библией. Наша Церковь ни о чем подобном не говорит. Очевидно, это роковое недопонимание связано с тем, что наша Церковь серьезно относится к истории и что-то из нее да помнит[11]. Она помнит, что ереси цикличны. Именно поэтому первый артикул Августаны столь много и серьезно говорит о древних ересях. Да, арианство было осуждено на Соборе в Никее, но оно вернулось и будет возвращаться вновь и вновь до конца времен. То же самое касается несторианства, монофизитства, пелагианства и многих других значимых и опасных христианских ересей. Эти ереси вновь сошлись вместе в Амстердаме и продолжат свое существование в рамках Евангелической церкви Германии *[EKD]* и Объединенной евангелическо-лютеранской церкви Германии *[VELKD]*. Да-да, даже в поместных лютеранских церквях *[Landeskirchen]*.

Споры церквей, которые должны были положить всем ересям конец, в итоге ни к чему не привели. В Рейнской области ряд поместных и некоторых «свободных» церквей — к которым относятся баптисты, методисты и другие общины энтузиастов — объединились для проведения общей молодежной миссии с благословения «братского собора» *(Bruderrat)*. Лютеране, протест которых против этого мероприятия был едва слышен, были высмеяны и названы «мономаньяками». Да уж, добровольного отказа от ересей не дождешься, потому что «отец всякой лжи» от них не отрекается.

В этом и заключается глубинная связь между лютеранской Церковью и Вселенской. Церковь Лютера — это и Церковь Афанасия (ок. 296–373). А современная лютеранская Церковь, если она хранит и защищает свое лютеранское наследие, до сих пор является Церковью неизменного Аугсбургского исповедания. Потому мы и не можем согласиться с формулировками «на текущий момент» и «пока не будет изменено» Исповедующей церкви Карла Барта. Потому символические документы Церкви, зафиксированные в Книге Согласия 1580 г., включают исповедания ортодоксальной Церкви всех времен, от Апостольского Символа веры до Формулы Согласия. Потому наши пасторы присягают на верность Исповеданию: не всякому заявлению, сделанному в ходе споров, не всякой мелочи в вопросах экзегезы, но входящим в него доктринальным утверждениям, потому что, в соответствии с нашей глубокой убежденностью, подтверждаемой постоянным ревностным исследованием, оно «было взято из Слова Божьего» (Формула Согласия [Детальное изложение]: О всеобъемлющей сути, основании, норме и стандарте, § 5) и «основано твердо на нем». Ибо иных утверждений в Исповедании Церкви мы не обнаружим.

Посему Исповедание объединяет не только нынешнее поколение, но и Церковь всех времен. Мы едины в братской любви Церкви и согласии истинной веры не только с теми, кто живет сегодня, но и с теми, кто исповедал эту самую истинную веру до нас и будет исповедать после, со всеми верующими от зарождения Церкви до Последнего суда,

11. Смешивание конфессиональной верности и духа традиционализма. — Э. Р.

от исповедников *ecclesia militans* на земле до тех, кто на небесах прославляет Христа в исповедании, которое уже является, скорее, прославлением. В этом и заключается глубина лютеранского Исповедания.

7

Однако наше представление было бы неполным, не затронь мы еще один общий смысл, объединяющий лютеранское Исповедание с новозаветным. И это его эсхатологический смысл:

> Таким образом — пред Богом и всем христианским миром [пред всей Церковью Христа] мы хотим засвидетельствовать живущим сейчас и тем, кто придет после нас, представленное здесь заявление относительно всех вышеупомянутых и истолкованных спорных артикулов; это — и ничто другое — является нашей верой, учением и исповеданием, в которых мы также желаем, по милости Божьей, явиться с неустрашимыми сердцами пред судным престолом Иисуса Христа и дать об этом отчет (Формула Согласия [Детальное изложение]: XII, § 39).

Сделано ли это заявление из ложной самоуверенности невежественных ортодоксов? Не сталкиваемся ли мы здесь с упадком лютеранства, которое отошло от смирения Реформации? Нет! То вещает не ложная *securitas* человеческой самоуверенности, но *certitudo* дарованной Богом веры. Точно так же Лютер записал для курфюрста свое исповедание в Шмалькальденских артикулах. И на этом исповедании он и планировал стоять даже на последнем суде. И в своем «Большом исповедании» 1528 г. он дает подробный отчет о своей вере пред лицом смерти: «На том я и буду стоять до самой смерти, дабы в этой вере, с Божьей помощью, отойти от жизни и предстать пред судилищем Господа нашего Иисуса Христа»[12]. И мы вновь спрашиваем: не есть ли это ложная самоуверенность Лютера как запутавшегося экзегета? И вновь ответим: нет! Лютер предстает здесь перед нами как истинный истолкователь Нового Завета, в котором всякое истинное исповедание носит именно эсхатологический характер. Пред лицом смерти, пред судьей, имеющим власть казнить или помиловать, исповедание на земле осуществляется при помощи Св. Духа (Мф. 10:18 и далее).

Всякий исповедующий Иисуса Христом и Господом ставит свою жизнь под удар, буквально рискует ею. Таков естественный ход вещей. Но человек предстает не только перед земным судьей, но и перед небесным. Исповедник как бы оказывается на границе между временным миром и вечностью, между вечной жизнью и вечной погибелью. Исповедники древней Церкви прекрасно это понимали. И понимали кое-что еще. Раз уж исповедание веры простирается из временного мира в вечность, то и исповедание веры, сделанное на земле, продолжит звучать на небесах. Посланник нашей веры (I Тим. 6:12, см. также Евр. 3:1) является также и ее Адресатом: «Итак всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным» (Мф. 10:32, см. также Откр. 3:5). Это Христово исповедание превосходит всякое человеческое понимание, о чем свидетельствуют Его же слова «блажен ты», обращенные к первому человеку, исповедавшему Его. Как молитва существует не только на земле, но и Сам Господь Церкви молится за нее пред Своим Небесным Отцом (Ин. 17, например), так и исповедание Христово существует не только на земле, но и звучит от Господа Церкви на небесах. Только когда мы услышим это исповедание и будем четко осознавать, что должно в него входить, только тогда мы в полной мере поймем, что такое исповедание Церкви на земле — это ее ответ, великое «мы», которое подчиняет небеса и землю Евангелию Христову.

***

Вот лишь немногие мысли о библейском и лютеранском понимании исповедания Церкви. Сказать можно еще очень многое, в частности, о том, сколь извращено было понятие исповедания современными протестантами. Но довольно! Исповедаем же нашу веру, не теряя надежды и радости, как это делали и наши отцы. Не будем стыдиться оставаться конфессиональной лютеранской

12. См.: LW 37:360. — М. Х.

Церковью. Не станем оставлять великое наследие отцов ради этой миски с похлебкой: подхода к исповеданию современного человека, который понятия не имеет, как оно будет звучать через год или даже через неделю. Для нас верность Исповеданию — не что иное, как верность истинному Божьему Слову. Держаться Исповедания есть не что иное, как держаться Божьего Слова. Именно потому бедная, отчаявшаяся, презираемая и высмеиваемая лютеранская Церковь может применить к себе следующее высказывание: «Стой в Слове, и тогда ты выстоишь там, где выстоит Слово».

С сердечной верой приветствую вас, братья, на пороге нового года, где бы вы ни находились и с какими бы трудностями ни сталкивались.

С верой и уважением
Герман Зассе

Перевод с англ.: диакон Антон Рудой

Бакалавр истории,
студент Теологического института Церкви Ингрии,
диакон Яани кирик,
Никита Дмитриевич Лахтинен
Санкт-Петербург, niko.lahtinen18@gmail.com

Сфера интересов:
исагогика, историческая литургика, патристика,
сакраментология, сравнительное богословие

ЛИТУРГИЧЕСКИЕ РЕФОРМЫ ЦЕРКВИ ШВЕЦИИ В XVI В.:
обзор форм, специфика и значение для церкви

Настаивая на догматическом согласии, в вопросах обряда лютеране всегда допускали определенную свободу, отчасти по этой причине многие лютеранские Церкви по сей день ведут активную полемику о формах поклонения. Порой мы видим совершенно полярные позиции: от вульгарной неформальности до строгого формализма. И все чаще священнослужители, наиболее приверженные конфессиональным книгам, отдают предпочтение традиционным формам как универсальным и проверенным временем, и тем полезнее для них данная работа.

Проспер Аквитанский, ученик Блаженного Августина, писал, что порядок богослужения определен верой, позднее этот принцип был сокращен до слов *«Lex orandi est lex credendi»* (лат. «Закон молитвы есть закон веры»). Этот древний принцип говорит нам о том, что все, что касается публичного поклонения, должно иметь богословское обоснование. Вместе с тем, имея верное кафолическое исповедание, Церковь не вправе впадать в сомнительные практики. Исходя из этого принципа публичное богослужение является видимым выражением вероучения Церкви, потому внимание к аспектам литургического поклонения всегда считалось важным с точки зрения конфессионального лютеранства, что подкрепляется и символическими документами. Более того, изучение «корней» скандинавской литургической

традиции полезно для оценки сегодняшней богослужебной жизни. Особенно это актуально для Церкви Ингрии, прямой наследницы скандинавской Церкви, заявляющей о максимальном сохранении литургического наследия вселенской Церкви[1].

Ради наиболее полного изучения темы кратко коснемся историографии вопроса. История литургических реформ XVI в. в Скандинавии была широко изучена шведскими и финскими церковными исследователями. Для начала следует отметить труд шведского литургиста Якоба Альберта Хаммаргрена «О литургической борьбе при короле Юхане III» 1898 г., где он рассматривает реформаторскую деятельность короля Юхана III и касается структуры литургии, именуемой «Красной книгой»[2]. В 1923 г. была опубликована знаковая книга Э. М. Роде «Шведское богослужение: историческое повествование о шведских церковных Служебниках», где на основе Служебников в подробностях были описаны аспекты богослужебной практики эпохи Реформации и лютеранской Ортодоксии[3]. Данный труд сегодня является классической работой, на которую опираются многие последующие исследования. Стоит отметить обширный труд литургиста Ялмара Хольмквиста «История Церкви Швеции», где исследователь также касается особенностей богослужебных текстов эпохи Реформации в Швеции, уделяя внимание структуре и содержанию[4]. В первой четверти XX в. к исследованию шведской литургики обращаются англоязычные исследователи. В 1920 г. вышла монография Э. Йелвертона «Месса в Швеции», в которой, помимо истории литургического поклонения, были даны полные тексты лютеранских Служебников эпохи Реформации и Ортодоксии[5]. Среди них, например, перевод мессы короля Юхана III из «Красной книги» 1576 г. Следующий всплеск интереса к шведской литургике XVI в. приходится на 60–70-е гг. XX в., что объясняется ростом «литургического движения». Другой исследователь, Мартти Парвио также изучал влияние шведского церковного устава 1571 г. на всю Церковь[6]. Особенно необходимо отметить труд К. А. Корнелиуса «История церкви Швеции после Реформации», в котором автор касается вопросов реформирования литургической практики[7], и труд К. Халта «Олав Петри: его реформаторская деятельность и характер», в котором литургические преобразования даются через призму деятельности шведского реформатора[8]. Наконец, особым образом необходимо отметить обширный труд американского теолога-литургиста Фрэнка Зенна «Христианская литургия: католическая и евангелическая» 1997 г., где наряду с информацией по общей литургике проделан глубокий структурный анализ чинопоследовании шведских месс[9].

