

Мартин Лютер и немецкая Реформация

Они учили нас строить свое спасение на делах и монашеской святости. Они показывали нам нашего Искупителя Христа не как единственный источник утешения, но как строгого судию и деспота.

Мартин Лютер



Реформация христианской Церкви, совершенная в XVI в. немецким народом во главе с Мартином Лютером (1483–1546), явилась подлинной национальной революцией — *революцией духа*. Немецкий народ первым среди европейских народов нового мира противопоставил слепому послушанию и вере в церковный авторитет *принцип свободы*, примирения человеческого духа с самим собой. Восточной погруженности в абстракцию *Потустороннего*, по отношению к которому все мирское признавалось «греховным», церковному идеалу «Царства Божия», долженствующего наступить «в светлом будущем», был противопоставлен принцип *разумности всего существующего в человеческом духе*: сам разум был признан истинным и всеобщим, а следовательно, *божественным*. Монашеским идеалам безбрачия и нищенского труда была противопоставлена *божественность брака и достойно оплачиваемого труда*, светской власти папского Рима — *политическое*

самоопределение немецкого народа. Человек, таким образом, был признан необходимым моментом Божественного Откровения, принадлежащего к сущности самого духа. На место ветхозаветных представлений средневековых Отцов Церкви о Боге как *однократном* «творце неба и земли», Реформация выставила евангельское понятие Бога как вечного самооткровения Духа.

Вместе с тем немецкая Реформация не привнесла ничего «нового» в учение христианства. Достаточно прочесть «*Краткий катехизис*» (1529) Мартина Лютера или «*Аугсбургское вероисповедание*» (1530) Филиппа Меланхтона, особенно статьи «О Боге», «Об оправдании», «О Церкви и ее единстве», «О значении и употреблении Таинств», «О церковных порядках» и др.¹, чтобы убедиться в справедливости этих слов. Скорее, напротив, церковные реформы и учение Мартина Лютера можно рассматривать как величественную попытку вернуть христианскую Церковь к апостольским временам, к Евангелию, к самому Христу, почти совершенно вытесненным из христианского учения за пятнадцать веков ее существования.

Пятнадцать веков — какой долгий период мрака! За это время Церковь святого Петра превратилась в мощную политическую организацию римско-католической теократии, под вывеской «*отпущения грехов*» нагло обирающей весь западный христианский мир. С последовательностью и решимостью, присущими немецкому характеру вообще, Лютер положил конец этому мраку. Предписаниям Вселенских Соборов, кострам инквизиции, тысячам томов схоластической учености, наконец, «*глупой робости моих дорогих немцев*» простой монах, до тридцати четырех лет сам следовавший аскетическому учению в монастыре ордена Блаженного Августина, противопоставил принцип *оправдания верою*, принцип самоопределения разумной воли и сердца, сделавшийся со временем принципом всего современного мира. «Духовное преобразование XVI столетия, — говорит по этому поводу Шеллинг в статье «*О сущности немецкой науки*» (1811), — явилось революцией, совершенной посредством науки, [т. е.] посредством истинной метафизики вопреки механизму и физике тогдашней религиозной веры. Принцип, *душа всякой веры*, победил материю и тело, которое начало довольствоваться самим собой. Отсюда *метафизика чувства* в духе самого Преобразователя; поэтому не дела, но *таинство веры* (Magie des Glaubens) составляет Единственное

¹ См.: С. 128, 129, 131, 133 настоящего издания.

и Все в его учении. То, что до сих пор было развито в немецкой науке и что особенно в наше время было с новой силой в ней затронуто, вызвано и создано, находится в теснейшей связи с этим началом немецкой науки как его непосредственное или посредственное следствие»².

Конечно, *развитие* этого принципа, *Magie des Glaubens*, этого начала примирения человека с самим собой, благодаря которому Божественное полагается в человеческой жизни и деятельности, в самом *мышлении* человека, не могло явиться делом одного средневекового монаха. Обладая глубочайшим умом и острейшей проницательностью, великим чувством Истины в делах церковных и светских, Лютер был вынужден отрешиться от всей предшествующей тысячелетней культуры, превратившейся в устах секуляризированной Церкви в мертвую традицию, был вынужден порвать связь даже с философской традицией, дабы отстоять великий принцип *духовной свободы*, под знаменем которого, как выражается Гегель, мы теперь служим и которое мы несем. «*В лютеранской церкви субъективность и уверенность индивидуума столь же необходимы, как и объективность истины. Для лютеран истина не есть готовый предмет, но сам субъект должен сделаться истинным, отказываясь от своего частного содержания ради субстанциальной истины и усваивая себе эту истину. Таким образом, субъективный дух в самом деле становится свободным, отрицает свой партикуляризм и сознает самого себя в своей истинности*»³. Высказав это Начало, находясь во главе величайшего движения всемирной истории, немецкому реформатору требовалось обладать необычайной душевной силой, чтобы примирить, насколько это было возможно, те внутренние и внешние противоречия и разногласия, которые свойственны вообще всем великим деяниям мирового духа. И мы знаем, что в самой Германии миллионы немцев, соотечественников Лютера, до сих пор являются приверженцами католической церкви — той самой, против которой он в течение тридцати лет вел борьбу за самоопределение немецкого народа.

Лишь постепенно, по мере исполнения своего назначения — *освободить «моих дорогих немцев» от невежества, эксплуа-*

² Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Stuttgart; Augsburg. 1861. Bd. VIII. S. 5.

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории (1821–1831). Реформация. См.: С. 314–326 настоящего издания.

тируемого и насаждаемого папским Римом, от церковно-коммунистических воззрений Святых Отцов на семью, частную собственность и государство, столь повлиявших впоследствии на наивные крестьянские души, от еврейского ростовщичества, наконец, от политической опасности со стороны «турок-мухаммедан» — Лютер вырос в великого Реформатора и учителя христианской Церкви.

* * *

Конечно, учение Мартина Лютера и Реформацию следует рассматривать не только с точки зрения их непосредственного влияния на духовное развитие немецкого народа и всего средневекового христианства. В этой великой борьбе с восточной абстракцией, с формальной и безжизненной всеобщностью потустороннего начала мы видим всемирно-историческое пробуждение европейского человека *к принципу индивидуализированной, конкретной всеобщности одухотворенной субстанции-субъекта*, породившего впоследствии величайшую философию и культуру конца XVIII — середины XIX в.

При восточном принципе абстрактной всеобщности единичное самосознание упраздняется для абсолютно безличного, безразличного, односторонне-объектного Бога. Такой «Бог» не может быть познан, ибо его сущность состоит в упразднении сознания верующего; вера в него также может быть лишь дана, т. е. догматически навязана сознанию. Поскольку же, несмотря на постулат всех восточных (особенно семитических) религий — *«уничтожь самого себя!»* — самосознание верующего никуда не исчезает и не может исчезнуть, эти религии с необходимостью вырождаются в пустое исполнение всевозможных обрядов и заповедей, предписываемых аскетической моралью⁴. Отрицая божественное в себе самом, само-

⁴ Об этом процессе религиозной деградации замечательно высказался молодой Шеллинг в своих *«Письмах о догматизме и критицизме» (1795)*: «Мне кажется, — пишет он в VIII письме, — что, говоря о моральном принципе догматизма, я нахожусь в центре всякого рода мечтаний. Здесь можно встретить наряду со священнейшими мыслями древности выродки человеческого безумия. *Возврат в Божество, праисточник всякого существования, соединение с Абсолютом, уничтожение своего Я (Selbst)* — разве это не принцип всякой мечтательной философии, только различно выражаемый и истолковываемый, облаченный у различных

сознание восточного человека обрывает ту связь, благодаря которой только и становится возможным примирение человека с Богом и со своей совестью. Отрицая в себе Бога, человек отрицает также и свою свободу, утрачивает саму возможность истинного познания вообще.

В силу дуализма абстрактной всеобщности и абстрактной единичности самосознания, наука на Востоке пребывает в сфере случайных и счастливых открытий, лишенных внутренней методологической связи, никогда не возвышаясь до чистого и свободного систематического развития высшего принципа, т. е. до Идеи. Выражаясь словами Шеллинга, можно сказать, что Восток не ведает *истинной метафизики*, ибо не знает методологического принципа — *души всякой веры*. Запад требовал более глубокой, *чисто внутренней всеобщности*; не пустой абстракции «высшего Существа», «бесконечной материи» и т. д., но истинно Бесконечного, которому в то же время была бы присуща *определенность*. Эта определенность присутствует в христианстве благодаря тому, что сам человек оказывается существенным моментом в понятии Бога. В этом состоит сущность человеческой свободы и существенное содержание Реформации: *«человек сам себя предназначает к тому, чтобы быть свободным»*⁵ и познавать Бога.

Быть свободным, познавать Бога становится отныне высшим назначением человека. Такого назначения Восток не знал. Не знала его также и сильно иудеоизированная христианская Церковь до Лютера, отрицающая за человеком всякое право на проявление самостоятельности, на всякую жизнерадостность в этом мире. Греческая естественная жизнерадостность древнего мира также еще не доходила *«до субъективной свободы самого Я, до этого внутреннего мира, до определения духа как этого»*⁶. Таким образом, рассматривая Реформацию как проявление полуторатысячелетней борьбы Востока и Запада в лоне христианской Церкви, можно сказать, что восточной неопределенной всеобщности или, как выражается Гегель, «лишенному мысли восточному созерцанию» учение Мартина

людей в образы, соответствующие особенностям их духовной и чувственной природы? Именно здесь следует искать принцип для истории всевозможного мечтательства». (Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения. СПб., 2000. С. 133.)

⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. Реформация. См.: С. 314–326 настоящего издания.

⁶ Там же.

Лютера противопоставило европейскую определенность рассудка в форме свободы единичного самосознания. На Востоке высшая цель человека — это *состояние*, нирвана, в которую следует перейти, утратив самого себя. Для Лютера высшая цель и основа бытия человека заключаются в его *деятельности*, в познании Бога как Откровения, совершающегося в самом человеческом духе. *Каждый* человек, согласно учению Лютера, достоин такого познания, *каждый* человек имеет в себе Божественное начало. *Сам Бог, как являющаяся субъективность, есть индивидуум*. Явление Христа *единственно* в своем роде. «Ламы всегда вновь избираются, потому что на Востоке Бога знают *лишь как субстанцию*, для которой поэтому бесконечная форма в этом множестве отдельных проявлений оказывается *лишь внешней*. Но субъективности *как бесконечному отношению к себе* форма существенно присуща, и как являющаяся она оказывается *лишь единственной, исключаящей всякую другую*»⁷.

Для истинного понимания христианского Бога, как *волевого* (позже выраженного в учении Лейбница в принципе *индивидуации*, т. е. индивидуальной субстанции), последняя цель и назначение человека уже не может быть чем-то чуждым его субъективности, но должна выражать саму его индивидуальность, преображенную в духе верующей общины. Вообще, *духовное* признается отныне подлинным творцом истории человечества⁸.

I. Учение римской церкви и принцип духовной свободы

Главным источником, в котором непосредственно изложено учение христианской религии, является Библия, т. е. Евангелие, повествующее о жизни и учении Иисуса Христа. Но человек *как мыслящий* не может остановиться на непосредственном, еще не духовном, лишь историко-филологическом восприятии Библии, и требует дальнейшего объяснения дан-

⁷ Там же.

⁸ Исторический материализм и детерминизм не имеет дела с действительной историей именно потому, что историческое развитие есть дело *духа*, из поколения в поколение передающееся в индивидуально-народном самосознании, отсутствующем еще в качестве высшего принципа на

ного ему содержания. И хотя свидетельство духа может осуществляться в самых различных формах, более развитый дух верующего необходимо покидает свое первое восприятие позитивного содержания религии, постепенно переходя к более осмысленному и научному его рассмотрению, к *теологии*.

Обращаясь к Библии, каждая историческая эпоха непосредственно свидетельствует о своей собственной глубине и зрелости духа. Миром правит Идея, а не библейские изречения, поэтому вовсе не безразлично, с *каким* мышлением подходят к изучению Библии. Когда изречения и цитаты, взятые из нее, перестают быть просто словами, они уже не могут выступать основаниями тех положений, которыми оперирует Церковь.

Выступив на арену всемирной истории, христианская Церковь с самого начала пыталась перенести свои библейские представления на несогласующуюся с ними действительность «грешного» мира. Встречая со стороны этого мира сопротивление, особенно со стороны германских народов, учение Церкви было подвержено непрерывному реформированию, в течение пятнадцати столетий подготавливавшему почву для Реформации.

