

А.К. Судаков

Мартин Лютер и Ветхий Завет

Андрей Константинович Судаков – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

В статье рассматривается взгляд Мартина Лютера на место пророка Моисея и Пятикнижия Моисеева как откровения Божьей воли и Божьего закона в духовной истории человечества. Лютер в полемике с радикалами и «иудействующими» своего времени выделяет три момента значимости Моисея и Ветхого завета для граждан евангельского царства благодати: Моисей – законодатель иудеев и только учитель (веры и любви к единому Богу) для христиан; в написанных им книгах даны уникальные обетования о грядущем Христе; Моисей представляет нам примеры веры и неверия, как и судьбы верующих и неверующих.

Ключевые слова: Моисей, Христос, закон, благодать, грех, спасение, вера, царство закона, царство благодати

О духовной революции, совершенной доктором Мартином Лютером (10.11.1483–18.02.1546) в опоре на новое понимание смысла и содержания новозаветной «благой вести», и, соответственно, места Нового Завета в религиозной истории человечества написано чрезвычайно много¹. Гораздо меньше внимания уделялось, особенно в русской литературе, взгляду великого немецкого реформатора Церкви на место в этой истории Ветхого Завета и его ключевого содержания – закона, данного Богом на горе Синай через пророка Моисея². После события Боговоплощения в мире, где положено начало благодатному царству, направляемому Духом Святым, – какое значение может иметь законодательство Моисея и сам он, как провозвестник закона наружных дел (если он в самом деле был таковым)? Для чего христианину знать и читать Моисея, и если Моисей не может быть для христианина почему-либо вполне «своим», то как христианину «примириться с Моисеем»? Эти вопросы в обрамлении характерно лютеровских богословских понятий и построений стоят в фокусе тех двух работ, перевод ко-

¹ О Лютере и его богословии в целом см., например: [Scheel, 1921; Hirsch, 1954; Ebeling, 1964; Lohse, 1995; Lohse, 1997]; из русской литературы укажем на всестороннюю и фундаментальную статью, по существу – монографию, Д.В. Смирнова: [Смирнов, 2016]. Из литературы о герменевтике Лютера назовем: [Pelikan, 1959; Raeder, 1983; Ebeling, 1991].

² Об этом см. специальные исследования: [Bornkamm, 1948; Gerdes, 1955].

торых на русский язык мы здесь впервые публикуем. Резонность этого вопроса объяснялась для самого автора, во-первых, его дискуссионностью в ту эпоху, присутствием крайних мнений по этому поводу, а во-вторых, тем, что сам он работал в это же самое время над переводом Ветхого Завета на народный язык (в истории которого сам этот перевод оказался одним из могущественнейших факторов), и потому вопрос мог быть сформулирован также и в таком виде: для чего он, доктор Мартин Лютер, дает христианам своего времени книги Ветхого Завета на их родном языке? Что они должны искать в них?

Сочинения Лютера по библейской экзегетике

В связи со своей работой по переводу Писания Лютер был вынужден обратиться к истолкованию смысла и содержания Библии. Первую группу его экзегетических произведений составляют, однако, его ранние чтения о псалмах (1513–1515), послании к Римлянам (1515–1516), к Галатам (1516) и к Евреям (1516–1517). Ко второй можно отнести предисловия, написанные Лютером к переведенным им текстам из Ветхого и Нового Завета: «Предисловие к Ветхому Завету» (1523), «Предисловие к Псалтири» (1528), «Предисловие к пророкам» (1532); «Предисловие к Новому Завету» (1522), «Предисловие к Деяниям апостолов» (1533), «Предисловие к посланию Иакова и посланию Иуды» (1522), «Предисловие к посланию Павла к Римлянам» (1522), «Предисловие к посланию к Евреям» (1522), и два «Предисловия к Откровению Иоанна» (1522 и 1530)³. Третью группу экзегетических трудов Лютера составляют небольшие работы: «Маленькое наставление о том, чего нужно искать и ожидать в Евангелиях» (1522) и «Наставление, как христианам примириться с Моисеем» (1525). Однако и собственно экзегетические чтения Лютер в последующие годы не оставлял: их предметами были Второзаконие (1523–1524), малые пророки (1524–1526), книга Екклесиаста и Первое послание апостола Иоанна (1526–1527), послания Павла к Титу и Филимону (1527) и Первое послание к Тимофею (1528), книга Исаии (1528–1530), Исаия и Песнь Песней (1528–1531), послание к Галатам (1531), книга Бытия (1535–1545). Лютер снова и снова возвращался к истолкованию Псалтири: «Чтение о псалмах» (1519–1521), «Толкования псалмов» (1529–1532), «Чтения о псалмах 2, 45 и 51» (1532), «Чтения о псалмах восхождения и псалме 90» (1532–1535), «Толкование 23 и 101 псалма» (1534–1536). Наконец, отдельную группу экзегетических трудов Лютера составляют циклы проповедей, посвященные объяснению того или иного ветхозаветного или евангельского текста: такие циклы он читал о посланиях Петра, Иуды и книге Бытия (1522–1524), еще раз о книге Бытия (1523–1524), о книге Исход (1524–1527), о книгах Левит и Числа (1527–1528), о книге Второзаконие (1528–1529), о главах 11–15 Евангелия от Матфея и 16–20 Евангелия от Иоанна (1528–1529), о главах 5–7 от Матфея и главах 6–8 от Иоанна (1530–1532), о главах 14–16 от Иоанна (1533–1534), о главах 1–4 от Иоанна (1537–1540) и главах

