

УДК 261.6:273

РЕЛИГИОЗНЫЕ И ЦЕРКОВНЫЕ ОСНОВЫ РЕФОРМАЦИИ

Бевзюк Н.П.

Статья рассматривает религиозные, политические, социальные и церковно-исторические причины возникновения Реформации. Рассмотрены историко-философские взгляды Лютера и влияние их на взгляды крупнейших богословов того времени. Обосновывается связь Реформации с последующим развитием не только протестантской мысли, но и всей немецкой философии, как логическом следствии Реформации.

Ключевые слова: Реформация, католическая церковь, августинизм, церковь и государство, гражданское право.

Предметом исследования является Реформация. **Цель** исследования – раскрыть значение Реформации в истории европейской культуры.

Человеческая субъективность имеет своим основанием две объективные предпосылки, непосредственно представляющие его как самого себя в Объективном мире: Мир и себя самого. В их непосредственной связи и развитии состоит мирозерцание, а для самого человека состоит и сам смысл существования. Первое представление, объект которого есть наличный мир, может быть назван внешним созерцанием; второе, объект, находящийся в самом человеческом существе, - внутреннем. Последнее завершается в достоверности конечной цели, которой мы служим, силы, от которой мы зависим; оно в этой форме религиозно; внешне же, наоборот, находит в существующем мире свои определенные объекты и задачи. Данный мир есть само Бытие, явленное посредством Космоса и через Космос.

Город того времени представлял укрепительное сооружение, отгораживающие и отделяющие жителей города от внешнего мира и внешних врагов. Это был своеобразный микрокосм. Духовная жизнь жителей была подчинена твердым и издревле устоявшимся церковным и религиозным канонам. Человек связывал изменения своей социальной природы и своего образа жизни, чувственных стремлений, греха, влияния дьявола, вечных мук непосредственно с церковью, посредством строго установленной и упорядочной системы таинств, исповеди, покаяния и добрых дел. Даже после смерти человека его близкие должны выполнять свой религиозный долг перед церковью, чтобы вывести его из чистилища. Научные понятия о природе были созвучны с церковной дисциплиной. Действие природы складывалось для естествоиспытателя в конечном итоге из действия в ней духовных сил. Магические действия сил допускались и выдающимися представителями натурфилософии. Глубокой вере в молитву соответствовала в качестве темной стороны этого миропонимания вера в дьявола и ведьм. Не было еще и методически

обоснованной исторической критики всех церковных традиций. Народ пребывал в страхе перед этими повсюду действующими потусторонними силами. Строительству новых церквей и часовен, а также их украшению не было предела. В практической мистике центром религии и теологии стал внутренний процесс, посредством которого отдельный человек, борясь со своими аффектами и своими страданиями, достигает внутреннего мира. Начиная с XIV в. вновь обратились к учению Августина, с помощью которого надеялись сделать более близким нуждающемуся в умиротворении сердцу человека метафизическое представление о Троице и вочеловечении. Это было лишь временным улучшением духовной ситуации человеческого существования. Решающим же стало перемещение религиозного интереса из космической драмы в личностное отношение к Христу и Его страстей. Это находит свое выражение в картинах Беллини и Перуджино, Рогир Ван ден Вейдена и Мемлинга, в плясках смерти и в искусстве XV- начала XVI вв., а также в проповедях этого времени. Курия разумно старалась внешним образом использовать это смещение религиозного интереса, но внутренне удовлетворить его она не могла.