Что касается российских исследований, то шведская литургика XVI в. долгое время не была объектом специального изучения. Тем не менее, в 2000-е гг. на русский язык были переведены важные исследования по общей литургике: в первую очередь, труд Лютера Рида «Лютеранская литургия», где даны обширные сведения о литургическом богословии, а также множество примеров литургических текстов, хотя интересующий нас материал по большей части касается лишь главы, посвященной шведским литургическим реформам[10]. Также можно отметить статью С. М. Кудряшова «Шведская модель церковно-государственных отношений», где есть краткие сведения, касающиеся Уставов 1571 и 1686 гг. Церкви Швеции[11].

1. Протокол Синода от 20 марта 1993 г. // Архив протоколов Синода централизованной религиозной организации «Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии на территории России», Санкт-Петербург, ул. Большая Конюшенная, д. 8. Также см.: Литургический сборник Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России. СПб., 2005. С. 306–307.
2. Hammargren J. A. Om den liturgiska striden under konung Johan III. Uppsala, 1898.
3. Rohde E. M. Svenskt Gudstjänstliv: Historisk Belysning av den Svenska Kyrkohandboken. Stockholm, 1923.
4. Holmquist H. Svenska kyrkans historia III. Stockholm, 1933.
5. Yelverton E. E. The Mass in Sweden. London, 1920.
6. Parvio M. Canon Ecclesiasticus. SKHST 70. Borgä, 1966.
7. Cornelius C. A. Svenska kyrkans historia efter reformationen, förra delen (1520–1693). Uppsala, 1886.
8. Hult K. Olaus Petri: Hans reformatoriska verksamhet och karakter. Uppsala, 1894.
9. Senn F. C. Christian Liturgy: Catholic and Evangelical. Minneapolis, 1997.
10. Рид Л. Д. Лютеранская литургия. Минск, 2003.
11. Кудряшов С. М. Шведская модель церковногосударственных отношений [Электронный ресурс] // URL: https://www.elibrary.az/docs/JURNAL/jrn2009_1120.pdf (11.06.2024).

Теперь охарактеризуем источники по заявленной теме. Первую группу источников составляют библейские тексты: поскольку чин литургии напрямую связан со Св. Писанием, то цель и суть публичного богослужения представляется как возвещение Слова Божьего. Ко второй группе относятся богословские произведения (например, «О Вавилонском пленении Церкви» Мартина Лютера[12]) и вероисповедные документы, прежде всего, Книга Согласия, которые также содержат множество упоминаний и наставлений, касающихся особенностей нашего поклонения[13]. Особый интерес для понимания важности традиционного поклонения в лютеранском вероисповедании представляют артикулы XIV «О церковном порядке», XV «О человеческих традициях», XXIV «О мессе» Апологии Аугсбургского исповедания. К третьей группе источников мы относим церковные постановления, в первую очередь, церковный устав 1571 г., составленный Лаврентием Петри и регулирующий порядок вероисповедания и поклонения[14]. А также нам важны постановления церковного собора 1593 г. в Уппсале, подтвердившего гарантии сохранения лютеранства во всех землях Шведского королевства и отразившего нормы богослужебной практики[15]. Постановления этого собора замыкают литургические реформы Швеции XVI в. Особым образом необходимо выделить источники, касающиеся богослужебных текстов, то есть служебники, руководства и молитвенники, которые дают нам представление о сущностных реформах структуры и содержания литургии. Во-первых, мы рассматриваем труды Олава Петри, в частности, редакции мессы разных годов. К примеру, шведскую мессу 1529 г., которая определила вектор развития постреформенных богослужебных текстов[16], а также иной труд Олава[17]. Во-вторых, для понимания специфики темы необходимо обозначить работу короля Юхана III — мессу 1576 г., именуемую «Красной книгой»[18]. Принимая во внимание чинопоследования Олава Петри и осознавая сущность Реформации, была создана особая форма богослужения, возрождавшая часть древних традиций и порядков. Месса Юхана III представляет собой особый, как сказали бы сегодня, «высокоцерковный» взгляд на развитие литургии во время Реформации.

Приступая к теме, прежде всего необходимо обрисовать исторический фон литургических преобразований. В эпоху Реформации под руководством Густава Вазы Швеция освободилась от датского контроля. Новый король решил передать церковную систему в руки двух братьев — Олава и Лаврентия Петри, которые являлись сторонниками Реформации. Они оба получили образование в Виттенберге и с момента возвращения на родину начали производить преобразования Церкви.

В конце 1526 г. король Густав Ваза решил провести религиозную дискуссию между представителями лютеранского и римо-католического вероисповеданий. Лютеранскую сторону должен был представлять Олав Петри, а католическую — профессор Педер Галле. Вопросы, присланные Педеру Галле, касались библейского обоснования римо-католических практик поклонения святым, служения месс за умерших и веры в чистилище. Долгое время считалось, что задуманный коллоквиум состоялся, о чем говорят даже картины, однако на деле Петер Галле избежал встречи с Олавом Петри.

В 1529 г. в Эребру прошел синод, на котором были затронуты некоторые вопросы религиозных практик католической церкви, таких как почитание святых и паломничество. И хотя вышеупомянутые практики не были полностью

12. Мартин Лютер. О Вавилонском пленении Церкви. СПб., 2017.

13. Concordia Triglotta. St. Louis, 1921. — Книга Согласия. Вероисповедание и учение лютеранской Церкви. М., 2023.

14. Then Swenska Kyrkeordningen [Электронный ресурс] // URL: https://books.google.se/books?id=VGk8AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=sv&source=g bs_ge_summary_r#v=onepage&q&f=false (11.06.2024).

15. Uppsala mötes beslut // Föreningen Logos i Österbotten [Электронный ресурс] // URL: https://web.archive.org/web/20120130034608/http://www.logosmappen.net/bekskrifter/uppsa la.html (11.06.2024).

16. Olaus Petri. Een handbock påå swensko, ther doopet och annat mera vthi ståår // Alvin [Электронный ресурс] // URL: https://www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?pid=alvinrecord:100790&dswid=-3089 (11.06.2024).

17. Olaus Petri. Then swenska messan epter som hon nw holles j Stocholm medh orsaker hwar före hon så hallen wardher // Alvin [Электронный ресурс] // URL: https://www.alvinportal.org/alvin/view.jsf?pid=alvin-record:100790&dswid=-195 (11.06.2024).

18. Johan III, Petrus Fecht, Laurentius Gothus. Litvrgia Svecanæ ecclesiæ catholicæ & orthodoxæ conformis // Alvin [Электронный ресурс] // URL: https://www.alvinportal.org/alvin/attachment/document/alvin-record:80052/ATTACHMENT-0001.pdf (11.06.2024).

запрещены, официально они более не являлись частью практики Церкви. Вся деятельность Церкви, а в особенности проповеди священников и монахов переходили под контроль шведской короны. Государственный контроль служил гарантией, что они будут основаны только на Библии, а не на доктринах римской церкви. Тем самым было положено начало реформам религиозной практики[19].

Описывая общий дух шведской реформации, надо сказать, что она приобрела характер национального движения, закрепленного властью, в результате чего удалось сохранить исторический епископат с апостольской сукцессией и многие литургические традиции. Германия, в свою очередь, не была единым государством, она состояла из нескольких независимых объединений, герцогств, курфюршеств и городов, часть которых не поддержала Реформацию, в силу чего сохранить епископат не удалось. Более того, политическая раздробленность и влияние кальвинизма на практике привели к литургическому хаосу и утрате многих традиционных форм.

Начать следует с литургических реформ Олава Петри. В том же 1529 г. было создано так называемое «Руководство» к шведской мессе[20]. Это была одна из самых полных лютеранских месс на национальном языке, основой которой была латинская месса Лютера *Formula Missae et Communionis*. При этом шведская месса 1529 г., как и месса Лютера, отнюдь не была соперником латинской высокой мессы *(Missa Solemnis)*, но была заменой исключительно низкой латинской мессы *(Missa Privata)*, совершаемой по будням в боковых алтарях.

Служба Олава Петри сохраняла традиционный порядок мессы, сочетавшей галликанские и романские элементы. Чинопоследование было следующим: призыв к исповеди *(Invitatorium)*, исповедь *(Confiteor)*, отпущение грехов *(Absolutio)*. Отмечу, что *Confiteor* был общей исповедальной молитвой, что отображалось местоимениями «нас/нам». Далее шли входной стих *(Introitus)*, молитва *Kyrie*, Великое славословие *(Gloria)*, приветствие, коллекта, Апостол, градуал, Евангелие. К слову, молитва *Kyrie* («Господи, помилуй») хотя и располагалась в начале богослужения, частью покаянного обряда не являлась[21]. В качестве Символа веры использовались Апостольский и Никейский Символы. В артикуле о Церкви было указано: «Верую во Святую, Католическую Церковь». Также уникальной особенностью являлся градуал, который мог быть представлен в виде гимна на Десять заповедей. Литургический след этой особенности мы видим в будущих служебниках, к примеру, в финском Служебнике 1629 г., с которого начинала свой путь Церковь Ингрии. О проповеди нигде в чинопоследовании 1529 г. Олава Петри не упоминается. В Швеции она могла предшествовать мессе[22].

Выбор проприарных (т. е. изменяемых) частей мессы во многом зависел от священнослужителя. Варианты разнообразных проприев появились только в издании мессы 1535 г. Наконец отмечу, что, по-видимому, убрать латинский язык из литургического использования полностью не предполагалось, так или иначе он присутствовал в проприарных частях. К примеру, в литургии 1557 г. допускалось использование латинских интроитов и градуалов.

Дальнейшие литургические реформы, проводимые Олавом Петри, продолжили догматическое очищение западного обряда. Обратимся к изданию мессы 1531 г.[23] Из мессы были удалены римские элементы, указывающие на жертвенный характер мессы. Оффертoрий удален полностью, а Евхаристический канон пересмотрен: сразу после диалога *Sursum corda* («Вознесите сердца») шел *Vere dignum* («Воистину достойно»), основанный на латинской пасхальной Префации *(Præfatio Paschalis)*.

К сожалению, Олав Петри также последовал неудачному порядку *Formula missae* Лютера и расположил песнопение *Sanctus* («Свят, Свят, Свят») после *Verba* (Слов установления), вместо того чтобы оставить его на верном месте после Префации[24]. Это одна из отличительных черт литургических текстов эпохи Реформации, которая редко встречается в современности. В то же время по замыслу Лютера

19. Cornelius C. A. Svenska kyrkans historia... S. 41.
20. Olaus Petri. Een handbock påå...
21. Ср. с действующим Служебником Церкви Ингрии: Литургический сборник Евангелическо-лютеранской... С. 7.
22. Рид Л. Д. Лютеранская литургия. С. 114.
23. Olaus Petri. Then swenska messan...
24. Рид Л. Д. Лютеранская литургия. С. 115.