³ Здесь нужно отметить, что послание к Евреям Лютер не считал принадлежащим перу апостола Павла и вообще кого-либо из апостолов и Апокалипсис также не относил ни к апостольским, ни к пророческим писаниям, оговаривая при этом, что таково его личное, ни для кого не обязательное мнение и чувство, и что главное – излагаемое в книге или послании учение.

18–24 от Матфея (1537–1540). Из этого перечисления читатель может видеть, что работы, прямо посвященные толкованию Писания, составляют немалую часть наследия Мартина Лютера. Часть этого наследия собрана в пятом томе десятитомного собрания избранных трудов Лютера [Luther, 1990]. На русском языке из экзегетических работ до сих пор были опубликованы только ранние чтения о посланиях апостола Павла к Римлянам и Галатам [Лютер, 1996; Лютер, 1997]. Мы решили представить читателю два сочинения Лютера, четко обрисовывающие его общую позицию по вопросу о соотношении Ветхого и Нового Заветов как актов божественного откровения.

Средний путь между крайностями в богословии и экзегезе

Тезисы, немецкая Библия, литургическая реформа, новая теология спасения – все это вместе положило начало широкому движению в среде сначала немецких христиан, а затем и христиан всей Европы; когда очередной рейхстаг в Шпайере 1529 года отменил терпимость к новому вероучению и вызвал этим протест евангелических христиан, новое течение в христианстве стали именовать также «протестантами». Однако при всем желании Лютера как основоположника оказать влияние на ход этого протеста, процесс этот в значительной мере жил уже собственной жизнью и не очень сильно зависел от личной воли и личного взгляда Лютера. Позиция Меланхтона, составившего первое лютеранское исповедание веры (Аугсбургское исповедание (1530)), самому Лютеру представлялась чересчур компромиссной. Категорическое неприятие взглядов «мечтателей» и «вожаков толп», т. е. радикальных протестантов, желавших соединить реформу церкви с социальной реформой, при столь же жесткой критике в адрес Рима и латинских богословов, могли представить теологом компромисса уже самого Лютера.

Это положение дела проявилось и в той проблеме, которой посвящена настоящая статья: в позиции Лютера как христианского богослова в отношении к Ветхому Завету и ключевому для него законодательству Моисея пророка. Ибо и здесь он нашел две крайние позиции, формально находящие себе основания в христианском сознании и потому возникавшие, на уровне частных мнений, в продолжение чуть ли не всей истории христианства.

Одна позиция может быть обозначена как крайность «евангельского радикализма»: христиане имеют Евангелие как истинное и полное священное Писание; предназначение закона Моисеева с приходом в мир Христа исполнено, проповедующий этот закон Ветхий завет умер и прекратился, поэтому Моисей и пророки говорят теперь, как, впрочем, говорили и прежде, только еврейскому народу, и данные через него заповеди имеют силу также только для евреев или, во всяком случае, для иудеев. Христианам, имеющим Евангелие Христово, они в таком случае ничего не говорят, священной книгой для них являться не могут, а содержащиеся в Ветхом Завете заповеди не имеют для них никакой силы. Поэтому христианину читать его незачем. Единственное осмысленное понимание закона Моисеева и ветхозаветных книг есть для этой позиции духовно-символическое, аллегорическое толкование, имеющее в виду содержащиеся в этих книгах указания на грядущего Христа.