Церковь зиждется на религиозных основах и благодаря своему иерархическому устройству определяет и организует систему управления, которое не всегда может отвечать духовным запросам христианской общины. Поэтому, основываясь на религиозных мотивах, затрагивающих эти основы, может исходить решительное нападение на церковь и борьба с ней. Чтобы сдвинуть с места мир нужно искать точку опоры вне этого мира. По отношению к церкви дело обстоит иначе. Нужно пребывать в ней и притом в самой глубокой вере, чтобы подорвать тотальное господство церкви и изменить основы веры, определяющее и регламентирующее само существование церкви. «Здесь особенно важно понять, как человечество пришло от метафизики средневековья к обоснованию господства человека над природой, к автономии постигающего и действующего человека, к формированию естественной системы в области права и государства, искусства, морали и теологии. Эти преобразования и обновления религиозного сознания и есть Реформация в религиозном и церковном смыслах. Как не случайно и не внезапно приняла церковь формы иерархии и римского папства, так же не случайно и не внезапно наступила Реформация. Она вышла из самой церкви, в которой созревала постепенно» [5, с.740-796]. Не было эпохи в истории церкви без реформаторских движений и потребностей. В самый разгар развития в ней светских тенденций, требуемых условиями жизни людей, церковь постоянно чувствовала врожденное ей христианским духом стремление к отрешению от мира и очищению. Только пути, которыми искали обновления, разнились в зависимости от каждой данной эпохи. Чтобы освободить христианскую жизнь от сетей мира и способствовать отчуждению от него, образовались в первые века монашеские ордена. Чтобы освободить церковное государство от феодальных уз светского, явился папа Григорий VII в качестве реформатора иерархии. В то же время, когда римское церковное главенство достигло своей вершины, папа Иннокентий III видел опасность для единства веры от еретиков, противопоставляющих уже Евангелие церкви, и признавал настоятельную необходимость реформации светского мира по отношению к церковной вере. Когда единство церковного главенства распалось в самом папстве благодаря схизме, были созваны соборы XV в. с целью

реформировать церковь как по отношению к ее главе, так и по отношению к ее членам. Задача оставалась неразрешенной и неразрешимой: нельзя было реформировать церковь, реставрируя папство и подавляя всякое антииерархическое движение.

Реформация XVI в. воздвигает на фундаменте христианства противопоставление религии и церкви. Эту оппозицию противоборствующей церковной системе в силу религиозных мотивов, мы называем протестантизмом в более широком смысле, чем допускает историческое возникновение такого названия. В отрицании римского католицизма заключается его негативный характер, а в христианской основе веры, на которую он опирается, - позитивный, без которого он никогда не сделался религиозной силой. То, что протестантизм утверждает и делает своим принципом, явствует из того, что он отрицает и утверждает. Религия Средних веков заключается в вере в церковь как божественный и нерушимый авторитет, в религиозном повиновении, основанном на вере в то, чему учит церковь, и исполняющим то, чего она требует; как всякое повиновение, оно должно проявляться во внешних действиях и поступках. Тот, кто, служа церкви, делает больше, чем она требует, действует похвально. Есть поступки корректные и похвальные с точки зрения церкви, оправдывающие верующих в ее глазах, а потому и перед Богом. Религиозное повиновение заключается, в вере в оправдание посредством культа и через культ, через дело и посредством дела, умного делания (труда, как религиозно-церковного атрибута повиновения). Это есть вера в спасительность религиозно осмысленного труда, считающая деяния человека заслуживающими похвалы и поэтому подтверждающая и допускающая человеческую свободу. Внешний поступок совершается независимо от настроения, в качестве оправдания делом. Отсюда понятно, что церковь не ставит свое господство в зависимость от настроения отдельных лиц и поэтому видит благочестие в повиновении, то есть в угодных ей делах. Между Богом и человеком стоит вина грехопадения, которая может быть искуплена путем церковных установлений – исповедью и покаянием, путем церковного очищения и наказания, продолжительность которых, смотря по тяжести человеческих грехов, может не ограничиться даже пределами человеческой жизни. Благочестивые и угодные церкви поступки многообразны, церковь разрешает вопрос об их достоинстве и судит о них сообразно своим интересам. В ее власти заменять одно другим, возмещать одно внешнее деяние другим внешним же деянием иного рода, разрешать представлять вместо покаяния его эквивалент, сокращающий его продолжительность или вообще его заменяющий. Таким внешним деянием иного рода может быть и дар, обогащающий церковь. Теперь покаяние, это условие искупления греха, само становится предметом торговли. Если же покаяние включается в тариф церковной торговли, то ничто уже не мешает ради пользы самой церкви поместить в число эквивалентов и его денежное выражение. Как необходимое следствие из веры в оправдание делами возникает институт индульгенций, не имеющий никакого догматического обоснования, но исходящего из одного принципа в осмыслении существа человека, как существа грешного и всегда творящего этот грех. В лоне церкви всегда находилась группа людей, для которых греховная сущность человека стала камнем преткновения по пути к индивидуальной святости. В лоне церкви есть те члены, которые каялись больше,

чем грешили, и, как естественное следствие, были и такие которые за счет святых могут грешить больше, чем каяться. Тем самым оправдывался их своеобразный образ жизни.

