

*А. Г. Курбатов**

**«ЕВХАРИСТИЧЕСКИЙ ВОПРОС»
В ПЕРЕПИСКЕ АНДРЕАСА ОЗИАНДЕРА
С УЛЬРИХОМ ЦВИНГЛИ**

Андреас Озиандер (1498–1552) был участником теологических диспутов, автором полемических сочинений, выступал в качестве эксперта для городского совета Нюрнберга. В 20-е годы, когда движение Реформации стало фактом европейской истории, внутри протестантизма начинают оформляться вероучительные принципы и религиозные константы отдельных взаимно обособляющихся течений. Хронологически первым импульсом к разделению стал евхаристический спор. Сторонники Реформации отвергали учение о транссубстанции, обсуждая альтернативные трактовки Евхаристии. Дискуссия А. Озиандера с У. Цвингли, апологетом символического понимания таинства Евхаристии, содержится в двух письмах 1527 года, анализу которых посвящена настоящая статья.

Ключевые слова: Андреас Озиандер, Ульрих Цвингли, протестантизм, Реформация, Евхаристия, экзегетика, сигнификат, транссубстанциация, анамнесис.

A. G. Kurbatov

*THE “EUCCHARISTIC QUESTION”
IN THE CORRESPONDENCE OF ANDREAS OSIANDER WITH ULRICH ZWINGLI*

Andreas Osiander (1498–1552), reformer of Nuremberg, was a participant in theological disputes, the author of polemical writings, and an expert at the Nuremberg Council. In the 1520s the Reformation movement became a fact of European history; doctrinal principles and religious constants of separating currents were forming within Protestantism. Chronologically, the Eucharistic controversy was the first impetus for division. Supporters of the Reformation rejected the doctrine of transubstantiation, instead of which they offered alternative approaches and concepts. A. Osiander’s discussion with Ulrich Zwingli, an apologist for the symbolic

* Курбатов Анатолий Григорьевич, аспирант, Санкт-Петербургская духовная академия; anatolij.kurbatov.95@mail.ru

understanding of the sacrament of the Eucharist, is represented by two letters of 1527, the analysis of which is the subject of this article.

Keywords: Andreas Osiander, Ulrich Zwingli, Protestantism, Reformation, Eucharist, exegesis, significat, transubstantiation, anamnesis.

6 мая 1527 года Ульрих Цвингли написал письмо Андреасу Озиандеру, в котором выразил сожаление о том, что в полемике о Вечере Господней христианская истина находится в небрежении и что многие теологи предпочитают личную выгоду, а не следование ясным словам Священного Писания. У. Цвингли пишет: «...вы скорее обращаете внимание на красноречие, чем на благочестие» [6, с. 520]. Автор письма выражает уверенность в том, что его интерпретация слов анамнесиса в конечном итоге станет общей нормой. Еретики, не знающие, что Христос говорил о духовном способе причащения, а не о плотском, будут осуждены. У. Цвингли сокрушается о церкви в Нюрнберге, о заблуждениях местных проповедников. Однако в среде нюрнбергского духовенства были те, кто мог сочувствовать мнениям швейцарских реформаторов. Например, проповедник Теобальд Герлахер. О нем И. Эколампаций в письме к У. Цвингли от 9 ноября 1526 года сообщил: Герлахер «написал М. Буцеру, что не может противостоять нам» [6, с. 522]. На самом деле нет оснований утверждать, будто Т. Герлахер согласился с учением швейцарцев; но именно так думал У. Цвингли, который в своем письме А. Озиандеру использовал информацию Эколампация как аргумент.

Было бы опростетчиво полагать, рассуждает У. Цвингли, что Бог заключил Себя в конкретной субстанции, которая во время анамнесиса становится Телом и Кровью Христа. Свое письмо к А. Озиандеру, проповеднику церкви св. Лоренца в Нюрнберге, У. Цвингли заканчивает благожелательным увещанием. К письму швейцарский реформатор прилагает небольшое сочинение «Дружеская экзегетика», в котором представлены основные аргументы теолога. Текст написан на латыни и адресован М. Лютеру, с которым У. Цвингли полемизировал с 1525 года. В 1527–28 годах спор достигает своего апогея — он перерастает в непосредственный конфликт между двумя реформаторами. У. Цвингли обращается к А. Озиандеру в письме с призывом встать на сторону истины — примкнуть к сторонникам символического толкования. Есть ли основания полагать, что А. Озиандер был расположен к учению У. Цвингли? И что швейцарский реформатор знал об этом, и именно поэтому надеялся заручиться поддержкой нюрнбергского проповедника? Проверить эти предположения можно, обратившись к событиям предшествующих лет.