Другая позиция может быть названа позицией «иудеохристиан». Если Ветхий Завет, так же точно как и Новый, есть Слово Божие, то для всякого верующего в Бога, с этой позиции, он во всех своих частях обязателен для безусловного соблюдения; законы Моисея – именно все заповеди Моисеева законодательства – суть нормативные правила также и для истинно благочестивых христиан. Следовательно, как слово Божие, эти законы и содержащие их книги даны всем людям, а отнюдь не только евреям. Так рассуждали во времена Лютера «вожди толп», которые «обо всем, что читают они у Моисея, говорили: здесь говорит Бог, этого никто не может отрицать, следовательно, нужно соблюдать это» [Luther, 1990, S. 103].

Закон и благодать

Ветхий Завет – «книга закона, учащая тому, что нужно делать и чего не делать»; его подлинное учение – «наставление в законах, и указание на грех, и требование добра»; он учит тому, что мы должны делать для исполнения закона Божия, что человек должен дать Богу по высшей справедливости; кроме законов и примеров их соблюдения и несоблюдения в ней есть также обещания будущей благодати. Однако в самих по себе законах Моисеевых благодатного, евангельского и христианского искать и ожидать не приходится, в них этого нет. Поэтому Ветхий Завет как религиозный и общественный кодекс законов, как «книга закона», написан и предназначен только для еврейского народа, и требование соблюдать его в этом качестве, обращенное к христианам, неразумно и бессмысленно и вызывает у Лютера резкую отповедь в словах: «иди к иудеям со своим Моисеем».

Новый Завет есть Евангелие, благая весть, «книга благодати», его подлинное учение и основное содержание – «возвещение благодати и мира через прощение грехов во Христе»; он учит тому, «что даровано нам Богом», что Бог дал человеку по своей непостижимой разумом благодати; кроме этого основного в нем есть также учения закона и заповеди. Грех, добро и прощение описывают ситуацию всякого человека, «эллина и иудея», поэтому Новый Завет обращен ко всем людям. Но именно поэтому же Лютер чутко предупреждает об опасности понять сам Новый Завет как книгу нового закона, то есть истолковать основное в нем опять как закон и заповедь, как норматив для управления (лицом и общностью лиц) и постольку превратить Христа в Моисея.

Закон есть требование, направлен только на человеческие действия и учит, «что я должен делать» (и чего не должен делать). Евангелие не есть требование, увещание о долге или нормативном запрете, оно противоположно норме – оно призывает к принятию благодатного действия и Царства Божия. Оно говорит о воплощении и крестной жертве Сына Божия ради человеческих грехов и призывает принять это событие верой, признать как «сделанное», а не как то, что еще предстоит совершить. Закон есть учение и *дело человека*, нормативная мораль и обычай человечества, которая может быть и должна быть принята к исполнению на основании разумного размышления и в которой недоступной для разума оказывается разве только ее божественная основа, ее, так сказать, онтология – Евангелие есть учение и *дело Божие*, которое может быть принято

во спасение только верой, а вера есть признание Божьего дела спасения, прощения и искупления грехов человечества *уже совершившимся*. Понятно, что Лютер не перестает подчеркивать, как важно различать эти два измерения.

Как происходило откровение на Синае: философия откровения в тексте Лютера

Лютер, переводчик и толкователь Писания, говоря о Моисеевом Пятикнижии, делает некоторые интересные замечания о том, как, на его взгляд, совершилось само откровение Бога Моисею на горе Синай [Luther, 1990, S. 95–97]. Было ли оно, например, непосредственным – учитывая, что никто не может видеть Бога и остаться жив? Здесь раздавались слова некоторого языка, здесь был слышен (Моисею) некоторый голос – между тем у Бога нет человекоподобных уст и языка. Как же это в таком случае происходило? Слова книги Моисеевой сказаны были, по Лютеру, ангелом, точнее, между Богом и Моисеем нужно допустить «великое множество и бесчисленное воинство ангелов», один из которых был «всех важнее» и говорил здесь от имени Божия. Ангелы посланы на Синай, чтобы именем Божиим дать избранному народу закон Божий. Моисей же должен был получить его от ангелов как посредник между Богом и народом. Таким образом, закон дан Богом через ангелов и Моисея. Голос, сообщающий откровенный закон, был подобен человеческому голосу, был доступен восприятию плотских ушей; но, несмотря на огромную силу этого голоса, говорящего не было видно. Намерение же синайского откровения состояло, по Лютеру, в том, чтобы «положить начало духовному правлению». Мирское правление (начальники и судьи народа) было учреждено незадолго перед тем; это царство управляет посредством меча, оно видимо плотским глазам. Духовное же царство управляет посредством благодати и прощения грехов, и оно невидимо для плотских очей, но постигается только верой. Бог хотел откровением закона «привести в движение» и «пробудить» уже избранный и наружно благоустроенный народ; таким образом, имеется в виду пробуждение и мотивирование к *внутренней жизни*, к *духовному пониманию* данных в составе Синайского закона *заповедей*. Откровение закона имело, следовательно, целью учреждение внутреннего, благодатно направляемого «правления» в сердце каждого верующего человека, откровение сверхчувственной свободы верующего человека и народа Божия, обращение ума, чувства и сердца к тому невидимому плану бытия, о котором Лютер писал в своем трактате «О свободе христианина». Только откровение этой свободы на горе Синай еще не могло быть раскрытием ее во всей полноте ее действительности, но только намеком, указанием и обещанием ее. Это подтверждается морально-богословской рефлексией Лютера о смысле служения Моисея и последовавших за ним пророков.