Такое понимание греха и искупления, могущего иметь формальный характер, яснейшим образом свидетельствует о невероятном противоречии, существующем между церковью и религией. Если религия строит свое понимание греха и искупления, как духовное выражение всей жизни человека и в качестве неперемennого условия отпущения грехов глубокого и преображающего все существо человека состояния, то церковь заменяет духовный подвиг на его материальный эквивалент, в том числе и денежным взносом. С этого момента и началось активное противоборство религии и церкви, религиозного и религиозно-философского понимания бытия человека, бытия человека в Космосе и осуществленностью этого бытия в Социуме (социальной интерпретации Космоса) посредством церкви и через церковь. История человечества в свой христианский период, как эволюция умственной деятельности, и история церкви, как один из способов или методов реализации этих представлений яркое тому свидетельство, что все получалось из рук вон плохо. Теми тезисами против индульгенций, которыми Лютер заявил в церкви, было положено начало Реформации, явившись внешним выражением кризиса понимания религиозно-философского бытия человека и церкви как социального института, претендующего на полное и окончательное разрешение всех бытийных и социальных вопросов существования человека. Если раньше Лютер разоблачал злоупотребления индульгенциями, как средство к спасению, а не как средство подмены церковных наказаний земными, то теперь серьезность его религиозных мотивов неудержимо влекла его дальше. Ибо индульгенция не является случайным злоупотреблением, а вытекает из веры в спасительность дел, что определено религиозным повинованием, являющимся следствием безусловного, не зависящего от религиозного образа мыслей авторитета церкви. То, чем движим реформатор, есть страх за спасение душ человеческих, апокалипсический страх за само существование человека. Для Лютера стала осмысливаться пагубная роль римской церкви в этом вопросе.

В принципе вопрос не в индульгенции. В истории человечества существует не только континуум прогрессирующей науки, но и континуум религиозно-морального развития. Как человек, прогрессируя, живет в рамках своего жизненного опыта, так и человеческий род, прогрессируя, создает для себя новые «стимулы» своего существования. И важные изменения в нравственной жизни всегда находятся в связи с изменениями в религиозной жизни. В истории человечества не встречается идеал нерелигиозной морали. Новые активные силы воли всегда, насколько тому свидетельствует история, формируются в связи с идеями о Невидимом. Однако, плодотворное новое в этой области возникает в исторической связи на основе религиозности уходящей эпохи, как каждое состояние жизни происходит из предшествующего. Ибо лишь когда подлинно религиозный человек возникает в союзе глубочайшего нравственного переживания и неудовлетворенности существующего на основе данной ситуации, возникают импульс и направление для нового. Так произошло с Лютером. Для Лютера это был лишь внешний повод заявить о своем понимании религиозных и философских основ христианства. Заявить он мог только лишь в форме религиозного общепризнанного учения –

христианства. Сегодня, зная раннее христианство, мы видим, что в моральном понятии Лютера и его сторонников о человеке сделан решающий дальнейший шаг на пути религиозно-нравственного развития, который выводит за пределы раннего христианства. Задача состоит в том, чтобы вычленил это новое из его идей, обусловленных и обремененных традицией, и высказать это. Он начинает отрицать не только догматическое обоснование индульгенций, но и ценность добрых дел, почитание святых, покаяние в отдельных грехах и пр. Он должен в принципе отрицать спасительность дел, а потому расшатать основу, на которой она покоится: иерархическую систему церкви, непогрешимость соборов и главенство папы. В конечном итоге он закончит тем, что будет оспаривать религиозные основы церкви, а потому, отказываясь от религиозного повиновения, провозгласит свободу веры ради самой религии. Одним из законов истории религии является то, что вера людей обладает прочной жизненностью и способностью к развитию только в историческом континууме и религиозном сообществе. Сила и мощь мысли Лютера заключалась именно в том, что его реформа следовала этому закону. Если первый из эдиктов кодекса Юстиниана, следствием которого были решения всех устанавливающих догматы соборов вплоть до Никейского, еще во времена Лютера служил основой публичного права, то Лютер исходил из этого права. Основой средневековой церкви был августинизм. Необходимость нового осмысления, связанного с потребностью выхода из тупикового состояния церкви, изменив форму и обоснование установленных в Никее догматов посредством изменения учения о способах спасения, заставляет менять отношение к церкви. Оправдание средневекового человека было объективным, явленным из трансцендентного мира как следствие вочеловечивания через каналы церковных институтов, освящения, таинства исповеди. Протестантизм отрицает учение об оправдании при посредстве деяний: ни одно деяние не обладает искупительной силой. Каждое деяние, каким святым оно не казалось, может быть совершено как показной, несогласный с убеждениями поступок, и в качестве такового не способствует ни блаженству, ни святости. Заблуждение, будто оно ведет к спасению, пагубно. Все угодные церкви поступки, даже самое крайнее отрешение от мира, могут быть исполнены пунктуально, и все-таки человек внутренне может остаться тем, чем он есть. Поэтому, в понимании Лютера, они не имеют религиозной ценности. Религиозное деяние заключается в нравственном возрождении, в изменении образа мысли, состоящем в вере, в вере в оправдании через Христа, а не через церковь. Позитивное положение протестантизма таково: «Спасение возможно только через веру».

