

Володимир Дятлов

АНДРЕАС
БОДЕНШТАЙН
КАРЛШТАДТ:
«НОВИЙ МИРЯНИН»
НІМЕЦЬКОЇ РЕФОРМАЦІЇ





Co-funded by
the European Union



Володимир Дятлов

**АНДРЕАС БОДЕНШТАЙН КАРЛШТАДТ:
«НОВИЙ МИРЯНИН»
НІМЕЦЬКОЇ РЕФОРМАЦІЇ**

ЧЕРНІГІВ
ВИДАВНИЦТВО «ДЕСНА ПОЛІГРАФ»
2025

УДК 94(430) «15/16» (092)
Д 99

Рецензенти:

доктор історичних наук, професор,
завідувач кафедри мистецтв
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
П. М. Котляров;

кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії
та міжнародних відносин Національного університету
«Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка
О. Ф. Тарасенко.

Д 99 **Дятлов В. О.**
Андреас Боденштайн Карлштадт: «новий мирянин»
німецької Реформації. Чернігів. Десна Поліграф, 2025. 300 с.

ISBN 978-617-8145-43-9

УДК 94(430) «15/16» (092)

Монографія присвячена дослідженню реформаторської діяльності Андреаса Боденштайна Карлштадта (1486–1541), одного з видатних діячів європейської Реформації. Інтерес до цієї неординарної особистості обумовлений його важливою роллю у подіях Реформації та Селянської війни, впливом на становлення протестантизму. Образ реформатора в історичній літературі відрізняється контраверсійністю, наявністю дискусійних проблем. У книзі з'ясовано сутність його програми, розбіжності з М. Лютером, його соціальні та політичні погляди, методи проведення перетворень. Центральне місце відведено аналізу вчення реформатора про формування нової людини, здатної до вдосконалення і активної участі у релігійному та суспільно-політичному житті.

Книга адресована науковцям, викладачам, студентам, а також усім, хто цікавиться історією Європи і, зокрема, Реформації.

Дослідження здійснене за підтримки проекту Європейського Союзу, програми Erasmus+ напряму Жан Моне «Вивчення Європи: освітній вимір» («STUDYING EUROPE: EDUCATIONAL DIMENSION» SEED). 101085480 – SEED – ERASMUS-JMO-2022-HEI-TCH-RSCH.

Funded by the European Union. Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Education and Culture Executive Agency (EACEA). Neither the European Union nor EACEA can be held responsible for them.

Рекомендовано до друку вченою радою
Національного університету
«Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка
(Протокол № 5 від 27 листопада 2024 року)

ISBN 978-617-8145-43-9

© Дятлов В.О., 2025

ЗМІСТ

СПИСОК СКОРОЧЕНЬ _____	5
ПЕРЕДМОВА _____	6
ІДЕЯ НОВОЇ ЛЮДИНИ У ТВОРЧОСТІ КАРЛШТАДТА. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ.....	6
ПОСТАТЬ КАРЛШТАДТА В ДОСЛІДЖЕННЯХ І ДИСКУСІЯХ ІСТОРИКІВ _____	13
ГЕРМАН БАРТЕ І ТЕОЛОГІЧНА БУРЯ НАВКОЛО «ЙОГО» КАРЛШТАДТА	14
НА ПЕРЕХРЕСТЯХ ДИСКУСІЙ ПІД ІДЕОЛОГІЧНИМИ ПРАПОРАМИ	27
КАРЛШТАДТІАНА У ТИШІ АКАДЕМІЧНИХ СТУДІЙ.....	32
МІСТА І ДОРОГИ АНДРЕАСА БОДЕНШТАЙНА ІЗ КАРЛШТАДТА _____	38
ЧЕРЕЗ ТЕРНИ СХОЛАСТИКИ ДО «КОРОЛЯ ТЕОЛОГІВ».....	40
НА КРУТОМУ ПОВОРОТІ. ВІД АКВІНАТА ДО АВГУСТИНА.....	52
У ПРОМЕНЯХ СЛАВИ. ЛЕЙПЦІГ 1519.....	62
СМАК ЛІДЕРСТВА «У ХРИСТИЯНСЬКОМУ МІСТІ ВІТТЕНБЕРГ»	69
КАРЛШТАДТ В ОРЛАМЮНДЕ. ЧЕРВОНІ ЛІНІЇ ПРОТИСТОЯННЯ	78
ЧУЖИЙ СЕРЕД СВОЇХ. «ШВЕЙЦАРІЇ - ОКРАСА, СЛАВА І ЧЕСТЬ»	101

<hr/>	
ТЕОЛОГІЯ НОВОЇ ЛЮДИНИ	109
СВІТ МІСТИКИ. ВІД СВОГО ДО БОЖОГО В СОБІ.....	110
СВОБОДА ВОЛІ І НОВА ЛЮДИНА	117
GELASSENHEIT – ГАРМОНІЯ І ЧИСТОТА ДУШІ.....	126
ЛЮДИНА ПЕРЕД БОГОМ. ВЧЕННЯ ПРО ІКОНИ І ТАЇНСТВА	133
ЛЮДИНА І ЗАКОН.....	143
«НОВИЙ МИРЯНИН»	152
СВЯТІСТЬ СІМЕЙНОГО ЖИТТЯ.....	154
РЕФОРМАТОР-СЕЛЯНИН	159
БОЖЕСТВЕННА МУДРІСТЬ «ПРОСТОЇ ЛЮДИНИ».....	171
У ПОШУКАХ СОЦІАЛЬНОЇ ГАРМОНІЇ	184
ЛЮДИНА І ВЛАДА.....	185
ЗА МЕЖАМИ ЛЮДСЬКОГО. ПРОТИ ЖЕБРАЦТВА.....	193
РОБОТА І СВЯТО. «СУБОТА ДЛЯ ЛЮДИНИ, А НЕ ЛЮДИНА ДЛЯ СУБОТИ»	202
ЛЮДИНА І РЕФОРМАЦІЯ	213
ВЕЛИКА МІСІЯ ОБРАНИХ - СПАСІННЯ «СЛАБИХ»	214
СИЛА СТРАЖДАННЯ І НЕПОКОРИ	224
МІЖ МІОНЦЕРОМ І ЛЮТЕРОМ. СВОЯ КОЛІЯ.....	231
ЗАМІСТЬ ВИСНОВКІВ	241
ДОДАТКИ	246

СПИСОК СКОРОЧЕНЬ

ARG - Archiv für die Reformationsgeschichte.

HV - Historische Vierteljahresschrift.

JWG - Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte.

Luther M. EA. - *Luther M. Sämtliche Werke.* Erlangen, 1826. - Bd. I. ff.

Luther M. WA. - *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.* - Weimar, 1883-1983. - Bd. 1-60.

ZFG - Zeitschrift für Geschichtswissenschaft.

ZKG - Zeitschrift für Kirchengeschichte.



ПЕРЕДМОВА



ІДЕЯ НОВОЇ ЛЮДИНИ У ТВОРЧОСТІ КАРЛШТАДТА. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

Андреаса Боденштайна Карлштадта (1486 – 1541), видатного діяча німецької Реформації, можна, безперечно, поставити в один ряд із такими його сучасниками, як Мартін Лютер, Томас Мюнцер, Ульріх Цвінглі, Жан Кальвін. Однак в історичній літературі його ім'я довгий час залишалося в тіні або супроводжувалося негативними і принизливими оцінками. Його намагалися зобразити честолюбцем, задрісником та невдахою, який намагався перехопити у Лютера пальму першості та лідерства.

Чим пояснити такі примхи посмертної долі його імені та творчої спадщини, яка лише нещодавно удостоїлася підготовки на багатотомне видання?¹

Невдалі спроби Карлштадта здійснити свою програму Реформації досить часто викликали в істориків і теологів сумніви щодо вагомості значення його діяльності, думок та ідей. Німецькі дослідники Г. Барге та Е. А. Гертцш на початку ХХ століття спробували довести, що нереалізовані та відкинуті сучасниками ідеї та задуми реформатора не тільки не втратили своєї актуальності, але й, навпаки, виявилися затребуваними у нових історичних умовах. Е. Гертцш у передмові до підготовленого ним двотомного видання творів реформатора пояснював невдачу його реформаторського задуму тим, що суспільство тоді не було ще готове до вирішення поставлених їм проблем. Доля Карлштадта, на його думку, вказує на те, що в суспільстві постійно існують завдання, які непосильні сучасникам і, які можуть бути вирішені лише наступними поколіннями².

Реформатору ще за життя довелося спростовувати заяви своїх опонентів із лютерівського табору про те, що його вчення – суцільні помилки. В одному з листів він висловив переконання: «Я впевнений, що багато моїх дурниць надалі проростуть у святості»³.

Так, в історії більше невдалих, нездійснених задумів та ідей, які не знайшли відгуку у сучасників або, через різні обставини не отримали практичного втілення. Навіть реалізовані програми та ідеї завжди невпізнанні й далекі від задумів та «ідеальних» варіантів. Історія великих історичних «невдач» не менш важлива та цікава, ніж історія того, що було реалізовано. Наступні покоління звертаються до спадщини «невдатників» і ставлять по-новому старі питання. Відкинуті на узбіччя історії ідеї не забуваються – вони продовжують жити в глибинах опозиційної свідомості, знаходять своїх прихильників та захисників. Словом, вони стають зерном, яке може прорости та принести плоди у майбутньому.

Проекти, що не відбулися, викликають чимало спокус втілити їх у життя за нових історичних умов. Будучи в основі своєї «ідеальними», вони привабливіші, ніж дійсність, що склалася внаслідок реалізації ідей та програм «удачливих» авторів. Забуті та напівзабуті проекти набувають актуальності, як правило, у перехідні історичні періоди, коли суспільство розчаровується у своїй дійсності та намагається протиставити їй альтернативні варіанти розвитку.

Що може бути цікавим для сучасної людини в історії великих духовних поривів, звершень та невдач Андреаса Карлштадта, його життєвої епопеї, яку відокремлюють від нас п'ять століть?

Слава і широка популярність Лютера цілком зрозумілі. Його справа перемогла й увійшла в тіло і дух не тільки німецької, а й усієї європейської культури. Популярність Мюнцера, вплив якого на той час, всупереч поширеним твердженням, було порівняно скромним, підтримується тим, що він став знаковою фігурою реформаційної доби та історіографічної традиції. Лютер та його соратники першими зробили з нього символ революційного фанатизму та екстремізму. Пізніше комуністичні ідеологи, використовуючи протестантську легенду про нього, перетворили його на «попередника новітнього соціалізму», безкомпромісного революціонера, який

боровся за «світле майбутнє». Численні спроби спростувати такий погляд породжували нову величезну літературу та ще більше посилювали популярність його імені. У науковому дискурсі постать Мюнцера розглядали як антипод Лютера⁴. Коли комуністична легенда про Мюнцера стала згасати, йому «знайшли» нове місце – тепер уже як теоретика і практика революційного тероризму⁵. Принагідно зауважимо, що міфологізація навіть одного імені веде до спотворення всієї історичної картини епохи та подій.

Чимало істориків, вслід за Г. Барге, першим ґрунтовним дослідником життя і діяльності Карлштадта, справедливо називають його попередником кальвінізму. Для цього є підстави. У його ідеях та практичних діях можна знайти багато з того, що буде у вченні та політиці Жана Кальвіна. Натомість саме женецькому новаторові вдалося перебудувати життя за суворими пуританськими правилами і створити нову церкву. Іншими словами, Карлштадту і тут не вдалося потрапити до «пантеону героїв».

Він прославився своєю рішучою та безкомпромісною боротьбою проти старої схоластичної освіти, проти культу середньовічної церкви, ікон та церковного начиння, що не могло не позначитися на мистецтві, за це його окремі автори охрестили «першим пролеткультівцем». Однак самі пролеткультівці, зважаючи на своє заперечення досягнень минулого, не знали його і не намагалися зробити з нього свого попередника.