10 августа 1525 года городскому совету Нюрнберга стало известно, что прихожане церкви Св. Лоренца читают сочинения Андреаса Карлштадта и проводят собрания, на которых обсуждают вопросы, связанные с таинством. Их высказывания не сохранились, следовательно, достоверно неизвестно, каких мнений они придерживались. Однако известно, что троих участников арестовали, а одного, Матиаса Лезеля, изгнали из города. Есть основания полагать, что к Андреасу Озиандеру обращались в этой связи, так как в 1524 году реформатор уже выступал в качестве эксперта по теологическим и каноническим вопросам. Следующий эпизод, связанный со спором на эту тему, имел место в августе

1526 года. Отчет от 13 августа, составленный группой теологов — В. Линком, Д. Шлейпнером и А. Озиандером — и представителями Совета, свидетельствует о группе горожан, которые были названы «мечтателями». Некий Ганс Грейффенбергер обвинялся в том, что самостоятельно причастил свою жену, не верил в таинство и отрицал присутствие Плоти и Крови Иисуса Христа в Вечере Господней. 16 августа городской совет вынес приговор Г. Грейффенбергеру: он и еще один «мечтатель» были высланы из города. В тот же день был издан указ, запрещающий любое обсуждение учения о таинстве Вечери Господней. Откуда Г. Грейффенбергер почерпнул подобные суждения? Возможно, что

когда Грейффенбергер читал сочинение М. Лютера «К христианскому дворянству немецкой нации», а это можно с уверенностью предположить, то он нашел в нем утверждение, что в случае крайней необходимости каждый христианин может крестить и отпускать грехи. Если затем он распространил эту свободу и на Вечерю Господню, он, возможно, вывел ее как естественное следствие из этого отрывка [6, с. 343].

За два года до рассматриваемых событий, осенью 1524 года, в городском Совете уже разбирали взгляды Г. Грейффенбергера, который, согласно сведениям Совета, отрицал реальное присутствие Тела и Крови Христа в Вечере Господней. Вероятно, строгость вердикта 1526 года связана с тем обстоятельством, что рейхстаг в Шпейере еще продолжал свою работу, и снисходительное отношение городского Совета к реформаторам могло иметь негативные последствия для имперского города Нюрнберга.

Еще один эпизод произошел в конце 1525 года, когда проповедника из Нёрдлингена Теобальда Герлахера заподозрили в отклонении от лютеранской точки зрения. Действительно, в письме Урбану Региусу, проповеднику из Аугсбурга, Герлахер «выступил против швейцарцев, но в то же время выразил полное уважение к Цвингли и особенно к Эколампанию, от которого он многому научился» [6, с. 399]. Позиция Билликана, как называли Т. Герлахера, носит компромиссный характер, реформатор «все еще искал правильное понимание Вечери Господней» [6, с. 399]. Неопределенность взглядов Билликана подтверждает его переписка как со швейцарскими, так и с виттенбергскими теологами. Уже упомянутое письмо И. Эколампания У. Цвингли может быть интерпретировано в том смысле, что Т. Герлахер не имел аргументов и достаточных оснований отвергать учение швейцарского теолога. Значит ли это, что он принял точку зрения У. Цвингли? Нет. Билликан был убежден «только в нескольких пунктах, как показывает форма его учения о Вечере Господней, которую он отстаивает в начале 1527 года» [6, с. 400].

Учение Билликана трудно реконструировать. Если попытаться систематично изложить его взгляды, то получится следующая конструкция. Вероятно, Билликан понимал хлеб как «форму тела», эту интерпретацию он долго обдумывал и к ней склонялся. Хлеб и вино по вере становятся для христианина Телом и Кровью Христа, «которые питают «внутреннего человека» и тем самым становятся нашей плотью и кровью» [6, с. 401]. Бог признает нас Своими детьми, рожденными от Его семени — Слова, ставшего плотью, и вскормленными Его молоком — Телом и Кровью Слова. Билликан использует разные термины

для обозначения духовной пищи: Дух, Хлеб Жизни, Хлеб Небесный, но наиболее уместные — Тело и Кровь. Через Вечерю Господню мы становимся одним телом с Христом. Конечно, эта жертва носит совершенно иной характер, чем жертва Христа на кресте.

Из-за этого учения о Вечере Господней в начале 1527 года в Нюрнберге снова возник слух, что Билликан перешел на сторону швейцарцев. Лазарь Шпенглер, один из лидеров Реформации в Нюрнберге, обратился к теологам-экспертам с просьбой сделать заключение о позиции Билликана. В их числе был А. Озиандер.

А. Озиандер делает вывод о том, что Билликан — сторонник секты сакраментариев. Несомненно, пишет А. Озиандер, Тело Христа принимается как телесно, так и духовно. Однако плоть в Священном Писании называется плотью. Аргумент, который на Марбургском диспуте будет ключевым для Лютера в полемике с У. Цвингли. Далее А. Озиандер критикует учение Билликана: Вечеря Господня называется «жертвой» из-за жертвы Христа на кресте, а не потому, что мы приносим ее.

Спор перешел в следующую фазу и продолжился в 1527 году. Л. Шпенглер передавал письма Билликана А. Озиандеру, который критиковал их и клеймил Билликана сакраментарием. А. Озиандер приводит аналогию: когда человек ест и пьет, то питательное вещество представляет собой нечто сокрытое и невидимое, но «завернутое» в пищу и питье, от которых его нельзя отделить. Духовный элемент и телесно-материальный не могут быть изолированы друг от друга в Вечере Господней. Есть Тело и пить Кровь Христову «является орудием, с помощью которого мы едим внутренне и духовно, то есть имеем твердую веру в то, что Христос наш и в нас, и мы должны пребывать в Нем» [6, с. 510]. Цитата из Евангелия от Иоанна: «Дух животворит: плоть не пользует нимало» (Ин. 6:63) — не имеет отношения к Плоти Христа. Но даже если имеет, то из слов «не пользует нимало» невозможно сделать вывод об отсутствии Тела и Крови Христа в причастных элементах. А. Озиандер полагает, что Билликан придерживается аллегорической интерпретации Оригена, впадает в противоречия и имеет поверхностное представление о предмете дискуссии. В заключение А. Озиандер делает вывод: иметь дело с таким еретиком следует только для того, чтобы предупредить о нем остальных.