В чем состояло служение Моисея?

Немецкий реформатор, опираясь на ключевое для него содержание Послания апостола Павла к Римлянам, формулирует это так. Намерение и значение Моисея-законодателя состоит в том, чтобы явить грех через закон и

ограничить всякую дерзко самоутверждающуюся способность и добродетель человека. Парадоксальность Моисея как нравственного законодателя заключается в том, что он может указать и предписать, что нужно делать и чего не следует делать, чтобы не грешить, но не может дать субъекту силы (способности) делать это или воздерживаться от действия. Поэтому человек, которому Моисей указывает на греховность, продолжает оставаться во грехе; знает свою греховность, но собственной силой одолеть ее не может. Другой парадокс в том, что не будь закона, не было бы и греха. Человеку благодаря закону открыто сознание греха без силы преодолеть его, а наказанием за грех является смерть. Отсюда у апостола Павла обозначение служения Моисея как служения греха и смерти.

И все же, хотя где нет закона, нет греха, однако, где нет закона (Божия), нет и познания греха. Без закона и без служения Моисеева разум человека остается в своей естественной слепоте, не знает и не чувствует греха. В частности, он не знает, что неверие Богу есть грех. В абсолютном смысле этот слепой разум погиб для Бога, – но будучи чуждым познания Бога и спасения, он сохраняет способность совершать напоказ добрые дела, так что внешне его жизнь вполне «добропорядочна». Такой человек уверен, что в нравственном отношении он вполне благополучен, то есть исполняет закон, совершая дела, внешне и формально соответствующие закону. Таковы язычники и лицемеры, считающие себя добрыми людьми, если они живут в кажущемся согласии с требованием закона добра. Эта «добропорядочность» есть в точности то, что Кант впоследствии назовет легальностью⁴. Человек, находящийся на этом уровне духовного понимания, не знает также и того, что ненависть к врагу и вообще злая плотская склонность есть грех, однако знает или чувствует, что эта ненависть и склонность присущи всем людям, но не может представить себе преодоления этого фактически всеобщего положения дел и потому думает, что все, чего требует и может требовать от него закон, – это наружное предотвращение злых дел; не устранение ненависти, а недопущение наружных дел, проистекающих из нее. Ибо устранение самого злого аффекта представляется ему, и не совсем без основания, превосходящим силы человеческого законодателя. Довольствуясь таким ослабленным идеалом, внутренне больной человек принимает саму свою болезнь за силу, греховность за праведность и потому не только не может идти вперед, но и не видит смысла куда-либо двигаться.

И вот к человеку, привыкшему к этой культуре сугубой «добропорядочности» или легальности, приходит Моисей и предписывает ему закон. Закон Моисея открывает греховность человеческой природы, обнаруживает слепоту и самоуверенную дерзость естественного разума. Первая заповедь требует веры единому Богу, две последние призывают не иметь никакой злой похоти ни к одному из ближних. Естественный человек слышит эти законы и не находит в себе ничего из того, о чем говорит Моисей, как относительно Бога, так и ближнего; сознание греховности влечет за собою сознание смерти как кары за этот грех. Человеческая природа приведена провозглашением закона Божия в «страх и трепет», понимает свою отчужденность от Бога. Сознание грозящей смерти устрашает и приводит в содрогание, и причина этому, как открыл еще

⁴ «Одно лишь соответствие или несоответствие поступка закону безотносительно к его мотиву называют легальностью (законосообразностью)» [Кант, 1965, с. 126; ср.: Там же, с. 120–121].