Когда Лютер 31 октября 1517 г. прибил к воротам Виттенбергской церкви свои знаменитые 95 тезисов, направленных против злоупотреблений римской церкви, он тем самым сразу вступил в эпоху деятельной борьбы, продолжавшейся до конца его жизни. Противопоставив *таинство веры* внешней набожности «добрых дел», Лютер вместе с тем покусился на сами учреждения и институты папской власти, на самое основание мирского господства римско-католического духовенства.

Уже на заре христианства великий систематизатор церковного учения из Северной Африки *Блаженный Августин (354–430)* в своем произведении «О царстве Божиим» (426) провозгласил Церковь единственным представителем Бога на

Востоке, где застой и природное, лишенное мысли повторение царят также и в области государства, «в котором светское правительство есть *теократия*, властелин — также и *верховный жрец* или *бог*, государственный строй и законодательство — одновременно и *религия*, а религиозные и моральные заповеди или, скорее, обычаи — также *государственные и правовые законы*. В пышности этого целого *индивидуальная личность* бесправно исчезает, *внешняя природа* непосредственно божественна или есть украшение Бога, а *история действительности* — поэзия». (Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 375.) Государственные формы на Востоке мертвы всегда именно потому, что они «привязаны к природе», т. е. не духовны. То же относится к природной форме народного хозяйства и вообще к социальной жизни.

земле⁹. Согласно Августину, *только Церковь* освящает и оправдывает общественную и экономическую деятельность человека. *Государство* и *общество* являются «греховными», если не служат Церкви. *Брак* и *частная собственность* также относятся к «греху» и должны быть либо совершенно упразднены (посредством безбрачия и коллективного хозяйствования монастырской жизни), либо полностью предоставлены «божественной», т. е. церковной, общине. «Природа создала право общественной собственности, — говорил св. *Амвросий*, учитель Августина, — а захват создал из него право частной собственности»¹⁰. Папа *Григорий Великий* (590–604) довершил еще не имеющее места у Августина уравнение Царства Божия и Церкви, а около середины IX в. *псевдоисидоровские декреталии* уже открыто требовали устранения частной собственности во имя коллективного владения, провозглашая коммунистический идеал «совершенных», т. е. отрекшихся от «грешного» мира людей, основой общественной и государственной жизни. Наконец, церковные учителя Средних веков уже окончательно лишили *глубины и внутреннего характера* учение Бл. Августина о Царстве Божиим¹¹.

⁹ *Блаженный Августин*. «О граде Божием». (Киев, 1904; см. особенно: XIV, 28; XIX, 17).

¹⁰ Эту мысль мы встречаем, между прочим, и у отца современной социал-демократии *Ф. Лассалья*, в его сочинении «*System der erworbenen Rechte*» (1862) («Система приобретенных прав»).

¹¹ Интересно проследить эту метаморфозу августиновского учения, на протяжении десяти веков превратившегося чуть ли не во внешний кодекс строителей коммунизма. Так, Августин рассматривал труд *как средство умерщвления греховной плоти*, необходимое для *внутреннего спасения*. Поэтому он говорил о бесполезности стараний тех, кто трудится ради обеспечения своих детей. Спустя несколько веков Церковь объявила «греховным» уже самое право наследства, утверждая, что завещание своего имущества детям, а не Церкви, действует вопреки «воли Божией». Отстаивая германское наследственное право от пронируемости и бесцеремонности римской церкви, Карл Великий уже в 811 г. с горечью сетовал, что церковники «именем Бога грабят имущество наивных душ, отдающих свое законное наследство и вследствие этого впадающих в нужду, которая толкает их на преступления и пороки». Борьба церковно-коммунистического *августинизма* и естественноправового *германизма* достигла своего апогея к 1374 г., когда Григорий XI предал официальному осуждению германское наследственное право, как «противоречащее Божественной заповеди», т. е. как институт, затрудняющий полномочия владений римской церкви в Германии.

Тысячу лет продолжалось сопротивление немецкого духа латинско-церковному августинизму. Тысячу лет немецкий язык был вытесняем мертвой латынью, являвшейся единственным языком богослужения, права и вообще образования. С точки зрения этого противостояния вся экономическая и общественная история Германии Средних веков предстает как стихийная борьба образующегося внутреннего германского мира с церковно-коммунистическим принципом римской теократии. Реформация явилась лишь завершающим аккордом этой борьбы, свидетельствующим об окончании Средневековья и о начале Нового мира свободных народов-индивидуальностей, самостоятельно определяющих свою совесть и свою судьбу. Признав в продаже индульгенций и вообще в практике отпущения грехов посредством внешних заслуг возврат христианской Церкви к расчетливому ветхозаветному иудейству, Лютер решительно выступил против лжеучения римской церкви. Нельзя, говорит он в «Свободе христианина» (1520), спасти душу телесными средствами. Душа может быть спасена только *верою*, этим «обручальным кольцом», которое дарует ей Иисус Христос, принявший на себя все грехи верующего человека. Лишь через веру происходит общение души с Богом.

*Таким образом, немецкая Реформация в корне преобразовала понятия о «религии» и «вере», употреблявшиеся до этого в иудоизированной римско-католической церкви*¹². Согласно учению Лютера, *все внешнее должно быть устранено из абсолютного отношения человека к Богу. Лишь в таинстве веры (а в культе Богослужения еще и в таинстве причастия) душа общается с Богом. Нет больше священников, ангелов и святых, решающих за меня о самом истинном моем достоинстве и назначении. Сам Бог освящает и сообщает мне эту мою свободу, исхо-*

¹² Даже такой исследователь иудейского влияния в христианстве, как Чемберлен, вынужден был признать, что «нет никакой возможности выделить из нашей истории с самого ее начала и до наших дней все, чем мы обязаны еврейскому влиянию, если не выяснить себе этих основных понятий о «религии» и «вере» до очевидности. Я должен признаться, что мне до сих пор еще никогда не попадалось в руки сочинения какого бы то ни было рода, в котором эта задача была решена хотя бы до некоторой степени удачно; в большинстве случаев вся трудность этой проблемы совсем не сознается» (Чемберлен Х. С. Евреи, их происхождение и причины их влияния в Европе. СПб., 1906. С. 160.) В противоположность Чемберлену, знаменитый французский исследователь истории христианства Э. Ренан считал христианское учение лишь более последовательно развитым принципом иудейства (см., напр., его «Антихриста»).

дя из которой я и должен в конечном счете определять, что представляют собой моя «религия» и моя «вера». Поэтому первой и простейшей формой существования, которую сообщает себе человеческая свобода, является *родная речь*, выступающая отныне существеннейшим моментом самой религии. Лишь свободная духовность субъекта может осуществлять поклонение Богу в духе, в то время как «совершенно несвободный субъект не находится в духовном отношении, не поклоняется Богу в духе... Лютер не завершил бы свою Реформацию, если бы не перевел Библию на немецкий язык»¹³. Таким образом, в отношении к Богу я не исчезаю, но нахожусь у самого себя.

* * *

Имея дело с целым народом, с этой живой субстанцией веры, придавленной тысячелетней традицией церковного авторитета, учение Лютера необходимо представляло собой лишь постепенное *становление* немецкого религиозного духа на пути к христианской свободе. Лишь постепенно Реформация набирала ход, со временем опрокинувший весь старый порядок средневекового мира. И хотя та поразительная быстрота, с какой распространялось учение Лютера в первые годы, свидетельствует о том, что почва для его выступления в Германии была уже подготовлена, последующие годы его борьбы и развития указывают на те движущие силы Истории, которые невозможно понять вне рассмотрения социальных, экономических и политических предпосылок эпохи Реформации.

II. Взгляды Лютера на общественно-хозяйственные отношения, на труд и на ростовщичество. Его отношение к еврейству и мусульманству

Подобно христианству и Библии, которую Лютер переводил — «*поближе к немецкому, подальше от еврейского*» — двенадцать лет, он точно так же перевел на немецкий лад и общественно-хозяйственную жизнь Германии.

¹³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1999. Т. 3. С. 265.

Так, в обращении 1520 г. «*К христианскому дворянству немецкой нации*» среди мер, способствующих улучшению германской экономики, Лютер ратует за введение охранительных пошлин, за ограничение ввоза иностранных товаров, закупка которых препятствовала, по его мнению, развитию производства, а произвольное поднятие цен на эти товары делало немецкий народ еще беднее. По этой причине он выступает против немецких торговых домов, завязанных в мировой экономике, из-за которых «немецкое золото и серебро устремляются в чужие страны, делая весь мир богатым, в то время как мы сами, немцы, остаемся нищими». Эти торговые общества «имеют в своих руках все товары и делают с ними что хотят: либо поднимают на них цену без всякого стыда, либо произвольно опускают ее, тем самым давая и погубляя всех мелких торговцев, словно щука мелкую рыбешку, свободные от всех заповедей веры и любви». Исходя из экономического и социального положения Германии XVI в., Лютер приходит к мысли о необходимости образования *общенемецкого национального капитала* путем развития и поддержки мелкого и среднего производства, тогда как «Фуггерам и другим подобным [торговым] обществам здесь поистине надо бы наложить на морду узду».

Исходя из социально-экономической системы народного капитала, Лютер впервые выводит взгляд на всякий человеческий труд как на служение ближнему, заповеданное Евангелием, благодаря которому «весь мир исполняется Богослужением». Это значение *труда*, за которым еще задолго до А. Смита была признана основополагающая общественная и религиозная ценность, выступило в великой заповеди Реформации: «*Работа, а не милостыня*». Понимание труда уже не просто как исполнения «добрых дел» монастырской аскезы потрясло все средневековые представления о «безгрешном» образе жизни нищенствующего монашества, составляющего в то время не менее трети всего населения Германии¹⁴.

¹⁴ Лютер и сам прошел суровую школу монашеских подвигов, но никакие посты и молитвы, никакое телесное утруждение монастырской аскезы не помогло его болеющей и сомневающейся душе. «Да, я сам по совести строго исполнял монашеские обеты, и если монашество ведет ко блаженству, то и я достиг бы его этим путем, ибо я чуть не до смерти измучился бдением, чтением, молитвою и работою». Поэтому Лютер в своем воззвании 1520 г. потребовал, «чтобы всякое попрошайничество было прекращено во всем христианстве и чтобы все города позаботились о своих бедняках».

Упразднив нищету как добродетель монастырской аскезы, Лютер тем самым выступил основателем *государственной социальной политики*. Вместе с новым пониманием человеческого труда он выразил также новое понимание проблемы бедности и нищеты. Согласно средневековым воззрениям, давать милостыню считалось христианским долгом, заповеданным Библией, благодаря которому дающий искупает свои грехи. Милостыня считалась «святым ремеслом», и Средневековье вообще не задумывалось о том, *как устранить саму нищету и бедность*¹⁵. Пользуясь набожной доверчивостью, столь многочисленные представители «святого ремесла» совершенно естественно выпадали из народнохозяйственной жизни, и, таким образом, попрошайничанье делало невозможным какое-либо *рациональное попечение* о бедняках. Разделив людей на способных и неспособных к трудовой деятельности, Лютер призвал заботиться лишь о нетрудоспособных и нуждающихся в помощи; всем же трудоспособным, но не имеющим ремесла он распорядился предоставить какую-нибудь работу. Выдвинув первую программу социального попечительства, Лютер заложил основание, по духу *полностью соответствующее современной социальной политике Германии, Швеции и других передовых стран*.

Отстаивая государственное попечительство о бедных, Лютер, таким образом, превратил бедность и нищету из церковной — в *социальную* проблему. Случайным и произвольным подачкам он противопоставил *право на труд*, индифферентному отношению к нищете — *ответственность общества за нуждающихся*. Таким образом, в социальной политике Лютера, основанной на системе накопления трудового народного капитала, можно также видеть и начало *немецкого социализма*, противостоящего обиранию трудового народа, отрешенного от участия в прибыли с производимого им капитала¹⁶.

¹⁵ См., напр.: *Фр. Ассизский*. Цветочки. СПб., 2000. С. 39–40.