Карлштадт вразив усіх своїх сучасників тим, що відмовився від вчених ступенів доктора теології і права, звання професора, став працювати і жити як селянин, закликаючи всіх інших теологів та ієрархів наслідувати йому, покаятися за своє служіння хибним «ідолам» і за обман народу. Для нього це була не декорація, а спосіб довести вірність свого вчення про святість людини, досягти праведного життя, знайти Істину і стати частиною простого народу. Тоді він виглядав диваком і мало хто пішов за ним. Прагненням до простоти, позбавлення від рафінованої, «вченої» культури наповнено чимало щирих і драматичних переживань багатьох видатних людей Нового часу.

Несправедливість долі переслідувала його навіть у тих теологічних питаннях, у яких він проявив себе як яскравий та

оригінальний мислитель. У роки Реформації широку популярність йому принесли «містичні трактати», де він виступив продовжувачем Майстра Екхарта, Генріха Сузо, Йоганна Таулера. Однак у пантеоні містиків Нового часу він зайняв скромне місце. Тут його заслонили такі постаті, як Валентин Вайгель, Генріх Беме. Навіть його основний містичний трактат неодноразово публікувався під ім'ям Вайгеля⁶.

Карлштадт не створив своєї релігійної організації, але багато протестантських конфесій знаходили у його творчості положення, які вони вписали у контекст своїх віросповідань.

В останні десятиліття увага істориків до особистості Карлштадта помітно посилилася у зв'язку з дискусією про різноманіття та єдність Реформації. Дискусія виводить нас до проблеми цінності не канонізованого, офіційно не визнаного релігійного досвіду, актуальності тих світоглядних установок та ідей, які суперечили державним, конфесійним та іншим загальноновизнаним інститутам.

Реформація, при всьому різноманітті раціональних та емоційних дій, наявності гострих протиріч, має свої точки опори і свої стрижневі ідеї, які пов'язують усе у єдине ціле. Точкою опори середньовічної цивілізації було вчення про спасіння добрими справами, на якому трималася католицька церква та суспільство. Руйнування старої та створення нової релігійної системи ґрунтувалося на принципово іншій ідеї – спасіння вірою та відповідальності людини перед Богом. Не заперечуючи оригінальності реформаторського задуму Карлштадта, зазначу, що його творчість і діяльність є органічним складником Реформації, її стрижневою ідеєю.

Історики і теологи різних напрямів та релігійних течій вивчали спадок реформатора насамперед у рамках історії протестантизму, що обумовлює оцінки його особистості. Сьогодні ставлення до особистості непересічного реформатора суттєво змінилося – видання зібрання його творів, збірники статей, монографії, присвячені різним аспектам його теології, свідчать про хвилю «карлштадтіани» й про суттєві зрушення у підходах до вивчення творів неординарного реформатора. Виведення Карлштадта із тіні, модерні методи прочитання його творів суттєво змінюють дослідницький мейнстрім Реформації, головними фігурантами якого, зазвичай, виступають Лютер і

Мюнцер, а решта реформаторів оцінюється за шкалою їхніх програм і методів перетворень.

За появи нових цікавих і ґрунтовних праць, присвячених різним аспектам вчення та діяльності Карлштадта, постало питання пошуку і визначення «свого» головного сюжету і проблеми. До найменш вивчених належить його антропологія, вчення про нову людину, що дає можливість зрозуміти історію його життя і духовних пошуків в контексті утвердження антропоцентризму європейської культури, пошуки сенсу життя людини, гармонії соціальних відносин. Такий підхід відкриває актуальність спадщини реформатора в умовах загальної тривоги, нестабільності, хиткості всього земного, гостроти проблеми спасіння, здатності людини до добра і досконалості.

Що обумовило такий вибір? Перш за все усвідомлення того, що у великих революціях особливого значення набували ідеї і практики формування і виховання нової людини. «Антропологічні революції» ставали питання про те, якою має бути людина, її цінності? Яким чином вона має звільнитися від старого й стати свідомим будівником майбутнього? За допомогою якого інструментарію, засобів і методів вона має змінити світ?

Можна назвати декілька «антропологічних» зламів в історії Європи. Августин Аврелій своїми творами «Про місто Боже» і «Сповідь» визначив два шляхи і два складника глобальних перетворень. Перші стосуються створення нового релігійного і суспільно-політичного устрою з відповідними структурами та інституціями. Паралельно з цим має відбуватися «оновлення» людини, її зречення від старого і засвоєння нового світогляду. Своєю «Сповіддю» Августин дав особистий приклад внутрішнього важкого і «драматичного перетворення язичника у християнина.

На зорі нового великого історичного зламу, руйнації Середньовіччя і становлення Модерну, Реформація на перший план ставила завдання руйнації папської церкви, її ієрархії й створення нової релігійної організації. Але вже перші спроби здійснити інституційні реформи переконали реформаторів у тому, що їх неможливо реалізувати без докорінної зміни світогляду людини. Карлштадт після перших спроб інститу-

ційних перетворень поставив у центр своєї програми формування нової людини, «нового Адама», активного «нового мирянина» – головної постаті релігійного і громадського життя.

Гуманісти, в першу чергу Піко делла Мірандола, найбільш виразно й чітко сформулювали інший маніфест антропоцентризму – людина має свободу волі і здатна творити добро. Гуманістичний антропоцентризм мав своє продовження у Просвітництві. Французька революція на свій лад спробувала у короткий термін сформувати нову людину, яка мала перетворити світ. На відміну від таких революційних експериментів, проєкт нової людини Еммануїла Канта мав більш глибокий і довгостроковий вплив. Ідея «морального закону» людини буде спливати у багатьох антропологічних пошуках наступних часів. У великих революціях ХХ століття антропологічний дискурс набуває найбільш масштабного прояву. Революційні лідери активно культивувати ідею «нової людини», яка б не лише сприйняла декларовані ідеали, а й стала свідомим будівником «світлого майбутнього». Таким чином, вибір антропологічного сюжету теології Карлштадта має на меті вписати його в контекст європейської епопеї боротьби за «нову людину».

Вибір такого методу дослідження обумовлений також розколом європейської культури на світську, основу якої становлять гуманістичні ідеали, і релігійну, яка сповідувала підпорядкування життя християнським заповітам. Карлштадт жив у епоху, коли материк середньовічної культури дав глибоку тріщину: Ренесанс з його антропоцентризмом протистояв теоцентризму Середньовіччя. Реформація, навпаки, прагнула відстояти і врятувати засади релігійної культури. Ранній Модерн позначений взаємодією цих двох потужних культурних рухів. У цьому контексті антропологічне вчення Карлштадта є певною спробою дати відповідь на питання про місце і роль людини в оновленому світі. Сила та дієвість реформаційного вчення Карлштадта полягає в тому, що він стояв на плечах таких гігантів, як Августин Аврелій, Томас Аквінський, Майстер Екхарт, Йоганн Таулер.

Люди книжкової культури, а таким був герой дослідження, живуть у двох реаліях. Перша – це світ понять, логічних схем, образів, інтелектуальних пошуків. Друга – пристрасті, конфлікти, протиріччя та хаос «свого» часу. Книжкові знання про

правильний шлях розвитку людства, про справжні цінності дають ґрунт для «виправлення зіпсованої» дійсності і, природно, породжують своєрідну взаємодію особистості та суспільства. Потреба інтелектуала перебудувати життя відповідно до відкритої ним істини посилюється прихованими чи явними бажаннями різних груп суспільства і, особливо, «простого народу» до оновлення життя. Сильна особистість прагне відстояти «свою» правду, змусити всіх йти шляхом, який вона накреслила за допомогою книжкового знання. Зрештою, виявляється, що «народ» чекає від інтелектуала не стільки наукового знання, доказів та аргументів на користь своїх вимог та претензій, а простих формул. Карлштадт був одним із тих, хто спробував побудувати життя відповідно до своїх задумів.

Привертає увагу масштабність його проєкту: змінити світогляд, повсякденні звички, установки, моральні основи життя людини. Реформатор намагався перебудувати світ, зробити його справедливим і праведним. Він прагнув змінити себе й увійти в історію новою людиною, стати прикладом для наслідування, протистояти хвилям та вітрам свого жорстокого часу та відстояти свої ідеали.

Таке завдання було недосяжним, прирікало його на конфлікт із суспільством, а його програму – на невдачу. Історія реалізації цього задуму показує, наскільки важко людині, яка вступила у протиборство з титанічними силами, відстояти свої ідеї. Штурм католицизму приніс не тільки успіх і надії, але й продемонстрував міць і силу старого середньовічного світогляду, який мав величезну внутрішню енергію. Прагматичний світ, який творили «нові люди» різних мастей, також показав свою «гріховність» та агресивність. Світська влада, вирвавшись із полону папського Риму, не поспішала надягати на себе нові моральні та релігійні вериги, відмовитися від недосконалих «людських» законів жити за Божими настановами. І все ж, незважаючи на це, ідеї і практичні дії реформатора мали далекосяжні наслідки.



ПОСТАТЬ КАРЛШТАДТА
В ДОСЛІДЖЕННЯХ
І ДИСКУСІЯХ ІСТОРИКІВ

ГЕРМАН БАРГЕ І ТЕОЛОГІЧНА БУРЯ
НАВКОЛО «ЙОГО» КАРЛШТАДТА

НА ПЕРЕХРЕСТЯХ ДИСКУСІЙ
ПІД ІДЕОЛОГІЧНИМИ ПРАПОРАМИ

КАРЛШТАДТІАНА
У ТИШІ АКАДЕМІЧНИХ СТУДІЙ





ПОСТАТЬ КАРЛШТАДТА В ДОСЛІДЖЕННЯХ І ДИСКУСІЯХ ІСТОРИКІВ



ГЕРМАН БАРГЕ І ТЕОЛОГІЧНА БУРЯ НАВКОЛО «ЙОГО» КАРЛШТАДТА

Дослідження життя і діяльності Андреаса Карлштадта повно контроверз, тенденційних оцінок, стереотипів, палких дискусій, які своїм корінням сягають реформаційного часу, суперечок, які почалися ще за його життя. Лютеру та його соратникам вдалося сформуванати негативне уявлення про нього і зробити все, щоб його творча спадщина залишилася на маргінесі нової теології.

Вивчення творчості та діяльності реформатора невіддільне від долі протестантизму, духовних та соціально-політичних процесів у європейському суспільстві. Історія вивчення творчої спадщини реформатора вже стала самостійним феноменом. Спроби осмислити «історіографічну епопею» Карлштадта зробили У. Бубенхаймер⁷ та З. Лоос⁸. У 2014 році побачило світ фундаментальне дослідження «карлштадтіани» М. Кесслера⁹. Поява ґрунтовних історіографічних студій дає можливість зосередити увагу на головних етапах і дискусіях навколо постаті реформатора, характеру та змісту його вчення.

Найбільш гострі спори серед істориків і теологів виникли навколо значення його творчої спадщини в оновленні лютеранства, його демократизації, посилення ролі мирян у церковному і державному житті. У. Бубенхаймер цілком обґрунтовано показав, що ім'я Карлштадта виявлялося затребуваним тими силами в лютеранстві, які намагалися позбавити його догматизму і дати простір справжньому масовому благочестю. Цим можна пояснити рецепцію його вчення у XVII ст. у творчості представників пієтизму, які намагалися, зокрема, включити його

містику до арсеналу оновлення офіційної церкви. Зі сходженням пієтизму зі сцени релігійного життя згасали й ці скромні спроби повернути реформатора до пантеону засновників лютеранства.