Из рассмотренных текстов можно сделать вывод, что А. Озиандер был сторонником виттенбергского подхода в вопросе Евхаристии, то есть верил в реальное присутствие Тела и Крови Христа под видом хлеба и вина в Вечере Господней. Важно отметить, что к моменту получения письма от У. Цвингли нюрнбергский реформатор имел опыт ведения споров по данному вопросу и соответствующую репутацию.

В сентябре 1527 года А. Озиандер отвечает У. Цвингли. Письмо объемное, в нем автор критикует взгляды швейцарского реформатора и предостерегает от небрежного отношения к Священному Писанию. Перед тем как непосредственно перейти к изложению ответа А. Озиандера, необходимо дать краткую предысторию евхаристических споров, а также тезисно воспроизвести основные положения учения У. Цвингли, содержащиеся в его сочинении «Дружеская экзегетика».

Тема Евхаристии дважды становилась предметом споров в Средние века: в IX веке и в XI. Центральный вопрос дискуссии: каким образом Христос присутствует в таинстве и в дарах: субстанционально или символически? Результатом споров эпохи Средневековья стало учение о транссубстанциации, или о пресуществлении в таинстве Евхаристии сущности хлеба и вина в Тело и Кровь Христа. Кальвинистский историк Ф. Шафф писал: «...речь шла о выборе между грубо реалистическим и духовным пониманием присутствия Христа — Его плоти и крови в таинствах и дарах» [4, с. 370]. Онтологическое понимание таинства в истории западного христианства восходит к теологии Аврелия Августина, который разделял в таинстве материю и знак-формулу. Согласно учению Августина, знак освящает материю, следовательно, освящение носит знаковый характер. Разграничение вещества и знака позволило интерпретировать Августина символически. Последовательное развитие линии символической интерпретации в XVI веке привело швейцарского реформатора У. Цвингли к аллегорическому пониманию таинства.

У. Цвингли в произведении «Комментарии об истинной и ложной вере» писал:

Для меня исключительно важно подчеркнуть, что точка зрения, согласно которой во время изъятия благодарности вкушается физическая и чувственно воспринимаемая плоть Христа, не только безбожна, но и безрассудна и чудовищна, разве только человек живет среди людоедов [3, с. 322].

Для Ульриха Цвингли

внешние элементы — всего лишь символы небесных, чисто духовных величин, к которым обращена вера. Следовательно, нельзя говорить о существенном или телесном присутствии, но лишь о символическом действии, при котором существенным является общение веры с небесным Христом [2, с. 204].

У. Цвингли интерпретировал слова «сие есть Тело Мое... сие есть Кровь Моя» следующим образом: глагол «есть» должен браться в смысле «означает». Из этого следует, что Иисус Христос,

говоря о хлебе и вине, имел в виду, что они «означают» тело и кровь, точно так, как они были принесены в жертву на кресте ради спасения человечества. Евхаристические элементы являются знаками, указывающими на спасение и освобождение, но сами по себе они не приносят их [3, с. 23].

Следовательно, У. Цвингли отрицал, что Вечера Господня служит средством спасения. Свои взгляды реформатор Цюриха изложил в ряде сочинений и письмах. Например, в сочинении «Комментарии об истинной и ложной вере» (1525) и в работе «Краткое поучение о Тайной Вечере Христа» (1526). У. Цвингли выдвинул эмпирические, экзегетические и догматические аргументы против реального присутствия. Во-первых, реальное тело и реальная кровь, в силу естественных законов, должны быть видимыми и осязаемыми. Во-вторых, Иисус Христос использовал земные образы, указывающие на духовные события. Например, в Евангелии от Иоанна Христос говорит: «Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет,

и выйдет, и пажить найдет» (Ин. 10:9). Священное Писание свидетельствует, что реальность, приносящая спасение, носит духовный, а не материальный характер. В-третьих, У. Цвингли резко различал Божественную и человеческую природу Иисуса Христа. Возможность слияния, после которого исходные компоненты по отдельности не существуют, как, например, учил святитель Кирилл Александрийский: до вочеловечения Христа — две природы, после — одна, Цвингли отрицал. Доктрина «Communicatio idiomatum» отвергалась реформатором: «...когда Писание говорит о Вознесении Христа и Втором пришествии, это относится только к его человеческой природе, ибо, согласно своей божественной природе, Христос нераздельно пребывает с Отцом» [3, с. 23]. Следовательно, Христос после телесного Вознесения находится на небесах, и не может телесно присутствовать в причастных элементах на всех алтарях Цюриха.