¹⁶ Между прочим, «социализм» Лютера, выхваченный из общей связи его учения о христианской свободе, весьма охотно использовался идеологическими работниками ГДР (1949–1990), не говоря уже о периоде национал-социализма Третьего Рейха (1933–1945). Тем более странно слышать утверждения, высказывающие взгляд на социальное учение Реформации как на «политику господствующего класса средней буржуазии», а на самого Мартина Лютера как на «провозвестника капитализма». Такое понимание стало почти общепризнанным в России, особенно после выхода в свет в 1989 г. перевода книги *Макса Вебера* «Протестантская этика и дух капита-

Величайшим собственником того времени являлась *Церковь*, выступающая в роли средневекового государства. Изъяв церковное имущество, Лютер ввел в оборот огромные массы капитала, а открыв ворота монастырей, создал тем самым предпосылки для подъема и развития хозяйственной промышленности. Однако этим он еще не способствовал тому «духу капитализма», в котором его склонны обвинять некоторые знатоки «общественно-экономических формаций». Глубокий взгляд немецкого реформатора видел единственную достойную основу производства в *духовном преобразовании естественных («телесных») условий человеческого существования*, т. е. в *духовном усвоении природы посредством труда*. Для него вообще *природа и труд* являлись единственными факторами производства, в то время как за *капиталом* он отрицал какую-либо самостоятельную производительную силу (поскольку сам капитал и его прибыль возможны только благодаря работающим на него людям). Хотя, конечно, для него не было секретом естественноисторическое искажение истинного отношения *труда и капитала*, и в своем сочинении «*О ростовщичестве*» (1524) он весьма живо изобразил как крупные торговые общества «скупают своими вечными твердыми гульденами наши временные слабые пфенниги», как со временем окрепший, ростовщический и спекулятивный капитал выступит в самодержавно-олигархической форме правления всей трудовой жизни страны, так что вла-

лизма» (1905), столь ярко освещающей многие явления современного европейского общества. Однако упомянутый взгляд, приписываемый М. Веберу, был самым энергичным образом оспариваем самим автором «Протестантской этики». Для Вебера не подлежит никакому сомнению, что все существенные черты своего социального учения Лютер открыл *в борьбе против интернационального «духа капитализма» своего времени*. «Мы ни в коей степени, — говорит Вебер, — не склонны защищать столь нелепый доктринерский тезис, будто «*капиталистический дух*» (в том смысле, в каком мы временно употребляем это понятие) мог возникнуть *только* в результате влияния определенных сторон Реформации, будто капитализм как *хозяйственная система* является продуктом Реформации. Уже одно то, что ряд важных *форм* капиталистического предпринимательства, как известно, значительно *старше* Реформации, показывает полную несостоятельность подобной точки зрения.... Тем не менее, несмотря на данные и последующие, оставшиеся без изменения, замечания (достаточно ясные с моей точки зрения), мне странным образом постоянно приписывают именно этот тезис» (Вебер М. Избранные произведения. М., 1989. С. 106).

дельцы капитала «станут королями, а мы — нищими и попрошайками»¹⁷.

Исходя из своего учения о христианской свободе и справедливости, последовательно проводимого в сфере общественной и хозяйственной жизни, Лютер не мог лишь с помощью изъятого церковного земельного и денежного имущества поднять интенсивность экономического развития. Тем не менее именно благодаря Лютеру немецкий капитал в своей основе всегда оставался *накопленным трудовым капиталом мелких и средних производителей*, что, вероятно, и послужило впоследствии главной причиной, почему в самой Германии не нашлось места «классическому» марксизму, с его классовым учением, предполагающим непроходимую пропасть и смертельную вражду между богатством и нищетой, характерных в начале и в середине XIX в. для Англии, в начале XX в. для США и в начале XXI в. для России.

Таким образом, главные экономические проблемы того времени Лютер никогда не рассматривал со «специальной» экономической точки зрения, видя причины ухудшения жизни немецкого народа в духе Маммоны и в жадности ростовщичества. Он, в силу условий эпохи и своего образования, не мог видеть причины подорожания в чисто экономических явлениях «ликвидности» и «девальвации» денег, но, тем не менее, оставляя без внимания эти *чисто материальные условия*, Лютер совершенно верно и отчетливо указал на те *нравственные и духовные силы*, которые движут и обуславливают всякую экономику. Ведь именно спекуляция крупных торговых обществ и денежных тузов явилась единственной действительной причиной тогдашнего повышения цен на ввозимые товары.

Уже в 1519 г. Лютер издал «малую» и «большую» проповедь «*О ростовщичестве*», которое «в наше время мощно вырвалось во всем мире» и зашло уже так далеко, «что мы уже почти не обращаем внимания на святое Евангелие». В 1524 г. последовало сочинение «*О торговле и ростовщичестве*», в котором Лютер предостерегает не путать честную торговлю с нечистоплотным, ищущим нужду ростовщиче-

¹⁷ Поэтому что касается лютеровского «капитализма», то скорее будет справедливым как раз обратное мнение (уже, кстати, весьма разработанное в немецких исследованиях XIX в. о Реформации), состоящее в том, что Лютер, *воспротивившись мировому господству капитала, оставил тем самым развитие капитализма в Германии.*

ством, своими займами и кредитами закабаляющим целые народы. Честный купец, говорит Лютер, должен получать за свой товар столько, во что обошлись ему его собственные расходы, его старания, труды и опасности. *«Кто же станет бесплатно служить и работать?»* Здесь Лютер вообще развивает взгляд на принцип заработка трудящегося человека, выступающий, согласно его рассуждению, основой вычисления его расходов. Повышение интенсивности труда, утверждает Лютер, должно необходимо вести и к повышению заработка. «Большая, требующая много усилий, работа и время, затраченное на нее, должны быть и хорошо оплачены». Никакой «уровнировки» и «потолка» заработка, приговаривающих трудящихся работодателями к бесцельному поддержанию своего существования. *Человеческий труд надлежит оплачивать в соответствии с его участием в увеличении и развитии производимого им капитала.*

Наконец, в 1540 г., уже в 57-летнем возрасте, Лютер опять возвращается к этой болезненной для каждого государства теме, в своем обращении *«К священникам проповедывать против ростовщичества»*. Он требует от них «учить народ смотреть на ростовщиков и работодателей как на воплощенного дьявола; турки, татары и язычники это сущие ангелы по сравнению с ростовщиками». «Была когда-то Германия, — восклицает он, — но отвратительная жадность и лихоимство погубили ее». В этой связи Лютер обрушивает весь гнев своего христианского и немецкого убеждения на *евреев*, которые, занимаясь ростовщичеством, наживаются на беде своих ближних. «Евреи живут у нас в доме, — говорит он с возмущением в сочинении *1543 г. «О евреях и их лжи»*, — под нашим прикрытием и защитой, пользуются нашими землей и улицами, рынками и площадями. При этом князья и правительство спят с открытым ртом, позволяя евреям брать из своего открытого кошелька, грабить и воровать, что им вздумается, т. е. позволяют высасывать соки и сдирать кожу с самих себя и со своих подданных, делаясь попрошайками своих собственных денег... Евреи, таким образом, стали господами на нашей собственной земле... Если вор украдет 10 гульденов, его повесят, если он ограбит на улице, его лишат головы. Но еврей, воруемый 10 тонн золота и грабящий своим ростовщичеством, ценится у нас дороже самого Бога». «Все, что имеют евреи, они украли у нас своим ростовщичеством». Лютер предлагает средство избавиться от еврейского ростовщичества. «Надо дать молодым и сильным евреям и еврейкам в руки молотило, топор, мотыгу, прялку, веретено, и пусть они начнут добывать свой хлеб в поте лица своего».

Вообще, еврейский вопрос проходит красной нитью через все периоды реформаторской деятельности М. Лютера. Поэтому представляется необходимым вкратце осветить историю взаимоотношения немецкого реформатора с еврейством.

а. Отношение Лютера к еврейству

(1513—1520). Первое свидетельство об отношении Лютера к евреям мы находим в связи с нашумевшим спором 1513 г. Кельнских доминиканцев, призывающих к конфискации и сожжению раввиновских сочинений Рейхлина, когда 26-летний Лютер на вопрос Спалатина (придворного капеллана и тайного советника курфюрста Саксонии) о его мнении на этот счет в своем ответном письме выражает изумление рвению и недовольству кельнцев, для которых дело представляется столь запутанным. Он сравнивает их хлопоты с вытравливанием Вельзевула, хотя и для этого они вовсе не призваны Богом. Все пророки, продолжает Лютер, уже давно предсказали, что евреи будут хулить и злословить Бога и своего царя Христа; кто этого еще не прочел и не усвоил, тот не имеет никакого представления о *теологии*. Только Богу, который действует изнутри, подобает обращать в истинную веру, а не игрушечным стараниям людей. Предлагаемые доминиканцами меры против евреев сделают их только хуже, ибо они настолько очерствели от гнева Божия, что стали совершенно неисправимы. А кто не исправим, тот от попыток исправить его становится всегда только хуже, а не лучше.

Дальнейшее отношение Лютера к евреям можно проследить по лекциям «О Псалтире», читанных им в 1513—1516 гг. в Виттенбергском университете. Евреи, говорит он в этих лекциях, еще и сегодня не оставляют путь, на который когда-то сбились с верного направления, соблазняя на него других. Они придерживаются лишь Закона Божия, который исполняют из страха и суеверия, теперь так же, как и вначале. То ничтожество и ту бессмыслицу, которые они, ослепленные своим безумием, вкладывают в Священное Писание, они получают в результате усвоения буквы, но не духа Библии. Поэтому их талмудические сочинения полны лжи и искажений Библии, а они сами всегда готовы к новой лжи. Затвердив себе места из Ветхого Завета, в которых говорится, что Бог «возвестил слово свое Иакову, уставы свои и суды свои Израилю, и не сделал Он того никакому другому народу, и судов Его они не знают» (Псалом 147), евреи возомнили, что Св. Писание предоставлено только их власти и что они могут толковать его по своему усмотрению, забывая, что и сами они находятся «в руце Божией». Их ошибка состоит прежде всего в том, что они слушают только свою болтовню и ничего не постигают *духом*. Замкнувшись на своей мертвой литературе, они портят все, к чему прикоснутся со своей талмудистской мудростью и оскверняют Библию. Их учение об *оправдании делами* давно выродилось у них в идолопоклонство, так что и само

Священное Писание они понимают чисто внешним образом, согласно букве, а не внутренне, согласно подлинному значению и духу Слова Божия. Ища в Библии лишь оправдания самих себя, они не имеют никакого представления о правде Божией. Их древность и их незнание им дороже, чем новая истина, поэтому они закрыты для вести Христовой. Вся их беда состоит в том, что они не уяснили чудесных свидетельств Моисея и Христа, и, поскольку мудрость этих свидетельств от них по-прежнему скрыта, они считают себя не маленькими и смиренными, но гордыми и высокомерными перед людьми и Богом. Так они и живут, отвергнутые людьми и Богом, и их унижение представляет собой пример гнева Божия. Они существуют лишь как памятный знак о страданиях Христовых и о совершенном Им разрешении этих страданий. Лучше всего их можно сравнить с прахом, этих людишек, высохших духом, униженных и не способных к сопротивлению, рассеянных по всем странам, в каждое мгновение подверженных опасности за свое убогое существование; везде их попирают ногами, как грязь в подворотнях и как пыль на дороге. Напрасно их утешение, напрасны отговорки, которыми они пытаются извинить самих себя, ибо они никогда не смогут отрицать своего деяния. Их уже никогда не поднять из этого праха и не обратить в истинную веру. Наказание, наложенное на них Богом, лишь более ожесточает их и делает еще хуже. Оно все еще действует, а они тем не менее до сих пор не признают своей вины, но ищут оправданий своему безбожью и твердолобо упорствуют на пути своего греха. Они неисправимы, подобно еретикам. Если они слышат неопровержимую истину, они сознательно затыкают уши. Всеобщее обращение еврейства, о котором часто говорят, невозможно, это противоречит словам Христа и пророков. Согласно Библии, блаженным станет лишь «остаток», и т. д.

Эти и подобные высказывания встречаются почти без изменений и в последующих проповедях и сочинениях Лютера этого периода. Так, в лекции «О послании к Галатам», евреи опять критикуются им за свое учение об оправдании делами, в котором их упрекает Христос, отвергший их день субботний и чисто плотский обряд обрезания. Из-за этого чисто внешнего, бездуховного характера их религии, говорит Лютер, евреи, несмотря на то что все учатся, учатся, никогда не достигают и не достигнут истины. Они зря стараются, напрасно зывают к Неведомому в своих молитвах, ибо Спаситель и Искупитель больше не придет и утренняя заря для них уже не наступит. Исполненная ненависти Синагога навсегда противостоит Церкви.

Однако после 1517 г., мысль Лютера о полной невозможности обращения евреев в истинную веру постепенно уступает место более умеренному воззрению, согласно которому это обращение хотя и не может произойти посредством человеческих усилий, но все же на небесах есть Тот, Которому это подвластно, и Который, может быть, их когда-нибудь обратит; и не только их, но и турок, и старообрядцев. — Люди в этом вопросе не в состоянии ничего предпринять, они могут только молиться Господу, чтобы Он и этим несчастным даровал Свою милость и обратил к ним Слово Свое. Объясняя в лекции 1520 г. значение 14-го псалма, Лютер ставит вопрос: если верно предположение Отцов Церкви о том,

что этот псалом уже ясно указывает на возможное обращение евреев, то кто должен сообщить им весть о спасении? «Как призывать Того, в Кого не уверовали? — цитирует Лютер Послание к Римлянам. — Как верить в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего?» (10, 14). Лютер вынужден признать, что ему до сих пор не удалось проникнуть в тайну проклятия, которое тяготеет над евреями. Во всяком случае, он призывает христиан не отвечать им ненавистью. «Если ненависть к евреям, еретикам и туркам делает христианином, тогда поистине всякий безумец уже самый, что ни есть, христианин».