В умовах панування офіційної протестантської історіографії лютеранського штибу ім'я Карлштадта протягом століть згадувалося у супроводі негативних висловлювань про нього та його послідовників. Вперше особистість реформатора стала предметом досліджень у середині XIX століття, зацікавленість істориків викликали його вчення про Причастя, критика біблійних книг та містика. Поява у 1856 році монографії К.Г. Єгера означало, що подальше замовчування особистості реформатора може зіграти на руку критикам лютеранства. Це був тенденційний життєпис із приведенням уривків із творів реформатора без достатнього аналізу та критичного осмислення. Автор зберіг усталену негативну оцінку реформатора, як «невірного» послідовника Лютера, який відступив від вчення основоположника євангелічної церкви. В очах К.Г. Єгера Карлштадт – людина, позбавлена послідовності, твердих переконань, честолюбець, готовий у гонитві за славою змінювати свої переконання та позиції. Книга побачила світ, за обставин, коли почав зростати інтерес до забутого «віровідступника» й обмежуватись голосливими негативними характеристиками про нього було вже неможливо. На думку Г. Вольфа, публікація К. Г. Єгером уривків з творів реформатора з коментарями мала дати «наукове» підтвердження негативного ставлення до нього¹⁰.

Карлштадта по-новому відкривало двадцяте століття. Надовго витіснений на периферію історіографічного інтересу він виявився затребуваним у нових історичних умовах. Наскільки забутою виявилася спадщина Карлштадта, свідчить той факт, що наприкінці XIX століття дослідники буквально крупинками почали збирати його прижиттєві публікації трактатів і тез. Т. Кольде розшукав і видав його тези до диспуту 26 квітня 1517 року¹¹. Г. Барге вдалося виявити в одній із приватних бібліотек в Англії екземпляр видання, його «Коментарів» Августина¹², обсягом 136 сторінок. Історик тим самим напав на свою «золоту жилу». Пошукова робота призвела до приголомшливого результату – бібліографія знайдених ним прижиттєвих видань Карлштадта, опублікована 1904 року, налічувала 153 позиції¹³. Усе це, як з'ясувалося невдовзі, було підготовкою

джерельної бази до створення великого концептуального дослідження.

Поява у 1905 році двотомної монографії Г. Барге про Карлштадта стала справжньою подією і сенсацією в науковому і церковному житті¹⁴. Фундаментальне дослідження історика народжувалось в умовах пожвавлення наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття ліберально-демократичних настроїв у німецькому протестантизмі, прагнень до демократизації лютеранської церкви шляхом розширення повноважень та прав релігійних громад. Адольф Гарнак (1851–1930), один із найбільш відомих ідеологів модернізації лютеранської церкви, до «згубних результатів» Реформації відносив створення «державних церков», які «послабили в євангелічних громадах почуття відповідальності та активності мирян»¹⁵.

В унісон таким настроям Г. Барге намагався довести, що, на відміну Лютера, який під впливом політичних та інших міркувань відступив від своїх первісних задумів і відмовився від створення автономних релігійних громад, Карлштадт послідовно відстоював демократичні принципи. Історик наполегливо заперечував схильність реформатора до насильницького радикалізму, наголошував на його прагненні здійснити свої плани мирним шляхом і не допустити заколоту. Сутність його програми він вбачав у «мирському християнському пуританізмі» та громадському устрої нової релігійної організації. Євангелічні нововведення у Віттенберзі в 1521–1522 роках, під керівництвом Карлштадта, він назвав прообразом реформ, які пізніше здійснить Кальвін у Женеві¹⁶. У відродженні демократичних принципів, у звільненні лютеранства від архаїчної догматики, ієрархічного церковного устрою автор вбачав перспективи подальшої «емансипації» людини та пожвавлення релігійного життя¹⁷.

Прагнення автора реабілітувати свого героя в очах лютеран, наголосити на його видатній ролі в Реформації викликали бурю емоцій не лише серед лютеранських ортодоксів, а й прихильників модернізації лютеранства і призвели до тривалої дискусії з низки ключових питань історії Реформації. Олію у вогонь підлили швейцарські історики своїми позитивними відгуками про працю німецького колеги. Вони відстоювали думку про те, що програма Карлштадта близька за своєю сутністю та змістом

Реформації Ульріха Цвінглі. Один із швейцарських дослідників Е. Еглі (1848–1908), назвав роботу Г. Барге «цілісною історією Реформації в новому висвітленні» і заявив, що праця історика спричинить бурхливу реакцію в колах німецьких істориків церкви¹⁸.

Майже всі опоненти були одностайні у тому, що монографія Р. Барге є ретельне, докладне і серйозне дослідження забутого реформатора, виконане на основі величезного масиву джерел¹⁹. Вже після появи цілої низки критичних статей представник редакції «Історичного журналу» писав: «Заради справедливості, слід зауважити, що заслуга Барге в тому, що його неупереджена оцінка Карлштадта дуже ґрунтовна, оскільки до цього ми обмежувалися штампами про нього і розглядали його у світлі оцінок «швермерів» та анабаптистів²⁰.

Перші «бурхливі оплески» на адресу історика швидко змінилися шквалом критики. Головним опонентом Г. Барге виступив відомий історик і теолог, професор із Тюбінгена К. Мюллер (1852–1940). У рецензії на перший том монографії він рішуче відкинув ключові положення концепції лейпцизького колеги і висловив жаль, що автор, який вклав у книгу стільки старанності та вразив масштабом своєї праці, досить легко обходиться з фактами²¹.

Поява другого тому твору Барге викликала у Мюллера настільки емоційну реакцію, що він замість рецензії, яку передбачав опублікувати на сторінках «Історичного журналу»²², у короткий термін написав монографію, виклавши в ній свою версію поглядів, реформаторської діяльності Карлштадта та його стосунків із Лютером²³.

Відомі історики і теологи Г. Каверау (1847–1918), Г. Гермелінк (1877–1958), Т. Брігер (1842–1915), В. Келер (1870–1946), критично поставилися до твору Г. Барге і підтримали позицію К. Мюллера²⁴. Практично всі вони були вихідцями з теологічної школи А. Річла (1822–1889), перебували під впливом робіт А. Гарнака, але ліберально-демократичне оновлення протестантизму і лютеранської церкви вони передбачали на основі вчення її засновника.

Окремі історики, не беручи безпосередньої активної участі в дискусії, звернулися до пошуків, систематизації та публікації джерел, пов'язаних з діяльністю Карлштадта, більшість яких

побачила світ на сторінках «Журналу церковної історії» та «Архіву історії Реформації». Найбільш сенсаційною подією стала публікація документів та матеріалів з історії віттенберзького руху 1521–1522 років, ключовою фігурою якого був реформатор. Для її автора, відомого історика, філолога-класика та теолога Н Мюллера (1857–1912), вона стає справою останніх років його життя. Історик вдалося не лише опублікувати джерела з історії віттенберзького руху 1521–1522 років на сторінках «Архіву історії Реформації», а й підготувати два їхні видання, останнє з яких, найповніше та уточнене, побачило світ у 1911 році²⁵.

Дискусійні пристрасті далися знаки на джерелознавчих та археографічних студіях. Г. Барге видав збірку джерел з історії віттенберзького руху з розлогими коментарями та тлумаченнями, які суперечили поглядам Н. Мюллера²⁶. Дискусія сприяла появі архівних розвідок та публікацій джерел, прямо чи опосередковано пов'язаних з діяльністю Карлштадта²⁷.

У відповідь на критику та невизнання видатної та оригінальної ролі Карлштадта в Реформації Г. Барге публікує серію полемічних статей та нотаток, присвячених захисту та уточненню своєї концепції²⁸. Розгорнутою відповіддю численним критикам і, в першу чергу К. Мюллеру, стає монографія історика про реформаційний рух під керівництвом Карлштадта у Віттенберзі та Орламюнде²⁹. У новій книзі історик не тільки не відступив від своїх колишніх поглядів, але й дав більш чіткі формулювання своєї концепції, що призвело до нової хвилі полеміки, яка поступово спадає в умовах революційних подій та сумних для Німеччини наслідків Першої світової війни.

Чому концепція Барге викликала таке різке неприйняття теологів та істориків із лютеранського табору? Відповідь це питання слід шукати у тому, що ліберально налаштовані теологи намагалися шукати шляхи відновлення і демократизації лютеранської церкви на основі ідей і спадщини Лютера. Г. Барге порушив табу на позитивну оцінку радикальних опонентів Лютера, його ідейних противників з «лівого табору», до яких належав Карлштадт. Неприйнятною у такому разі виявилася сама концепція альтернативної Реформації й, відповідно, альтернативної програми модернізації лютеранства.

Г. Барге недвозначно заявив про високий моральний і релігійний потенціал тих «лівих» рухів, які Лютер та його послідовники зарахували до «фантазерів» та «фанатиків». Саме на цьому фланзі Реформації історик спробував знайти «почуття відповідальності та активності мирян», ослаблені в євангелічних громадах під пресом «державної церкви».

Насамперед, гостру дискусію серед істориків викликала версія Г. Барге про ключову роль Карлштадта у підготовці та початку Реформації в Німеччині. Історик спробував спростувати тезу, згідно з якою Лютер був єдиним родоначальником Реформації. Не заперечуючи значення його виступу з тезами 31 жовтня 1517 року, Г. Барге на основі детального аналізу ранніх творів Карлштадта доводив, що його герой вже у своїх квітневих тезах 1517 року сформулював найважливіші положення, які увійдуть до нової теології. Заперечуючи ці твердження, К. Мюллер висловив переконання, що Г. Барге «надмірно підкреслює самотійність і оригінальність свого героя, його незалежність від Лютера в теоретичних положеннях»³⁰.

Г. Барге у спеціальній статті дорікав своїм опонентам у тому, що вони, по суті, ігнорують нещодавно відкриті джерела та спираються у своїх судженнях на старі кліше. За його словами, «заслуга Лютера незаперечна в тому, що він – геній справи – завдав вирішального удару папській церкві. Однак, будучи самотійним борцем, Карлштадт першим довів несумісність реформаторських переконань з церковним вченням, і тріщину, що виникла, вже не можна було подолати хитким компромісом»³¹.

Істориком все ж таки вдалося зруйнувати усталений стереотип протестантської історіографії про Лютера як про єдиного основоположника німецької Реформації. Думка про те, що Реформація є не лише продуктом внутрішнього духовного розвитку Лютера, а зародилася під впливом численних чинників та зусиль інших ідеологів, досить міцно увійде до арсеналу нових досліджень.

Запеклу критику викликали розділи дослідження Барге, де йшлося про перехід Карлштадта до містики та розробку на її основі нового реформаторського світогляду. Зокрема, Г. Гермелінк стверджував, що містика Карлштадта має волюнтаристський характер, властивий середньовічним містичним вченням, веде

до уніфікації релігійного світогляду та авторитарного сектантства³². У відповідь Г. Барге виступив проти самого «модуля суджень», який зводиться до того, що «всі реформаційні течії, які виникли незалежно від Лютера, за своїм походженням середньовічні, і, внаслідок цього, кваліфікуються як католицькі і не мають ніякої цінності»³³. «Мирський пуританізм», який сповідував Карлштадт, носив яскраво виражений антикатолицький характер і не мав нічого спільного з аскетизмом францисканців або подібних рухів Середньовіччя.

Позитивна оцінка містики Карлштадта була дана видатним теологом та істориком Е. Трельчем (1865–1923) у його капітальній праці про соціальні вчення християнських церков і груп³⁴. Г. Барге знайшов таким чином потужного союзника у своїх оцінках. За словами Е. Трельча, Карлштадт «хотів втілити внутрішній процес свого духовного розвитку у своїй практичній діяльності, досягти через богоподібність найвищого самозречення та любові. Виходячи з цього, він намагався в містиці показати перевагу Духа над Літерою»³⁵. Е. Трельч першим звернув увагу на антропоцентричний характер містичної теорії Карлштадта.