песнопение *Sanctus* после *Verba* было торжественным актом поклонения (т. е. адорацией) реальному присутствию Христа в Евхаристических Дарах. На Словах установления совершалось вознесение гостии и чаши. После *Sanctus* следовала Молитва Господня *(Pater noster)*, пожелание мира *(Pax)* и песнопение *Agnus Dei* («Агнец Божий»). Имело место увещевание перед Причастием *(Exhortatio)*, что также повлияет на будущие формы поклонения. Причастным гимном могла быть Песнь Симеона *(Nunc Dimittis)* или антифонный Псалом. Месса завершалась приветствием, запричастной молитвой *(Postcommunio)*, прославлением *(Benedicamus)* и Аароновым благословением *(Benedictio)*.

Стоит отметить, что проповедь, или гомилия, в чинопоследовании по-прежнему не указана. Это примечательно, поскольку Олав Петри считал, что «провозглашение Слова Божия является важнейшей работой священства и потому столь же естественной, как кузнечное дело для кузнеца». Либо он имеет в виду, что проповедь присутствует в богослужении сама собой, либо что ее следует рассматривать как нечто совершенно отдельное от Евхаристического богослужения[25].

Литургия 1531 г. указала, что шведская реформа литургического поклонения была начата вовремя и вместе с тем была основана на верных исторических принципах литургического поклонения. Средневековая традиция была по достоинству оценена, сохранена и реализована в истинно евангельском духе. Церковь сохраняла традиции, очищая обряд от заблуждений Рима, а такие гомилетические черты, как приглашение к исповеди и увещевание перед Причастием, отображали специфику лютеранского учения.

Также следует обратить внимание на литургические преобразования Лаврентия Петри, младшего брата Олава. По признанию епископа Уордсворта, Лаврентий «был Кранмером Швеции так же, как Олав был ее Лютером»[26]. Он был посвящен в сан архиепископа Уппсалы в 1531 г. и впоследствии занимал этот пост до 1571 г. Столь долгий срок способствовал закреплению консервативного типа литургических реформ. Помимо прочего, Лаврентий также принимал участие во всех пяти переработанных изданиях мессы Олава, многие из которых были очень консервативными, к примеру, издание мессы 1542 г., содержащее значительную текста на латинском языке. Все это помогло долгой работе над церковным Уставом 1571 г. и во многом определило его характер.

Без сомнений, церковный Устав 1571 г. был главным вкладом Лаврентия Петри в литургические реформы. Из введения предполагалось, что мессу в идеальном своем виде необходимо именно петь, а не произносить. В качестве *Introitus* мог быть Псалом, но мог быть и гимн. Разрешено использование латинских градуалов по праздникам, а трактуса (латинского монотонного песнопения на основе Псалма) — во время Великого поста, но только «в городах, где есть школы». Установлены коллекта на каждый год и Евангелие на день. Покаянный обряд, состоящий из исповедания и отпущения грехов, мог повторяться: сначала вместо/после *Introitus* и повторно после проповеди. Первый покаянный обряд следовал из традиции исповедоваться перед службой, второй был ответом на услышанное Слово Божье. Общая заступническая молитва должна совершаться до Префации и может быть в виде литании.

Касательно облачений Устав дает указание об использовании «обычных одеяний», что означает привычную традицию использования альбы, казулы, плувиала и других одежд, которые считались укорененной традицией[27]. Фактически все, что было связано с пышным церемониалом, будь то одеяния, алтарные покрова и свечи, могло быть свободно сохранено. Многочисленные свидетельства говорят о сохранении многообразия литургических облачений в соборах и в последующую эпоху лютеранской Ортодоксии[28]. Даже в небольших приходах сельской местности литургическим минимумом оставалась альба и казула[29].

Служба без Причастия состоит из гимнов, проповеди и литании и должна совершаться в случае отсутствия причастников.

25. Hult K. Olaus Petri… S. 23.

26. Yelverton E. E. The Mass in Sweden. P. 33, 39, 42.

27. Then Swenska Kyrkeordningen. 1571. I:81–83.

28. Neovius A. Specialkatalog öfver domkapitelsarkivet i Borgä I, IL Borgä 1891. Kuopio, 1893. S. 140.

29. Rimpiläinen O. Päiväjumalanpalvelus Viipurin hiippakunnassa puhdasoppisuuden aikana. S. 55.

Также указаны некоторые особенности церковной дисциплины и пасторской опеки. Учреждена структура независимой Церкви Швеции. Пасторы и миряне получали возможность выбирать епископов, однако окончательное назначение оставалось за королем[30].

Устав 1571 г. был взвешенным и чрезвычайно важным трудом, которому последовала вся Церковь Швеции и, соответственно, приходы Ингерманландии в будущем. Устав закрепил проповедь в составе чинопоследования мессы, а также частично возродил использование латинского языка, особенно в части музыкального оформления богослужения.

В дальнейшем яркое стремление к сохранению добрых традиций будет прослеживаться в реформах короля Юхана III. Так называемая «Красная книга» 1576 г. или же *Liturgia Svecanæ Ecclesiæ catholicæ & orthodoxæ conformia* принадлежала авторству короля, а также исследователя патристики и литургии Петруса Фехта[31]. Надо сказать, что их идеалом было возвращение к истинному католичеству. Вполне возможно, что стремление увеличить торжественность мессы было также продиктовано реакционными настроениями, направленными против кальвинизма, который начал проникать в Швецию после 1567 г. и угрожать церемониалу.

Обращаясь к чинопоследованию, месса короля Юхана III содержала латинский и шведский тексты в параллельных колонках, к которым были присовокуплены библейские и святоотеческие примечания. Литургисты по сей день спорят об источниках этой литургии. Яков Хаммаргрен утверждал, что она является слиянием Римского Миссала 1570 г. и мессы Олава Петри 1557 г.[32] Ялмар Хольмквист в «Истории Церкви Швеции» придерживается такого же мнения[33]. Однако прямое сравнение не выявляет прямых заимствований, а скорее, говорит о том, что «Красная книга» наследует многие составляющие традиционного средневекового обряда, а также шведских молитвенных традиций. Американский литургист Френк Зенн находит исторические корни также в немецких лютеранских мессах Бранденбурга 1540 г. и Пфальц-Нойбурга 1543 г.[34]

Входные обряды и литургия Слова имеют традиционный порядок: покаянный обряд, *Introitus, Kyrie, Gloria, Collecta*, Апостол, градуал, Евангелие, проповедь, *Credo* и увещевание. Исповедальная молитва служителей представлена латинским *Confiteor* (с троекратным *Mea culpa*), но все упоминания о ходатайствах святых отсутствуют. Увещевание, общая исповедь и общее отпущение грехов соответствуют мессам Олава Петри. Переходя к другим частям, примечательным можно назвать возвращение молитв оффертория *(Offertorium)* и омовения рук *(Lavabo)*, а также канона мессы *(Canon missae)*. Безусловно, эти особенности требуют разъяснения, о чем мы сейчас поговорим.

Крайне ценно, что на примере «Красной книги» мы видим иной, более консервативный подход к реформированию богослужебных текстов. Вместо того чтобы избавляться от целых частей богослужения, как было сделано ранее Мартином Лютером и Олавом Петри, пересмотру подверглись именно спорные формулировки этих самых частей. К примеру, *Offertorium* и *Te Igitur*, ранее содержавшие упоминание возносимой жертвы, были восстановлены, потому что вместо жертвы речь уже шла о молитве, возносимой к Богу. Некоторые молитвы Евхаристического канона были восстановлены полностью, некоторые — восстановлены, но отредактированы в библейском ключе. Этот чуткий к традиции, но вместе с тем библейский принцип редакции текста позволил вернуть многие молитвы, которые казались утерянными навсегда.

Месса также восстановила разнообразие Префации *(Præfatio)* на все крупные праздники литургического года. Слова установления *(Verba)* более точно следуют римской версии, однако Юхан III приложил все усилия, чтобы в сопроводительном комментарии защитить свой текст на основе Св. Писания и отцов Церкви[35]. Песнопение *Sanctus* следовало за *Verba*, как и в мессе Петри 1531 г., при этом во время его исполнения священник

30. Чернышева О. В., Комаров Ю. Д. Церковь в скандинавских странах. М., 1988. С. 9–12.

31. Johan III, Petrus Fecht, Laurentius Gothus. Litvrgia Svecanæ ecclesiæ...

32. Hammargren J. A. Om den liturgiska striden... S. 250.

33. Holmquist H. Svenska kyrkans historia III. S. 56.

34. Senn F. C. Christian Liturgy... P. 430.

35. Senn F. C. Christian Liturgy... P. 430.

читал молитвы канона. Заключительное благословение, как ни странно, произносилось лицом к алтарю.

Отметим, что усложнение литургии и восстановление церемониала необходимо рассматривать как борьбу с профанацией, о чем было сказано в предисловии, написанном епископом Лаврентием Готским. Обряды подготовки к мессе — молитвы во время облачения, испытание совести, подготовка чтением Псалмов и другие элементы церемониала — заставляли священнослужителя гораздо ответственнее относиться к своему служению и рассматривать его как служение *in persona Christi*.

В целом, это была традиционная, но вместе с тем библейская и глубоко интеллектуальная форма богослужения, которая, к сожалению, была неоднозначно воспринята. Проблема повсеместного принятия «Красной книги» существовала не столько из-за формулировок, сколько из-за политической подоплеки. Данная литургия была одним из инструментов политического влияния на Рим. Юхан III пытался добиться от папского престола признания шведской Церкви и, своего рода, посреднической позиции, *via media* между католицизмом и протестантизмом, что неизбежно повлекло за собой так называемую «литургическую борьбу»[36]. Однако сегодня, будучи удаленными на четыре века от всех литургических споров, нельзя не признать высокого качества и достоинств данной литургии.

Церковный собор 1593 г. подводит некую черту литургическим преобразованиям эпохи Реформации в Швеции. К сожалению многих лютеранских теологов, собор отверг литургию Юхана III. Говоря об этом, литургист Йелвертон оценивает «Красную книгу» как «литургический шедевр, отправленный на пыльную полку»[37]. Вместе с этим церковный Устав 1571 г. был провозглашен единственной действующей нормой для шведской церковной организации. Помимо прочего, собор 1593 г. закрепил лютеранское вероисповедание на территории Швеции: утверждались Апостольский, Никейский и Афанасьевский Символы веры, а также, что немаловажно, «неизменное» Аусбургское исповедание 1530 г. *(Confessio Augustana Invariata)*[38]. Это было призвано защитить церковное учение от влияния кальвинизма на церковную жизнь. И даже неудавшаяся кальвинистская попытка тотального упрощения литургии, предпринятая королем Карлом IX, не помешала приверженности традиционным литургическим формам, но, напротив, заставила клир еще больше ценить их.

В целом, литургические реформы в Швеции шли в обратном порядке, по сравнению с процессами в Германии: Лютер начал с высокой *Formula missae*, а закончил упрощенным богослужением на национальном языке, в то же время братья Петри, напротив, начали литургические реформы с простой службы на национальном языке и пришли по итогу к развитой «высокой» мессе с латинскими чертами. Апогеем реставрации древних обрядов была «Красная книга», которая, несмотря на отмену, также повлияла на чинопоследования эпохи лютеранской Ортодоксии.