Когда Лютер отбросил послушание папе и решил разорвать общение с Церковью, его «Я», вопреки душевным терзаниям, в последние годы лишь возросшим, стало главенствовать над всем. В одном из писем (июнь 1522 г.) Лютер утверждал: «Я не признаю над своим учением, ничьего суда, даже ангельского. Тот, кто не признал моего учения, не спасется». «Собственное мнение «Я» Лютера, - писал Мёлер, - было, по его мнению, центром, вокруг которого должно обращаться все человечество и в котором все должны обрести пример» [7, с. 178-179]. Жак Маритен приводит это высказывание Лютера в качестве доказательства его гордыни и эгоцентризма, тогда как последний доказывает лишь свою незыблемую убежденность в истинности собственных богословских взглядов и в своей пророческой миссии. Восприняв откровение о совершенной божественной свободе,

праве Бога-Отца карать и миловать по собственному произволению Лютер не мог потерпеть иных воззрений.

Это откровение, совершившее в нем столь глубокий переворот, Лютер постоянно обосновывал и отстаивал блеском своей богословской и философской эрудиции. Лютер, в период с 1509 по 1517 гг. подробно изучил сочинения Аристотеля, св. Августина, Отцов и Учителей Церкви, а также крупнейших средневековых теологов. Еще до обнародования тезисов против индульгенций он подверг аналитической критике богословие позднего средневековья в своем «Возражении против схоластического богословия» (4 сентября 1517 г.) Согласно учению средневековых теологов, наиболее ярко сформулированному Фомой Аквинским, христианин, творящий добро по благодати, обеспечивает спасение своей души [8, с. 243-244]. С другой стороны, многие последователи Оккама утверждали, что разум и сознание - это Божий дар, не утраченные в результате грехопадения. Следовательно, тот, кто творит добро по собственной душевной склонности, стяжает благодать. Данное учение оккамистов не имеет ничего общего с пелагианством, ибо, в конечном итоге, спасение человеческой души соответствует намерению Бога.

В «Возражении против схоластического богословия» Лютер ниспровергает данную доктрину, утверждая, что человек не способен творить добро по собственному выбору, поскольку грехопадение лишило его «свободы воли». По мнению Лютера, человеку присущи совершенный эгоцентризм и безудержное стремление к удовлетворению своей похоти. Человек не всегда аморален в своих поступках и намерениях; он способен на великодушие и благочестие, может следовать религиозным предписаниям и устремляться к Богу. Но даже и творя добрые дела, он направляет эгоизмом, который Лютер считал главным стимулом всего человеческого поведения (вне Благодати). Одновременно Лютер отрицал и этику Аристотеля, согласно которой, добродетель можно воспитать.

Суммируя все взгляды Лютера, можно утверждать, что в схоластике он видел возврат к пелагианству. Он полагал, что добродетель, будь она личным свойством или Божьим даром, не обеспечивает спасение души. Начиная с осени 1517 г., когда было обнародовано «Возражение», Лютер постоянно обосновывал свой тезис *sola fide* - «только верой». Он отстаивал приоритет личного духовного опыта над религиозной догматикой, призывая к простодушной и не умственной вере, какой она доступна детям. Что же касается пресловутой гармонии между верой и разумом, то Лютер полагал ее невозможной и причислял к язычникам тех, кто считал иначе, так как разум и вера относятся к различным категориям. Религиозные догматы, утверждал он несколько позже, «не противоречат диалектике (т.е. аристотелевской логике), а внеположны ей они поверх, снизу, возле и поодаль» [6, с. 93].