Ще одна теза К. Мюллера та інших опонентів полягала у тому, що у Віттенберзькому русі 1521–1522 рр., та в Орламюнде в 1523–1524 рр. Карлштадт здійснював програму Лютера, сформульовану у творі «До християнського дворянства німецької нації». При цьому він посилався на те, що Лютер не заперечував змісту реформ Карлштадта, а рішуче відкинув «законодавчий та моральний примус», насильницьке усунення богослужіння та інститутів папської церкви³⁶. У нових дослідженнях Г. Барге наполегливо намагався довести, що Карлштадт був рішучим противником «заколоту», не визнавав і уникав насильства як засобу вирішення релігійних та соціальних питань. Мав рацію і К. Мюллер, вказуючи на цілу низку насильницьких дій «натовпу» у Віттенберзі, які не були засуджені реформатором. Крайність суджень з обох боків не дала можливості з'ясувати характер методів Карлштадта, його стратегії та тактики проведення реформ.

Найбільш гостра полеміка виникла навколо концепту Г. Барге про громадський, демократичний характер реформаційної програми та виступів під керівництвом Карлштадта.

Якщо К. Мюллер обмежився лише декількома критичними зауваженнями, то Г. Гермелінк висловив свої заперечення у спеціальній статті про погляди Лютера на роль громади у релігійному житті³⁷. Історик не заперечував того, що Карлштадт намагався провести цей принцип у життя, проте, на його думку, Г. Барге частково з «партійних уподобань», частково через незнання спотворює події. Г. Гермелінк спробував реконструювати уявлення Лютера про громаду, залучаючи для аналізу переважно твори реформатора 1523–1524 рр., які свідчили, що реформатор сформулював і відстоював громадський принцип організації релігійного життя³⁸. Ці ідеали, на його думку, можуть стати орієнтиром на шляху демократизації лютеранської церкви, що дозволить зберегти чистоту її основ, уникнути звернення до спадщини невірних учнів її засновника. Дискусія послужила поштовхом для появи спеціальних досліджень про долю вчення Лютера про релігійну громаду³⁹. При цьому окремі критики Г. Барге пом'якшили все ж таки свої оцінки ролі Карлштадта в реформаційному русі. Так, В. Келер дійшов висновку, що «заслуга реформатора полягає в тому, що він зрушив з мертвої точки реалізацію реформи і хотів відродити ранньохристиянську ідеальну громаду»⁴⁰.

У ході полеміки Г. Барге намагався наголосити на політичних причинах невдачі реформаторського задуму Карлштадта. Лютеранська церква була створена в умовах становлення княжого абсолютизму та відіграла важливу роль в ідеологічному обґрунтуванні цієї політичної системи. За його словами, настав час повернутися до забутої традиції демократичного громадського устрою. Головна причина невдачі Карлштадта полягала в тому, що тоді демократичні сили були зражені Лютером, який боявся, що втручання народу призведе до провалу його програми, і був переконаний у тому, що церковне керівництво мають забезпечувати теологи у союзі з владою. Карлштадт, навпроти, у самостійних діях мирян вбачав гарантії життєздатності, сили та чистоти нової церкви. У цьому полягала суперечність між земельною, пасторською церквою, з одного боку, та громадською – з іншого⁴¹.

Закликаючи до відновлення історичної справедливості, Г. Барге, по суті, порушував питання необхідності реформи

лютеранської церкви, її звільнення від опіки держави: «Я дотримуюся тієї точки зору, згідно з якою на базі лютеранської церкви паростки громадського християнства взагалі не можуть розвиватися, оскільки сучасна лютеранська земельна церква теологічно та організаційно базується на положеннях, які походять виключно від Лютера»⁴². Історик переконаний у необхідності повернутися на дорогу, торовану Карлштадтом і підхоплену демократичним реформаційним потоком.

За словами Г. Барге, основні положення вчення Карлштадта у чистому вигляді знайшли своє втілення у практиці вільних церков Англії та Північної Америки. Їхнє історичне значення полягає в тому, що ідеї демократичного громадського християнства виявилися життєздатними. Історик дійшов висновку про те, що в дискусії, що розгорнулася навколо його книги, йдеться насамперед про дві принципово різні концепції Реформації. Перша зводить її сутність до вчення Лютера про виправдання вірою, санкціоноване потім новим релігійним сповіданням і новою церковністю. Друга вказує на права автономної та незалежної від усіх авторитетів особистості, яка формує свої релігійні переконання на основі спільних християнських положень та захищає їх у спільноті однодумців⁴³.

Підсумки дискусії навколо концепції «громадської християнської Реформації» спробував підбити Г. Бемер. Назвавши концепцію Г. Барге принципово новою, він ще раз заявив про її хибність. На його думку, у зверненні Карлштадта до сили «пана народу» не було потреби, оскільки євангелічний рух сам пробивав собі дорогу, а насильницькі дії завдавали лише шкоди⁴⁴.

Предметом гострої дискусії стала також соціальна програма Карлштадта. Г. Барге відстоював думку, що герой його дослідження першим сформулював розгорнуту євангелічну програму подолання жебрацтва, бідності, соціального забезпечення незаможних. Він посилався на те, що реформатор був одним із авторів нового статуту Віттенберга, і статуту про «спільну касу» та спеціального трактату, де було чітко сформульовано основні принципи організації опіки бідних, та надано ґрунтовні рекомендації щодо організації подібних служб.

Г. Каверау, Г. Гермелінк, К. Мюллер, Т. Брігер атакували концепцію Г. Барге, аргументуючи тим, що Лютер у лаконічній

формі першим сформулював основні принципи боротьби з жебрацтвом та улаштування громадсько-комунальної опіки бідних.

Г. Барге наполягав відкинути легенду про пряме втручання Лютера в 1521 році у створення статуту про громадську касу. Аргументи виглядають досить переконливо: Лютер, перебуваючи у Вартбурзі, не міг оперативного втручатися у міські справи й займатися організацією соціального захисту бідних. На думку історика, можна погодитися з тим, що Лютер дав лише пропозицію вирішення проблеми бідності та жебрацтва. За його словами, хто не розуміє різниці між програмними вимогами та їх законодавчим оформленням, той не може зрозуміти, що події у Віттенберзі та сам процес реформ набули самостійного та своєрідного розвитку⁴⁵.

Позиція Г. Барге знайшла підтримку з боку Л. Фейхтвангера (1885–1947), який погодився з тим, що ідея першого статуту про громадську касу виходила від Лютера, а його детальна розробка та реалізація належать Карлштадту⁴⁶. На відміну від церковних істориків, які наполегливо продовжували шукати нові аргументи проти Г. Барге, Л. Фейхтвангер вивів дискусію про соціальну політику Реформації на новий рівень. Історик застеріг від завищених оцінок ролі протестантизму у формуванні законодавства про бідних, пов'язуючи його появу з особливостями соціально-економічного розвитку та комунально-міськими ініціативами у сфері соціальної політики⁴⁷. У різкій формі він заявив про те, що всі документи про опіку бідних виходять не від Лютера чи від інших реформаторів, а є творчістю міської влади і їх не можна називати «євангелічними». На доказ цього він навів порівняльний аналіз цих документів із більш досконалыми, на його погляд, статутами інших міст, де не було реформаційного руху.

Відновити «справедливість» спробував О. Вінкельманн у своєму дослідженні ранніх статутів про бідних і жебраків реформаційної епохи⁴⁸. Згідно з його концепцією, Лютер першим сформулював ідею створення євангелічної комунально-громадської організації допомоги бідним. Головна заслуга Карлштадта полягала в детальній розробці цього задуму та у розробці статуту загальної каси у Віттенберзі⁴⁹.

З метою прояснити це питання О. Вінкельманн звернувся до учнів та друзів недавно померлого Н. Мюллера з проханням

опублікувати зібрані ним матеріали з цієї проблеми. Незабаром К. Палласом було оприлюднено дослідження М. Мюллера про обставини виникнення статуту громадської каси⁵⁰з посиланням на варіант документа з виправленнями Лютера. Л. Фейхтвангер та О. Вінкельманн не стали загострювати пристрасті учасників дискусії й сформулювали тезу про те, що вирішення складних соціально-економічних проблем не можна звести до діяльності окремих «героїв». Участь Лютера та Карлштадта у цьому напрямку невіддільна від зусиль багатьох інших реформаторів та міських рад знайти адекватні рецепти позбавлення суспільства від соціальних недуг. На цьому тлі питання про першість має швидше приватне значення. При всій відмінності підходів та несхожості позицій істориків було доведено наявність широкої соціальної програми Реформації. В умовах поглиблення соціальних протиріч у німецькому суспільстві напередодні та під час Першої світової війни історики намагалися привернути увагу церкви та держави до досвіду та традиції вирішення цих проблем.

Насамкінець відзначимо глибоке протиріччя між теологічним підходом та історичним методом, яке вплинуло на хід та результати дискусії. Г. Барге виступив із протестом проти теологічної цензури в історичних дослідженнях та принесення історичної істини в жертву ортодоксальним церковно-теологічним конструкціям. Подолати стару теологію за допомогою історії – так можна визначити один із векторів його зусиль. Інший вектор був спрямований у прямо у протилежний бік – реформувати виправданий історією та традицією існуючий стан справ у лютеранській церкві та державі. Церква має рішуче звільнитися від абсолютистського тягаря, стати взірцем справжньої творчості мирян, прикладом демократії та ініціатором модернізації німецького суспільства та держави.

Дискусія пожвавила осмислення історії Реформації напередодні її 400-річного ювілею. У всякому разі, вона уберегала істориків від панегіричного славослів'я і поставила під сумнів «єдино вірну» лютерівську концепцію.

Однак, у ювілейний, 1917 рік, сили та потенціал аргументів учасників дискусії навколо Карлштадта та його реформаційного проєкту були вичерпані. Німеччина і весь європейський світ опинилися в безодні глобальної кризи, яка суттєво змінила

актуальність проблематики історичних пошуків і позначилася на долях опонентів. Г. Барге продовжить пошуки альтернативної демократичної та соціально орієнтованої Реформації та її ідеологів. Цього разу предметом його уваги стає реформаторська діяльність та творча спадщина Якоба Штрауса, Флоріана Гайера, соціальні та економічні погляди Лютера. Історик умів вибирати теми, актуальність яких виявиться набагато пізніше. Однією з них є взаємовідносини західного християнства та ісламського світу. В умовах панування нацистської диктатури та церковної ортодоксії ці роботи вже не матимуть широкого резонансу. Його праця про економічні погляди Лютера та ставлення реформатора до раннього капіталізму побачить світ лише через десять років після смерті автора⁵¹. Щоправда, удача чекала історика зовсім в іншому, у тому, що довгий час було його науковим «хобі». Пошуки творів Карлштадта та забутих реформаторів, а в основному це видання XVI століття, допомогли йому у створенні чудової монографії з історії книжкового мистецтва. Вона витримала безліч видань та принесла йому заслужене визнання серед мистецтвознавців.

Праця історика про Карлштадта була перевидана 1968 року. Вона і сьогодні є найкращою біографією реформатора. Церковно-теологічна ідея історика модернізації лютеранства з урахуванням вчення і програми його героя залишилася маргінальною і лише опосередковано впливала на цей процес. Шляхи оновлення протестантизму та лютеранської церкви більшість євангелічних теологів шукатимуть у спадщині Лютера і відкинуть думку про «лівий» ухил, який призвів би до руйнування самого інституту церкви та подальшої диференціації протестантизму на автономні громади. Твори Г. Барге про Карлштадта написані в дусі апології. Критика опонентів вибудовувалась на апологетиці головного героя Реформації – Лютера. Подолати теологію і систему лютеранства, що виростає на її ґрунті, за допомогою відновлення «історичної правди» виявилось утопією. Історик не зважив на те, що лютеранство міцно увійшло в життя німецького суспільства, закріпилося на ментальному рівні, стало частиною його державного та соціального життя. Втім, як і герой його дослідження, надовго залишаться в тіні наукових пошуків. І все ж таки смілива спроба не пройшла безслідно. Історики і теологи, відкидаючи запропонований автором шлях реформування

церковного життя, пізніше порушують питання про користь багатьох положень теології Карлштадта для подальшого розвитку лютеранства. Можна з обережністю стверджувати, що теологічна дискусія призвела до хиткого компромісу.