Учение У. Цвингли было разработано до 1527 года. В сочинении «Дружеская экзегетика» автор, критикуя книгу М. Лютера «Твердо держись слов Христа: «Сие есть Тело Мое»», систематически излагает уже известные взгляды.

Сочинение начинается со слов: «Ульрих Цвингли Мартину Лютеру желает благодати и мира от Господа», — на доброжелательный тон сочинений швейцарского реформатора исследователи Реформации не раз обращали внимание. Почему У. Цвингли пишет в Виттенберг? Прежде всего потому, что в среде протестантов распространился слух о страхе швейцарцев перед виттенбергским доктором. Во-вторых, разномыслие внутри реформационного движения могло быть использовано защитниками католической Церкви для разобщения и в конечном итоге подавления Реформации. В-третьих, У. Цвингли исходит из представлений о высокой свободе внутри Церкви, про которую апостол Павел сказал, что в ней позволено пророчествовать всем, даже сидящим на скамьях (1 Кор. 14:30).

У. Цвингли пишет: «...если вы внимательно прочитали наши писания и намеренно проигнорировали их, я боюсь, что нет Аякса, которым мог бы прикрыть вас, чтобы враги не назвали вас лживым обвинителем» [7, с. 565]. Это был полемический выпад от реформатора Цюриха. М. Лютер либо не читал сочинения «сакраментариев», либо осознанно игнорировал их аргументы. Однако «печально, что Лютер не признал правды, но иногда «дремлет» даже великий Гомер, но еще печальнее было бы отказаться от истины ради него» [7, с. 569]. Текст У. Цвингли изобилует примерами, заимствованными из греческой мифологии, философии и истории. Реформатор

в возвышенных идеях языческих философов и поэтов, подобно Иустину Мученику, александрийским отцам церкви и Эразму, видел работу Святого Духа, Который, как он считал, действовал не только в Палестине, но и во всем мире [4, с. 26].

У. Цвингли пишет:

...очевидно, что вершина спасения не состоит во вкушении, потому что в противном случае ученики Христа, однажды вкусив в вечере Тела Христова, уже достигли бы этой вершины и не нуждались бы в страданиях его Креста [7, с. 573].

Вероятно, пишет реформатор, М. Лютер поддался влечению своих страстей и пренебрег истинным учением. После этого следует рассуждение, написанное в ироническом духе, в котором автор, прибегая к риторическим фигурам, вопрошает: «...как же возможно, что такой совершенно благочестивый и умный человек болен духом?» [7, с. 574].

Кто такие эти сакраментарии, о которых в своих сочинениях пренебрежительно отзывался М. Лютер? Термин «сакраментарий» принадлежит М. Лютеру и относится к тем теологам, которые воспринимали Вечерю Господню и причащение Тела и Крови Христовых в символическом смысле. У Цвингли тоже использует этот термин, но в другом значении. Для реформатора Цюриха сакраментарии — это те, кто ищет в таинствах то, чего в них нет. Иными словами, «сакраментальный дух» приписывает таинствам особое значение, наделяет их исключительным статусом в духовной жизни христианина, смещает акцент с нематериального на телесное. У Цвингли утверждает «Тело Господне, даже если бы оно было съедено физически, никогда не могло бы нести с собой то, что вы утверждаете, то есть способность утвердить дух, даровать обитание Евангелия и отпущение грехов» [7, с. 575]. Следовательно, «сакраментарием» для У. Цвингли является М. Лютер и все те, кто настаивает на реальном присутствии Тела и Крови Христовых в Таинстве. Это учение, с точки зрения У. Цвингли, сближает реформаторов с католической Церковью, так как возвращает веру в собственные дела. Вера в Иисуса Христа, Сына Бога, а не упование на вкушение Его Тела, — такова основа спасения. Мирозозрение У. Цвингли в большей степени независимо от традиции католической церкви, чем мирозозрение А. Озиандера и М. Лютера. Теолог Цюриха, апеллируя к Священному Писанию, законам логики и здравому смыслу, реформирует вероучение, литургические обряды и каноническое право.

В «Дружеской экзегетике» У. Цвингли затрагивает тему вездесущия Тела Христа. Автор пишет: «...тело Христа — это творение» [7, с. 581], которое, подобно любому другому творению, ограничено в пространстве. Слова ангела, сказавшего: «Он воскрес, Его нет здесь» (Мф. 28:6), являются иллюстрацией высказанной реформатором мысли. Таким образом, Вознесение Иисуса Христа является доводом против Его локального присутствия. Отметим, что с таким подходом не соглашался М. Лютер, который при разрешении этой теологической проблемы исходил из опыта схоластической мысли, говоря о трех способах присутствия: пространственном, безусловном и изобильном.

Далее автор переходит к рассмотрению вопроса анамнесиса. Что значат слова «Сие есть Тело Мое»? Хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христа в результате веры участников или в силу правильно произнесенных установительных слов? Если верно первое суждение, то слова анамнесиса теряют свое исключительное значение и не могут использоваться как авторитетный аргумент. Отметим, что на диспуте в Марбурге в 1529 году М. Лютер и его сторонники исходили из положения об особом статусе Священного Писания, ссылаясь на Евангелие от Матфея. Если верно второе суждение, то автор задается вопросом: необходимо ли наличие веры при этом? И кто должен произносить слова, предстоятель или община? Почему У. Цвингли так категорично отвергает учение о реальном присутствии Тела и Крови? Ответом на этот вопрос может быть цитата из сочинения:

...самая большая опасность состоит в том, что, рассуждая подобным образом о действенности слов, как если бы благодаря им явилось тело Христово, они восстанавливают и укрепляют власть папы, которая теперь почти уже рухнула [7, с. 584].