К основополагающей теме своей теологии – «оправдание верой» – Лютер вновь возвратился, отвечая на возражения Эразма Роттердамского, высказанные в трактате последнего «О свободе воли». Несогласие между двумя великими мыслителями одновременно и прискорбно, и естественно, и показательно. Эразм в течение долгого времени бичевал злоупотребления и продажность духовенства, настаивая на необходимости церковной реформы. Более того, он с симпатией относился к первым выступлениям Лютера. Но как благочестивый христианин и последовательный гуманист Эразм не желал участвовать в распрях, опасаясь

раскола христианской общности, ему были чужды военные и словесные баталии так же, как и религиозная нетерпимость. Эразм верил в необходимость воспитания людей в более рационалистическом духе и постоянно подчеркивал исключительную пользу для христианства освоение античной культуры. «Этот горшечник, - утверждает Эразм – делает сосуд для низкого употребления, но исходя из предшествующих заслуг, подобно тому, как отринул некоторых иудеев по причине их неверия. И, наоборот, из язычников Он сделал сосуд для почетного употребления по причине их веры» [9, с. 258].

Идеалом Лютера стал провозглашенный Христом путь мира как единственно способный привести к сотрудничеству между европейскими нациями. Греческое христианство осталось в образности созерцательного мышления. Его интеллигентный, трансцендентный космос был подобием данного в созерцании космоса. Его трансцендентность нигде не выходила за пределы созерцательного мышления. «Оно жило в сверхчувственных событиях Троицы, в вечном рождении и мире божественных сил. Римское христианство было господством. Римский дух мог мыслить религиозный процесс только связанным с новой духовной империей, высшая жизнь для христианина проистекала от Бога только в регулируемом этим божественным государством порядка и дисциплины. Лишь у северных народов религиозный процесс вовлечен в сферу невидимости. Он становится полностью отличным от процессов созерцательного мышления, действующих в формулах и доказательствах греческой догматики, и освобождается от внешнего аппарата средств, дисциплины и дел, требующих послушания духовной империи, созданной римским духом господства» [4, с. 52]. В преобразованном Лютере учении полностью завершается глубочайшее движение средневековья, христианство францисканцев и мистика, и одновременно положено начало современного идеализма. В францисканском и мистическом движении произошло полное освобождение религиозного процесса от эгоистического интереса человека. Это глубоко истинная, хотя содержащая только одну сторону религиозно-нравственного процесса, душевная настроенность должна была быть доведена до ее последних выводов. Только Лютер, житель северных гор, монах в тумане и снегу, безобразности природы, в душе которого не было даже искры искусства, без большой потребности в науке, окруженный лишь невидимостью всего высшего, безобразностью высших сил и их отношений, только он полностью освободил религиозный процесс от образности догматического мышления внешнего господства церкви. Первое для него жизнь. Из жизни, из данного в ней нравственно-религиозного опыта происходит все его знание о нашем отношении к неведомому, и остается связанным с ней. Так интеллектуальная связь Космоса, соединяющая разумных существ с мировым разумом, отступает перед моральной связью. И если Лютер относился отрицательно к религиозно-универсалистскому теизму вследствие своих номиналистических предпосылок, то тем решительнее он принимал в своем прогрессивном движении жизненный идеал времени. Этот идеал времени повсюду его окружает, и он принимает его как Высший Смысл. Внутренний процесс веры, в данном случае, находит свое выражение и сферу своего действия в формировании всего внешнего устройства общества. В религиозно – моральном процессе, центре своей душевной жизни, осуществления себя человек свободен. В трактате «О свободе христианина», Лютер размышляет о пленности плоти, о болезни и