С началом XVII в. изменением и развитием литургии стали заведовать церковные комитеты, а не отдельные люди, что, безусловно, защищало Церковь от разного рада «литургических экспериментов», при этом мы видим, что все достигнутые в ходе литургических реформ XVI в. успехи зачастую зависели именно от волевых решений и образованности конкретных личностей — Юхана III, Петруса Фехта и в особенности братьев Петри, оказавших наибольшее влияние. Мы видим, что именно благодаря деятельности шведских реформаторов был выработан наилучший подход: в мессе было сохранено все лучшее, что было сформировано в Средние века, вместе с тем исторический западный обряд был очищен от небиблейских наслоений и догматических заблуждений римо-католиков. Этот прочный консервативный характер литургических реформ оказал колоссальное влияние на литургию многих церквей, в том числе и Церкви Ингрии, на долгие годы вперед и по сей день побуждает нас размышлять о ценности и вселенском значении истинного христианского поклонения.

36. Liturgiska striden. Nordisk familjebok // Project Runeberg [Электронный ресурс] // URL: http://runeberg.org/nfbp/0441.html (11.06.2024).

37. Yelverton E. E. The Mass in Sweden. P. 73.

38. Uppsala mötes beslut // Föreningen Logos i Österbotten [Электронный ресурс] // URL: https://web.archive.org/web/20120130034608/http://www.logosmappen.net/bekskrifter/uppsa la.html (11.06.2024).

Источники и литература

Литургический сборник Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России. СПб., 2005.

Мартин Лютер. О Вавилонском пленении Церкви. СПб., 2017.

Протокол Синода от 20 марта 1993 г. // Архив протоколов Синода централизованной религиозной организации «Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии на территории России», Санкт-Петербург, ул. Большая Конюшенная, д. 8.

Johan III, Petrus Fecht, Laurentius Gothus. Litvrgia Svecanæ ecclesiæ catholicæ & orthodoxæ conformis // Alvin [Электронный ресурс] // URL: https://www.alvinportal.org/alvin/attachment/document/alvin-record:80052/ATTACHMENT-0001.pdf (11.06.2024).

Olaus Petri. Een handbock påå swensko, ther doopet och annat mera vthi ståår // Alvin [Электронный ресурс] // URL: https://www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?pid=alvin-record:100790&dswid=-3089 (11.06.2024).

Olaus Petri. Then swenska messan epter som hon nw holles j Stocholm medh orsaker hwar före hon så hallen wardher // Alvin [Электронный ресурс] // URL: https://www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?pid=alvin-record:100790&dswid=-195 (11.06.2024).

Then Swenska Kyrkeordningen [Электронный ресурс] // URL: https://books.google.se/books?id=VGk8AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=sv&source=g_bs_ge_summary_r#v=onepage&q&f=false (11.06.2024).

Uppsala mötes beslut // Föreningen Logos i Österbotten [Электронный ресурс] // URL: https://web.archive.org/web/20120130034608/http://www.logosmappen.net/bekskrifter/uppsa_la.html (11.06.2024).

Кудряшов С. М. Шведская модель церковногосударственных отношений [Электронный ресурс] // URL: https://www.elibrary.az/docs/JURNAL/jrn2009_1120.pdf (11.06.2024).

Рид Л. Д. Лютеранская литургия. Минск, 2003.

Чернышева О. В., Комаров Ю. Д. Церковь в скандинавских странах. М, 1988.

Cornelius C. A. Svenska kyrkans historia efter reformationen, förra delen (1520–1693). Uppsala, 1886.

Hammargren J. A. Om den liturgiska striden under konung Johan III. Uppsala, 1898.

Holmquist H. Svenska kyrkans historia III. Stockholm, 1933.

Hult K. Olaus Petri: Hans reformatoriska verksamhet och karakter. Uppsala, 1894.

Liturgiska striden. Nordisk familjebok // Project Runeberg [Электронный ресурс] // URL: http://runeberg.org/nfbp/0441.html (11.06.2024).

Neovius A. Specialkatalog öfver domkapitelsarkivet i Borgä I, IL Borgä 1891. Kuopio, 1893.

Parvio M. Canon Ecclesiasticus. SKHST 70. Borgä, 1966.

Rimpiläinen O. Päiväjumalanpalvelus Viipurin hiippakunnassa puhdasoppisuuden aikana. Helsinki, 1980.

Rohde E. M. Svenskt Gudstjänstliv: Historisk Belysning av den Svenska Kyrkohandboken. Stockholm, 1923.

Senn F. C. Christian Liturgy: Catholic and Evangelical. Minneapolis, 1997.

Yelverton E. E. The Mass in Sweden. London, 1920.

PhD, D.Div.,
профессор-эмеритус, пастор
ДЖОН КЛЯЙНИГ
Австралия

Проф., пастор Джон Кляйниг может быть знаком прихожанам и служителям Церкви Ингрии: он выступал в онлайн-формате на XII международной конференции *Corpus Christi*, посвященной теме «Святость и освящение» (июль 2021 г.). Локальная конференция в России проходила на базе Теологического института Церкви Ингрии.

Также в 2006 г. были переведены на русский язык пока не изданные комментарии пастора Дж. Кляйнига на Книгу Левит (2003 г.).

Перевод осуществлен по изданию *Kleinig J. W. The Ordination of Women and the Doctrine of the Holy Trinity // Lutheran Theological Review. 1997/98. Vol. X. P. 48–56.*

ОРДИНАЦИЯ ЖЕНЩИН И УЧЕНИЕ О СВ. ТРОИЦЕ

Осознаем ли мы, во что ввяжемся, если будем рукополагать женщин в пасторы? В своей книге *What will happen to God?* Уильям Одди делает следующее провокационное утверждение:

> Ординация женщин... мыслится многими из тех, кто более всего стремится ее получить, как средство непреходящего установления в вечных структурах самой Церкви перманентного сдвига в христианской традиции: рукоположение женщин в священнослужители станет изменением самых основ нашего представления о Боге. И это не резкое и безосновательное обвинение, но... стремление, невозмутимо заявленное наиболее значительными феминистскими авторами. Быть может, эта цель должна быть достигнута; но верно то, что христианский народ по меньшей мере должен быть осведомлен, к чему в действительности стремятся многие люди, желающие перемен[1].

1. Oddie W. What Will Happen to God? Feminism and the Reconstruction of Christian Belief. London, 1984. P. 26.

Он полагает, что главное изменение коснется учения об отцовстве Бога. Разумеется, это повлечет за собой радикальную перестройку многих других сфер вероучения. Как мне известно, решающее значение имеет утверждение Св. Павла в I Кор. 14:37 о том, что Христос заповедовал, чтобы женщины не выступали в литургическом собрании. Моя совесть связана этими словами, понимаю я причины этого или же нет. Но в то же время я постараюсь выяснить причину такого запрета — независимо от того, насколько осторожны могут быть мои выводы. Настоящая статья представляет собой попытку сделать это в свете высказывания У. Одди, поскольку я согласен с его утверждением о том, что запрет Христа в I Кор. 14:33b–38 некоторым образом относится к учению о Св. Троице и нашему участию в жизни Триединого Бога посредством проповеди Слова и отправления таинств.

Апостольское служение и миссия Триединого Бога

Три ключевых текста для учения об установлении нашим Господом публичного служения являются либо тринитарными либо «бинитарными» по содержанию и структуре. В-первых, в Ин. 20:21–23 Иисус «послал» одиннадцать апостолов, как Отец «послал» Его (ср. Ин. 13:20, 17:18), и дал им Св. Духа, чтобы они могли объявлять людям прощение и суд Его Небесного Отца. Отпуская или оставляя грехи, они выступали от имени Отца и действовали силой Св. Духа.

Во-вторых, в Мф. 28:18–20 Иисус, получивший всю власть на небе и на земле от Отца, обещавший пребывать со Своими учениками после Вознесения, послал их учить все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Св. Духа и уча их всему, что они получили через Него от Его Небесного Отца.

В-третьих, в Лк. 10:16 Иисус дал следующее обетование и предупреждение семидесяти двум проповедникам, послание которых на проповедь наши Исповедания считают прообразом установления публичного служения Слова:

> Слушающий вас Меня слушает, и отвергающийся вас Меня отвергается; а отвергающийся Меня отвергается Пославшего Меня.

Тем самым Он «послал» их как Своих представителей (Лк. 10:1, 3) подобно тому, как Сам был «послан» Небесным Отцом.

Если принять во внимание все эти три ключевых текста вместе, мы должны будем признать, что апостолы и те, кто получил служение ключей от них, принимали участие в миссии Триединого Бога по отношению ко всем людям здесь, на земле. Они осуществляли власть ключей, преподавая Божественное учение и исправляя лжеучения, провозглашая Божественное спасение и Божий суд, отпуская и оставляя грехи, принимая людей на Трапезе Господней и лишая их ее. Совершая все это, они трудись вместе с Сыном, Который совершал труд Своего Небесного Отца силой Св. Духа.

Пастор как представитель Сына и Отца

Учение Иисуса в Лк. 10:16 показывает, что, когда пасторы проповедуют Божье Слово, они не просто говорят вместо Христа, но в действительности представляют Его. Потому слушающие их слова слышат не просто слова Христа, но Его Самого, говорящего к ним. Это означает, что Христос настолько сильно отождествляет Себя с проповедниками в их проповеди, что принимающие их принимают Его в них и через них (Мф. 10:40; Ин. 13:20; ср. Гал. 4:14; Дидахе 11:2, 4). С другой стороны, отвергающие проповедников отвергают не просто их послание и Христово послание — они отвергают Самого Христа. Таким образом, проповедники Евангелия не действуют от лица бездействующего Христа, подобно поверенному лицу, выступающему по доверенности от имени своего родственника-инвалида. Равно проповедники не представляют отсутствующего Господа, как исполняющий обязанности нашего премьер-министра, когда он отсутствует на посту. Скорее, они представляют воскресшего Господа Иисуса, Который действительно присутствует со Своим народом в литургическом собрании. Итак, когда пасторы проповедуют и отправляют таинства, мы не просто

слышим, как Христос говорит; мы «видим» Его Самого трудящимся.

В Апологии Аугсбургского исповедания (VII/VIII, §§ 28, 47–48) Меланхтон на основании Лк. 10:16 делает вывод о том, что служители «представляют Личность Христа». Подобно тому как Св. Павел во II Кор. 2:10 прощает грешников в Коринфе «от лица Христова», и служители действуют «от лица Христова». Они в своем служении вполне совершенно Его олицетворяют. Итак, когда они преподают Слово и таинства святым, они дают их им «вместо Христа» (лат. *Christi vice*) и «за Него» (лат. *Christi loco*), ибо Слово Христово и Его святые Тело и Кровь не могут быть отделены от Него как от Личности или не могут приниматься помимо Него.

Однако пасторы представляют не только воскресшего Господа Иисуса. Иисус Сам утверждает в Лк. 10:16, что они представляют Бога Отца, также как и Его Самого. Они лично людям, принимающим их и их провозвестие (Лк. 10:5–9), приносят Божье Царство и вместе с тем Его мир. Отвергающие проповедников Евангелия не просто отвергают Христа — они отвергают и Отца, пославшего Его. Следовательно, Божий суд падет на тех людей вполне справедливо за отвержение Христовых вестников. С другой стороны, люди, принимающие посланных Христом, принимают пославшего Его Отца (Мф. 10:40; Ин. 13:20).