Майже через півстоліття після завершення дискусії інтерес до особи Карлштадта відродиться і призведе до результатів, які у висновках про його видатну роль у Реформації будуть близькими оцінкам Г. Барге. Наукове значення та авторитет цієї фундаментальної праці виявляться довговічнішими за релігійно-політичні пристрасті, активним учасником яких був історик.

Після жвавої та плідної дискусії дослідницькі зусилля 20–40-х років. ХХ століття є досить скромними і зосереджені головним чином питаннях про значення вчення Карлштадта для протестантизму.

Е. Гертцш вслід за Г. Барге спробував акцентувати увагу на «подвійний» актуальності творчої спадщини Карлштадта. Необхідність дослідження його спадщини він пояснював тим, що це дозволяє відновити забуту ланку давньої історії та відтворити хід реформаційних подій у всій повноті. Поряд із цим академічним завданням, на думку історика, вивчення думок та ідей реформатора про провідну роль мирянина в церковному житті, демократичного устрою релігійних громад може бути затребувано в нових історичних умовах. Цінність спадщини та діяльності опального реформатора він знаходив у його невпинній боротьбі не лише проти старої, папської догматики та схоластики, а й проти догматизації та бюрократизації євангелічної церкви на зорі її виникнення. За його словами, те, що не вдалося зробити Карлштадту у справі створення демократичної церкви, пізніше намагалися здійснити пієтисти та ліберальні течії у лютеранстві. У нових історичних умовах ця проблема, на думку історика, не знімається з порядку денного⁵². По суті, Е. Гертцш підбив підсумок дискусії перших десятиліть ХХ століття, тематика якої виявилася на узбіччі в умовах нацистського режиму. У 1946 році він видав окремі твори Карлштадта, у передмові яких висловив думки про важливість його спадщини.

Дискусія і дослідження першої половини ХХ століття відкрили Карлштадта як одного із провідних реформаторів ХVI століття. Історики визначили в якості центрального пункту його реформаційної доктрини вчення про провідну роль

громади і активну роль у релігійному житті віруючих. Постановка питання про «нового мирянина», яка розглядалась у церковно-теологічній оправі, відкривала можливість вивести його розгляд у площину проблеми формування нової людини. У такому разі вчення Карлштадта про людину стає співзвучним антропоцентризму гуманістів того часу.



НА ПЕРЕХРЕСТЯХ ДИСКУСІЙ ПІД ІДЕОЛОГІЧНИМИ ПРАПОРАМИ

Після Другої світової війни, у 50–60-ті рр., колишня проблематика «карлштадтіани» виглядала старицею біля потоку нових досліджень та спорів, у центрі уваги яких були вже не теологічні а соціально-політичні проблеми. Новий напрямок відбувався в рамках дискусії про характер Реформації та Селянської війни, як ранньої модерної революції. Дискусія мала також чітко виражений ідеологічний підтекст. В атмосфері активізації суспільно-політичних рухів лівого штибу в історичній літературі помітно посилюється інтерес до вивчення радикальних течій європейської Реформації. На концептуальні рішення цієї проблематики вплинув також поділ Німеччини на дві держави з різними ідеологічними та політичними орієнтирами. Геополітичне звучання дискусії було обумовлено підвищеною увагою радянських та американських істориків, які намагалися дати своє бачення подій німецької історії.

У дискусії істориків Народної Демократичної Республіки 50-х років. минулого століття, що проходила під знаком формування марксистської концепції Реформації та Селянської війни, було зроблено акцент на вивченні революційного напрямку реформаційного руху. Неабиякою мірою цьому сприяв переклад книги радянського історика М.М. Смиріна про Томаса Мюнцера – ідеолога та лідера «народної Реформації». Відтепер оцінки реформаторів у марксистській концепції визначалася ступенем їхньої революційності, взірцем якої вважався Мюнцер. Його протилежністю був Лютер, який представляв помірковане крило Реформації. У такому контексті Карлштадт виглядав

«чужим» для них і цілком закономірно постало питання визначення його місця і ролі в цій ідеологічній системі координат.

Напрямок пошуків задав молодий історик Г. Фукс, який відмежувався від «теологічної церковної позиції» і обстоював думку, про те, що програма реформатора відповідала інтересам «радикального бюргерства», яке дотримувалось середньої лінії в Реформації, відмежовуючись від поміркованої позиції Лютера та революційної доктрини Мюнцера. Така оцінка, сформульована під впливом історика і відомого політичного діяча Л. Штерна, сприяла подальшому утвердженню уявлень про Карлштадта як ідеолога радикально-бюргерської Реформації, яка сформувалася на основі «лівого лютеранства»⁵³. За словами, Г. Мюльпфурдта, Карлштадт з «лівого лютеранина» перетворився в «радикала», який відстоював автономію громад і відмовився від «співробітництва» з владою у справі проведення реформ. Історик наполягав на тому, що реформатор представляв собою не «проміжну» фігуру, ідеолога, що вагався між Лютером і Мюнцером, а лідера самостійного масового релігійного та соціально-політичного руху⁵⁴.

Взятий східнонімецькими та радянськими істориками курс на вивчення широкого спектру радикальних і революційних угруповань і течій Реформації не залишився без відповіді американських дослідників. Фундаментальна праця Дж.Х. Вільямса з історії радикальної Реформації, що побачила світ у 1962 році, була своєрідною реакцією на «революційний» концепт історії Реформації та Селянської війни. Історик визначив у радикальній Реформації декілька течій і назвав Карлштадта разом із Мюнцером ідеологами «революційного спіритуалізму»⁵⁵. Після появи праці Дж. Вільямса поняття «радикальна Реформація» входить у лексику досліджень цього феномена. Значною мірою праця американського історика визначила напрямок дискусії про радикалізм та лібералізм у теології та політиці. Актуальність цієї проблематики в американській та європейській літературі підігрівалася «лівими» молодіжними рухами 60–70-х років⁵⁶. Вивченню особистості Карлштадта сприяло також посилення уваги до релігійних меншин, течій та напрямків у протестантизмі, оцінки яких значною мірою визначалися політичною та ідеологічною лексикою європейського та американського

суспільства. Дослідження істориків наповнили поняття: «демократія», «лібералізм», «тоталітаризм», «радикалізм», «ліві», «праві».

Р.Х. Бейнтон одним із перших окреслив широке коло нонконформістських угруповань – «цвіккауські пророки», швейцарські анабаптисти, мельхіорити, меноніти, гуттерівці, швенкфельдці – як «ліве крило Реформації». До цього флангу він відніс і Карлштадта⁵⁷.

Американські історики розглядали вчення Карлштадта головним чином у контексті еволюції різних протестантських груп та рухів⁵⁸. Пояснення феномена американської «карлштадтіани» слід шукати в особливостях протестантизму у цій країні. Свого часу Г. Барге висловив думку про те, що «вільні американські церкви» є найбільш близькими до ідеалів Карлштадта. Твердження німецького історика не залишилися поза увагою – чимало протестантських конфесій, насамперед меноніти, намагалися шукати коріння своїх доктрин у вченні реформатора. Р. Зідер на основі аналізу вчення Карлштадта про «відчуженість і відродження» спробував визначити оригінальність його теології, у якій він вбачав суголосність з доктриною менонітів⁵⁹. Зрештою історик дійшов висновку, що Карлштадт проводив у Реформації лінію «між лібералізмом і радикалізмом»⁶⁰. Щоправда, поняття лібералізму та радикалізму у Р. Зідера мають досить широкий і розпливчастий характер.

Проблема, однак, полягала у тому, що історикам важко було визначити принципові розбіжності теології Лютера і Карлштадта. У цьому контексті твердження Дж. Преуса про те, що конфлікт віттенберзьких теологів виник насамперед через розбіжності з питань стратегії та тактики здійснення реформ, загалом звучить об'єктивно та переконливо⁶¹. Лютер вбачав у віттенберзькому русі загрозу «духовній свободі», спробу підігнати світське і релігійне життя під єдину догму. У той же час історик наголошував, що Карлштадт дав перший приклад демократичної Реформації, який матиме наслідування у різних містах Німеччини та Швейцарії. На його думку, Карлштадт за своїми поглядами був більш середньовічним і консервативним мислителем, ніж Лютер. Для Дж. Преуса та Р. Зідера, за їхнім визнанням, залишилося загадкою, чому Лютер та його прихильники за

відсутності принципівих теологічних претензій до Карлштадта, настільки вороже поставилися до нього

Важливою подією в дискусії щодо радикальної Реформації стала поява спеціальної збірки статей⁶². Необхідність її появи Г.-Ю. Гертц пояснив недостатньою вивченістю цієї тематики. На підставі критичного аналізу праці Г.Х. Вільямса він зробив висновок про те, що час для узагальнюючих праць з історії радикальної Реформації ще не настав⁶³. Р. Зідер, автор статті у цьому виданні, уточнив свою позицію і «змістив» Карлштадта у «лівий» фланг Реформації з його численними революційними, екстремістськими та егалітарними течіями та напрямками⁶⁴. Карлштадт був представлений як ключова постать серед тих, хто відійшов від Лютера і не пристав до Мюнцера. А. Лаубе слідом за Г.-Ю. Гертцем вказав на відносність поняття «радикальний». На його думку, є всі підстави оцінювати лютерівську програму на початковому етапі як радикальну й одночасно називати так угруповання, які перевершували у цьому Лютера. Спочатку радикалізм полягав у прагненні послідовно здійснити лютерівські ідеї, що знайшло свій прояв у віттенберзьких подіях 1521–1522 рр.⁶⁵. А. Лаубе виділив дві течії «лівого» флангу Реформації: бюргерсько-радикальну та народно-революційну. У теологічному відношенні радикальний бюргерський рух не мав принципівих відмінностей від лютерівського. У такий спосіб історик, фактично, спробував дати відповідь на сумніви американських істориків щодо відсутності розбіжностей теологічних доктрин Лютера і Карлштадта. Позицію А. Лаубе і тих, хто шукав розмежування реформаційного руху у соціально-політичній сфері ускладнювало те, що Лютер і Карлштадт ніколи не дискутували і не заявляли про свої розбіжності у світських питаннях.

Проблема радикалізму виявилася найбільш складною та ключовою для розуміння історії Реформації. Для її вирішення було створено спеціальну робочу групу в Інституті історії Академії наук НДР під керівництвом З. Лоос, відомої дослідниці творчості Карлштадта. Учасники проекту зосередили зусилля на вивченні соціальних та ідеологічних витоків радикалізму у лютеранстві. Позиція та радикалізм Карлштадта під час Селянської війни, його ставлення до влади та соціально-політичного устрою викликали серйозні розбіжності серед дослідників. Вирішенню цих питань сприяла дискусія навколо гіпотези

Х. Петерса про Карлштадта як автора одного з ключових програмних памфлетів Селянської війни «До зібрання простого селянства». Червоною ниткою через цей документ проходить ідея демократичного устрою на основі «Божественного права», що, на думку автора, найпоспідовніше відстоював реформатор⁶⁶. Критикуючи цю гіпотезу, З. Хойєр погодився з тим, що думки Карлштадта про ключову роль громади у релігійних та соціальних питаннях, його висока оцінка селянства та фізичної праці, ідея опору владі у питаннях, прописаних Божим Законом, цілком сумісні з положеннями трактату⁶⁷. З. Лоосс дійшла висновку, що під час Селянської війни Карлштадт був вірний ідеї «пасивного опору», що виключало насильницькі методи боротьби⁶⁸. Однак питання про характер опору владі та старій церкві залишилося відкритим – непослух владі, «штурми ікон» неодноразово мали місце у його діяльності. Неоднозначність, суперечливість його вчинків, висловлювань, на тлі досить чітких позицій Лютера та Мюнцера з питань методів Реформації залишилися загадкою.