страдании: «ничто из этого не затрагивает душу, не может ее освободить или взять в плен» [6, с. 96]. Он создает такую идеалистическую систему подобную идеалистическими системам Карлейля, Гегеля и Фихте, которые также как и он, в своих философских системах, выражали полное безразличие к священным одеяниям, святым местам и святым вещам. Отсутствие фетишизации предметов и поведения характерно для всей системы религиозных и религиозно-социальных отношений протестантизма. Этот самый деятельный, наиболее мощно владеющий языком писатель немецкого народа, таил в себе великого поэта уровня Гете или Гельдерлина. С неповторимой силой и глубиной религиозного переживания облекает он свой христианский опыт в символы. «Разве это не радостное событие, когда богатый, благородный, благочестивый жених Христос вступает в брак с бедной, презираемой, грешной душой? Кто может измыслить честь и величие христианина? Благодаря своему царству он владеет всеми вещами, благодаря своему священству он владеет Богом» [6, с. 98].

Эти переживания находили свое выражение у Лютера и других реформаторов в разных вопросах человеческой деятельности. В этом отношении они занимают сходные позиции или, во всяком случае, близкие позиции, так как они составляли существо социального бытия человека и были созданы им. «Реформаторы были священниками и учеными; а не торговцами, ремесленниками, солдатами или крестьянами... Разделение общественного труда предоставило реформаторам определенное место, - пишет Брендлер Герхард,- но Лютер выступает как политический борец своей Реформации и как теолог милости Божией, которая приходит со словом» [2, с. 268]. При рассмотрении путей развития Реформации, приведшие Лютера к конфликту с католической иерархией и самим учением о свободе воли, как необходимом условии принятия христианства каждой отдельной личностью, мы можем вполне говорить об ином понимании им «христианской общины» и «гражданского общества или гражданского общины». Применение этих понятий, с самого начала указывает на существование между ними положительного отношения и связи. С подобным рассмотрением этих философских понятия, несколько раньше, говорил Августин – как о небесном и земном граде. Кроме того, двойное употребление понятие «община» должно обратить внимание на то, что в «церкви» и в «государстве» мы имеем дело не только с институтами и должностями, а с людьми, которые объединены в «общину» для работы и служения общим задачам. Жизнь христианской общины представляется внутренне как одна вера, одна любовь, одна надежда, которой движимы и поддерживаются все ее члены, а внешне – как общее исповедание веры, которое они разделяют, как их общая признанная и исполняемая ответственность перед Христом. Делом и смыслом «гражданской общины» является обеспечение внешней и внутренней свободы отдельных личностей, посредством законодательства, правительства и администрации. «Вся гражданская община, - пишет Карл Барт, - охватывает всех людей соответствующей территории. Поэтому в ней не существует объединяющего всех сознания их отношения к Богу. Таким образом, она не может стать элементом установленного и действительного в гражданской общине правопорядка, коротко говоря, в ней нет свободы выбора. В христианской общине, будучи основанной на вере, вне зависимости от внешних факторов, всегда строиться на религиозной вере, воспринятой им добровольно» [1, с. 64-65]. Когда происходили расколы, в чем

никогда не было недостатка, то все стороны (группировки) взывали к свободному всеобщему собору, исходя из того принципа, что долг состоит в подчинении большинству, причем каждая из сторон надеялась выиграть дело с помощью основательных доводов, красноречия, а еще больше с помощью интриг и поддержки властей. Победившая партия требовала применения покорности от меньшинства, меньшинство же тогда прибегало обычно кричало о насилии, которому хотят подвергнуть свободу их убеждений. При этом часто бывали специальные группы, объединявшиеся ради достижения своей цели. Члены такого объединения составляли одно моральное лицо, а в этом случае заключения собора уже не могли рассматриваться как решения свободного большинства, но только как победа группировки, допускавшей и всякий обман, и всякое насилие, лишь бы протащить свой интерес, и чудовищно расправлявшейся с поверженной партией как с бунтовщиками. Но с тех пор как люди непосвященные (а таковым является сам народ или точнее христианская община) потеряли право даже на то, чтобы их кто-нибудь представлял в делах веры, с тех пор, как епископами и предводителями христианской церкви стали простыми чиновниками, законы церкви стали устанавливать ее правители, и народу, если не епископам, довольно безразлично, кто будет его религиозным правителем и судьей – одно лицо, т.е. папа, или много не зависящих от папы лиц. Будет ли устройство духовного государства монархическим или аристократическим, права народа в обоих случаях равные, а именно равны нулю. Не стоит тратить слов и говорить о правозаконности такого правительства, такой конституции в делах веры. Первейший принцип протестантской церкви состоит в том, что ее договор покоится на всеобщем согласии всех ее членов и ни от кого нельзя требовать вступления в какой-либо церковный договор, в каком выставлялось бы условие подчинения своей веры большинству голосов. В начале своего большого труда Лютер апеллировал к свободному всеобщему церковному собранию, но уже позже был обретен великий принцип протестантской свободы, палладиум этой церкви, - когда было отвергнуто приглашение явиться на один из церковных соборов, не потому, что заранее можно быть уверенным, что дело будет проиграно, но потому, что «природе религиозных мнений, - утверждает Гегель, - противоречит вынесение решения о них большинством голосов, потому, что у каждого есть право приходить к соглашению с самим собою, в чем будет состоять его вера. Потому вера любого протестанта должна быть его верой, ибо это именно его вера, а не вера церкви; он - член протестантской церкви, поскольку добровольно вступил в нее и добровольно остается в ней: права церкви на него основаны лишь на том, что его вера – это и ее вера» [3, с. 152-153].