Евреи, считает Лютер, по-прежнему остаются библейским народом в самом узком смысле слова. Все их поведение, вся их история до сегодняшнего дня и до окончания века отмечена пророчествами Библии, и никому не позволено собственными усилиями вмешиваться в План Божий, пытаясь самостоятельно обратить евреев. Таким образом, понимание Лютером еврейского вопроса характеризуется в этот период воззрением, основанным исключительно на чтении и изучении Библии. Не случайно даже в своей «малой» и «большой» проповеди «*О ростовщичестве*» (ноябрь—декабрь 1519) Лютер не обмолвился об евреях почти ни одним словом.

(1521—1530). По мере развития Реформации, которая постепенно затрагивала все стороны жизни и деятельности немецкого народа, Лютер вынужден время от времени вновь обращаться к еврейскому вопросу, подвергая пересмотру свои прежние воззрения на еврейство. Сами раввины теперь ищут с ним аудиенции, чтобы воочию увидеть и послушать «столь славного мужа», противопоставившего учение Христа самой Церкви, столь безуспешно пытавшейся обратить их в свою веру путем их собственного учения об оправдании делами. Лютер и сам вдохновлен успехами своего учения среди еврейского населения Германии¹⁸, и начиная с 1521 г. он предпринимает полную ревизию своего отношения к еврейству. «Мы не должны враждебно относиться к евреям, — говорит он в проповеди «Слава Святой Деве Марии» (1521), — ибо многие из них в будущем могут стать христианами. Но кто же захочет стать христианином, если он увидит, как нехристиански обращаются с людьми сами христиане? Не так, милые христиане, следует обращаться с евреями, по-доброму надо проповедовать им истину, и если они не пожелают ее принять, что ж, пусть идут с миром!» Неудача не должна приводить тут в отчаяние, ибо само Писание (см.: Рим. 11, 25—26) свидетельствует о конечном обращении иудеев.

Радостная надежда Лютера на обращение еврейства с каждым днем лишь усиливается многочисленными примерами крестившихся евреев, и в 1523 г. —

¹⁸ Между прочим, успехи Реформации благотворно повлияли на состояние не только католической церкви, но и внутри иудаизма способствовали его (казавшемуся невероятным!) реформированию, в виде учения так называемых *хасидов*, отвергавших необходимость изучения Торы и каббалы уже в начале XVII в.! (См.: Гессен Ю. История еврейского народа в России. СПб., 1913.)

пожалуй, в самое спокойное время первых лет Реформации — Лютер издает сочинение, которое, по его мнению, должно было еще больше способствовать этому чудесному событию: «*О Иисусе Христе, рожденном евреем*».

До сих пор к евреям относились как к собакам, говорит здесь Лютер, сдирали с них кожу и убивали ради их имущества. Если же они крестились, то их делали папистами и монахами, вместо того чтобы делать из них добрых христиан. Набожные и благочестивые крещенные евреи уверяли его, что, если бы они не услышали Евангелия, они продолжали бы оставаться иудеями под внешним христианским обличем, ибо их папистские крестители и учителя никогда не проповедовали им о Христе. То служение Любви, которое апостолы являли язычникам, следует теперь проявлять к евреям, ради братского их обращения. Ведь они кровные друзья, братья и родственники Спасителя, ни один народ не отмечен столь Божественными знаменами, как евреи, в их руки Бог доверил само Священное Писание. В доказательство Лютер приводит места из Библии, где евреям, устами пророка Исайи (7, 14) возвещается о том, что «дева родит сына, и нарекут ему имя *Еммануил*»¹⁹. Далее приводятся высказывания также из книги пророка Даниила (11, 24–27) и других ветхозаветных пророков. В конце сочинения Лютер советует для большего успеха в деле обращения евреев проповедывать им Иисуса не как Богочеловека, но для начала лишь как ожидаемого ими Мессию. Вообще, продолжает Лютер, следует проявлять здесь как можно больше терпимости, памятуя о том, что «евреям долгое время запрещалось работать среди нас, заниматься ремеслом и общаться с людьми другой веры, что вынуждало их к ростовщичеству, — как могли они при этом стать лучше?»

Итак, начиная с 1523 г. Лютер решительно отходит от своего предшествующего воззрения о невозможности человеческого содействия в деле обращения евреев в христианскую веру. Отныне он убежден в возможности такого содействия и ясно видит перед собой путь, по которому он сможет привести их к этой желанной и обещанной Писанием цели. Библия, доступная теперь всем, должна сорвать повязку с глаз закостенелого иудейства. С Библией в руке надо входить в их ряды и, используя слова пророков из Ветхого Завета, являющегося для евреев авторитетным источником, явственно представлять мессианство Иисуса, постепенно переходя к полной истине христианской религии. — Вообще всем еретикам, евреям и туркам следует показывать истину христианской веры лишь добрыми делами и словами, склоняя их к принятию ее добровольно и без насилия. Сжигание еретиков и евреев, практикуемое римской церковью, не является ни божественным, ни справедливым для обращения, и еще никто, говорит Лютер, благодаря сожжению на костре не стал и не станет обратившимся в христианство.

¹⁹ *Еммануил*, или *Иммануил*, по-еврейски значит *Спаситель*, т. е. *Христос* (греч.) (см., напр., у Якоба Бёме: «О ИММАНУИЛІ союз Бога с человеком!»; Бёме Я. *Christosophia*, или путь ко Христу (1623–1624). СПб., 1815. Кн. I: «Об истинном покаянии»).

Хотя в произведении «О Иисусе» Лютер упоминает еще, между делом, о возможной твердолобости некоторых евреев, которые никогда не пожелают воспринять в себя искру Божию он, тем не менее, уже не сомневается, что после надлежащей проповеди, евреи толпами пойдут в христианство и признают Евангелие. Лютер настолько уверен в этом, что даже на церковном совете 14 февраля 1524 г., объясняя, как следует учить и проповедовать о христианской свободе, сообщает о своем методе успешного обращения евреев. В этот безоблачный, ясный период своего торжества обращение евреев в христианство представляется Лютеру последним камнем, который осталось заложить в величественное здание Реформации. Папство не смогло решить эту задачу не только потому, что употребляло ошибочные средства, но прежде всего потому, что оно само было основано на ложном фундаменте учения об оправдании добрыми делами. Сделав доступным Святое Евангелие, Лютер вновь открыл истинное христианство, а если так, то, полагает Лютер, окончательная победа Церкви над Синагогой должна явиться несомненным подтверждением этой истины. Таким образом, *чисто библейское*, пассивно-созерцательное понимание проблемы приобретает у Лютера на седьмом году Реформации деятельный характер обращения налично существующего немецкого еврейства. Теперь оставалось слово за самим еврейством.

(1530–1537). Лютер поначалу даже сам крестил евреев, но затем, однако, под влиянием опыта, стал замечать, что, и крестившись, они совершенно не держатся веры во Христа. В одном из писем 1531 г., раздосадованный поведением крещеных евреев, Лютер заявляет, что если ему еще раз приведут набожного еврея, желающего креститься, он охотно сделает это... с моста, повесив ему на шею камень, со словами: «Крещу тебя именем Авраама», ибо эти «шельмы», продолжает он, «только высмеивают нас и нашу религию».

Приблизительно к 1535 г., очевидно под воздействием неудачных попыток обращения евреев, Лютер постепенно возвращается к прежним взглядам о невозможности их приведения к христианской вере. Евреи отныне рассматриваются им как злейшие враги христианства, наравне с турками и папой, которые также порочат Христа своим лжеучением о делах. Их рассудочное понимание Божественного Троиинства едва отличается друг от друга, хотя при этом евреи и турки гораздо лучше и смысленнее папы, который признает лишь человеческое, внешнее, существование Христа и, таким образом, в своем суеверии оставил далеко позади евреев и турок.

Разумеется, озлобленные высказывания Лютера обуславливались не только «твердолобостью» отдельных евреев, которые и после крещения не желали стать настоящими христианами. Прежде всего нападки раввинов, охраняющих свою паству и обвиняющих Лютера в неверном толковании Библии в силу недостаточного знания древнееврейского языка Ветхого Завета, заставляли его прибегать к столь страстным высказываниям. Неизвестно, стал бы он вообще уделять столь много внимания изучению каббалы (тайного еврейского учения) и талмудических исследований раввинов, если бы на него не последовали эти нападки. Как бы то ни было, но в июне 1535 г. из-под его пера вышел в свет обширнейший комментарий к книге Бытия как завершение его многолетних исследований Ветхого Завета.

В этом комментарии Лютер заявляет об «абсурдном требовании» раввинов непременно знать древнееврейский язык для верного понимания Библии, ибо в Библии мы имеем дело с теологическими и духовными вещами. Доискиваясь подлинного смысла Священного Писания посредством грамматики еврейского языка, раввины устраняют тем самым собственно духовное и теологическое. Для этого, говорит Лютер, надо использовать не грамматические правила языка, но *дух* Христа, открывшийся в Новом Завете, без которого невозможно верно использовать и знание еврейской грамматики. Гордящиеся своим знанием древнееврейского раввины извлекают из неосвященных Евангелием и потому темных мест Ветхого Завета лишь то, что имеет хоть какое-то отношение к внешней славе еврейского народа и к посрамлению всех других народов, которых они пренебрежительно называют «гоями», что в переводе означает «язычники», в то время как самих себя и свои законы называют «леолам», т. е. «вечными». И действительно, они вечно не способны понять теологию, останавливаясь на одной лишь грамматике, оперируя пустыми словами и названиями, при этом совершенно не догадываясь, что в течение веков (особенно со времени их вавилонского пленения) еврейский язык окончательно зачах в своем основании и стал мертвым. Читая их комментарии, пытающиеся раввинизировать Библию, можно обнаружить лишь множество ребячеств и фокусов, безвкусных шуток и сальностей, непристойных и глупых софизмов, абсурдных рассуждений, баснословных выдумок, нелепых искажений и подтасовок, которые перечеркивают смысл Писания, разрывая связь Целого и добавляя в него отвратительную еврейскую болтовню, безумное дурачество и наглые поучения, приписывающие Святому Духу их собственные галлюцинации и фантазии. Сами раввины при этом, по мнению Лютера, суть лишь ослы и болваны, подобно монахам превращающие Священное Писание в клоаку, чтобы наполнить его затем экскрементами своего грязного и безумного воображения.

Период 1530—1536 гг. можно обозначить как *переходный этап* воззрений Лютера на еврейство, как период разрешения его теоретических сомнений и колебаний в еврейском вопросе.

(1537—1542). Когда в 1536 г. курфюрст Саксонский Иоганн Фридрих Великодушный издал эдикт о высылке всех евреев за пределы Саксонии (вызванный, очевидно, какими-то провинностями со стороны еврейской местной общины), к Лютеру обратился раввин Йозель фон Росхайм, прося его посодествовать отмене данного эдикта. Лютер довольно милостиво обошелся с Росхаймом, и хотя не принял его, но в своем ответном письме называет его «старым другом» и объясняет причины своего отказа. Он говорит, что с удовольствием бы замолвил слово перед курфюрстом и даже написал бы послание, если бы они, евреи, — Лютер уже убедился в этом — не злоупотребляли его заступничеством. Его сердце по-прежнему остается на стороне гуманного обращения с евреями, однако не ради того, чтобы те лишь укреплялись в своих заблуждениях, но чтобы их привести к их Мессии. Ведь все говорит о том, что Мессия уже пришел. Даже бывшие язычники, которых всегда отделяла от евреев смертельная вражда, молятся ныне презренному и распятому Еврею. А евреи, считающие христиан дураками и простофилями, уже полторы тысячи лет находятся в изгна-

нии, до сих пор не признавая Иисуса своим братом и Господином. Ради распятого Еврея Лютер охотно бы поспособствовал саксонским евреям, если бы они не употребили его благосклонность для еще большего ожесточения и окостенения в своем суеверии. Поэтому пусть Йозель обращается к другим. «Так велит Бог!»