апостол Павел, – живущий в природе человека грех, предающий нас смерти. Но закон открывает грех, которого человек прежде не знал и пребывал в иллюзии безопасности; поэтому «сила греха – закон» (1Кор. 15:56). Чтобы подействовать на совесть грешника с наибольшей силой, Моисей устанавливает законы не только для областей, где нарушение закона есть «естественный и подлинный» грех, но и для таких, где нарушение отнюдь не может быть расценено как преступление и грех, – иными словами, умножает перечень грехов и проявляет одинаковую требовательность в отношении каждого из них. В результате целый ряд действий, не будучи грехами по природе, становятся грехами после того, как законом установлен запрет на них. Таковы многие нормы Моисеева законодательства, за пределами десяти заповедей, которые все представляют собой запреты действительно злых и греховных действий, даже если целый ряд заповедей Лютер считает для христианина возможным толковать расширительно, сравнительно с собственно ветхозаветным, иудейским их пониманием.

Но – зачем же это так? С формальной стороны всесторонность нормирования жизни имеет целью отучить естественный разум от самочинного законодательства, от склонности к изобретению собственных порядков, то есть в конце концов – приучить к исполнению заповеди: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи». С содержательной же стороны закон открывает и умножает грех, чтобы естественная совесть и разум познали свою отчужденность от Бога и неспособность собственной силой вернуться к Богу. Закон обнаруживает перед человеком как ложь нечестия, так и неподлинность благочестия, желающего лишь внешне исполнять закон Божий, в том числе исполнять неохотно, как принуждающий долг. А между тем человеческая природа только так и может его исполнять. Поэтому откровение закона (Божия) дает познать злобу естественного человека, после чего человек или впадает в отчаяние о своем спасении, или в нем пробуждается тоска по какому-то другому пути спасения, кроме «опоры на собственные силы», разоблаченной абсолютным законодательством, и формального соблюдения закона как нормы легальности. Этот иной путь есть путь благодати, Христова жертва за грехи людей. Поэтому рядом со служением закона встает служение благодати. Больше того, когда совершается это последнее, первое теряет смысл и упраздняется. В познании Христа для человека открывается второй путь спасения. Жизнь и праведностью Христа жители царства благодати в полной мере исполняют закон, тогда как жители царства закона лишены возможности это сделать. Одновременно граждане нового царства побеждают Им грех, смерть и ад, из которого граждане старого царства собственными силами выйти не могут.

Коль скоро так, с явлением в мире Христа «закон прекращается»; во всяком случае, как бы ни понимать это прекращение закона в новом царстве, здесь прекращается тот «левитский закон», который обременял совесть грешника, делая грехом даже то, что от природы грехом не является. С началом служения благодати силой Христовой прекращается не само законодательство десяти заповедей – это означало бы, что отныне сами заповеди не следует исполнять, воспроизводить и повторять, что якобы нет надобности учить юношество этим заповедям, что, говоря вообще, Моисей и Ветхий Завет христианам вообще более «без надобности» (если бы Лютер думал так, он не построил бы нравственную часть своего большого катехизиса на основе десяти заповедей

Моисеевых), – но прекращается служение Моисея в законе Моисея. Отныне закон Моисея более не укрепляет грех его откровением; отныне грех не есть уже жало смерти – это жало вырвано Христом, Сыном Божиим. Грех прощен крестной жертвой Христовой; благодаря Христу человек прощен, примирен с Богом. Больше того, благодаря Христу человек может чувствовать «благо-склонность к закону», охотно исполнять свои обязанности перед Богом и ближними, чего не мог человек старого царства. Моисеево служение уже не может обращаться к человеку как к радикальному грешнику, чуждому заповеди и противящемуся ей, не может видеть в нем достойного только наказания и смерти. Прежде явления благодати во Христе, закон смотрел на своего подданного как на закоренелого преступника и, рассматривая его так, был теологически и онтологически прав. Явление Христа в мир изменило эту ситуацию: теперь каждый человек есть не только член естественного царства, и потому не обречен быть рабом греха, но и член царства благодати, свободен, искуплен и спасен свободой Божия деяния.

Но если Моисей приходил собственно только к одним иудеям, если он есть «учитель и доктор иудеев», «“Саксонское зеркало”⁵ для иудеев» и если с пришествием Христа служение Моисея прекращается, хотя не прекращается (хотя бы в некоторой его части) действие данного через его посредство закона, то возникает все тот же непраздный вопрос, для чего и почему может быть все еще нужен христианам Моисей и написанные им книги Ветхого Завета. Читать их, подчеркивает Лютер, необходимо и полезно, по *трем причинам*.