Проблема радикалізму Реформації Карлштадта знайшла своє продовження у дослідженнях Ю. А. Голубкіна. Порівнюючи позицію Лютера і Карлштадта під час віттенберзького руху 1521–1522 років, він дійшов висновку, що яблуком розбрату для них виявилось питання про способи та методи проведення перетворень та досягнення поставлених завдань. На думку історика, Карлштадт і Цвілінг, на відміну від Лютера, виступали прихильниками рішучого, негайного втілення в життя принципів, які впливали з вчення про загальне священство віруючих⁶⁹. Протест Лютера викликали насамперед не зміст програм ідеологів радикальних угруповань, а прагнення втілювати їх у життя «революційними» методами⁷⁰. Історик обстоював тезу, що на ранній стадії Реформації програма Лютера мала всеосяжний характер, передбачала перетворення церкви й усіх сфер суспільства. Радикальні угруповання у цей час не змогли сформулювати та представити альтернативні варіанти реформ і намагалися головним чином мобілізувати суспільство на негайне втілення у життя лютерівського задуму⁷¹. Особливе місце проблемі методів було приділено також при постановці питання про суспільно-політичні погляди Карлштадта⁷².

Історики другої половини ХХ століття різним чином вплітали вчення та діяльність Карлштадта в канву модерної ідеологічної і політичної боротьби. У такий спосіб постать реформатора була певним чином виведена із релігійно-конфесійного контексту, що дало можливість поставити питання про його роль у революціях доби раннього Модерну. Іншого змісту набуло вчення Карлштадта про людину. Історики у пошуках соціально-політичного змісту програми реформатора по суті поставили питання про його пошуки ідеалу нової людини у бюргерському і селянському середовищі. При цьому переважна більшість дослідників вважала, що найбільш близькими для нього були дрібне бюргерство і селянство.



КАРЛШТАДТІАНА У ТИШІ АКАДЕМІЧНИХ СТУДІЙ

На тлі намагань «актуалізувати» спадщину Карлштадта, вписати її в канву модерних ідеологічних та релігійних рухів сформувався напрямок в історіографії, представники якого намагалися не виходити за рамки теологічних студій і строгого академізму. Тривалий час він розвивався осторонь від історіографічного мейнстріму.

Початок такого підходу в західнонімецькій історіографії було покладено працями У. Бубенхаймера⁷³ та М. Брехта⁷⁴, які зосередилися на дослідженні теології Карлштадта. У. Бубенхаймер повернувся до ключових питань дискусії Барге-Мюллера: ранні реформаційні погляди Карлштадта, його діяльність у Віттенберзі у 1521–1522 роках, теолого-правові проблеми раннього реформаційного руху, ставлення реформатора до «заколоту».

Залишивши осторонь конфесійну заангажованість колишньої дискусії, історик спробував з'ясувати еволюцію теології Карлштадта під час віттенберзького руху 1521–1522 років і відповісти на запитання: чи був він у цей час «бібліцистом» чи «спіритуалістом-швермером»⁷⁵. Висновок історика однозначний: і в боротьбі проти ікон, і в усуненні старої меси, і у вирішенні інших ключових питань, він виступав як суворий бібліцист, який керувався «Божою волею», висловленою у Святому Письмі. Спіритуалізм виступав своєрідним тлом, з

якого він черпав додаткові аргументи, що впливали з традиційної дихотомії «Духу і плоті»⁷⁶.

У прагненні Карлштадта використовувати єдине право для усунення культу та інститутів папської церкви У. Бубенхаймер вбачає середньовічні юридичні уявлення та скоттівський теологічний волюнтаризм. У правових поглядах реформатор дотримувався лінії, яка зрештою призвела його до поширеної у той час ідентифікації Божого права зі змістом Старого та Нового Завіту⁷⁷.

У. Бубенхаймер на основі аналізу ранніх трактатів реформатора дійшов висновку, що той творчо переосмислив спадщину Августина, неоплатонізму, середньовічної містики, вчення Лютера та інших своїх сучасників. Причому вплив цих духовних течій був різним упродовж його творчого шляху. Навіть у своїх ранніх трактатах він надавав великого значення юридичній герменевтиці та аргументації своєї теології й реформаційної програми. У. Бубенхаймер підготував ґрунт для нових досліджень, які сприяли зростанню інтересу до особистості Карлштадта на рубежі ХХ-ХХІ ст. Можна говорити, що в цей час спостерігається нова, третя хвиля «карлштадтіани». Свідченням цього є поява цілої низки монографій та статей, присвячених теології, соціальним та політичним поглядам реформатора.

Чим пояснюється новий сплеск інтересу до особистості реформатора? Докорінно змінилася ідеологічна та політична ситуація. Геополітичні революційні зміни 90-х рр., об'єднання Німеччини, створення та розширення Європейського Союзу, зміна політичних та ідеологічних орієнтирів, поява нових ліній протистояння не пройшли безслідно для вивчення історії Реформації.

Нові підходи до творчості Карлштадта невіддільні також від методологічного зсуву у дослідженні Реформації. Неабиякою мірою це пов'язано з дискусією про єдність і різноманіття Реформації, яку вже не зводили до «правильної» лютерівської і «хибних» відхилень, що заважали її здійсненню, а представляли її як складний феномен з різними програмами, ученнями і течіями. Відтак, не лише «вірні» учні та послідовники Лютера грали продуктивну роль в утвердженні нового релігійного світогляду, а й їхні опоненти з євангелічного табору. Такий підхід

заперечує вважати Мюнцера, Карлштадта, Штрауса, анабаптистів і спіритуалів аутсайдерами Реформації.

Ідеї поліцентризму Реформації співзвучна концепція Г.-Ю. Гертца про неї як потік численних і різноманітних релігійних рухів, які були водночас і соціальними, і політичними, які попри свою певну самостійність становили єдине ціле. Історик наполягає на гетерогенності реформаторського табору⁷⁸. Процес розпаду його на окремі течії починається з інтелектуальної дискусії, яка потім переростає у дії різних соціальних сил. Прикладом цього є віттенберзький рух 1521–1522 років, в якому Карлштадт відігравав ключову роль. На його думку, концепція реформатора була прикладом громадської Реформації, де мирське благочестя отримує містичний відбиток. Теза про гетерогенність реформаційного руху, у якому кожне з угруповань виглядає як частина загального потоку, виводила дискусію за межі політичних опозицій: «лібералізм-радикалізм», «праві-ліві».

Найбільш чітко цю позицію сформулювала З. Лоосс у концепції альтернативної Реформації, ідеологом і лідером якої вона вважала Карлштадта. Вона дійшла висновку, що Карлштадт та його послідовники є ключовими постатями для розуміння радикальних релігійних, соціальних і політичних перетворень реформаційного часу⁷⁹.

Результатом наступних масштабних і комплексних досліджень німецьких істориків стала характеристика реформатора як «неординарного мислителя», автора оригінального теологічного вчення і альтернативної програми Реформації⁸⁰. Це було своєрідне завершення дискусії про радикалізм, точніше її згасання.

Парадокс дослідницького дискурсу полягав у тому, що нова хвиля «карлштадтіани» пішла за напрямками дискусії початку ХХ століття. Дослідники на основі нових методологічних напрямів та міждисциплінарних підходів розгорнули систематичний аналіз трактатів та листів Карлштадта, що відкрило шлях до реалізації грандіозного проекту – підготовки і видання десятитомного зібрання його спадщини. В останні десятиліття вдалося знайти невідомі твори реформатора, дати розлогі коментарі до вже відомих трактатів. А. Зорзін переконливо довів, що у 1520–1525 роках реформатор був автором численних анонімних памфлетів й та найбільш плідним

релігійним публіцистом після Лютера⁸¹. Комунікативним особливостям листівок присвячені дослідження С. Тодт⁸².

В історико-лінгвістичних студіях Карлштадт постає як знавець класичних мов, людина, якій не чужі гуманістичні захоплення. У своїх трактатах та проповідях, Карлштадт був далекий від «простонародної» мови та популізму, що, здавалося б, має бути цілком логічним, з огляду на його захоплення «мудрістю» «простої людини». Такий дисонанс дає «їжу» для роздумів про ступінь глибини його «народництва», соціальної мімікрії теолога.

Г.-П. Гассе досліджував вплив на Карлштадта містики Таулера⁸³, що дозволило глибше з'ясувати характер «теології хреста» реформатора. Напрями досліджень, окреслені свого часу У. Бубенхаймером, на думку З. Лоосс, наближають до визначення феномена Карлштадта в цілому⁸⁴. На її думку, Карлштадт розробив оригінальне вчення про святість людини, її богоподібність⁸⁵. Японський дослідник Ч. Котабе у дисертаційній роботі реконструював образ мирянина у творчості Карлштадта в епоху ранньої Реформації⁸⁶. С. Єміг переконливо показав глибокий зв'язок участі реформатора у реформі благодійності з його вченням про нову людину⁸⁷.

Ф. Йостель дослідив діяльність реформатора у Тюрінгії, його стосунки з Мюнцером⁸⁸. Історик повернувся до старої дискусії навколо ідеї реформатора про громадський устрій нової релігійної організації. Висновок історика однозначний: реформатор послідовно обстоював ідею комуналізму в релігійному та світському житті, яка суперечила територіально-княжій державності та відповідної церковної організації. У цьому історик вбачав причину особистої трагедії реформатора, котрий не зумів оцінити силу цієї тенденції. У такому разі це і трагедія Лютера, адже одночасно з Карлштадтом він оприлюднив трактати про громадський устрій церкви, і дух комуналізму в них сильніший, ніж у містичних працях його опонента. Тут доречно порушити питання про серйозну відмінність реформаційного руху 1521–1522 років у Віттенберзі та перетворень в Орламюнде у 1523–1524 років. Чи не був комуналізм Карлштадта, до речі, погано виражений у його працях орламюндського періоду, засобом для створення містичного співтовариства християн, у якому структура та організація релігійного

життя мають другорядне значення? Не менш вдалою є спроба історика пов'язати релігійні ідеї реформатора із соціальними та економічними відносинами того часу. Дослідження у цьому напрямі почали руйнувати образ реформатора як суто релігійного мислителя та діяча. Соціальні, економічні та політичні погляди Карлштадта розчинені в його теологічній доктрині, в якій немає поділу на світську та релігійну частини.

Останніми роками помітні спроби з'ясувати причини конфлікту між Лютером і Карлштадтом⁸⁹, розбіжності у теологічних питаннях того часу⁹⁰, дослідити діяльність його соратників та прихильників⁹¹.

Історики знову і знову повертаються до поглядів і позиції Боденштайна у дискусії про Таїнство Причастя, яка стала наріжним каменем розколу Реформації на ворогуючі між собою напрямки. На думку Р. Понадера позиція реформатора була обумовлена не стільки раціоналізмом, на чому наполягали попередні дослідники, а його вченням про внутрішню і зовнішню людину, сутність і символи⁹².

Вище вже зазначалось, що Г. Барге вважав вчення Карлштадта про «нового мирянина» в якості центрального пункту його уявлень про новий релігійний устрій. Однак в межах конфесійних завдань, оновлення і демократизації лютеранської церкви, історик обмежив його релігійною сферою. У новітніх дослідженнях помітними стають спроби надати йому широкого тлумачення. «Новий мирянин», за справедливим зауваженням З. Лоос, це ідеальний тип людини, яка народжується шляхом страждання та перемоги над зовнішнім світом⁹³. Г.П. Гасе звернув увагу, що епітет «новий» Карлштадт застосовує не лише до мирянина, а й до людині взагалі. У творах 1523–1524 років він говорить про «нове життя», «нову людину», що, співпереживаючи смерть разом із Христом, відроджується до нового життя, стає «оновленою людиною», «братом у Христі», «ново народженим сином Христа». У такому разі реалізація програми перетворення суспільства стає можливою через формування нової людини⁹⁴. С. Тодт висловила цілком обґрунтоване припущення, що Карлштадт на особистому прикладі вирішував проблему оновлення людини. Він прагнув у такий спосіб допомогти всім, хто страждає і не наважується зректися старого світу⁹⁵.