В 1538 г. возмущение Лютера вызвало поведение «субботников», которые склоняли к своему учению христиан, требуя при этом обязательного обрезания. Лютер возмущен также бездействием эрцгерцога Фердинанда, который опустошил церкви и разрешил туда доступ евреям, обнаглевшим уже настолько, что они начали притеснять самих христиан. В феврале 1538 г. он пишет гневное письмо *«Против сabbатианцев»*, в котором опять приводит аргумент полуторатысячелетнего изгнания евреев. Если бы он сам, Лютер, был евреем, прилежно изучающим Моисея и Библию, он обязательно оставил бы иудаизм и стал бы тем, что он есть, говорит Лютер в своем письме. Что же касается обряда обрезания, продолжает он, о котором сказано в XVII гл. книги Бытия, то этот обряд столь же неспособен к оправданию, как и вообще все внешние дела. К тому же обряд обрезания устанавливался лишь в качестве временного обряда, указывающего на пришествие грядущего Мессии, который уже пришел. А если хотят услышать другой довод для отмены этого обряда, «то я, старый дурак и добрый христианин, тотчас наострю нож и стану евреем, чтобы обрезать себе не только член, но также нос и уши». Евреи должны сперва подняться с колен, чтобы поистине стать иудеями, поехать в Землю Обетованную, восстановить свой Храм и Закон Моисеев, хотя последние полторы тысячи лет они об этом, кажется, и не помышляли. Это совершенно нелепая еврейская выдумка, будто через обрезание евреи сделают из язычника своего единоверца, а требования, которые они предъявляют язычникам по своему произвольному усмотрению, суть лишь неприкрытая глупость и ложь. Достаточно прочесть книгу пророка Иеремии, противопоставившего их фиглярству ясное сообщение о *преходящести* Ветхого Завета. Таким образом, своей болтовней и выдумками евреи делают из Бога лгуна. Они упорствуют на своем происхождении от Авраама и на верности Закону Моисея, который они, тем не менее, не понимают и не в состоянии объяснить. И если их нельзя обратить, то остается лишь найти утешение в мыслях о пророках, которые тоже не смогли этого добиться.

Итак, после 1538 г. становится ясно, что при данном положении вещей и после определенного развития воззрений Лютера на еврейство из-под его пера уже никогда не появится *миссионерского* сочинения, обращенного к евреям. Последний период его жизни представляет в этом отношении *бескомпромиссную борьбу реформатора с еврейством*.

(1543–1546). В мае 1542 г. Лютер получает сообщение об изгнании евреев из Богемии и почти из всего римского рейха. Его трогают эти известия, и он сочувствует бедным людям, «но все-таки, — прибавляет он, — они так и не хотят покаяться, продолжая высмеивать нашу святую религию». По ходу развития этих событий Лютер все чаще возвращается в застольных беседах к еврейской теме. Он просит своего сподвижника Йонаса прочесть за столом книгу

«чертенка» *Антониуса Маргариты* «*Вся еврейская вера*»²⁰ и сравнивает различные ритуалы и обряды иудаизма, подробно описанные в этой книге, с идолопоклонством *orega oregatum*, совершающимся в римской церкви. Наконец, в 1543 г. появляется его знаменитое произведение «*О евреях и их лжи*», в котором он не хочет с ними ни спорить, ни учить, ни обращаться в истинную веру. Все это невозможно, что доказывалось уже 1460 лет, за которые гнев Божий не раз проявлялся на евреях, но оставил их такими же жестокими, как и прежде. Цель этого сочинения, говорит Лютер в предисловии, состоит в укреплении нашей собственной веры путем раскрытия и изображения их грубых мечтаний и лжетолкований Библии. Поэтому на сей раз он обращается не к евреям, но к немцам, ради их поучения и знания о еврействе.

В *первой части* своего сочинения Лютер подробно разбирает четыре основных аргумента, с помощью которых евреи пытаются основать всю свою веру: их происхождение от Авраама; обрезание; закон, данный им на горе Синай; владение Ханааном, Иерусалимом и Храмом. Далее, Лютер разбирает их ожидание Мессии и его действительное прихождение в образе Иисуса, что ясно доказывается из самого Ветхого Завета. Наконец, разбирается их ложь о Христе, Деве Марии и всех христианах; говорится о том, как они называют Иисуса колдуном, совершившим свои чудеса с помощью тетраграммы, называют Деву Марию шлюхой, а Христа — сыном шлюхи и недоноском; как они жалуются своему Иегове на христиан, измышляя для них проклятия, и утверждают, что томятся в неволе, хотя их охотно отпустят на все четыре стороны; лучше всего в Иерусалим, ибо в других странах их никто не захочет к себе принять. Короче, заключает Лютер, на евреях открылся ужасный гнев Божий, горящий огнем на всех врагах Христа и христианства.

Во *второй части* сочинения Лютер предлагает советы по обхождению с евреями. К их вере не должно быть никакой терпимости. «Сжигайте их синагоги и засыпайте землей! Отнимите у них молитвенники и талмудические сборники! Запретите под страхом смерти проповедовать их раввинам свое учение! Запретите им заниматься ростовщичеством! Выдайте молодым и сильным евреям и еврейкам лопаты, топоры, прялки и веретена и пусть они честно добывают хлеб своей насущный!» А лучше всего, добавляет Лютер, по примеру Франции, Испании и Богемии, отнять у них все, что они нажили своим ростовщичеством, и отпустить, куда им угодно. Духовенству надлежит постоянно напоминать князьям и правителям, что евреи должны либо честно трудиться, либо быть изгнаны из страны. И пусть теперь правители немецких земель, где проживают евреи, поступают по своему усмотрению; он, Лютер, исполнил свой долг. Аминь.

В *первой части* произведения «*О евреях и их лжи*» все то, что Лютер высказывал в своих предшествующих произведениях соединяется, согласно единому последовательно проводимому библейскому принципу. Разумеется, никто в Германии не последовал советам Лютера, изложенным им во *второй части*, да и сами эти

²⁰ *Antonius Margaritha. Der ganz Judisch glaub. Augsburg, 1530.*

советы, данные не в результате холодных абстрактных рассуждений, но в пылу религиозной борьбы искренне верующего человека, едва ли требуют каких-либо комментариев. «Ах, Боже мой! — вздыхает в тихие минуты сам Лютер, — мой дорогой Отец и Создатель! Ты будешь ко мне милостив, несмотря на то, что я (совсем неохотно!) вынужден так постыдно говорить против Твоих заклятых врагов, против дьявола и евреев. Ты ведь знаешь, что делаю я это из жара своей веры и ради чести Твоего божественного величия, ибо оно для меня дороже жизни».

В оставшиеся годы ничего нового о евреях Лютер уже не сказал. В воскресенье, 14 февраля 1546 г., за четыре дня до смерти, он в последний раз обращается с проповедью и увещеванием «Против евреев». Евреи, говорит он, причиняют большой вред стране. С ними должно обращаться по-христиански, предлагая им христианскую веру. Но если они отвергнут ее, их не следует у себя терпеть. Там же, где они обращаются в христианство, прекращают заниматься ростовщичеством и признают Христа, их надо принимать как братьев, «тогда мы их охотно простим».

Таким образом, подводя итог тридцатилетнему развитию отношения Лютера к евреям, можно сказать, что это отношение пережило две основные фазы: *период безразличия*, в который Лютер противостоит евреям чисто теоретически и который длился вплоть до 1523 г., и *период активного преобразования иудейства*, который, в свою очередь, можно подразделить на *этап надежд* (1523—1531) и *этап разочарований* (1535—1546) в деле их действительного обращения в христианство. После того как ожидаемый успех не приходит, Лютер предается открытой борьбе с «суеверием», враждебным христианству. Религиозная почва этой борьбы, даже в минуты глубокого негодования, принципиально отличает вражду реформатора к евреям от чисто формального, по существу совершенно бессодержательного антисемитизма всей предшествующей истории римской церкви²¹.

²¹ Следует добавить, что эту тонкую грань не всегда отличали представители обеих враждующих сторон. Особенно запутанным еврейский вопрос стал со времени его превращения (начиная с середины XIX в.) из чисто религиозного в политический. Известно, какой тон задавала работа К. Маркса «К еврейскому вопросу» (1843) в стане немецкой социал-демократии и как этот внешний, примитивный антисемитизм сказался на всей дальнейшей истории мирового рабочего движения. Однако если взять программу 1902 г. Консервативной партии Германии (так как *консервативное направление* выражает интересы именно той части общества, которая была в России попросту уничтожена в 1917 г., исследование этого направления в других, *органически развивавшихся странах*, представляет для нас наибольшую ценность), то там можно, среди других, встретить требование к правительству вести борьбу «*против иудейского влияния, многообразно проникающего в нашу жизнь и разлагающего ее*». Под «иудейским влиянием» немецкие консерваторы начала XX в. понимали прежде всего идеи социал-демократии, основанной, как известно, еврейскими вождями рабочего движения К. Марксом и К. Либкнехтом, с одной стороны, и Ф. Лассалем — с другой; а под «разложением» немецкой жизни — *материалистическое мировоззрение*, выражаемое научно в виде материалистического пони-

б. Отношение Лютера к мусульманству

Борьба Лютера за чистоту христианской веры привела его также к необходимости выяснения своего отношения к другой мировой религии — *мусульманству*. Внешним поводом для этого послужили политические события середины XIV — первой трети XVI в.

мания истории, а политически — в виде пропаганды внешней, экономической справедливости, достигаемой путем экономического переворота. Наши сегодняшние коммунисты (а также все те, кто выражает *либеральные* и *социалистические* взгляды), наверное, очень бы удивились, услышав, что с подобными проявлениями «иудейского влияния» мы встречаемся *«даже в совершеннейших и «либеральнейших» воззрениях XIX столетия, например в доктрине социализма»* (Чемберлен Х. С. Евреи, их происхождение и причины их влияния в Европе. С. 161). Не менее удивились бы и современные учителя Церкви, узнав о том, что «мы, индоевропейцы, принадлежа к самому религиозному племени земного шара, унизились настолько, что положили в основу своей «религии» иудейскую историю, а как венец этой мнимой «религии» приняли сиро-египетскую магию», что «то средостение, с таким искусством воздвигнутое между религией и научно правдивым мышлением, является официальным признанием лжи, которая ввергнет нас рано или поздно в состояние полнейшего варварства, потому что она неизбежно будет содействовать победе дурных и глупых среди нас, ибо они лишь одни искренни, а оттого и сильны» (Чемберлен Х. С. Арийское миросозерцание. М., 1913. С. 77). Такова была, в общих чертах, метаморфоза первоначально *чисто религиозного отношения к евреям* со стороны христианской Церкви. Разумеется, здесь не место разбирать все имеющиеся отклонения, возникшие из этой первоначальной формы. Тем не менее что касается отношения к евреям *в России*, то и нам, русским людям начала XXI столетия, прежде всего ради лучшего уяснения нашей собственной современной истории, следует прислушаться к словам нашего дореволюционного министра просвещения графа *Ив. Ив. Толстого*, сказанным им еще в 1907 г. *«Едва ли найдется такой образованный человек в России, — говорит Толстой, — который считал бы «еврейский» вопрос маловажным или несостоящим внимания»*. Однако всех рассуждающих о способах его разрешения «можно разделить на три категории: (1) *друзей еврейства*, которых, кроме самих евреев [составляющих к началу века в России около 6 миллионов, т. е. более половины всего еврейства земного шара. — *И. Ф.*], мало; (2) *людей беспристрастных*, которых, я думаю или, по крайней мере, надеюсь, больше, чем многие подозревают; и (3) *врагов еврейства*, которых несомненно, к сожалению, много. Говорю «к сожалению» потому, что вражда всегда дурной советник при разрешении какого-либо вопроса, так же как и при суждении о нем» (см.: *Граф Ив. Ив. Толстой и Юлий Герцен*. Факты и мысли. (Еврейский вопрос в России). Спб., 1907. С. X–XI).

Уже в 1354 г. турки вступили в Европу и после побед у Никополиса (1396) и Варны (1444) завоевали в 1453 г. столицу православия Константинополь. Постепенно Босния, Сербия и Валахия также подпали под владычество мусульман. Пользуясь разобщенностью отдельных попыток противостояния, турки все больше продвигались вперед. Под предводительством Сулеймана Великолепного в 1521 г. был завоеван Белград, а в 1522 г. греческий остров Родос, прибежище иоанитов. Наконец, в 1526 г. при Могаче было разбито венгерское войско короля Людвиг, и, таким образом, турки завладели важнейшим пунктом габсбургской империи на Востоке. Османская империя стала новым фактором политических отношений в Европе. И когда в 1529 г. турки стояли перед воротами Вены, уже ни у кого не оставалось сомнений об их планах мирового господства. Завоевания Сулеймана превратились в угрозу самого существования Запада. «У магометан господствовала абстракция, — говорит Гегель в своих лекциях по философии истории, — их целью было торжество абстрактного культа, и они стремились к этому с величайшим воодушевлением. Это воодушевление являлось фанатизмом, т. е. воодушевлением, вызванным абстрактною мыслью, которая относится отрицательно к существующему»²². Полная занятость своим церковным призванием не позволяла Лютеру уделять достаточное внимание светским вопросам, в частности, вопросам национальной политики. Однако то выдающееся общественное положение, которого он достиг после опубликования своих 95 тезисов, заставило его со временем открыто выступить также и по поводу опасности со стороны «турок-мухаммедан».