Такой взгляд на пастора как на представителя Бога Отца был выработан Игнатием Антиохийским к концу I в. Он утверждал, что епископ, проводивший богослужение для общины, «был образом Отца» (Послание к траллийцам 3); он председательствовал «на месте Бога» Отца (Послание к магнезийцам 6). Меланхтон также ссылается на это учение в Апологии Аугсбургского исповедания (XIII:12). Обсуждая вопрос о том, является ли рукоположение таинством, он говорит, что Бог присутствует в служении. Это означает, что, когда пастор публично осуществляет власть ключей, он представляет Бога Отца. Он произносит Отцовское слово Закона и Евангелия, обвинение или отпущение, порицание или одобрение, осуждение или благословение. Все это довольно хорошо резюмирует Лютер в проповеди на Ин. 14:10, где он говорит:

> Более того, когда Христос заповедует апостолам возвещать Его Слово и совершать Его труд, мы слышим и видим Его Самого и тем самым Бога Отца; ибо они провозглашают и возвещают не что иное, как Слово, услышанное ими из Его уст, и они указывают исключительно на Него. Таким образом процесс продолжается; Слово передается нам посредством истинных епископов, пасторов и проповедников, получивших его от апостолов. [...] Таким образом, апостолы и пасторы суть не кто иные, как каналы, посредством которых Христос проводит и передает Свое Евангелие от Отца к нам. Следовательно, где бы вы ни услышали, что Евангелие верно преподается, или ни увидели, что человек крещается, где бы вы ни увидели, что кто-то отправляет или принимает таинства, либо где бы вы ни стали свидетелем того, что один человек отпускает грехи другому, — там вы можете без колебаний сказать: «Сегодня я увидел Божье Слово и труд. Да, я видел и слышал, как Сам Бог проповедует и крестит». Вернее, язык, голос, руки и т. д. принадлежали человеку, но Слово и служение действительно относились к Самому Божественному Величию. Поэтому должно рассматривать это и веровать так, будто Собственный Божий глас звучал с небес и будто мы видели, как Он совершает Крещение или Таинство Собственными руками[2].

Избрание Христом мужчин в качестве апостолов и пасторов

Воплощение Божьего Сына в теле мужчины было не просто тактичной уступкой для того, чтобы не ввести никого в соблазн в патриархальных обществах древнего мира. Я полагаю, что это было неотъемлемой частью Его служения — чтобы явить Бога Отца человечеству в Ветхом и Новом Заветах (см. Ин. 1:18, 17:6). Его Воплощение в теле мужчины в свою очередь привело к избранию мужчин апостолами и учителями Слова.

Обоснование этого коренится в библейском учении об отношениях между сотворением первого Адама и искуплением человечества

2. LW 24:66–67.

вторым Адамом, а также в библейском учении о типологических отношениях между ними (см. Рим. 5:14). Проще говоря, Адам, первый среди людей отец и муж, является образом Бога Отца и Иисуса, Небесного Жениха, равно как и образом пастора, который представляет Обоих.

Когда Бог создал людей как «мужчину и женщину» (Быт. 1:27), Он не просто предназначил мужчин для воспроизведения потомства, но и для того, чтобы они воплощали Его отцовство, не связанное с вопросами продолжения рода, в порядке творения. Следовательно, отцовство Бога не является результатом проекции, по аналогии, человеческого отцовства на Божество, так что Бог в некотором роде воспринимается, как наши земные отцы. Скорее, как Св. Павел говорит в Еф. 3:15, всякое человеческое отцовство происходит из Божественного. Было задумано так, что земные отцы должны быть подобны Богу Отцу нашего Господа Иисуса Христа. Это означает, что роль земных отцов определяется не просто их маскулинностью, но формируется трудом Бога Отца по наречению имени и дарованию пропитания, оцениванию и одобрению, принятию и благословению Своих земных детей.

В действительности ни Адам, ни любой другой земной отец после него никогда даже отдаленно не воплощали и не олицетворяли Божье отцовство. В самом деле, кажется, что мы, отцы, указываем на Его отцовство по отношению к своим детям более своими ошибками, нежели успехами. В результате нашего несоответствия этой роли наши дети часто исполнены глубокой тоски и духовной нужды по какой-то отеческой фигуре, коей мы сами не смогли стать для них и дать им необходимое.

Иисус стал мужчиной для того, чтобы заполнить этот вакуум и исполнить эту духовную роль родителя. Он явил отцовство Бога Отца тем, что в совершенстве реализовал Божественно задуманный духовный характер земного отцовства и полностью исполнил духовное призвание земных отцов. Поэтому Он говорит: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9). Иисус, в Свою очередь, назначает взрослых мужчин в качестве пасторов и учителей в Божьей семье. Они, как учит Лютер в Большом Катехизисе (I:158–163), призваны быть духовными отцами для своей паствы. Они должны раскрывать Божье отцовство посредством собственного правления церковью как Божьим домом (см. I Тим. 3:5). Подобно апостолам, они не только рождают «детей» посредством Евангелия, но также являют пример и учат, как нужно жить детям Божьим во Христе Иисусе (I Кор. 4:14–17; II Кор. 6:13; I Фес. 2:11–12; III Ин. 1:4).

Павел в учении о браке в Еф. 5:22–33 говорит, что, когда Бог сотворил Адама мужем Евы, Он создал его и каждого земного мужа как образ Христа, Небесного Жениха. Следовательно, роль мужчины как супруга была духовной, равно как и физической. Будучи главами для своих жен, мужья своей любовью были призваны являть пример и отражать ясную, жертвенную любовь Христа, Небесного Жениха, к Своей невесте, Церкви. Ныне, разумеется, верно то, что мы, являющиеся мужьями, указываем на Христа более своими ошибками, нежели успехами, ибо кто из нас когда смог бы заявить, что мы любили своих жен, «как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5:25)?

Итак, Божий Сын воплотился в теле мужчины для того, чтобы исполнить ту роль, которая изначально была дана Адаму. Будучи Мессией, Он не только раскрыл типологический характер земного положения мужей, но и искупил как мужчин, так и женщин Своей жертвенной любовью. Он является Супругом для Церкви и представляет ее Своему Небесному Отцу как Свою возлюбленную святую невесту (Еф. 5:27; Кол. 1:22; Откр. 19:7, 21:2). Из того, что Христос является мужчиной, не следует, что Бог Отец также является мужчиной — разумеется, у Него нет пола, но это определяет роль Христа как любящего и спасающего главу Церкви.

Иисус, в Свою очередь, призывает на пасторское служение мужчин, которые либо остаются безбрачными, либо доказали свою верность как мужья одной жены (см. I Тим. 3:2; Тит. 1:6). Пасторами они назначаются для того, чтобы представлять Христа. Он призваны духовно обручать людей Христу в Св. Крещении (II Кор. 11:2); они призваны любить, взращивать и питать Церковь. Потому К. С. Льюис говорит:

> В армии есть старая пословица о том, что ты отдаешь честь мундиру, а не тому, кто его носит. Только тот, кто носит мужской мундир, может (временно, до Второго Пришествия) представлять Христа Церкви: ибо все мы, как целое и по отдельности, как бы феминны по отношению к Нему. Мы, мужчины, часто можем быть очень плохими священниками. Это потому, что мы недостаточно маскулинны[3].

Итак, Христос не потому воплотился в теле мужчины и не потому Он даровал священное служение отдельным избранным представителям мужского пола, чтобы указать на то, что Бог Отец был мужчиной. Причина заключалась в том, что Он исполнил роль Адама как образа Христа и Бога Отца. Если мы допускаем это, то ординация женщин противоречит духовному призванию мужчин как мужей и отцов, лишает брак и семейную жизнь большей части их значения. Это также затемняет тайну Христову и Его труд в порядке искупления. Это затемняет роль Христа как главы Церкви, равно как и природу Церкви как Его святой невесты. Более же всего это затемняет отцовство Бога и роль пасторов в качестве духовных отцов. Ординация женщин создает символическую путаницу как в порядке спасения, так и в порядке искупления.

Порядок служения как отражение порядка Св. Троицы

Церковь не является естественным человеческим сообществом, которое копирует семью или государство. Это надъестественная небесная общность, которая строится по образцу общности Божественных Лиц внутри Св. Троицы. Порядок публичного служения, равно как и установление всех отношений в Церкви, были предопределены Самим Богом, чтобы они могли отражать порядок Св. Троицы.

Св. Троица — это общность трех различных Лиц, Чьи отношения Друг с Другом не более взаимозаменяемы, чем отношения мужчины и женщины в браке. Бог Отец является вечным источником и главой Св. Троицы. Сын рожден от Отца и имеет Свою Божественную природу как Сын от Отца. Дух исходит от Отца через Сына, получает все от Них и, исполненный любви, возвращается к Отцу. Каждый имеет отличие от Другого и однако определяется Другим. Место Каждого гармонично в отношениях с Другими под главенством Отца.

Это значит, что Св. Троица — это упорядоченная общность Лиц, имеющая Собственный, уникальный «порядок» *(taxis)* даяния Себя, взаимной любви. Этому порядку свойственно любящее, послушное «подчинение» Сына Отцу. Точно так же, как Отец действует только через Сына и ничего не делает помимо Него, так и Сын исполняет волю Своего Отца и ищет только того, что угодно Ему. Даже несмотря на то, что Он во всех отношениях равен Отцу и никоим образом не ниже Отца, тем не менее, Он в высшей степени подчинен Отцу. Так учит Св. Павел в I Кор. 11:3 о том, что Бог Отец есть глава Христа — Сына, так же, как Христос есть глава всякого земного мужа, а каждый земной муж является главой своей жены. В I Кор. 15:25–28 Павел заходит так далеко, что говорит: Сын подчинен Отцу не только до воскрешения мертвых в последний день, но и всегда будет Ему подчинен, да будет Бог Отец все во всем. Стало быть, отношение Христа как Сына к Своему Отцу характеризуется Его вечным подчинением главенству Отца. Это не имеет отношения к господству и власти Отца. Это затрагивает и выражает гармонию в отношениях Сына с Отцом и Его любовь к Отцу.

«Порядок» Церкви как надъестественной общности любви радикально отличается от порядка в семье и порядка в государстве как в политическом институте, потому что эта общность основана на порядке Св. Троицы и была установлена, чтобы отражать его на человеческом уровне. В Церкви нет независимых лиц с суверенными полномочиями и особыми правами. Скорее, это сообщество, которому свойственно добровольное подчинение. Подчинение нормально и естественно. Народ, где все люди равны и в полной мере имеют одно и то же положение Божьих детей во Христе, призван быть в некотором роде подчинен Христу.

3. Lewis C. S. Priestesses in the Church? // God in the Dock. Essays on Theology and Ethics / Ed. by W. Hooper. Grand Rapids, 1970. P. 234–239.

Итак, этот призыв к подчинению в Божественно установленном порядке в Церкви основан на добровольном подчинении Сына Отцу. Как Христос добровольно подчинился Отцу, так и Церковь подчиняется Христу и Его Слову (II Кор. 9:13). На самом деле все члены Церкви должны повиноваться друг другу в жизни общины (Еф. 5:21). Пасторы также должны повиноваться Христу и Его Слову. Поскольку Христос назначил пасторов-мужчин для того, чтобы они представляли Его и Его Небесного Отца в служении Слова и таинств, члены общины, будь то мужчины или женщины, должны повиноваться своим пасторам (I Кор. 16:16; Тит. 1:10; I Пет. 5:5). Все иные служения подчинены этому главному служению и зависят от него. Несущие это служение передают то, что получили от Бога Отца через Христа и Его апостолов. Осуществление публичного служения зависит от этой модели субординации внутри Церкви и не может работать вне ее.