Во-первых, в книгах Моисеевых даны *заповеди*: не те, которые даны народу Израильскому и касаются сугубо внешнего поведения, омовений, очищений, жертвоприношений, брачных обрядов и т. п., – эти законы даны только евреям, они не касаются язычников, – но и сами они, кроме того, умерли и отошли в прошлое с наступлением царства благодати во Христе. Религиозная действительность еврейства, с его легалистскими заповедями и церемониальным благочестием, есть не духовное, но промежуточное, полудуховное-полумирское царство: царство половины. Однако и среди этих заповедей есть такие, которые я могу по собственному предпочтению признать за добрые и желать, чтобы мои современники приняли их себе за образец по подобию законодателя Моисея. В числе таких законов Лютер называет налогообложение по правилу десятины, ограничения на продажу земельных наделов для сохранения их в семейном владении и даже правило левирата. Однако требующим соблюдения закона Моисеева во всей его полноте Лютер неизменно говорит: «иди к иудеям со своим Моисеем».

Во-вторых, и это для проповедника и теолога Лютера главное, в книгах Моисеевых есть *обещания Бога о Христе*. То есть служение Моисея не просто имеет границу во времени, окончится и должно окончиться, но сам Моисей неоднократно указывает на то, что служение его длится только до явления Христа, а затем прекращается. Здесь имеется в виду прежде всего Второзаконие: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвиг-

⁵ «Саксонское зеркало» (Sachsenspiegel) – самая значительная и самая ранняя «правовая книга» немецкого средневековья, составленная между 1220 и 1235 гг. Айке фон Репгомом и содержащая приватное (не имевшее нормативно-законодательного значения) изложение действующих норм обычного права (отсюда название «зеркала»). Включает нормы наследственного, брачно-семейного права, судебной процедуры и уголовного права, отношения папы и германского императора и т. д.

нет тебе Господь, – Его слушайте» (18:15). Однако позднее Лютер дополняет перечень пророчеств о Христе в Пятикнижии, указывая также на то, что перечень отнюдь не исчерпывающий. Текст из Второзакония он толкует при этом так, что новый пророк из среды народа Израильского будет учить не тому же, что сам Моисей, и что Моисей «передает ему свою власть и отступает перед ним». Отсюда следует, что новый пророк не есть служитель закона, ибо служение закона в совершенстве исполнено Моисеем и затем подкреплено другими пророками. Итак, это изречение относится к ожидаемому царству благодати, ко Христу и христианству. Также и слова Бога ко змею после грехопадения Адама толкуются как пророчество о том, что Христос, «семя жены», одолеет грех, избавит человеческую природу от рабства греху. Аврааму было открыто, что спасение во Христе будет дано всем людям земли. Вера в эти обетования сделала уже Адама, по слову Лютера, «христианином и блаженным». Наконец, в-третьих, то, что составляет пользу Пятикнижия для христиан и чего у них не было бы без Моисея, – это *примеры* верности и неверности Богу, – но это для христианина не примеры буквализма в следовании внешнему законодательству, а примеры «веры, любви и креста». Такое, моральное прочтение позволяет сохранить нравственно-богословское значение за событиями, относящимися по материи к давно прошедшим и духовно умершим для нас временам. Я – не Каин, и вся совокупность законов, обязывающих Каина во внешнем законодательстве, ко мне уже не относится; но если я поступаю так, как поступал Каин, то обременяю свою душу такой же виной, как и Каин, и потому заслуживаю такого же наказания и, по закону правды Божией, понесу такое же наказание, какое понес и Каин [Luther, 1990, S. 107]. Иными словами, примеры не имеют силы прецедентов, но должны пониматься в нравственно углубленном, условном, расширительном значении. Поэтому Лютер призывает в заключение «хорошо постигнуть и запомнить» эти «прекрасные примеры», ибо их, конечно же, можно «постигнуть» и буквалистски. Для такого буквального толкования имеет силу не только внутренний моральный смысл примера, но вся полнота заключенных в нем обстоятельств. Такое буквальное толкование может требовать от меня сегодня и здесь буквального же подражания действию праведника в совершенно других обстоятельствах, силою авторитета праведника.