(1523—1529). Лучшее понимание первоначального отношения Лютера к борьбе с турками дает сочинение 1523 г. «О светской власти»²³, где в ясном и недвусмысленном разделении полномочий церковной и светской власти Лютер проводит строгое разграничение также и способов борьбы со злом. Поскольку задачи духовного и светского меча имеют для него совершенно противоположное значение, он высказывается решительно против войны христиан с турками, ибо борьба веры должна вестись не мирским, но исключительно духовным оружием. «Христос пришел для того, чтобы сделать мир счастливым, а не для того, чтобы убивать людей. Если бы я был воином и увидел на поле брани попа или крест с изображением Распятия, я тотчас бы убежал, как будто преследуемый дьяволом». Вплоть до битвы при Могаче (1526) Лютер не хотел признавать турецкий вопрос в качестве политической необходимости. Лютер никогда не хотел становиться политиком, но неудача венгерского короля Людвиг, павшего в битве, произвела на него сильное впечатление. Отныне его высказывания об османских завоеваниях приобретают высшую степень участия, прежде сдерживаемого учением о непротив-

²² Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. Магометанство. См. с. 298—302 настоящего издания.

²³ См.: Лютер М. Время молчать прошло. Харьков, 1992. С. 131—164.

лении злу насилеи²⁴. Когда вся дальнейшая судьба Запада оказалась висющей на волоске, Лютер берется за перо и в сочинениях 1529 г. «О войне против турок» и «Боевая проповедь против турок» излагает свое отношение к туркам и мусульманской религии.

(1529—1546). Лютер по-прежнему выступает против мысли христианского войска, поскольку это противоречит учению Христа и «означало бы бороться против врагов Христа, проповедовавшего христианам непротивление злу насилеи, заповедавшего нам не мстить, не ссориться и не браниться». Однако он вынужден пояснить свои предшествующие высказывания, ибо «некоторые безумные проповедники» внушают христианам, что последователям Христа вообще не подобает правление светским мечом. «Они, вероятно, хотят в будущем иметь правление турок». Турки — это «бич Божий и слуги дьявола», поэтому христиане должны поразить прежде всего дьявола и тем самым выбить этот бич из его рук. Тогда турки, предоставленные лишь сами себе, будут легко одолимы, «но там, где прежде не будет побит бог турок (т. е. дьявол), следует ожидать, что их будет не так легко одолеть». С покаяния христиан должна начинаться война с турками, ибо иначе всякая борьба напрасна. Лютер упоминает о том безобразии и бесчинствах, которые до сих пор творили император и князья в борьбе против турок, называя себя «защитниками Церкви» и «оплотом веры» и обещая искоренить турецкую веру; это, однако, говорит Лютер, уже чересчур превышает императорские полномочия, «ибо император вовсе не является главой христианства и защитником Евангелия и веры». Вопреки воззрению римских католиков, Лютер отрицает существование христианского государства, которое могло бы решать спор против ислама. Для Лютера христианское государство было прежде всего задачей, осуществляемой внутри христианства, поэтому он подвергает суровой критике попытку императора искоренить турецкую веру. К тому же «папство никогда не хотело действительно воевать против турок, — проницательно добавляет он, — оно лишь использовало турецкую войну для своей выгоды, выманивая деньги и грабя своим отпущением немецкую землю, как это известно всему миру, хотя теперь забыли об этом». «Сколько денег было истрачено, сколько праведных христиан погибло, сколько было принесено несчастья, пока папа водил нас за нос этой борьбой против турок». Лишь вооружившись духовно, можно одолеть такого врага, и Лютер подвергает Коран резкой критике.

* * *

Естественно, что после монастырского опыта, после мучительной душевной борьбы познания христианской свободы Лютер рассматривает учение

²⁴ Имеется прекрасное исследование финского теолога К. Лаурилы, сравнивающее взгляды М. Лютера и Л. Толстого по вопросу «о непротивлении злу насилеи»: Laurila K. L. Tolstoi und M. Luther. Helsinki, 1944.

Магомета исключительно с точки зрения христианской религии. Уже в предшествующие годы, резко противопоставив теологию веры (*theologia ex fide*) теологии рассудка (*theologia rationalis*), Лютер отрицает магометанство именно за преобладание конечного естественного рассудка над разумным, божественно-субстанциальным содержанием. «В заповедях Корана, — говорит он в «Боевой проповеди против турок», — нет ничего Божественного, один лишь тщеславный человеческий рассудок, лишенный Слова и Духа Божия. Ибо закон Корана учит лишь тому, что может вполне осилить всякий человеческий рассудок и остроумие». Поэтому неудивительно, когда турки-мухаммедане упрекают христианскую веру в почитании *трех* Богов: в действительности это не «три Бога», но ограниченный рассудок мухаммедан, неспособный постичь трансцендентальное единство веры в Бога Отца, Сына и Святого Духа. Поскольку рассудку мысль о Троицином Боге кажется в высшей степени нелепой и невозможной, он никогда не сможет принять христианскую веру. Турок-мусульманин, исходя из своего рассудочного воззрения, признает лишь своего Бога-Творца, с его ангелами, четырех евангелистов и 84 пророка (в том числе и Христа), среди которых Магомет считается величайшим. — Это удивительная смесь иудейства и христианства, полагает Лютер, полученная в результате произвольного заимствования положений из Ветхого и Нового Заветов.

Турки-мухаммедане, продолжает Лютер, отрицают не только Св. Троицу, но также и «*incarnatio Christi*»; они оспаривают какое-либо метафизическое значение Его страданий, отвергая тем самым *христологию*, а значит, учение о милости и спасении. Даже хваля Христа, турок видит в нем лишь пророка, такого же как Иеремия или Ион, который, как и все другие пророки, уже принадлежит истории. Короче, заключает Лютер, турки отрицают во Христе Сына Божия и истинного Бога, спасшего мир и умершего за грехи наши. Они даже осуждают Христа за тщеславие и самовозвеличивание, видя прямо-таки *богохульство* в его словах: «Я есмь путь, истина и жизнь» (Ин. 14, 6)! Воздействие и значение Христа прекратилось, согласно турецкому пониманию, вместе с его смертью. — Но без своего учения о спасении, христианская религия мертва. Мусульмане лишены истинной веры, ибо если не веровать во Христа и в спасительную силу его жизни и смерти, то не спасут никакие внешние дела и обряды. «Кто полагает стать блаженным через дела, тот верует более примитивно и грубо, чем идолопоклонник, надеющийся на спасение. Ибо *вне Христа* всякая вера есть не что иное, как идолопоклонство и тщеславная выдумка, называется ли она «Алькоран», как у турков, «декрет» или «заповедь», как у папы, или «Закон Моисея», как у евреев, ибо благодаря всему этому невозможно стать блаженным и праведным перед Богом».

С мухаммеданским учением об оправдании внешними делами находится в тесной связи учение о мече. Необходимой принадлежностью турецкой веры, ее непременным подтверждением, укрепляющим душу, является меч. Их Алькоран подтверждается мечом точно так же, как наивная вера христиан подтверждается чудесами. «У турок вместо чудесных знамений все устроит меч». Отсюда кровожадность и дикая хищность турок, их неумная жажда наживы и грабежа,

их неистовство, столь опустошительно действующее в покоряемых странах. А вера турок в то, что, совершая подобные злодеяния, они доказывают свое служение Богу, лишь укрепляет их в этом губительном поведении. Наивно заблуждаются те, кто полагает, что турки «позволяют верить каждому, во что он хочет». В Турции «никто не может открыто исповедовать Христа, и учить или проповедовать вопреки Магомету. Что же это за свобода веры, когда нельзя ни проповедовать, ни признавать Христа?» Для турок вообще не существует более отвратительных людей, чем христиане, «поэтому турки называют нас не иначе как *рагалос*, т. е. язычники, а себя считают святейшими людьми на земле». «Царство Христа есть Царство Милости, Любви и Добра; царство папы есть царство лжи и проклятия; царство Магомета есть царство мести, гнева и опустошения». «Ибо так проповедают раввины, — напишет спустя 14 лет Лютер в своем прозведении «О евреях и их лжи» (1543), — евреи станут, когда придет их Мессия, господами и будут иметь золото, имущество, радость и наслаждение всего мира, в то время как мы, христиане, должны будем им прислуживать; точно так же, как думал и учил Магомет, который нас, христиан (как охотно бы сделали и евреи), убивал и лишал земли, имущества, радости и наслаждения. И если бы он оказался евреем, а не измаэлитом, то евреи давно бы уже объявили его своим Мессией и сделали своим вождем».

* * *

После того как турецкая опасность, несмотря на активное сопротивление 1529 г., не только сохранилась, но даже усилилась, продолжая держать в постоянном страхе и напряжении растерянных европейцев, у Лютера все больше проявляется упадническое настроение. Он уже не верит в возможность благоприятного исхода в борьбе с турками. «Когда я молюсь, — обреченно жалуется он в этот период, — моя молитва снова возвращается ко мне, ибо столь велики грехи наши».

Однако начиная с 1532 г. турецкая мощь стала ослабевать, и Лютер смотрит уже более оптимистично на будущее Германии и Европы. Он даже пытается завести переписку с немецкими князьями о необходимости объединения европейских государств перед лицом общего врага христианства; однако своекорыстный союз французского короля Франциска I с турецким султаном разрушил надежды Лютера на совместное противостояние. Тем не менее он не прекращает своих усилий в борьбе с варварами, и в 1538 г. обращается к курфюрсту Иоганну Фридриху с просьбой снарядить очередное ополчение против турок, «для спасения отечества и благочестивых людей». Это был последний призыв Лютера к деятельной борьбе. Последующие успехи турок окончательно уничтожили в нем всякую надежду. «Я очень боюсь, — сетует он, — что Германия уже предана и продана, но я, бедный Лютер, сделал все возможное, как и при крестьянском бунте».

В своем увещевании к священникам 1539 г. он еще раз подчеркивает, что решение турецкого вопроса можно ожидать лишь от Бога. «Кажется, что гнев и наказание Божии не хотят быть умилостивлены, — пишет он в 1543 г., — но посылают нам турок и предателей».

Рассмотрение турок в первые годы Реформации как «бича Божьего», которому невозможно противостоять, и апокалиптическое воззрение в последующий период (1532—1546) можно объяснить лишь глубокой религиозностью реформатора, видящего в Спасителе единственную движущую силу мировой истории. Впервые познакомившись с Кораном в 1542 г., в латинском переводе, Лютер последовательно замечает, что «он никогда не думал, что дьявол может уговорить разумных людей верить в такие постыдные вещи. Удивительно, — продолжает он, — почему Алькоран не был до сих пор переведен на латинский язык, ведь Магомет правит уже целых 900 лет, в течение которых причинил много вреда. Тогда бы никто не сомневался, что он является врагом христианской веры». В том же году Лютер содействует переводу Корана на немецкий язык «ради укрепления христианства».

III. Крестьянское восстание 1525 года

Проблема устранения нищеты и борьба с ростовщичеством привели Лютера к *системе трудового частнособственнического капитала*, как к наиболее справедливому социально-экономическому идеалу, соответствующему немецким условиям того времени и духу немецкого народа. Естественно, что, отстаивая этот идеал, Лютеру пришлось вступить в борьбу против вмешательства в немецкую экономику *интернационального капитала*, уже начавшего поднимать свою голову, прежде всего в виде крупных международных торговых домов и обществ. Но гораздо более серьезная, *внутренняя* опасность угрожала этому идеалу со стороны *коммунистического движения крестьян 1525 г.*, выдвинувших наряду с вполне справедливыми требованиями, также односторонние, мечтательно-утопические лозунги, некритически заимствованные из истории раннего христианства. «Эта крестьянско-плебейская ересь, — верно замечает по этому поводу *Энгельс* в своем историческом очерке «*Крестьянская война в Германии*» (1850), — требовала восстановления раннехристианского равенства в отношениях между членами религиозной общины, а также признания этого равенства в качестве нормы и для гражданских отношений. Из «равенства сынов Божиих» она

выводила гражданское равенство и уже тогда отчасти даже равенство имуществ». В то же время «нападки на частную собственность, — продолжает Энгельс, — и требование общности имущества неизбежно должны были выродиться в примитивную организацию благотворительности; неопределенное христианское равенство могло, самое большее, вылиться в буржуазное “равенство перед законом”; упразднение всяких властей превращалось в конце концов в учреждение республиканских правительств, избираемых народом».