Значение слов Иисуса Христа и Его повеления, с точки зрения реформатора, исключительно символическое. Вкушение хлеба и вина является не таинством, а напоминанием о страстях, смерти и милостивом даре Бога. Термин «сие», пишет У. Цвингли, не относится ни к хлебу, ни к телу, а к возвещению, то есть к благодарению и хвале. Реформатор делает оговорку: Тело Христа присутствует таким же образом, как и тело апостола Петра, — в уме человека. У. Цвингли резюмирует учение своих оппонентов: «...вещь, как она есть сама по себе, при условии, что в нее верят и в то же время произносится слово, посредством которого мы узнаем об этой вещи, становится присутствующей» [7, с. 589]. Это рассуждение ошибочно, полагает автор, так как через слово сама вещь или вера в вещь не дается. Вера есть следствие особого привлечения Святого Духа, слово принимается в той мере, в которой Бог открывает человеческий разум. Размышления оппонентов о «вечном слове» как об особой духовной реальности, которая отождествляется с Богом, У. Цвингли связывает с влиянием иудаизма, в котором значение термина «слово» шире, чем значение латинского термина «вещь». Необходимо отметить, что именно эти представления усвоил А. Озиандер, интегрировал их в сотериологическую проблематику, развил учение о прогрессивном оправдании верующего, которое предполагает реальное вселение Христа посредством Слова в христианина.

Будет ли справедливым, задает вопрос У. Цвингли, интерпретировать слова «горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что поедаете дома вдов и лицемерно долго молитесь» (Мф. 23:14) буквальным образом? То есть, что фарисеи должны иметь такие челюсти, которые позволят им жевать и глотать дома? Разумеется, нет. Поэтому слова Христа: «...истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6:53) — следует понимать аллегорически: всякий, кто не верует в Евангелие, которое ему проповедано, будет осужден. В приведенном абзаце рельефно проступает цвинглианская софистика. Если пример с поеданием домов является аллегорией, то следует ли с необходимостью из этого, что слова насчет Тела и Крови Христовых тоже являются аллегорией? Для такого вывода нет никаких оснований. В Священном Писании встречаются аллегории, но из этого никак не следует, *ни что все Писание сплошная аллегория, ни что аллегорически надо понимать слова установления.*

У. Цвингли детально рассматривает слова шестой главы Евангелия от Иоанна. Приводит целый ряд аргументов против физического присутствия Христа в евхаристических элементах. «Дух животворит; плоть не пользует нимало» (Ин. 6:63) — вот герменевтический ключ к пониманию слов Иисуса Христа. Автор, сторонник аллегорической школы интерпретации текстов Священного Писания, приводит несколько примеров, подтверждающих легитимность и необходимость иносказания. Например, фрагмент «...ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства

Небесного» (Мф. 16:18–19). Следовательно римский папа прав, связывая эти слова с апостолом Петром, от которого ведут свой счет понтифики Рима. Но если предположить, что это верно, то Реформация оказывается расколом и ересью. Но это понимание, пишет У. Цвингли, ошибочно. Вместо него автор предлагает следующее: «...надо правильно воспринимать слова Христа, в соответствии с нормой веры, чтобы понять это место в метафорическом смысле: ключи как благодать Евангелия, а камень как указание на Христа, а не на Петра» [7, с. 619].

Многие заблуждения проистекают от некорректных сравнений, отождествлений и обобщений. Равнозначны ли два суждения: духовно «питаться» Христом и есть Его Тело? У. Цвингли дает отрицательный ответ. Иисус Христос не дал человеку в пользование ничего материального, и из этого проистекает уверенность, что оправдание христианина не может быть достигнуто телесными средствами. Следовательно, Тело и Кровь Христовы не способствуют оправданию и укреплению души.

Далее У. Цвингли в отдельной главе рассматривает аргументы М. Лютера против А. Карлштадта. Автору импонирует занятая А. Карлштадтом позиция, но он не может согласиться с аргументационной составляющей. У. Цвингли пишет:

Карлштадт признает истину: но, не зная функции образных выражений, он не ставит слова и не строит их в правильном порядке, и подобен рекруту, у которого нет недостатка ни в мужестве, ни в оружии, но есть в опыте их использования; он не знает к какой части тела применять каждое оружие. Он кладет шлем на грудь вместо кирасы, надевает на виски поножи, накрывает ноги нарукавниками, использует кирасу как щит, щит как колчан, копьё вместо лука, лук вместо стрел [7, с. 632].