Именно неприятие буквализма в прочтении текстов Ветхого Завета побуждает протестовать против превращения Христа в нового Моисея, а Евангелия – из книги благодати и вести о спасении – в книгу нового закона и новой заповеди. В Евангелии и в посланиях святых апостолов, конечно, есть такие законы, учения и заповеди, но это совершенно не главное их содержание, и знание таких учений еще не означает знания Евангелия Христова. Эти заповеди и законы в царстве благодати суть нечто вроде печальной необходимости, нечто такое, что *все еще* нужно в христианском мире. Свобода подданных благодати от «ветхого» закона, жителей нового царства от законодательства старого царства, с точки зрения Лютера, относительна: ситуация человека такова, что дух в земной жизни не может достигнуть правления плотью, и постольку (еще) не может править одна благодать, как в ветхозаветном мире правил только закон Торы. Для *управления плотью* по-прежнему нужны закон и заповедь. Поэтому еще Моисеем было установлено наружное светское и духовное правление; необходимость того и другого сохраняется и с наступлением царства

духа и благодати, пока это царство еще не окончательно покорило себе плотское существование, что произойдет только во втором пришествии Христа. Однако в эту среднюю эпоху закон и заповедь, бывшие прежде абсолютными властителями, являются властителями только над плотью, служат *только для управления плотью*. Духовное существование людей им уже неподвластно.

Закон и заповедь Синая и христиане: спор с «иудействующими»

Именно поэтому Лютер считает себя вправе настаивать на том, что закон, данный через Моисея, в своей легалистской и буквальной форме дан и нормативен только для иудеев, только для народа израильского. Христиан, как и язычников, он не обязывает. Христиане знают духовную реальность царства благодати, неведомую иудеям; поэтому они свободны от безусловного, религиозного почитания закона и «дел закона», которое при всей легальности поведения может поработить иудея, гордящегося своей свободой от рабства у язычников. Бог вывел народ Свой из Египта – но вывел, как подчеркивает Лютер, только евреев, поэтому ко всем тем народам, в предыстории которых этого события не было, не относятся слова книги Исход (20:1), а потому к ним не относятся и десять заповедей Моисеевых. Заповедь о субботнем дне, во всяком случае, дана только иудеям, и в книге Исаии указывается, что суббота будет упразднена благодатью.

У язычников есть моральные законы и убеждения, общие с нормами десяти заповедей, но это так потому, что правила написаны в их сердце от природы, и они не были даны им божественным откровением, как иудеям. Особенное откровение израильтянам Лютер объясняет именно тем, что они были избранным народом Божиим, почему Бог и решил сообщить им этот закон «посредством плотского голоса и письмен»; у язычников, следовательно, он остается в значении неписаного, естественного законодательства. Реформатор решается утверждать даже: я сам соблюдаю заповеди, данные Богом через Моисея, не потому, что они даны Моисеем или Богом через Моисея, но потому, что они внушены мне от природы и что Моисей согласен в этом пункте с природой. *Если бы не благодать*, христианин стоял бы к закону Моисееву в таком же (внешне безразличном) отношении, в каком находится к нему язычник. К соблюдению закона, аналогичного закону Синайскому, христианина, как и язычника, обязывает не Иегова, а естественный закон. Соответственно, то в книгах Моисеевых, что уже не согласно с естественным законом, не может считаться обязательным к соблюдению и для христианина на том одном основании, что содержится в книге, признаваемой частью Священного Писания. Если бы имело силу умозаключение, согласно которому все содержащееся в Ветхом Завете обязательно к соблюдению по одной той причине, что Ветхий Завет есть слово Божие, христианам следовало бы практиковать обрезание, а также соблюдать все нормы о пище, ритуальном омовении и очищении, стирке и т. п., содержащиеся в этих книгах. Принимая Моисея и закон в одной части, я должен буду принять весь закон целиком. Между тем не только весь закон Синайский целиком, но «ни один пунктик в Моисее до нас не касается». Моисей как законодатель и моральный правитель «умер», и правление его прекратилось, по Лютеру,

с явлением в мир Христа и благодатного царства Его. Поэтому для христиан Моисей может быть учителем, но не является для них более законодателем в том же смысле, в котором он был таким законодателем для народа израильского. С Моисеем можно «примириться», но его нет основания ставить его на тот пьедестал, который приготовили ему верующие иудеи. Таким образом, в противостоянии «иудействующим» Лютер завершил обоснование своей позиции по отношению и к проблеме закона и благодати, и к проблеме статуса закона Моисеева и Пятикнижия Моисеева в христианском мире. Неудивительно, что эта позиция, как и в общепатристическом споре его эпохи, была равно далека от крайностей и обозначала «царский путь» в христианском мире, по-своему соединивший не только царства закона и благодати, эпохи ветхого и нового завета, в богословском построении, но и дух раннехристианской церкви и дух Нового времени в христианской практике.

Список литературы

Кант, 1965 – *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 107–438.

Лютер, 1996 – *Лютер М.* Лекции по посланиям к Римлянам. Минск: Фонд «Лютеранское наследие», 1996. 588 с.

Лютер, 1997 – *Лютер М.* Лекции по посланиям к Галатам. Минск: Фонд «Лютеранское наследие», 1997.