Сам Лютер никогда не высказывался за какую-то определенную форму государственного правления. Он видел политический идеал Германии в том, чтобы страной управляли лучшие, «достойные и благоразумные мужи», пекущиеся не о своих, а о народных интересах. Тем не менее весьма полезно выслушать мнение того же Энгельса, который, наверное, как никто другой из представителей пролетарской революционной идеологии середины XIX в., почувствовал и осознал свое духовное родство с Томасом Мюнцером, вожаком плебеев и крестьян XVI в. «Только у Мюнцера проблески коммунистических идей становятся выражением стремлений реальной общественной группы, только у него они впервые формулируются с известной определенностью, и — восторженно заключает Энгельс, — мы встречаем их снова в каждом великом народном потрясении, пока они постепенно не сливаются с современным пролетарским движением».

Определив, далее, Мюнцера в революционную партию, «наиболее последовательно» выражающую интересы «реальной общественной группы» плебеев и крестьян, а Лютера в партию «бюргерско-умеренных реформ», противостоящую, в свою очередь, «консервативно-католической» партии, Энгельс хотя и не может (чисто исторически!) полностью отрицать революцию Духа, начатую реформатором, но все же склоняется в конце концов к тому, чтобы отдать все лавры в деле духовного пробуждения немецкого народа Мюнцеру, обвиняя при этом Лютера в «непродолжительности революционного пыла». «Лютер и Мюнцер по своим доктринам, а также по своему характеру и своим выступлениям являются каждый подлинным представителем своей партии». — Дальше этого историко-описательного пустословия, столь характерного для марксизма, суждение о деятельности Лютера во время Крестьянской войны не пошло во всем историческом материализме XIX–XX столетий²⁵.

²⁵ К сожалению, почти ту же ограниченность суждений, что и у Энгельса, можно заметить и у Юрия Голубкина, самого, пожалуй, крупного

* * *

Восстания крестьян неоднократно вспыхивали в Германии еще задолго до 1525 г. Однако разрозненный характер этих выступлений, обусловленный строем всей предшествующей средневековой жизни, не позволял крестьянскому движению выступить единым фронтом, выражающим общность интересов *всего* крестьянского сословия, независимо от местных условий сильно различающегося и разобщенного немецкого крестьянства. Поэтому эти восстания не представляли для князей большой опасности. Им не хватало прежде всего *единой связующей идеи*, которая бы придала крестьянским стремлениям известную стройность мыслей и обоснованность выдвигаемых требований, одним словом, которая бы помогла сформулировать политические и экономические чаяния крестьян с той *определенностью*, которая так восхитила Энгельса в лице Томаса Мюнцера. Но Энгельсу не мешало бы признать также и то, что именно *религиозная идея*, не прибавив ничего существенно нового к многовековым требованиям крестьянства, обосновала эти требования в согласии с (пусть и неверно понятой) новой христианской свободой, которая с невиданной силой разожгла крестьянские сердца надеждою на их осуществление. Конечно, немалую роль в этом возмущении сыграло *развитие городских финансов и промышленности* Германии начала XVI в., лишившее крестьянство прежних источников заработка и рабочей силы, устремившейся теперь в города, а также *завершение германской колонизации на Востоке*, которая прежде давала обедневшим слоям крестьянства возможность переселения в поисках лучшей жизни. К этому еще добавилась *реакция сословия новых землевладельцев*, выросшего из судебной власти католического духовенства, которое увеличило как частные, так и общественноправовые крестьянские обязательства и налоги. Тем не менее было бы ошибочным утверждать, будто крестьянская революция 1525 г. произошла исключительно в результате существенного ухудшения положения немецких крестьян в начале XVI в. Революционный фанатизм масс никогда бы не осуществился без (псевдо) религиозной идеи *абстрактного равенства*, санкционирующей волю крестьянских захватов и разрушений. Именно реформационная идея

исследователя истории Реформации в современной России. См. его историко-биографический очерк о Лютере, опубликованный в качестве приложения к книге: *Лютер М. Время молчать прошло.*

христианской свободы, т. е. равенства всех *перед Богом*, выступила *основной религиозной идеей* крестьянского восстания 1525 г., и, пожалуй, самым удивительным в этом восстании было то широчайшее распространение знания Библии, которое стало возможным только благодаря лютеровскому переводу. По всей стране уже несколько лет усердно читали и обсуждали Евангелие, приводя с ним в связь *все* насущные вопросы дня. Широкие слои крестьянства, до того пребывающие в стороне от немецкой духовной жизни, в первый раз почувствовали себя свободными, уважаемыми людьми, к которым обратился с учением сам глава Реформации. Достаточно сказать, что обращение Лютера «*К христианскому дворянству немецкой нации*» (1520) за две недели было распродано в количестве 4000 экземпляров, выдержав за последующие два года 13 (!) изданий, в то время как работа «*О свободе христианина*» (1520) до 1526 г. издавалась 18 раз. «Каждый крестьянский дом в Германии — это школа!» — восторженно говорил швейцарский реформатор Цвингли. Совершенно очевидно, однако, что в этих условиях неизбежного упрощения теологических споров до уровня простонародного понимания снижение формы теологического языка должно было привести со временем к искажению *содержания* лютеровских посланий. Конечно, Лютер не предполагал, что многие монахи, городские проповедники, наконец, бескрайнее море *мирян* примут самое непосредственное участие в его чисто академическом споре об отпущении. И ему не раз приходилось предаваться сомнениям, когда он видел, сколь немногие среди них дошли до глубины его собственных воззрений.

К 1525 г. народный образ вождя Реформации почти уже не соответствовал действительности...

* * *

В начале апреля 1525 г. Лютер впервые ознакомился с программой крестьянского движения («12 статей») ²⁶. К этому времени восстание, начавшееся в конце 1524 г., охватило уже огромную территорию от Рейна до Боденского озера (на юге нынешней Баварии). Борьба вступила в свою решительную стадию, и при этом Лютер все еще считался крестьянами тем человеком, который должен полностью поддержать их «правое дело». Действительно, раз-

²⁶ См.: Источники по истории Реформации. М., 1906. С. 59–99.

ве Лютер не был убежден в необходимости изменения общественных отношений? Разве не благодаря его выступлению был разрушен папский авторитет? Разве не все христиане могут самостоятельно трактовать Священное Писание, ссылаясь на него в оправдание своих действий? «Никто не может отрицать, — говорил Лютер в 1520 г. («О свободе христианина»), — что *всякий* христианин отныне имеет Слово Божие и провозглашен и помазан Богом в священники». «Всеобщее священство», провозглашенное Лютером, казалось возмущенным крестьянам неотъемлемым правом человека, позволяющим пренебрегать всяким общественным порядком ради истины, полученной путем субъективной экзегезы Священного Писания. И чем более они это делали, тем более им представлялись справедливыми их требования.

Несмотря на то, что в своем учении о христианской свободе Лютер достаточно ясно высказался о высшем назначении человека и о том, как должна для этого пониматься Божественная свобода, тем не менее он, естественно, должен был столкнуться с ограниченным односторонним пониманием своего учения со стороны плебейско-крестьянской массы, стремившейся растворить назначение христианской свободы в конечных целях и желаниях своего непосредственного существования. С отчаянием и тревогой наблюдал Лютер за развитием крестьянских событий, пока пожар войны не зашел уже слишком далеко, угрожая гибелью всей Германии. 20 апреля 1525 г. он призывает *«К миру, в связи с 12 статьями крестьянства»*. Второй раз в ходе Реформации Лютеру пришлось прибегать к увещанию своих последователей²⁷. Но если в декабре 1521 г., как справедливо замечает Юрий Голубкин, волнения в Виттенберге казались ему досадным, но легко устранимым недоразумением, то теперь перед реформатором во весь рост встала извечная проблема осуществления Божественной свободы человека. Именно в понимании этого осуществления и разошлись пути Лютера и крестьян.

Первыми, на кого обрушивает гнев своего увещания «К миру...» Лютер, были князья, которые своим бестолковым и несправедливым управлением послужили главной причиной восстания. Они не только неистовствовали и буйствовали, говорит Лютер, в полном противоречии с Евангелием, но и угнетали своих подданных настолько, «что простой бедняк уже не мог и не хотел этого терпеть». Их «закоренелая заносчивость» исчезла лишь тогда, когда меч повис над их головой. «И вам следует знать, милые господа, что это решение самого Бога, когда уже невозможно, нежелательно и не должно терпеть ваше неистовство». *«Не крестьяне, но сам Бог, полагает Лютер, вступает с ними в борьбу. Поэтому он просит князей как можно серьезнее отнестись к требованиям крестьян, видя в их возмущении наказание и волю Бога. «Теперь уже поздно облагать налогами и драть шкуру».* Совершенно лишенные *особенного интереса* в своем труде, крестьяне с необходимостью должны были утратить всякое

²⁷ См. его первое *«Открытое увещание ко всем христианам воздержаться от смуты и мятежа» (1521) (Лютер М. Время молчать прошло. С. 95–110).*

доверие к светской власти, считает Лютер. «Какая польза крестьянам, если их поля прорастут даже гульденами, которых было бы столько, сколько колосков и зерен, если начальство все заберет себе, чтобы еще более увеличить свою роскошь, разбрасывая деньги, как сорняки, на платья, жратву, пьянство, особняки и тому подобное». А что касается «12 статей» крестьян, то их требования, по мнению Лютера, вполне выполнимы и умеренны. Статьи вообще «справедливы и правильны, ибо светская власть поставлена не для своей пользы и произвола, но для пользы и блага подданных». Таким образом, Лютер ясно сознавал, что восстановление мира требовало устранения тех предпосылок «бюргерской» власти, которые привели к восстанию. Лютер призывает к спокойному, мирному и трезвому обсуждению крестьянских требований обе враждующие партии. В конце апреля — начале мая 1525 г. он из Эйслебена отправляется в Тюрингию, уже охваченную восстанием, где в ряде городов выступает с миротворческими проповедями, направленными против злоупотреблений княжеской власти и против коммунистической пропаганды Мюнцера. «Только к делу, к делу, к делу! — призывал последний. — Не внимайте воплям безбожников!.. Не давайте себя разжалобить!.. Будите села и города, в особенности горняков и других добрых работников!.. Мы не можем долго спать!»

Лишь после того, как миролюбивые попытки Лютера не привели к ожидаемым результатам, он был вынужден, скрепя сердце, обрушить свой гнев на коммунистические угрозы восставших. В начале мая 1525 г. Лютер пишет приложение к своему увещанию «К миру...», которое было опубликовано как самостоятельное произведение под названием «Против шаек крестьян, сеющих убийства и разбой». И хотя это короткое и страстное сочинение вовсе не свидетельствует о том, что Лютер «отрекся от народных элементов движения и перешел на сторону бюргеров, дворян и князей» (Энгельс), тем не менее его отношение к подавлению революции отныне приобретает бескомпромиссный характер.

Лютер твердо убежден, что крестьяне были революционизированы и введены в искушение Томасом Мюнцером, этим «истым дьяволом, руководящим из Мюльхаузена». Подстрекаемые Мюнцером, крестьяне возложили на себя «трижды ужасные грехи против Бога и людей»: *во-первых*, как «неверные клятвоступники, лживые негодяи и непослушные злодеи», они нарушили обязанность подчинения власти, «несмотря на то, что Бог хочет сохранить верность и долг». *Во-вторых*, они повинны «в дерзко учиненном восстании, в мародерстве и грабеже монастырей и замков, которые им не принадлежат». Отрицая своим грабежом и убийствами свободу других людей, они тем самым упрямочили, считает Лютер, каждого доброго христианина быть их судьей и привести в исполнение смертный приговор ради погашения этого бессмысленного бунта. «Поэтому всякий, кто может, должен их бить, душить и колоть, тайно и явно, и помнить, что нет ничего ядовитее, вреднее и более дьявольского, чем одержимый мятежник. Он как бешенная собака: если ты не убьешь его, то он убьет тебя и вместе с тобой всю страну». Наконец, *в-третьих*, возмущает Лютера то, что свои преступления крестьяне оправдывают, ссылаясь на Еванге-

лие. Покрывание своих грехов именем Евангелия служит для Лютера несомненным знаменем приблизившегося Страшного суда, ибо «дьявол обитает уже не в аду, но обратился в крестьян».

Взывая к князьям, Лютер строго разделяет их на враждебных Евангелию князей-католиков, которым он не желает предоставлять право убивать и наказывать восставших крестьян, и «христианских князей», признающих Евангелие. Эти последние, говорит Лютер, уполномочены Богом «действовать со страхом» и «смиренно Его просить о помощи против дьявола; ибо мы сражаемся здесь не столько против крови и плоти, сколько против злодейских духов, витающих в воздухе, на которых мы должны нападать посредством молитвы». Если молитва не помогает, значит, надо «сразу хвататься за меч», ибо князья действуют тут не в собственных интересах, но как «управители Бога и слуги гнева Его». Поэтому нерешительность или отступление князей в страхе перед бунтующими означает прегрешение перед Богом. Если князья отступят, то вина во всех убийствах и злодействах, совершенных крестьянами, падет на власть придерживащих. «Поэтому здесь не должно быть никакой терпимости или милосердия. Теперь время меча и гнева, а не милости». Поскольку в эти дьявольские банды было насильно приведено много благочестивых и набожных людей, которых сделали соучастниками злодеяния и проклятия, нападение на мятежников стало безусловным долгом. Если с такой совестью князь погибнет, то он будет воистину мучеником перед Богом. «Такие удивительные времена теперь настали, что князь скорее заслужит небесную благодать, пролив свою кровь, нежели в другие времена посредством молитвы».