Женская ординация разрывает эту связь между порядком Св. Троицы и порядком христианской общины. С другой стороны, она связана с разрушением представления о Св. Троице из-за отрицания главенства Отца и подчинения Сына Отцу. Она может создать конструкт в виде представления о Св. Троице как равноправной общности взаимозаменяемых Лиц. С другой стороны, это ведет к потере духовного авторитета руководителей Церкви и отдает ее тирании моды, столкновения мнений и самоуверенного осуществления незаконной власти.

Заключение

Уильям Одди утверждал, что ординация женщин повлечет за собой радикальный сдвиг в учении Церкви об отцовстве Бога. Его утверждение нельзя легко отвергнуть как тревожную пропаганду, потому что многие из тех, кто отстаивает рукоположение женщин, также отвергают понимание и использование слова «Отец» в качестве имени собственного для первого Лица Св. Троицы. Обычно это оправдывают тем, что слово «Отец» является не более чем «титулом», метафорическим обозначением тайны трансцендентного Бога. В то время как некоторые обращаются к Богу «Матерь», большинство настаивает на использовании нейтрального языка в богослужении по отношению к Божеству. Следовательно, они избегают использования слова «Отец» в качестве имени собственного и заменяют его другими общими обозначениями и титулами.

Разумеется, окончательно невозможно показать, что женская ординация логически должна привести к отрицанию отцовства Бога либо, напротив, что отрицание Его отцовства приводит к рукоположению женщин. В конце концов, мы имеем дело не с системой идей, религиозной философией или идеологией, но со вселенскими духовными реалиями, все из которых являются взаимозависимыми и взаимосвязанными, вроде экологического порядка. Мое утверждение состоит в том, что, поскольку принятие женской ординации может иметь те последствия, которые мы наблюдаем в именовании и исповедании Триединого Бога, мы не можем игнорировать этот вопрос. Мы должны тщательно изучить его, прежде чем двигаться куда-то дальше. Отвергающие традиционное прочтение I Кор. 14:33b–38 и I Тим. 2:11–15 и защищающие женскую ординацию должны показать, что рукоположение женщин не предполагает и не будет способствовать отрицанию отцовства Бога.

Закончу небольшими тревожными замечаниями К. С. Льюиса, которые терзали мой разум и совесть с тех самых пор, как я впервые прочитал и отверг их много лет назад, когда был студентом семинарии. Он пишет:

> Предположим, что реформатор больше не говорит, что хорошая женщина может быть подобна Богу, а начинает говорить, что Бог подобен хорошей женщине. Предположим, он говорит, что мы можем также молиться: «Матерь наша, сущая на небесах», как и «Отче наш». Предположим, он полагает, что Воплощение могло в равной мере состояться как в теле женщины, так и в теле мужчины, а второе Лицо Св. Троицы могло бы называться как «Дочерью», так и «Сыном». Предположим, наконец, что мистический брак был бы перевернут, где Церковь стала бы женихом, а Христос — Невестой. Все это, как мне кажется, затрагивается в утверждении о том, что женщина может представлять Бога, как священник[4].

4. Lewis C. S. Priestesses in the Church? P. 239.

Источники и литература

Luther's Works. Vol. 24: Sermons on the Gospel of St. John 14–16. St. Louis, 1961.

Brunner P. The Ministry and the Ministry of Women. St Louis, 1971.

Foster R. Submission. In Celebration of Discipline. London, 1980.

Harper M. Equal and Different. Male and Female in Church and Society. London, 1994.

Jenson R. W. The Triune Identity. God according to the Gospel. Philadelphia, 1982.

Kimel A. F. The God Who Likes His Name. Holy Trinity, Feminism, and the Language of Faith // Interpretation: A Journal of Bible and Theology. 1991. N 45. P. 147–158.

Lewis C. S. Priestesses in the Church? // God in the Dock. Essays on Theology and Ethics / Ed. by W. Hooper. Grand Rapids, 1970. P. 234–239.

Little J. A. The Church and the Culture War. Secular Anarchy or Sacred Order. San Francisco, 1995.

Mascall E. L. Women Priests. London, 1972.

Novak M. Women, Ordination, and Angels // First Things. 1993. N 32. P. 25–32.

Oddie W. What Will Happen to God? Feminism and the Reconstruction of Christian Belief. London, 1984.

Weinrich W. It is not given to women to teach. A lex in search of a ratio. Mankato, 1991.

Women and the Priesthood / Ed. by T. Hopko. New York, 1983.

Yoder J. H. Revolutionary Subordination // The Politics of Jesus. Grand Rapids, 1972. P. 163–192.

Перевод с англ.: Ольга Рудая

Музыковед, магистр издательского дела,
кантор Евангелическо-лютеранского
прихода Свв. Петра и Павла
Дарья Андреевна Шкурлятьева
Выборг, lutheran-music@yandex.ru

Сфера интересов:
религиоведение,
старинная музыка, этнография

СТАРИННЫЕ ЛЮТЕРАНСКИЕ ГИМНЫ:
богословские сокровища, которые мы теряем

В лютеранских сборниках есть песнопения, повергающие в трепет не только прихожан, но и многих канторов: это гимны XVI–XVII вв., записанные без применения тактовых черт и не укладывающиеся в стандартную метрическую сетку. Один из примеров — гимн Филиппа Николаи *Wie schön leuchtet der Morgenstern* («О утра яркая звезда»), исполняемый на Богоявление. В Сборнике гимнов Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии это гимн № 64[1]. Разностопный ямб здесь внезапно сменяется разностопным хореем:

Метрическая структура гимна
Wie schön leuchtet der Morgenstern

О, утра яркая звезда!	четырехстопный ямб
Твое сияние — всегда	
Надежды луч от Бога.	трехстопный ямб
О, Иисус, Спаситель мой,	четырехстопный ямб
Ты мой Господь и мой покой,	
Мой путь, моя дорога!	трехстопный ямб
Верный, славный,	двухстопный хорей
Вечно ясный	
И прекрасный,	
Благодатный,	
В милосердье необъятный!	четырехстопный хорей

1. Сборник гимнов Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России. СПб., 2013. С. 326–327.

Кантору приходится изобретать сложную дирижерскую схему, чтобы совладать с изощренным музыкальным текстом, однако даже наличие опытного приходского хора, ведущего всех за собой, не гарантирует, что прихожане присоединятся к пению. Почему гимны, написанные в период первых полутора столетий после Реформации, столь не привычны для нашего уха? Как сделать их более доступными для прихожан? На эти два вопроса постараемся ответить в настоящей статье.

Поэтическая реформа Мартина Опица

Силлабо-тоническая система стихосложения, когда ударные и безударные слоги чередуются по строго заданной повторяющейся схеме, обрела в Германии статус всеобщего эталона лишь в XVII в., после выхода в свет «Книги о немецкой поэзии» Мартина Опица (1597–1639).

Книга была впервые издана в 1624 г. в Бреслау. В седьмой главе «О рифмах, рифмующихся словах и видах стихотворений» говорится о том, какими правилами необходимо руководствоваться, «чтобы слоги и слова правильно соединить в рифмы»[2]. Несколько упрощая ситуацию, автор книги выдвигает следующий тезис: «Каждый стих является либо ямбом, либо хореем». В качестве иллюстрации он приводит две строки из хоралов Мартина Лютера: *Erhalt uns Herr bei deinem wort* («Даруй нам Слова благодать») — ямб[3]; *Mitten wir im leben sind* («Всюду среди жизни сей») — хорей[4].

Мартин Опиц справедливо замечает, что до него никто не обращал на это достаточного внимания. Действительно, Мартин Лютер и его современники не заботились о том, чтобы ударные и безударные слоги чередовались по строго заданной схеме, — для них было важно, чтобы в поэтической строке было определенное количество слогов. Такой тип стихосложения называется силлабическим (от греч. συλλαβή, *syllabē* — «слог»).

Опиц призывает упорядочить чередование ударных и безударных слогов. В России завершение подобной реформы стихосложения связано, прежде всего, с именем М. В. Ломоносова (1711–1765). В своем «Письме о правилах российского стихотворства», опубликованном в 1739 г., он пишет: «Надлежит нашему языку свойственные стопы, определенным числом и порядком учрежденные, употреблять»[5]. К силлабическому принципу присоединяется тонический (от греч. τόνος, *tonos* — «ударение»), общепринятой становится силлабо-тоническая система стихосложения.

Авторы первых лютеранских хоралов во многом ориентировались на поэзию мейстерзингеров. Как и мейстерзингеры, они не чурались готовых мелодий — напротив, охотно выбирали из огромной палитры наиболее подходящие, используя их в качестве своеобразной «канвы» для своего поэтического творчества. Мелодия самого знаменитого гимна Мартина Лютера *Ein feste Burg ist unser Gott* («Господь нам крепость и оплот») — это переработанный «серебряный напев» мейстерзингера Ганса Сакса[6]. В мелодии вышеупомянутого гимна Филиппа Николаи слышны отзвуки рождественского песнопения XIV в. *Resonet in laudibus*[7].

Палитра мейстерзингерских напевов, которая была в распоряжении авторов ранних лютеранских хоралов, огромна. Она вобрала в себя не один десяток метрических схем. Строфы песнопений мейстерзингерского типа, как правило, довольно протяженные (каждая состоит из трех частей: сначала дважды с разными словами повторяется первая мелодическая формула, *stollen*, затем «подводится итог» строфы — поется *abgesang* на новую мелодию). Это еще одна причина, почему ранние лютеранские хоралы, написанные по мейстерзингерскому типу, сложны для исполнения.

Со второй половины XVII в. лютеранские хоралы обретают более строгий и размеренный

2. Опиц М. Книга о немецкой поэзии // Литературные манифесты западноевропейских классицистов. М., 1980. С. 470.

3. Сборник гимнов Евангелическо-лютеранской... С. 653.

4. Сборник гимнов Евангелическо-лютеранской... С. 640.

5. Ломоносов М. В. Письмо о правилах российского стихотворства // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. Т. 7. Труды по филологии. М.; Л., 1952. С. 12.

6. Сборник гимнов Евангелическо-лютеранской... С. 562.

7. Terry C. S. A Note on the Tune, Wie schön leuchtet der Morgenstern // The Musical Times. 1917. Vol. 58. N 893. P. 302.

характер. На это повлияла, помимо поэтической реформы, также и реформа нотной записи. На смену мензуральной нотации, которой пользовались во времена Мартина Лютера и которая вдохновляла авторов на увлекательные музыкально-математические эксперименты, приходит привычная нам сегодня тактовая нотация, удобная для записи мелодий с однотипным тактовым размером (2/4, 3/4, 6/8 и т. д.) Новые хоралы отныне сочиняют по новому стандарту, написанные ранее — редактируют, стремясь «подогнать» под этот стандарт.

Песнопения XVI–XVII вв. можно записать при помощи современной круглой пятилинейной нотации без использования тактов и без обозначения тактовых размеров. Второй вариант — использовать разбивку на такты, но при этом почти в каждом такте придется проставлять свой тактовый размер, поскольку он постоянно меняется. Третий способ — минимально вторгаясь в текст, изменить мелодию, приспособив ее к строгой метрической сетке. Подобный вариант мы встречаем, например, в кантатах Иоганна Себастьяна Баха (1685–1750).