Незважаючи на зростання інтересу до особистості Карлштадта, багато питань його творчості та реформаційної діяльності залишаються недостатньо вивченими, а оцінки та характеристики його поглядів мають спірний та суперечливий характер. Сьогодні вже не викликає сумнівів уявлення про наявність у Карлштадта серйозної соціальної доктрини, проте «білою плямою» залишаються його політичні погляди, його вчення про владу, її роль у світському та релігійному житті суспільства.

Не досліджено також питання про особистісне сприйняття Карлштадтом релігійних і соціально-політичних проблем свого часу. Залишається загадкою психологічне підґрунтя перелому його у стосунках з Лютером, переходу від співпраці до тривалої та непримиренної ворожнечі. Ворожнечу двох реформаторів не можна пояснити лише їхніми розбіжностями щодо стратегії та тактики реформ, тонкощами теологічних підходів. Вочевидь, не останню роль у цьому грали особливості їхніх характерів, у чому наполягали історики старої школи.

Через сто років після палких дискусій, сенсаційних відкриттів поле «карлштадтіани» напередодні і після 500-річного ювілею Реформації виглядає більш умиротвореним. Питання, що призводили до полеміки істориків, сьогодні становлять, здавалося б, суто науковий інтерес. Цілком очевидним є визнання Карлштадта як одного з видатних ідеологів протестантизму, оригінального мислителя та діяча, який сприяв утвердженню цього напрямку християнства. Принцип толерантності примирив істориків різних конфесійних симпатій. Дискусії, гостра полеміка завжди цікавіші, ніж умиротворення та відсутність сенсаційності. Проте, постає питання, чи не залишився вогонь під попелом, чи не ховаються за науковим академізмом лінії нового розмежування? Питання про демократизацію церковного життя в лютеранстві не знімається з порядку денного, вчення Карлштадта про «нового мирянина», активного та діяльного учасника релігійного життя зберігає свою актуальність. У підсумку, дослідження релігійно-правової доктрини, бібліцизму і містики, соціальної доктрини Карлштадта так чи інакше вказують на актуальність його антропологічних пошуків, уявлень про нову людину.



МІСТА І ДОРОГИ АНДРЕАСА БОДЕНШТАЙНА ІЗ КАРЛШТАДТА

ЧЕРЕЗ ТЕРНИ СХОЛАСТИКИ
ДО «КОРОЛЯ ТЕОЛОГІВ»

НА КРУТОМУ ПОВОРОТІ.
ВІД АКВІНАТА ДО АВГУСТИНА

У ПРОМЕНЯХ СЛАВИ. ЛЕЙПЦИГ 1519

СМАК ЛІДЕРСТВА
«У ХРИСТИЯНСЬКОМУ МІСТІ ВІТТЕНБЕРГ»

КАРЛШТАДТ В ОРЛАМЮНДЕ.
ЧЕРВОНІ ЛІНІЇ ПРОТИСТОЯННЯ

ЧУЖИЙ СЕРЕД СВОЇХ.
«ШВЕЙЦАРІЇ - ОКРАСА, СЛАВА І ЧЕСТЬ»





МІСТА І ДОРОГИ АНДРЕАСА БОДЕНШТАЙНА ІЗ КАРЛШТАДТА

Спроби істориків визначити характер вчення, місця та ролі Карлштадта у реформаційному русі ускладнені наявністю численних протиріч, коливань, різких змін його позиції та поглядів, захоплень новими ідеями та розчаруваннями у них. Активна участь реформатора у перетвореннях, бурхлива публіцистична діяльність у перші роки Реформації різко змінилася потім на тривале мовчання. Ці риси «шаленого франконця» помітили його сучасники. Лютер пояснив таку непостійність не на користь свого соратника і опонента: «Я згадую одне пророцтво, сказане про доктора Карлштадта, коли він ще тільки пристав до нашого вчення, і звучить воно так: «Доктор Карлштадт не довго буде з нами, він людина вкрай непостійна і ніколи не залишається прив'язаною до одних речей».

Я не хотів тоді цьому вірити, але тепер я мушу погодитися з цим». Точну й неупереджену думку про особистість реформатора висловила його дружина Анна фон Мохау: «Де б ми не були, у нього завжди був дуже неспокійний характер»⁹⁶. Тим самим вона ще раз підтвердила те, що не тільки ідеї та розум панують в історії, не меншим творцем є характер людини, яка причетна до вирішення великих питань свого часу.

Боденштайн у своїх шуканнях, метаннях, протиріччях та сумнівах був не самотній. Час, ставив все нові й нові питання та проблеми, вимагав неординарних відповідей та рішень. Окаміст і томіст, схоласт і гуманіст, августинець і бібліцист, теолог і юрист, реаліст і містик, папський священик і пастор, селянин і «новий мирянин» – це свідчення і результати глибоких внутрішніх переживань і змін світогляду реформатора. Однак такі протиріччя не слід зводити лише до його індивідуальних особливостей. Зрештою, про нього можна говорити як про цільну натуру, людину, яка сформулювала свій альтернативний

варіант Реформації і спробувала на власному прикладі стати «новим мирянином», новою людиною.

За захопленнями Аквінатов, Августином, Таулером простежується прагнення знайти тверду позицію у світі, що змінюється. Авторитет Аквіната дозволяв зручно почуватися у межах старої системи. Звернення до Августина допомогло знайти шлях до Святого Письма і постулатів раннього християнства. Вивчення містики Таулера – відкрити Дух Письма та свободу кореляції Божого Закону на реалії часу, знайти нові орієнтири устрою життя. Реформатор був упевнений, що вказує дорогу до Істини, але, як свідчить його доля, він сам ставав і героєм, і жертвою свого часу. Він не лише поставив за мету сформулювати ідеал нової людини, а й спробував втілити його на власному прикладі.



ЧЕРЕЗ ТЕРНИ СХОЛАСТИКИ ДО «КОРОЛЯ ТЕОЛОГІВ»

Андреас Рудольф Боденштайн народився 1486 року в Нижній Франконії, у невеликому містечку Карлштадт. Місто було розташоване неподалік Вюрцбурга, великого релігійного центру та єпископської резиденції. Близькість крупного релігійного центру була важливим чинником церковного та релігійного життя містян. Малюка хрестили в міській церкві Св. Андреаса і хрещені батьки дали йому ім'я цього Святого.

Поява на світ майбутнього реформатора не привернула особливої уваги. Точні дані про час його народження відсутні. Сучасники не обтяжували себе упорядкуванням біографії реформатора. Опала завжди загрожує забуттям, яке може бути подолано іншими обставинами та іншим часом. Досить довго біографи писали приблизно так: «Народився близько 1480», часто називали 1477, 1480 та 1481 роки. Коли історики вже побудували чимало «психологічних» пояснень суперництва «старшого» Карлштадта та «молодшого» Лютера, відомий дослідник У. Бубенхаймер знайшов меморіальну плиту з

точним роком народження – ним виявився 1486 рік. Так він став «молодшим» сучасником лідера німецької Реформації, і для істориків тепер є привід ще раз погратися в психологічну еквілібристику.

Реформатори – здебільшого вихідці з бюргерського середовища. Карлштадт – не виняток. Сім'я Боденштайнов належала до шановних і поважних містян, особливо після того, як батько Андреаса Петер Боденштайн у 1481 році став бургомістром цього міста. Щоправда, тамтешня еліта за рівнем життя та доходів була близькою до середнього прошарку бюргерів великих торгово-ремісничих центрів.

Достаток сім'ї давався наполегливою працею, суворою економією та скромним способом життя. Маленьке містечко не зазнало економічного злету, який переживали в цей час великі південнонімецькі торгові центри. Більшість мешканців його рідного міста займалися сільським господарством, головним чином виноградарством та виноробством. Батьки також мали свій виноградник. Образ міста та виноградника часто з'являється в його творах – порівняння церкви Христової з виноградником та його робітниками, очевидно, навіяне не лише євангельськими сюжетами, а й сонячними картинами дитинства. У Карлштадта назавжди залишиться образ власної сім'ї як крихітного світу, дні якого вимірюються праведною працею, благочестям та побожністю.

Час, коли народився і зростав майбутній реформатор, був не найкращим для містян середнього статку. «Золотий час ремісників», як називали XV століття, минув. «Замикання цехів», підвищення цін на продукти харчування, масове розорення дрібних товаровиробників викликали невдоволення та тривогу. У цих непростих умовах сім'ї вдавалося підтримувати статус бюргерів. Один із братів Андреаса став пекарем, старша сестра вийшла заміж у рідному місті, молодша пов'язала свою долю із селом, куди її видали заміж. У бюргерському середовищі дбали не лише про продовження ремесла, а й намагалися дати хоча б комусь із дітей освіту для того, щоб ті досягли успіху, стали міськими або князівськими службовцями. Найбільш доступною була церковна кар'єра, оскільки навчання та утримання брала на себе церква.

У рідному місті майбутній реформатор отримав звичайне католицьке виховання, у місцевій латинській школі він виявив себе дуже здібним учнем й в тринадцять років залишив її для продовження навчання в університеті. Пізніше, зрікаючись культу і догм папської церкви, він згадував, що з дитинства атмосфера храму, ікони, молитва викликали в нього надзвичайне хвилювання і трепет. До того ж батько був старостою двох братств виноградарів – Св. Урбана та Св. Миколи. Свої дитячі враження та переживання правовірного католика йому судилося закріпити у своїх теологічних студіях. У 1499 році юний франконець прибув до Ерфурта, де став студентом знаменитого університету. Принагідно зауважимо, що в цей же час з 1501 року в Ерфурті здобував освіту Мартин Лютер. Свідчень про те, що майбутні реформатори були у цей період знайомі, не зберіглося. На вибір університету, очевидно, вплинув його батько, який свого часу встиг прослухати тут річний курс та вдихнути повітря справжньої академічної свободи.

З-поміж ремісників і селян, де панували побожність, благочестя, суворе виховання, молодий студент потрапляє у вогнище вільнодумства, гуманізму, вільних мистецтв. Основу теологічної освіти тут, як і в інших вищих школах, становила схоластика, яка, однак, не була чимось цілісним, – давня та тривала дискусія про універсалії привела до утворення двох течій: старого шляху (*via antiqua*) та нового шляху (*via moderna*). Професори Ерфуртського університету викладали теологію в рамках *via moderna* й висловлювали думки, які підривали основи схоластичної теології.

Пізнавши основи оккамізму, й отримавши статус бакалавра мистецтв, Карлштадт приступив до вивчення протилежного оккамізму вчення – томізму⁹⁷. У розпал літа, 17 липня 1503 року, він вже іматрикульований в Кельнському університеті. Наслідуючи традиції інтелектуалів Середньовіччя, він узяв собі псевдонім *Karelstat*. Так назва рідного міста стала частиною його імені.

Перехід сюди, очевидно, був пов'язаний не тільки з науковими запитами молодого теолога, але й з тією обставиною, що в цей час ректором університету став його земляк Валентинус Енгельхарт, який, вірогідно, рекомендував йому продовжити

навчання тут, щоб уберегти юнака від ерфуртського вільнодумства. Після Ерфурта, міста, де все дихало свободою, він опинився в цитаделі ортодоксальних томістів, у Монтанівській бурсі, яка відкрилася якраз на момент його вступу. Заклад був улюбленим дітищем ректора, славилася своїми монастирськими порядками. Тут під впливом старанних захисників католицької ортодоксії він стає переконаним послідовником вчення Томаса Аквіната⁹⁸.