Смирнов, 2016 – *Смирнов Д.В.* Лютер // Православ. Энцикл. Т. XLII: Львовский собор – Максим блаженный Московский. М.: ЦНЦ «Православ. Энцикл.», 2016. С. 124–156.

Bornkamm, 1948 – *Bornkamm H.* Luther und das Alte Testament. Tübingen: Mohr Siebeck, 1948. 242 S.

Ebeling 1964 – *Ebeling G.* Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen: Mohr, 1964. 321 S.

Ebeling, 1991 – *Ebeling G.* Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. Tübingen: Mohr, 1991. 560 S.

Gerdes, 1955 – *Gerdes H.* Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose. Göttingen: Göttinger Verl.-Anst., 1955. 130 S.

Hirsch, 1954 – *Hirsch E.* Lutherstudien. 2 Bd. Gütersloh: Mohr Siebeck Elk, 1954. 696 S.

Lohse, 1995 – *Lohse B.* Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 378 S.

Lohse, 1997 – *Lohse B.* Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. München: C.H. Beck, 1997. 256 S.

Luther, 1990 – *Luther M.* Luther deutsch: die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart / Hg. v. K. Aland. Bd. 5: Die Schriftauslegung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990. 400 S.

Pelikan, 1959 – *Pelikan J.* Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's exegetical Writings // American Edition of Luther's Works. Companion volume. St. Louis: Concordia College, 1959. 286 p.

Raeder, 1983 – *Raeder S.* Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift // Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Bd. 1. S. 253–278; Bd. 2. S. 800–805. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.

Scheel, 1921 – *Scheel O.* Martin Luther: Vom Katholizismus zur Reformation. Bd. 2. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921–1930. 806 S.

Martin Luther and the Old Testament

Andrey K. Sudakov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

The article discusses Martin Luther's views on the place and meaning of Moses the Prophet and of his Pentateuch, as a revelation of God's will and of the law of God, in the spiritual history of mankind. In his debate with the radicals and the "Judaizers" of his time, Luther specifies three aspects of importance which Moses and the Old Testament have for the citizens of the realm of grace preached in the Gospel: Moses is a lawgiver for the Jews and merely a Teacher (of faith and love towards the only God) for Christians. In the books of the Script written by him, unique promises concerning the future Christ the Saviour are given and Moses presents us examples of faith and disbelief, as well as of the fortunes of the faithful and the unfaithful.

Keywords: Moses; Christ; law; grace; sin; salvation; faith; realm of law; realm of grace

References

- Bornkamm, H. *Luther und das Alte Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1948. 242 S.
- Ebeling, G. *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1991. 560 S.
- Ebeling, G. *Luther. Einführung in sein Denken*. Tübingen: Mohr, 1964. 321 S.
- Gerdes, H. *Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose*. Göttingen: Göttinger Verl.-Anst., 1955. 130 S.
- Hirsch, E. *Lutherstudien*. 2 Bd. Gütersloh: Mohr Siebeck Elk, 1954. 696 S.
- Kant, I. *Metafizika нравов [Metaphysics of Morals]*, in: Kant I. *Sochineniya v shesti tomakh [Works in 6th volumes]*. Vol. 4. Part 2. Moscow: Mysl', 1965, pp. 107–438. (In Russian)
- Lohse, B. *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 378 S.
- Lohse, B. *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. München: C. H. Beck, 1997. 256 S.
- Luther, M. *Luther deutsch: die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*. Hg.v. K. Aland. Bd. 5: Die Schriftauslegung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990. 400 S.
- Lyuter, M. *Lektsii po poslaniyam k Galatam*. Minsk: Fond Lyuteranskoe nasledie, 1997. 693 pp. (In Russian)
- Lyuter, M. *Lektsii po poslaniyam k Rimlyanam*. Minsk: Fond Lyuteranskoe nasledie, 1996. 588 pp. (In Russian)
- Pelikan, J. Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's exegetical Writings, in: *American Edition of Luther's Works. Companion volume*. St. Louis: Concordia College, 1959. 286 pp.
- Raeder, S. Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*. Bd. I. S. 253–278; Bd. II. S. 800–805. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.
- Scheel, O. *Martin Luther: Von Katholizismus zur Reformation*. 2 Bd. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921–1930. 806 S.
- Smirnov, D. V. Lyuter [Luther], in *Pravoslavnaya Entsiklopediya*. Vol. XLII: L'vovskii sobor, Maksim blazhennyi Moskovskii. Moscow: TsNTs Pravoslavnaya Entsiklopediya, 2016, pp. 124–156. (In Russian)