Написанное М. Лютером сочинение «Твердо держись слов Христа: «Сие есть тело Мое»» последовательно разобрано У. Цвингли в следующей главе «Дружеской экзегетики». Автор начинает так: «...эта книга такова, что, пожалуй, было бы лучше, если бы ее съела плесень» [7, с. 647]. Далее следуют примеры из Священного Писания, в которых без аллегорического толкования смысл слов будет неясен или абсурден. Например: «камень был Христос» (1 Кор. 10:4). Очевидно, что если при интерпретации этого стиха проигнорировать иносказание или не обратиться к иным местам Священного Писания, то получится бессмыслица.

Автор задает вопрос: что является залогом спасения? Смерть и Воскресение Иисуса Христа или физическое вкушение Его Тела? У. Цвингли утверждает, что только Христос в таинстве является объектом веры, а Тело Христово, преданное на смерть, является тем предметом, который, несомненно, принимается во внимание на Вечере Господней, но не для того, чтобы быть съеденным, а для того, чтобы воздать Ему благодарность за то, что Он был принесен в жертву за нас. Вера, с точки зрения реформатора, не нуждается во внешних элементах, в том числе и во вкушении евхаристических даров. Более того, вкушение Тела невозможно и с точки зрения логики: конечное не может вместить бесконечное, и ограниченность во времени и пространстве неотделима от сущности

телесности. Применимо ли это к человеческой природе Христа? Реформатор пишет: «...тело Христа, Который воскрес из мертвых, конечно, ограничено, ведь ангел сказал женщинам «ищите Иисуса распятого; Его нет здесь — Он воскрес»» [7, с. 697].

Одна из центральных тем сочинения — это тема обмена атрибутами между двумя природами Христа. У Цвингли прибегает к риторическому приему, посредством которого вещь объясняется в терминах или при помощи значений другой вещи. Например, качества безграничного и вездесущего Бога не могут быть применены к телесной природе человека, но если использовать «*allaeosis*», то противоречия можно избежать. Когда Христос говорит: «...ибо Плоть Моя истинно есть пища» (Ин. 6:55), то термин «плоть» принадлежит Его человеческой природе, но в приведенном евангельском фрагменте указывает на божественную природу. Или, напротив, слова «в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1) относятся только к божественности Христа.

Во второй части сочинения У. Цвингли дает объяснение словам Христа на Тайной Вечере, по существу, систематически излагая уже известные аргументы. Заканчивается текст обращением к М. Лютеру:

...что такое нынешний век? Он испорчен страстями, настолько извращен и осквернен разногласиями и пристрастиями, что более восхищаются величием слов одного человека, чем серьезностью небесного свидетельства [7, с. 752].

В сентябре 1527 года А. Озиандер написал ответное письмо, выдержанное в агрессивном стиле. А. Озиандер отказался от христианского приветствия: разномыслие в ключевом вероучительном вопросе является препятствием к общению. Учение Цвингли о Вечере Господней, не основанное на Священном Писании, само по себе является орудием дьявола, а потому надежды на вразумление и исправление ложных взглядов практически нет: «...неужели вы думаете, что нам неясно, кто тот злой дух и обманщик, который усердно трудится над тем, чтобы подвергнуть сомнению слово Христово» [5, с. 545]. Те, кто не верит в Тело и Кровь Христа, родственны анабаптистам, отрицающим значение таинства крещения в детском возрасте. А. Озиандеру было известно, что в Цюрихе шли процессы против анабаптистов и что У. Цвингли писал против них сочинения и вместе с Городским советом пытался договориться с радикалами. Споры и раздоры в среде швейцарских протестантов, по мысли автора, иллюстрируют мысль, что царство Сатаны разделено внутри себя и учение каждой из сторон принесено из «школы мятежных лжепророков». В период евхаристических споров XVI столетия, когда лютеранство было еще единым, этот аргумент выглядел убедительным. Но спустя тридцать лет, в борьбе с обновленным Тридентским собором римским католицизмом, внутренние противоречия лютеранской Церкви станут очевидными, и Филипп Меланхтон будет утверждать, что церковные раздоры не могут быть аргументом против истинности учения Реформации, так как известно, что церковь стоит под крестом.

У. Цвингли, по мнению автора письма, злоупотребляет понятием «истина» и даже сам не верит в свою безосновательную доктрину. А. Озиандер использует прием раннехристианских апологетов, которые, критикуя языческую религию

и античную философию, указывали на разномыслие, плюрализм и множество философских школ. Сторонники реформатора Цюриха, пишет автор, придерживаются разных учений, и единственное, что их объединяет, — это борьба против истины. Например, А. Карлштадт, которого защищал У. Цвингли, учил, что Христос имел в виду не хлеб, а Свое Тело, так как греческое слово, переведенное как «сие», не может относиться к хлебу, который в греческом языке мужского рода. Сторонник компромисса И. Эколампаций высказал мысль, что слова «сие есть Тело Мое» нужно понимать как «это есть форма Моего Тела». А. Озиандер перечисляет еще несколько позиций и задает риторический вопрос: «...как вы можете знать, какое из предположений верно, если у вас нет доказательств из Слова Божьего?» [5, с. 554]. Если оставить в стороне Священное Писание, продолжает А. Озиандер, то, не имея твердого основания веры, невозможно избежать ложных человеческих мнений, которые, игнорируя ясные слова Иисуса Христа, ведут человека к смерти.