Выводы. Для Лютера как реформатора главным вопросом было создание той христианской общины, которая определяет свою веру совместно с гражданскими принципами поведения человека, а те, в свою очередь, стали стимулом, способным определять реформы и изменения в протестантизме исходя из временной и житейной ситуации человечества.

Список литературы

1. Барт К. Оправдание и право [Текст] / Карл Барт. Оправдание и право. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2006. – 150 с.

2. Брендлер Г. Мартин Лютер. Теология и революция [Текст] / Герхард Брендлер. Мартин Лютер. Теология и революция. – СПб.: Университетская книга, 2000. – 368 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Позитивность христианской религии [Текст] / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Работы разных лет. - В 2х т. М.: Мысль, 1972. - Т.1. – 668 с.
4. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации [Текст] / Вильгельм Дильтей. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. – Москва – Иерусалим: Университетская книга. Gesharim. 2000. – 464 с.
5. Коллинз Р. Секуляризация и философская метатерриториальность [Текст] / Рэндалл Коллинз. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск. Сибирский хронограф. 2002. – 1282 с.
6. Лютер М. О свободе христианина [Текст] / Лютер М. // Мартин Лютер. 95 тезисов. – СПб.: Роза мира, 2002. -720 с.
7. Маритен Ж. Три реформатора [Текст] / Маритен Ж. // Жак Маритен. Избранное: величие и нищета метафизики. – М.: РОССПЭН. 2004. – 608 с.
8. Фома Аквинский. О добре и благодати, спасающую душу христианина [Текст] / Фома Аквинский // Фома Аквинский. Сумма теологии. - Ч II. - Кн. I – Киев: Эльга. Ника. Центр., 2006. – 576 с.
9. Эразм Роттердамский. Диатриба, или рассуждения о свободе воли [Текст] / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения.- М.: Наука. 1986. – 703с.

Бевзюк Н.П. Релігійні та церковні основи Реформації // Вчені записки Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського. Серія: Філософія. Культурологія. Політологія. Соціологія. – 2011. – Т. 24 (63). – № 2. – С. 12-21.

Стаття розглядає релігійні, політичні, соціальні та церковно-історичні причини виникнення Реформації. Розглянуті історико-філософські погляди Лютера та їх вплив на погляди великих богословів того часу. Обґрунтовується зв'язок реформації з наступним розвитком не тільки протестантської думки, але також всієї німецької філософії, як логічний наслідок Реформації.

Ключові слова: Реформація, католицька церква, августинізм, історія філософії, церква і держава, громадянське право.

Bevziuk N. Religious and ecclesiastic foundations of the Reformation // Scientific Notes of Taurida National V.I. Vernadsky University. Series: Philosophy. Culturology. Political sciences. Sociology. – 2011. – Vol. 24 (63). – № 2. – P. 12-21.

The article deals with religions, political, social and ecclesiastic-historical reasons of the Reformation springing up. Luther's historical-philosophical views and their influence on the most prominent theologians of the time are studied. There has been justified the connection of the Reformation with the further development of both the protestant thought and the whole German philosophy as the logical consequence of the Reformation.

Keywords: Reformation, Catholic Church, augustinism, history of philosophy, church and state, civil law.

Стаття поступила в редакцію 10.10.2010