Так будет выглядеть первый раздел гимна Мартина Лютера *Ein feste Burg ist unser Gott*, если записать его при помощи тактовой нотации с сохранением первоначального ритма *(Рис. 1)*:

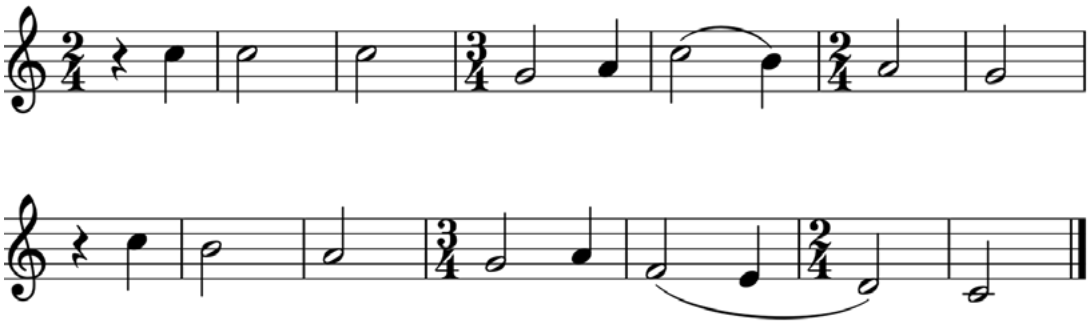


Рис.1. Полиметрический вариант мелодии

А таким он, претерпев метрическую и ритмическую трансформацию, предстает перед нами в Кантате №80 Иоганна Себастьяна Баха *(Рис. 2)*:

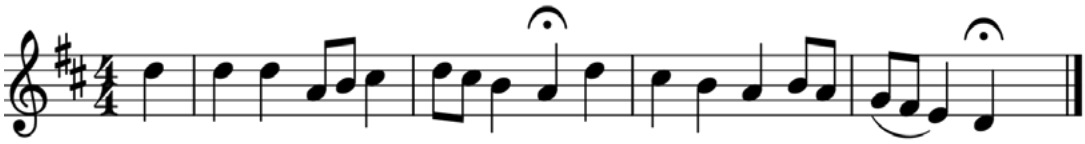


Рис. 2. Изометрический вариант мелодии

Исторически информированное исполнительство и приходские реалии

В конце XIX в. зарождается движение аутентичного («исторически осведомленного») исполнительства, для которого свойственно стремление исполнять старинную музыку на характерных для эпохи инструментах (например, не заменять виолу да гамба виолончелью, использовать жильные струны, играть барочную музыку барочным

смычком, ренессансную — ренессансным), использовать соответствующую палитру музыкальных средств выразительности, учиться читать старинную нотную запись.

Каким должно быть исполнение хоралов Мартина Лютера, чтобы его можно было назвать аутентичным? Во-первых, мы должны взять в руки лист с мензуральной нотной записью:

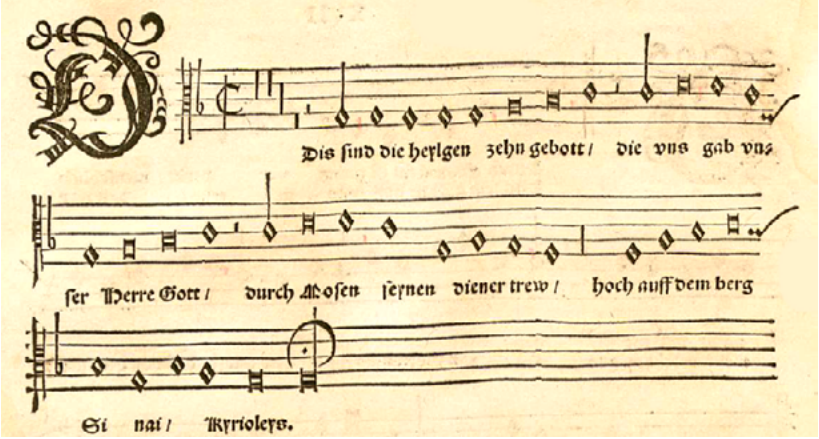


Рис. 3. Хорал Мартина Лютера Dies sind die heilgen zehn Gebot («Вот Святые Десять заповедей») в сборнике 1524 г.

Во-вторых, нам следует петь на раннененовверхненемецком. В-третьих, для грамотного чтения мензуральной нотации желательно освоить по старинным трактатам курс музыки в том объеме, в котором изучал его Лютер в Эрфуртском университете. Музыка в то время входила в квадривиум — изучалась в комплексе с арифметикой, геометрией и астрономией. Поэтому хорошо было бы проштудировать также и трактаты по этим дисциплинам. В-четвертых, не следует пользоваться для поддержки пения органным аккомпанементом. Во времена Лютера хоралы исполнялись в манере *alternatim*: один куплет пел хор, другой — солист, третий — прихожане, какой-то из куплетов играл органист, пока все мысленно произносили текст гимна и размышляли над ним. Приходскому пению орган в то время не аккомпанировал.

Продолжать можно бесконечно: нет предела аутентизму... А теперь вспомним о реалиях музыкальной жизни среднестатистического российского лютеранского прихода. Прихожане, вероятно, когда-то в детстве изучали в общеобразовательной школе названия нот, кто-то даже ходил в музыкальную школу. Поддерживаемые приходским хором или кантором, они способны спеть легко запоминающийся после небольшой репетиции перед службой гимн, без экстремально высоких нот и сложных мелодических скачков. Редко поют по нотам — иногда ноты, предлагаемые в сборнике для первого куплета, им даже мешают, особенно если один из разделов куплета повторяется и строки текста «наслаиваются» друг на друга.

Как же быть? Отказаться от хоралов XVI–XVII вв.? Но ведь это «золотой фонд» лютеранской гимнологии, настоящие богословские сокровища. Каждый гимн Мартина Лютера, Николауса Децциуса, другие гимны, написанные в период формирования Книги Согласия и лютеранской Ортодоксии, — это порой целый «музыкально-поэтический богословский трактат», необычайно глубокий, содержательный, насыщенный богословскими идеями, заставляющий размышлять о важных богословских темах.

Можно ли «осовременить» старинные хоралы? До какого момента, например, хорал *Ein feste Burg ist unser Gott* сохранит свою идентичность? Если мы упростим ритм мелодии, если ради регулярного метра добавим пару-тройку слов или слогов — будет ли это по-прежнему хорал Мартина Лютера?

Вероятно, против трансформации мелодии Лютер не стал бы возражать, ведь и сам он зачастую так поступал, адаптируя к своим текстам те же самые мейстерзингерские напевы. Наиболее важная задача — сохранить текст. На примере хоралов из кантат Иоганна Себастьяна Баха мы видим, что, упростив ритм лютеровской мелодии, можно при этом сохранить поэтический текст практически неизменным. Издатели современных сборников гимнов следуют, как правило, именно такой модели, идут по пути упрощения мелодии либо приводят старинные песнопения в двух вариантах: полиметрическом (с сохранением переменного метра, как в оригинале)

и изометрическом (где все такты «приведены к общему знаменателю»).

В принципе, переводчик не привязан к конкретному поэтическому метру, его основная задача — передать концепты, т. е. максимально сохранить смысл, который автор вкладывал в свои слова. «Илиаду» Гомера можно перевести гекзаметром, александрийским стихом и даже прозой — она по-прежнему останется «Илиадой». Однако «Илиаду» сегодня вряд ли будут петь или декламировать, разве что в учебных целях. В большинстве случаев этот текст сегодня читают про себя, просто желая познакомиться с античным литературным памятником.

С текстами лютеранских хоралов дело обстоит принципиально иначе, поскольку они связаны с музыкой и являются частью живой литургической практики. Можно читать тексты хоралов, используя сборник гимнов как молитвенник, однако в первую очередь хоралы предназначены для пения. Можно разбить текст хорала на концепты, перевести его, используя регулярный поэтический метр, а затем снабдить привычной уху современного прихожанина мелодией. Но тогда перед нами будет уже новое произведение, созданное «по мотивам» оригинала.

Как же быть? Какие практические решения можно предложить, чтобы сохранить в приходском репертуаре музыкально-богословские шедевры XVI–XVII вв.?

Во-первых, как нам представляется, у прихожан все-таки должна быть возможность познакомиться с первыми лютеранскими хоралами в их первоначальной версии. Для этого можно было бы, например, во время конфирмационного занятия или библейского часа использовать подходящий по теме куплет хорала в качестве иллюстрации: включить хорошую аудиозапись, раздав прихожанам подстрочный перевод.

Во-вторых, было бы хорошо, если бы хоралы в первоначальной метрической версии регулярно исполнялись хором канторов. Подобный опыт уже имеется: 2 июля 2023 г. во время Фестиваля лютеранского гимна, который проходил в Санкт-Петербурге в Яани кирик, канторы из разных приходов Церкви Ингрии исполнили хорал *Ein feste Burg ist unser Gott* в полиметрическом варианте — специально для этого случая пастор Павел Крылов сделал соответствующий перевод. Хор канторов мог бы выступать поочередно в разных приходах, знакомя прихожан и гостей с лютеранской музыкальной традицией.

Однако главная задача состоит в том, чтобы сами прихожане пели хоралы периода Реформации и лютеранской Ортодоксии. И здесь, безусловно, не обойтись без адаптированных (изометрических) мелодических версий. Запомнить даже ритмически адаптированную, «выровненную», старинную мелодию сложнее, чем современную, поэтому кантору необходимо потратить достаточное количество времени на ее разучивание с прихожанами. Можно проводить репетиции до или после службы, можно попросить прихожан дома заранее послушать аудиозапись, можно петь гимн (целиком или по куплетам) на протяжении нескольких богослужений, периодически возвращаться к нему в течение года, чтобы он прочно закрепился в памяти.

«Буду петь духом, буду петь и умом», — пишет апостол Павел коринфянам (I Кор. 14:15). Старинные лютеранские хоралы дают богатую пищу для «умного» пения. Важно, чтобы они звучали в наших приходах регулярно. Будем стремиться сохранить в репертуаре хоралы, уже имеющиеся в сборнике, и молиться о том, чтобы появились переводы многочисленных песнопений, которых на русском языке пока нет.

Источники и литература

Литературные манифесты западноевропейских классицистов. М., 1980.

Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. Т. 7. Труды по филологии. М., Л. 1952.

Сборник гимнов Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России. СПб., 2013.

Terry C. S. A Note on the Tune, Wie schön leuchtet der Morgenstern // The Musical Times. 1917. Vol. 58. N 893. P. 302–303.

Магистр социологии,
пастор Евангелическо-лютеранского прихода
Св. Иоанна Богослова,
Александр Александрович Фурс
Саратов, melanchton@mail.ru

Сфера интересов:
библейская культура,
ветхозаветная история, обществознание

МИССИЯ И ВОПРОСЫ КУЛЬТУРНОЙ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ:
особенности в стремительно меняющемся мире

Мир стремительно глобализуется. XVII и XIX вв. еще не способствовали глобальному смешению культур, однако расцвет классических философских идей, совмещаясь с научными достижениями и бурными политическими изменениями как в Старом свете, так и в Новом, уже тогда в определенной степени заложил вектор основных тенденций развития в XX в. Этот период запомнился началом витка стремительной глобализации, появления общегуманистических начал и идей в самых разных точках мира, рывками не только науки, но и разнообразных антропологических принципов и взглядов.