Кровавое усмирение заблудших крестьянских душ нанесло Лютеру (самому происшедшему из крестьян) никогда незаживающие, болезненные раны. Таково было первое политическое испытание христианской свободы. «Пусть будет как Вам угодно, — писал сподвижник реформатора Иоганн Рюхель 26 мая 1525 г., — но все же многие находят странным, что Вы допустили это немилосердное подавление тиранов, делая из них мучеников». «Я должен был бы иметь не одну кожу, — отвечал Лютер, — чтобы угодить всем. Достаточно, что перед Богом моя совесть спокойна».

* * *

Дни крестьянской войны представляют собой переломный период Реформации. Разрушив папский авторитет и дав народу Евангелие, Лютер тем самым подорвал основы средневековой католической церкви; политическое выступление крестьян явственно показало, что вслед за Церковью пришло время пасть и средневековому государству. Оба эти движения, несмотря на незрелый характер крестьянских требований, равно свидетельствовали о гибели старого мира. И гнев Лютера за-

ключался не столько в ссылаках на Евангелие восставших крестьян, которые, подобно большевикам, охотно цитировали Священное Писание, сколько в революционно-нигилистическом характере низвержения частной собственности, Церкви и государства во имя коммунистической республики. Как и все нигилисты, не способные дойти до понятия Бога как *духа*, крестьяне, под предводительством Томаса Мюнцера, этого Ленина Средних веков, не хотели признать объективное *право особенности* духа, противопоставив ему требования абстрактного равенства всех людей. Многовековая проповедь коммунистической аскезы нищенствующих монахов дала, таким образом, обильные всходы среди подонков крестьянской бедноты. Коммунистическое противопоставление абстрактного равенства всех людей их действительному неравенству, установленному природой и духом, «относится к области пустого рассудка, принимающего эту свою абстракцию и свое *долженствование* за реальное и разумное»²⁸. Мартин Лютер должен был обнажить меч против этих коммунистических «проповедников смерти» и «закоснелых и ослепленных глупцов» ради образования нового свободного немецкого государства и общества. Ибо разумная общественная жизнь невозможна без права частной собственности. «Где есть жена и ребенок, — увещевал Лютер, — там должна быть собственность, а не общность имущества... Сам Бог заповедал и благословил собственность и владение имуществом». Поэтому Лютер, высказавшись уже в своем увещевании «К миру...» о противоправной экспроприации собственности как о «простом воровстве и грабеже», в своем «жестком» послании резко выступает против коммунистического толкования общности имущества первых христиан иерусалимской общины. Здесь, правда, Лютеру приходится бороться одновременно и против большинства средневековых учителей католической церкви, санкционирующих подобное толкование библейского повествования. «Евангелие вовсе не делает имущество общим, — возражает им Лютер, — кроме лишь тех случаев, когда это делается *добровольно*. И апостолы также требовали общности *не чужого* имущества, но своего собственного». Лютер, таким образом, уже в те далекие времена понимал недостаток воззрения на собственность как на институт, служащий лишь для удовлетворения конечных потребностей человека, но видел в ней прежде всего самоутверждение и объективацию человеческой свободы и права. Не абстрактное отрица-

²⁸ Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 240.

ние собственности, согласно Лютеру, требует Евангелие, но ее утверждение во имя служения своим ближним в системе общественных отношений. «Способ участия во всеобщем имуществе предоставлен выбору особенности индивидов, но всеобщее различие обособления в гражданском обществе необходимо. Если первым базисом государства является *семья*, то вторым следует считать *сословия*. Этот второй базис столь важен потому, что частные лица, хотя они и эгоистичны, вынуждены обращаться к другим. Здесь, следовательно, находится тот корень, посредством которого эгоизм связывается со всеобщим, с государством, чьей заботой должно быть сохранение основательности и прочности этой связи»²⁹.

Мужество, с каким Лютер выступил против мнения народа, его пронизательный исторический взгляд, сразу обнаруживший глубинное родство утопических целей революционных фанатиков с восточно-коммунистическим мировоззрением церковного средневековья³⁰, возвращают нас к воспоминаниям о *Сократе*. Ибо 1525 г. стал личной трагедией Лютера. Народ, старые друзья и последователи, все, казалось, отвернулись от него. Одиноким и непонятым стоит он во главе нации в это кровопролитное и запутанное время, все более уясняя для себя не только систему общественных и правовых отношений, но также и то, что новое немецкое государство, свободное внутри, мощное извне, не под силу создать ему одному. Все более Лютер понимает, что государственное устройство должно соответствовать правовому состоянию и чувству народа, что в противном случае государство неизбежно оказывается лишь фикцией. «У отдельного человека может часто возникнуть потребность в лучшем государственном устройстве и стремление к нему, но проникнутость *всей массы* подобным представлением нечто совершенно иное и наступает лишь позже»³¹. Крестьянские события научили Лютера, что, имея дело с народом, не следует ожидать жатвы во время посева³².

²⁹ Там же. С. 241.

³⁰ Интересно, что старый марксист *К. Либкнехт*, основатель социал-демократической партии Германии, считал Реформацию не чем иным, как «*сопротивлением немецкого понятия собственности коммунизму папской теократии*» (см. его же: К вопросу о земельной собственности. 1895.).

³¹ Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. С. 315.

³² Не в том ли состоит величие *стольпинской аграрной реформы*, что она распустила крестьянскую общину, культивирующую коммунистические идеи? Во всяком случае не подлежит сомнению, что именно

Заключение

Таким образом, основной религиозной идеей Реформации является *национальная религиозная идея*, из которой Лютер исходил в своих взглядах на жизнь и деятельность немецкого народа, говоря: «Для своих немцев я родился, им я хочу служить». Выступив в форме нравственного идеала свободного обращения души к Богу, эта идея сохранила свое значение при всех последующих переменах и потрясениях немецкой духовной жизни. И хотя Лютер, заняв твердую позицию по отношению к римской теократии, к коммунистической идеологии «банд крестьянских мечтателей», к еврейскому процентному капиталу, наконец, к ложным учениям иудаизма и мусульманства, вынужден был снова и снова подвергать испытанию свои религиозные, нравственные и социально-экономические воззрения, тем не менее именно потому, что пред его духовным взором был всегда политический идеал *немецкого народа*, а не абстрактного «государства», он не позволил увлечь себя никакой утопии «светлого будущего всего человечества». *Только для немцев* искал и проповедовал Лютер идеал политического устройства, *только на немецкой почве* предназначалось осуществиться этому идеалу. И та форма, которую он придал христианству, наиболее соответствовала неукротимой самостоятельности, свободолюбию и серьезности немецкого характера, подобно тому как римско-католическая церковь в целом соответствовала изначальной внутренней раздвоенности романских народов, а греческое православие — полувосточному принципу византийского мира. «В общем религия и основа государства одно и то же: *они тождественны в себе и для себя...* Здесь, в сущности, все дело заключается в том, каково *понятие свободы*, сложившееся в самосознании народа, ибо в государстве реализуется понятие

посредством введения *частного земельного владения* Петр Столыпин надеялся создать из темной крестьянской массы России начала XX в. *консервативное земледельческое сословие*, способное противостоять коммунистической пропаганде большевиков, уже завладевшей к тому времени городским пролетариатом. К сожалению, как мы знаем, все произошло по-другому, так что в конце концов в «государстве рабочих и крестьян» крестьянское сословие получило формальные права гражданства (т. е. *паспорта*) лишь благодаря конституции 1977 г.

свободы и в эту реализацию в качестве ее существенного компонента входит сознание сушей в себе свободы [как знания высшей истины религии]. Народы, не ведающие о том, что человек свободен в себе и для себя, живут в состоянии отупения как со стороны их государственного устройства, так и со стороны их религии. *В религии и государстве одно понятие свободы. Это единое понятие есть самое высшее из того, что дано человеку, и оно реализуется человеком. Народ, имеющий плохое понятие о Боге, имеет и плохое государство, плохое правительство, плохие законы»*³³.

Мы видели, что лишь постепенно и *в становлении* образовывался идеал немецкой церкви и немецкого государства. Еще при жизни Лютеру не удалось избежать непонимания своих последователей и соратников. В первые, самые счастливые и успешные годы Реформации (1517–1525) Лютера с ликованием приветствовала немецкая нация, видя в нем достойного вождя и исполнителя своих чаяний и надежд и прославляя его как долгожданного посланника Божественного Провидения. Тогда действительно казалось, что *вся нация* откликнется на его пламенный призыв «К христианскому дворянству немецкой нации» (1520) к великой Реформе и единым народным движением полностью и навсегда распрощится с римско-католическим наследием немецкой церкви и государства. Однако немецкая корона слишком крепко еще была прикована к железной политике папского Рима. Германский император Карл, наполовину испанец, был чужд немецкой национальной идее и презрительно отклонился от призыва немецкого реформатора, говоря: «Он не сделает меня еретиком». Таким образом, с самого начала Реформация лишилась мощной нравственной поддержки, обусловленной глубокой преданностью немецкого народа своему кайзеру. Этот удар был гораздо ощутимее, чем сама политическая сила и мощь испанского рейха, подвластного Карлу, ибо отказ последнего вылился в конце концов в традиционную для германской истории ненависть немецких сословий друг к другу. Эта ненависть и послужила субстанциальной основой трагических событий 1525 г., когда Лютер, этот исполненный героизма архангел Михаил немецкого народа, представавший до этого его защитником пред кайзером и рейхом, оказался в результате кровавого подавления крестьянского восстания проклятым этим самым народом, когда от него отвернулись также многие высокообразованные

³³ Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*: В 2 т. М., 1975. Т. I. С. 400.

представители эпохи, и между ними первый ученый столетия Эразм Роттердамский.

События 1525 г. явились для Лютера глубокой личной трагедией. И все-таки, несмотря на внутренний трагизм и коллизию крестьянского восстания, Лютеру удалось в целом преодолеть мертвую и бездушную политику римской теократии. Объявив государство столь же угодным Богу учреждением, как и Церковь, Лютер ограничил компетенцию государства сферой *права*, а компетенцию Церкви сферой *веры*. Государство, согласно Лютеру, должно править страной и людьми, защищая и поддерживая их. Церковь должна свидетельствовать о живом Святом Духе, не впадая при этом в формализм и начетничество. Стараясь по возможности раскрыть внутренний смысл и основание этого разделения, Лютер ближе определяет понятия «мирского» и «Божественного» Царства. Ради этого он даже переводит на немецкий язык не вполне ясное слово «*церковь*», которое означает не что иное, как «*христианский святой народ*», который составляют все те, «кто несет в своей душе новую святую жизнь, совершают деяния духа, не крадут и не лихоимствуют, но честно трудятся, охотно дают и помогают, когда могут, своим ближним» (Von den Konzilien und Kirchen, 1539).

Таким образом, пробудив великую силу германского государства, Реформация Лютера представляет собой начало образования *нового германского мира* во всемирной истории. Поскольку же дух в этом мире переходит к сознательным определениям самого себя, «выходит за свои пределы и вступает в некое содержание, он будет вести себя в нем, как в своем достоянии, как бы в своем конкретном мире, и захочет утвердить, да и утвердит в нем *свое*»³⁴. Но не своего эгоистического «счастья» призывает добиваться германский дух. «Не своего счастья и спасения я ищущу, — говорит Лютер, — но счастья и спасения *всей немецкой земли*», помышляя исключительно о «бедной, жалкой, оставленной, презираемой, преданной и проданной Германии».

И как когда-то Германия, сегодня *Россия*, плавно падая в долговую яму, призывает к пробуждению новых сил, способных повести ее к религиозной и государственной истине нового мира. В этой борьбе за новую Истину нам должен помочь опыт немецкой Реформации. Не отчаиваться в этой борьбе призывает пройденный ею путь. Мы должны, говорит Лютер,

³⁴ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Т. 3. С. 270.

вести себя так, «чтобы несчастье утомилось и устало нападать на нас, пока не отпадет от собственного бессилия, подобно тому как волны отпадают от берега и без следа исчезают. *Надо не размягчаться и отступить, а крепчать и сопротивляться!*»

*Иван Фокин,
Санкт-Петербург, 16 сентября 2001г.*