Обвинение в нетерпимости М. Лютера и его сторонников является клеветой. Напротив, полагает А. Озиандер, нетерпимость и агрессия свойственны именно швейцарской партии. В письме сказано: «...достаточно видно, как встревожена, как огорчена и печальна твоя совесть, хотя снаружи ты кажешься уверенным в своем мнении, свидетельствуя тем самым, что ты взволнован» [5, с. 552]. Истинное учение, если оно содержит в себе Слово Божие, принесет соответствующий плод и не нуждается в защите и оправдании. Однако истина, завоеванная с боями, остается истиной. Если У. Цвингли научен Словом Божиим и уверен, что частица «есть» в словах Тайной Вечере не имеет никакого иного значения, кроме как «значит», то почему, рассуждает автор письма, его толкование противоречит многим местам Священного Писания? Не является ли интерпретация У. Цвингли, продолжает А. Озиандер, следствием недобросовестного обращения с Библией.

Важное место в учении У. Цвингли отведено логике, которая лежит в основании «эмпирических» аргументов против реального присутствия. Гуманистическая культура с ее акцентом на рациональность стала той интеллектуальной средой, в которой сформировалось мировоззрение У. Цвингли. Ответ А. Озиандера можно заключить в одно предложение:

...ни для кого не должно показаться удивительным, что мы принимаем Слово Божие вопреки нашим чувствам и верим ему, ведь Авраам, отец всех верующих, уверовал вопреки надежде, что он станет отцом многих народов [5, с. 557].

Вера в Слово Священного Писания и данные Богом обетования не нуждаются в силлогизмах и рациональных доводах. Иисус Христос «вознесся на небо и воссел одесную Бога» (Мк. 16:19) — этот стих не исключает вездесущности, а подтверждает ее. А. Озиандер придерживается учения «*communicatio idiomatum*» и отвергает «*allaeosis*». В исследовательской литературе взгляды А. Озиандера связывают с монофизитскими тенденциями, *тогда как взгляды Цвингли — с несторианством. В «евхаристическом вопросе» реформатор Нюрнберга отвергает абстрактное разделение природ на телесно-человеческую и божественную и следует халкидонской христологии. Именно М. Лютер и его единомышленники, полагает А. Озиандер, при решении спорных теологиче-*

ских вопросов единственным источником веры полагают Священное Писание. Человек, не укрепленный свидетельством Слова Божьего, неминуемо отпадет от истины. И пример вольнодумства среди швейцарских протестантов это подтверждает.

Далее автор письма переходит к сути вопроса. Рассуждение А. Озиандера можно представить следующим образом: мы верим, что мы получили от Христа Его Тело, преданное на нас, и Его Кровь, пролитую за нас во оставление грехов. Это является истиной, подтвержденной словами Священного Писания. В свою очередь, У. Цвингли призывает христиан использовать вещественные элементы — хлеб и вино, которые пригодны исключительно для употребления в пищу. Если артолатрия, в которой У. Цвингли обвиняет оппонентов, сближает лютеран с учением Римско-католической церкви, то, задает вопрос А. Озиандер, не является ли поедание хлеба, которое практикуется в реформированных по цвинглианскому образцу церквях, некой формой идолопоклонства? Если верно, что нет ничего кроме хлеба и вина, то в чем заключается значение Тайной Вечери? Не осуждены ли все те, которые причащаются только земным элементом? И разве хлеб У. Цвингли святее Тела Христова, или вино чище Крови Христовой? Очевидно, пишет автор, что согласиться с этим может только еретик и богохульник. Обращает на себя внимание предложенная автором интерпретация: если в Цюрихе реформаторы отрицают сакраментальное значение Евхаристии, но не упраздняют сам обряд, то не является ли это возвращением к доктрине Католической церкви?

Каким образом верующий вкушает Тело и Кровь Христову? Физическим или духовным? В письме А. Озиандер пишет: «...мы учим не плотскому вкушению, как вам кажется, а духовному вкушению Тела и Крови Христовых» [5, с. 572]. Не сближает ли этот фрагмент нюрнбергского теолога со швейцарской партией? Здесь необходимо дать комментарий. Духовное вкушение есть истинное вкушение, потому что Святой Дух действует и подтверждает нашу веру в Слово через вкушение евхаристических даров, а не через мнимое причащение хлеба и вина. Необходимо отметить, что Лютеранская церковь никогда не отрицала духовное причащение, но и не учила о нем как о единственном аспекте причастия.

Стремление У. Цвингли к спорам и публичным дискуссиям связано с жадой славы, заключает автор письма. Справедлива ли такая оценка? Сомнительно, так как анализ литературной деятельности свидетельствует о заинтересованности реформатора Цюриха в разрешении спорного вопроса. Два года спустя, в октябре 1529 году, состоится встреча религиозных лидеров в старинном замке Марбурга, возвышающимся над городом и долиной Лан. «Марбургская встреча» является важной вехой в истории становления церковью Реформации. Продолжительная полемика между М. Лютером и У. Цвингли, центральной темой которой был вопрос о Вечере Господней, должна была завершиться компромиссом, консолидацией виттенбергских и швейцарских реформаторов. Ландграф Гессенский Филипп I, инициировавший марбургскую встречу и активно поддерживающий идею союза, видел в перспективе сближения двух партий по вопросам вероучения важное условие для военно-политического единства разрозненных протестантских движений. А. Озиандер