Если три-четыре столетия назад поездка длиной в несколько сотен километров считалась путешествием, к которому заблаговременно и тщательно готовились, то уже во второй половине прошлого столетия перелет за тысячи километров стал считаться многими нормой и стал доступен обывателю.

Все это способствовало тому, чтобы полиэтническое многовековое культурное разнообразие постепенно утрачивало «гранитные» грани и общечеловеческая унификация стала возможной в самых разных сферах человеческого быта, бытия и взаимодействия.

XXI в. поднял уровень планетарной глобализации на невообразимый, непредставимый ранее уровень, благодаря прорывным технологиям коммуникаций.

Основатель *Google* Эрик Шмидт еще на заре новой эры цифровизации написал: «Интернет — это первое изобретение человека, которое сам человек до конца не понимает. Это глобальный эксперимент человечества с неизведанным».

Вся эта эпоха длиной в последние пару сотен лет, безусловно, затронула христианскую Церковь и ее подход не только к миссии, но и к взаимодействию с человеком. Даже самые консервативные деноминации, такие как Католическая церковь, прошли через относительно реформационный II Ватиканский собор, изменивший то, что раньше казалось неизменным, и в какой-то степени научивший тому, чему Христос учил еще две тысячи лет назад, а Мартин Лютер — пятьсот лет назад: говорить с людьми, и говорить на понятном им языке.

И представляется, что технологии общечеловеческих коммуникаций, которыми Церковь и ее служители в массе своей свободно и достаточно умело пользуются сегодня, в сочетании с максимальной глобализацией и унификацией мира упростили миссионерскую задачу. Однако сохраняется и другая сторона, которая сегодня нам свидетельствует о том, что в каждом конкретном случае по-прежнему в миссии Церкви все еще необходимо смотреть крупным планом и наводить на резкость.

Дело в том, что глобализация культуры как этнической, так и идейно-исторической, вызвала противодействие в самых разных социумах, национальных группах и даже в целых странах во всем мире. И по «эффекту маятника», чем большую общность предлагает современный мир, тем большее неприятие это предложение встречает в самых разных человеческих объединениях, не говоря уже о конкретных людях, чей голос весом и важен для многих.

Так, к примеру, решения II Ватиканского собора во второй половине прошлого столетия вызвали противодействие у целых групп служителей, объединившихся в сообщества; а с другой стороны, либертарианские взгляды и влияния на историческую, моральную, поведенческую, ценностную и этническую культуру в обществах вызвали создание традиционных объединений — как ответ на вызов глобализма, стирающего не только границы традиций и культур, но, к сожалению, и определенных моральных устоев, принятых и сохранявшихся в столетиях.

Исходя из вышеизложенного, можно предположить, что миссия Церкви в современном мире, с одной стороны, получила огромный ресурс в виде целого набора инструментов для взаимодействия с ее адресатами — обществом, малыми и большими группами, отдельными людьми — тут и средства массовых коммуникаций с их почти повсеместной доступностью, и повышенный уровень грамотности в мире, и существование универсальных языков общения, и большие возможности для организации живого общения благодаря временному сокращению пути.

Вместе со всем этим, миссия по-прежнему не может быть или казаться облегченно-глобальной и в каждом конкретном случае должна исходить из знания местных обстоятельств, уважения к этническим группам и социумам, их особенностям и нравам. В определенных случаях носители миссии должны даже, как и в прежние времена, быть готовыми встретить не только нейтральное отношение, но и противодействие. Именно для этого основы мировой, национальной, исторической и поместной этнической культуры для миссионера не могут выглядеть, как анахронизм или отвлеченное общегуманистическое знание, но имеют по-прежнему актуальное, прикладное значение, а сам предмет является одной из составляющих для мудрого несения света Евангелия всем народам и до самых краев земли, невзирая на масштаб глобальных научных и общественных изменений как сейчас, так и в будущем.

В этом смысле библейский пример Св. Павла как апостола народов и язычников не может утратить своей ценности и актуальности, а опыт странствующих благовестников современности, который ими накоплен за годы миссии в разных обществах, народах и странах, должен передаваться следующему поколению и преподаваться в виде целого курса в семинариях и богословских школах.

Действительно, апостол, как мы видим из текстов Нового Завета (и прежде всего, из его Посланий), имел ту самую мудрость, о которой говорил Спаситель — находя общий

язык с группами тогдашних некогда язычников, он прекрасно понимал, что язык этот — культурологический. Говорить с людьми на понятном им языке не означает только лингвистическую сторону данного оборота, но и семиотическую, ценностную, визуальную и историческую особенности адресатов миссии. Другой, менее популярный, но не менее известный пример такой культурно-этнической особенности миссии — история о Св. Патрике, сумевшем на визуальном примере донести до народа далекой земли догмат о Св. Троице. Данный пример важен для обучающегося миссионера по многим параметрам: результат учета простого сочетания культурных и понятийных особенностей с поставленной целью виден спустя многие столетия, и на сегодняшний день известно, что день Св. Патрика — не просто национально-культурный, этнический и общественный праздник в Ирландии, включающий в себя большой состав исторических особенностей, но и день миссионера, праздник успешного благовестия.

Использование системы гуманитарных знаний, умение отличать этнические, национальные группы, а в современных реалиях также учитывать глобальные информационные сдвиги и достижения, при этом проявлять уважение к тем социумам, которые стремятся сохранить традиционные взгляды — не просто отличительная особенность, а необходимость, и даже мудрость благовестника.

ГОТОВИТСЯ К ПЕЧАТИ

В издательстве «Виссон» готовится к печати новая книга епископа-эмеритуса Матти Вяйсянена «Библия: неподвластное времени Слово Божье». Перевод с фин. — Татьяны Шадруновой, теологический редактор — Ольга Рудая.

Книга о Библии написана с позиции консервативного богословия доступным языком. Она излагает некоторые вопросы догматики, экзегетики, говорит о важности древних языков, отстаивает традиционные христианские семейные ценности. Книга может быть полезна для прихожан, которые после изучения основ христианской веры нуждаются в более глубоких, систематизированных знаниях, а также для студентов, учителей и священнослужителей. Особый интерес представляют различные приложения к изданию. Среди прочего автор кратко прослеживает историю возникновения либерализма в экзегетике и систематической теологии и показывает, каким образом эти науки «купили себе место в научном мире университетов».

Таким образом, за последние годы будут изданы книги о средствах благодати — важнейших столпах христианской веры:

- **о Причастии** (Зассе Г. Сие есть Тело Мое: лютеранское учение о Таинстве Святого Причастия, 2018 г.),
- **о Крещении** (Вяйсянен М. Крещение, вера и спасение: что говорят Библия и Книга Согласия о приобщении человека ко Христу, 2022 г.),
- **о Св. Писании** (Вяйсянен М. Библия: неподвластное времени Слово Божье, 2024 г.).

КНИГИ В ПРИХОДСКИЕ БИБЛИОТЕКИ

- Брюс Ф. Ф. Свидетельство текстов Нового Завета
- Вальтер К. Закон и Евангелие
- Вальтер К. Пасторское богословие
- Вейз Дж. Времена постмодерна
- Вейз Дж. Духовность креста
- Лиценбергер О. А. Евангелическо-лютеранская церковь в Российской истории
- Зассе Г. На том стоим
- Керн Г. Ответ свидетелям Иеговы
- Книга Согласия
- Колб Р. Мартин Лютер пророк, учитель и героическая личность
- Комментарии к Ветхому и Новому Заветам
- Курило О. Лютеране в России XVI–XX вв.
- Максвелл Л. Руководство для служителей алтаря
- Мартин Лютер. Большой Катехизис
- Мартин Лютер. Краткий Катехизис (с комментариями Э. Кейлера)
- Труды Мартина Лютера (Т. 1–4, 25–26, 35)
- Мартин Хемниц. Ключевые вопросы богословия (Т. 2)
- Мартин Хемниц. Энхиридион
- Мюллер Дж. Т. Христианская догматика
- Мюллер Н., Крауз Г. Пасторское богословие
- Сад библейских историй (детям)
- Швиберт Э. Лютер и его времена

Обращаться к секретарю Миссионерского отдела Церкви Ингрии Елене Кугаппи: *elena.kugappi@gmail.com*

УГЛУБИТЬ ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ

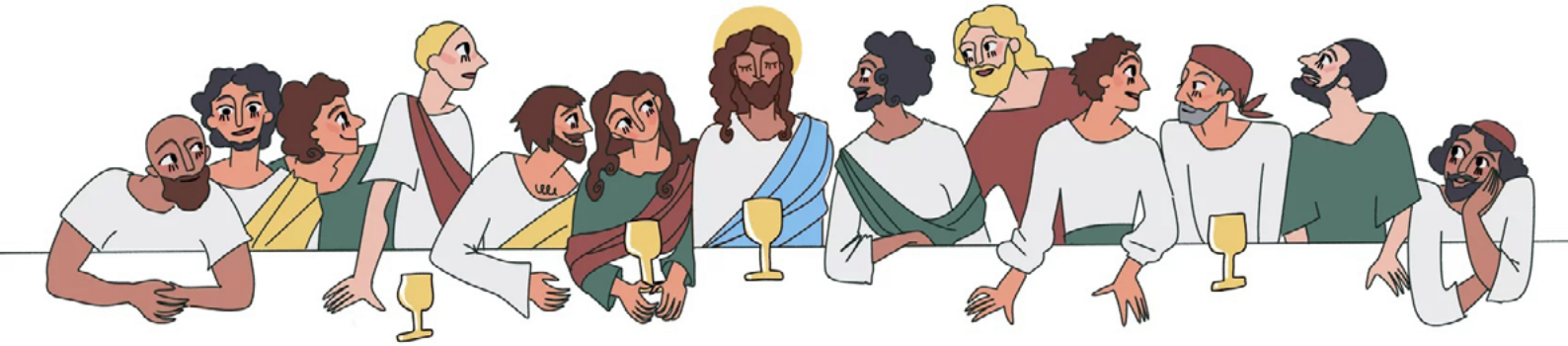
В Теологическом институте Церкви Ингрии проводится начальный теологический курс. Это начальная ступень теологического образования. После успешного окончания курса можно поступить на бакалавриат (очная и заочная формы обучения).

4–15 ноября 2024 г.
Модули:
- «Ветхий Завет»,
- «Новый Завет»,
- «Герменевтика и гомилетика»,
- «Личная духовная жизнь».

Весна 2025 г.
Модули:
- «Догматика»,
- «Литургика»,
- «История Церкви»,
- «Миссиология».

Формат: очный, трансляция лекций в Скайпе.
Если вы приезжаете по направлению от прихода Церкви Ингрии, то обучение, проживание и трехразовое питание бесплатное.
Если вы не являетесь прихожанином Церкви Ингрии, обучение платное – 600 руб. в день.

Обращаться к секретарю учебной части ТИЦИ Дине Евгеньевне Корепановой:
seminaria@concordia.ws



УЗНАТЬ БОЛЬШЕ О ХРИСТИАНСТВЕ

Курс «Основы христианской веры»
в различных городах России и онлайн:
https://ohvcourse.ru/