был участником встречи в Марбурге и оставил отчет о диспуте. В нем «конечно, заметна пролютеранская тенденция, но не следует ожидать беспристрастного отчета от Озиандера, убежденного противника Цвингли; ведь все отчеты о диспуте необъективны» [6, с. 393]. «Марбургские статьи» — итоговый текст диспута — носят компромиссный характер. В пятнадцатой статье, посвященной теме Вечери Господней, констатируется, что единой точки зрения у участников дискуссии нет, и приведены обсуждавшиеся варианты. Являясь сторонником виттенбергского подхода, А. Озиандер не мог оставаться объективным в споре с принципиальным оппонентом. И, более того, автор полагает, что отвечать на письмо У. Цвингли излишне, так как спор начат швейцарскими теологами, которые игнорируют слова Священного Писания и изобретают собственные толкования. Однако реформатор Цюриха, по милости Божией, еще может обрести правильное понимание таинства Евхаристии.

Своим учением У. Цвингли наносит непоправимый ущерб Церкви, так как его доктрина имеет много сторонников. Заканчивает письмо автор призывом к миру и напоминанием о судьбе А. Карлштадта, который, упорствуя в своих ложных взглядах, заслуженно подвергся гонению. Для А. Озиандера свойственно демонизировать противоположную точку зрения. Учение У. Цвингли основано на неверии, является грехом, а его сторонники осуждены на проклятие.

В письме А. Озиандера преобладает полемичность, а не желание прийти к компромиссу. Письмо А. Озиандера заканчивается предостережением и призывом отречься от ложного учения.

Последовательно учение швейцарского реформатора будет разобрано в небольшом сочинении «Обучение Вечере Господней», написанном нюрнбергским теологом в 1527 году. В нем, автор, опираясь на слова апостола Павла «а сомневающийся, если ест, осуждается, потому что не по вере; а все, что не по вере, грех» (Рим. 14:23), критикует символический подход в интерпретации Священного Писания. И если швейцарские реформаторы хотят сохранить свой троп, то им необходимо согласовать его с иными библейскими стихами.

Анализ писем У. Цвингли и А. Озиандера позволяет сделать несколько выводов. Во-первых, нюрнбергский теолог и церковный проповедник до получения сочинения «Дружеская экзегетика» читал, по преимуществу, сочинения М. Лютера, посвященные евхаристической проблематике. Несмотря на стремление к самостоятельности и оригинальности, сходство примеров и аргументов позволяет заключить об исключительном влиянии виттенбергского доктора на А. Озиандера. Можно предположить, что А. Озиандер был знаком с сочинениями И. Эколампация, К. Швенкфельда, В. Пиркгеймера и А. Карлштадта. Возможно, У. Цвингли, отправив вместе с письмом сочинение, предполагал возможный компромисс с нюрнбергским теологом-экспертом, слух об авторитете и учености которого распространился за пределы имперского города.

Во-вторых, А. Озиандер, после написания ответного письма, работает над теологическим текстом — «Обучение Тайной Вечере», в котором подвергает критике учение оппонента. Содержание письма и сочинения позволяют говорить об А. Озиандере как о стороннике виттенбергской линии теологии, что и будет подтверждено в 1529 году, когда проповедника Нюрнберга по пригла-

шению ландграфа Филиппа Гессенского Городской совет отправит в Марбург. А. Озиандер оставил подробный отчет о диспуте между двумя партиями, в котором воспроизведет основные аргументы каждой стороны.

В-третьих, А. Озиандер подпишет итоговый документ диспута 1529 года — «Марбургские статьи». В списке его имя стоит под четвертым номером. Важно отметить, что к моменту евхаристического спора известное сочинение нюрнбергского теолога — «Большая Нюрнбергская записка» — уже было написано и издано. В этой работе особое внимание уделено единению человека с Христом, которое достигается через крещение, божественное семя и Вечерю Господню. В Евхаристии, поскольку человеку трудно понять, что он принимает Христа, только веря в Его слово, функция знака выражена еще яснее: на Вечере Господней человек вкушает не обычную пищу, а Тело и Кровь Христа. Вместе со Христом в человеке пребывает вся Св. Троица, «ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9). Таким образом, А. Озиандер, обращаясь к сакраментологии, излагает собственную доктрину о пребывании, которая является составной частью развитого им учения об оправдании верующего.

ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. — М., 2013.
2. Хегглунд Б. История теологии / Пер. В. Ю. Володин. — СПб.: Светоч, 2001.
3. Цвингли У. Богословские труды / Пер. Б. А. Шарвадзе. — Москва.: Икар, 2005.
4. Шафф Ф. История христианской церкви. — Т. 7 / Пер. О. А. Рыбакова. — СПб.: Библия для всех, 2009.
5. Osiander A. Band II. Schriften und Briefe April 1525 bis Ende 1527. — Gutersloh, 1977.
6. Osiander A. Band III. Schriften und Briefe 1528 bis April 1530. — Gutersloh, 1979.
7. Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Vol. 5. — Leipzig, 1934 [Corpus Reformatorum 92].