У місті на Рейні молодий франконець затримався недовго. Не закінчивши філософського курсу, під час зимового семестру 1504/1505 навчального року він переїжджає до Віттенберга і пов'язує свою долю з університетом цього міста. Що змусило його залишити велике місто й переїхати в містечко на Ельбі, більше схоже на село, як невтішно відгукувалися про нього сучасники? Пояснення цьому слід шукати в тому, що в університет, відкритий у 1502 році стараннями курфюрста Фрідріха Саксонського Мудрого, ринувся, за словами відомого гуманіста Крістофа Шерля, натовп молодих доцентів і професорів з метою зробити вчену кар'єру. У своєму виборі Карлштадт не програв. Тут він стає бакалавром артистичного факультету, а 12 серпня 1505 р. – магістром. Підтримку та заступництво йому надає іменитий земляк Крістоф Шерль, популярність якого і вміння створювати навколо себе коло друзів та однодумців сприяли тому, що обдарований магістр досить швидко входить до середовища університетської уліти. Чи були тут у нього вчителі, які залишили слід у його теологічних пошуках? У своїх працях він називає лише Мартина Полліха – одного з чільних представників томізму у Віттенберзі.

Роки навчання Карлштадта, перші самостійні кроки у науці та викладанні збігаються з роками становлення та стрімкого розквіту «Ойкореля», як називали Віттенберзький університет. Створення бібліотеки, друкарні, відкриття у 1504 році нового навчального корпусу швидко забезпечили молодому закладу славу одного з кращих університетів Німеччини. Чисельність студентів тут перевищувала кількість дорослого населення міста.

Ойкореля – перший університет, який отримав право на відкриття не від папи, а безпосередньо від імператора⁹⁹. Досі благословення та правила викладання дисциплін надавав лише

Рим, після чого вони доповнювалися спеціальними дозволами імператора на вивчення світського права. У випадку з Віттенбергом все було навпаки. Імператорська грамота давала повне право читати лекції на всіх факультетах, включаючи теологію та канонічне право. Вже після відкриття папський легат доставив документ, що давав право на захист дисертацій з теології та канонічного права. Особливість викладання визначалася також тим, що одна кафедра теології складалася з францисканців, а друга з августинців місцевих орденів¹⁰⁰. Ця обставина, як виявиться пізніше, позначиться на долі Реформації. Карлштадт і Лютер як університетські викладачі перебували в юрисдикції курфюрста Саксонського, а як ченці діяли в рамках канонічного права і підкорялися своєму орденському начальству.

Новий університет швидко успадкував проблеми старих шкіл: у ньому зішлись як представники ерфуртського оккамізму, так і кельнські ортодокси. Головна лінія конфронтації проходила між схоластами-ортодоксами та гуманістами, які ратували за проведення реформи освіти. Карлштадт виступав старанним послідовником *via antiqua*, захисником томізму, критикував місцевих окамістів, позиції яких були досить сильними в університеті. Починаючи з 1507 року він читав лекції з теології Аквіната та метафізики Аристотеля¹⁰¹. Такі курси зобов'язували його викладати основи схоластики студентам в ортодоксальному дусі, давати критику вчення Оккама і доводити перевагу Аквіната. Робив він це з великою майстерністю, і сучасники сприймали його як переконаного та строгого томіста¹⁰². Через рік йому вдалося почути високу похвалу Крістофа Шерля: «Дуже освічена людина з грецької та латинської мов, видатний філософ і теолог, найвидатніший томіст, про що свідчать його твори про поняття та правила томізму. Він не судить про них хибно, а хвалить їх, нічого не скорочує, говорить про все гарно, тому я, як і всі ми, люблю його. Якби ми мали багато докторів Карлштадтів, ми могли б потягатися навіть з Парижем»¹⁰³.

Успіхи слідували один за одним. Вчені заняття, успішна університетська кар'єра незабаром привели до подальшого вибору – залишитися «вічним магістром», мати сім'ю, або ж відмовитись від цього й здійснити ще один зліт – стати доктором теології, для чого треба було прийняти сан священника. У той момент, коли батьки вже приглядали йому наречену і думали

про подальший устрій його життя, Андреас у квітні 1510 року несподівано прибув додому, щоб просити благословення батьків прийняти духовний сан. Благословення було отримано, тут же у присутності громади та родичів він відслужив свою першу месу. У тому ж році на нього чекало ще одне сходження – він захистив дисертацію. Після диспуту, 13 листопада 1510 року у церкві Усіх Святих його урочисто одягли в мантию доктора. Того ж дня щасливий вчений влаштував урочистий обід, на який були запрошені всі доктори, декан артистичного факультету та кілька поважних містян¹⁰⁴. Літнім семестром 1512 року його обрано деканом теологічного факультету. У нього з'явилися свої учні, серед них були й такі, про які говоритиме вся Німеччина. Достатньо назвати Крістофа Шапеллера, реформатора в Меммінгені, відомого ідеолога Селянської війни.

Не менш успішним був також початок його церковної кар'єри. У 1508 році він стає каноніком капітулу собору штифту Усіх Святих, за яким закріпилася ще одна назва – Замкова церква. Штифт, заснований герцогом Саксонським Рудольфом I 1338 року, грав особливу роль у церковній політиці саксонських князів. У його функції входило відправлення поминальних служб і мес по померлим з княжого дому, а також контроль за дотриманням канонічного права в парафіях.

Курфюрст Фрідріх Саксонський Мудрий доклав чимало зусиль для перетворення штифту на інструмент своєї церковної політики, головна мета якого зводилася до укріплення князівської земельної державності. У 1507 році він провів реформу цієї установи, значно розширив її функції і, головне, поєднав частину посад у штифті з викладанням в університеті. Це нововведення дозволило забезпечувати оплату щонайменше 12 професорів та магістрів права, теології, філософії за рахунок церкви. При цьому слід врахувати ту обставину, що багато професорів і церковнослужителів високого рангу тримали парафії як синекури, а реальні обов'язки парафіяльних священиків виконували вікарії.

Така система сприяла зосередженню в капітулі штифту високоосвічених церковнослужителів із вченими ступенями та званнями. У цю церковну установу були інкорпоровані міська церква Віттенберга та парафії багатьох міст і містечок Саксонії та Тюрінгії¹⁰⁵. У 1507 році штифту належали лени у 48 селах та

містах. Курфюрст та його брат герцог Йоганн вклали чималі кошти у розвиток штифту та університету: будівництво Замкової церкви, створення тут найбагатшого зібрання християнських реліквій, щедрі заповіти та дарування, численні меси на замовлення двору. Кількість керівників штифта, що налічував 64 особи, було збільшено до дванадцяти¹⁰⁶.

Через два роки після захисту дисертації Карлштадта чекало наступне піднесення сходами церковної ієрархії – він призначений архідияконом цієї обителі і став церковним служителем високого рангу¹⁰⁷. Одночасно він отримує синекуру – посаду парафіяльного священика у тюрінзькому місті Орламюнде. Безпосередні обов'язки священика у парафії виконував вікарій¹⁰⁸. Посада каноніка та архідиякона зобов'язувала його читати в університеті лекції з теології, забезпечувала високий суспільний статус та матеріальне забезпечення. Зауважимо, що вікарій парафії в Орламюнде отримував платню у 17 гульденів на рік, тоді як архідиякон – 80 гульденів.

Успіх та матеріальний достаток дали можливість створити у Віттенберзі маленький куточок рідної Франконії – на навчання сюди приїжджають троє його братів. Щоправда, лише один із них, Міхаель, назавжди залишиться в місті на Ельбі, стане пекарем і поважним бюргером, далеким від кар'єрних амбіцій свого старшого брата¹⁰⁹. Молодому доктору вдалося налагодити свій побут, що відповідав його званню і чину. Він знімає частину будинку у пекаря Симона Флайшера, а повсякденні клопоти по господарству взяла на себе його хрещена мати, яка приїхала сюди з його рідного міста.

Творчість Карлштадта розвивалася у системі координат, центром якої залишався двір із його патронатом над університетом та церковними інститутами Віттенберга. Можна стверджувати, що наукові студії молодого теолога були цілком співзвучні настроям та уподобанням головного патрона університету та штифту Усіх Святих, курфюрста Фрідріха Саксонського.

Академічне та чернече середовище завжди були наповнені честолюбним суперництвом, інтригами, конфліктами, заздрістю, прагненням до першості. Карлштадт не був винятком – честолюбство, кар'єризм, гонитва за «хлібними» посадами, за матеріальним добробутом йому були далеко не чужі. Однак, доки молодий магістр і доктор добивався блискучих успіхів, не

порушуючи звичного ритму набуття звань і ступенів, все йшло своєю чергою, супроводжувалось похвалами старших.

Незабаром він показав, що готовий робити несподівані й сміливі вчинки, не побоюючись викликати недобррозичливе ставлення з боку побратимів і начальства. Несподівано для всіх на початку 1515 року він вирушив до Італії, не залишивши навіть свого наступника в капітулі штаффа Усіх Святих, що викликало всілякі пересуди. Настоятелі штаффа були незадоволені вчинком свого брата, підозрюючи, що той виношує суто кар'єристські плани і готується обійняти посаду настоятеля. Підозри ґрунтувалися на тому, що настоятелем штаффа міг бути лише юрист. Чутки підтвердилися – молодий теолог прибув 12 червня 1515 року в Торгау з метою отримати дозвіл на паломництво до Риму від курфюрста, що тут перебував. При цьому, не чекаючи благовоління князя і, не повертаючись до Віттенберга, він відбув далі. Листа з князівським благоволінням було отримано ним уже в дорозі¹¹⁰. Головна мета його поїздки до Риму – продовжити освіту та здобути ступінь доктора обох прав, римського та канонічного, що, без сумніву, давало йому гарні шанси для продовження церковної та університетської кар'єри.

Виправдовуючи своє паломництво до Риму, він посилався на обітницю, дану ним Богу в хвилину смертельної небезпеки. Сталося так, що під час своєї чергової поїздки додому 11 квітня 1510 року біля одного з сіл на нього напали розбійники, пограбували й побили так, що сліди від побоїв залишились у нього на все життя. Якщо вірити його словам, у той момент він дав обітницю: якщо залишиться живим, здійснити паломництво до Риму. Ця версія дуже нагадує розповіді з життя Святих і дає підстави вважати, що молодий вчений намагався старанно формувати свою біографію благовірного католика.

У березні 1516 він отримує в Сієні ступінь доктора обох прав і в травні того ж року повертається до Віттенберга. Прагнення до нових ступенів було викликане, однак, не тільки кар'єрними міркуваннями, про що твердили заздрісні побратими. У цей час, за словами У. Бубенхаймера, майбутній реформатор захоплюється ідеєю наукового обґрунтування єдності права та теології, ідеєю, яка займатиме його протягом усього життя¹¹¹.

Після свого повернення до рідного університету він виявився більш затребуваним як теолог-юрист. Заняття правом не пройшли даремно: він увірував у силу права, у його здатність змінювати церковні та суспільні відносини. Він не помилився в тому, що вчені титули та звання відкриють йому нові кар'єрні можливості. Капітул Вюрцбурзького єпископства одразу запросив його як проповідника, обіцяючи в подальшому серйозне просування по службі. Але саме в цей момент, коли, здавалося б, все складається дуже вдало, доля робить різкий поворот і перетворює всі минулі кар'єрні досягнення марними. Від щирого служіння папській церкві, він перейде до її руйнування.

Карлштадт вже мав славу знаного теолога, автора численних книг, які принесли йому широку популярність в академічних колах. Його знали як майстра полеміки, учасника багатьох теологічних диспутів. Історіографічна традиція представляє його як суворого і безкомпромісного ортодокса. Натомість це був період формування поглядів, коли людина чутлива до всього нового та «модного». У цьому він не є винятком. Доказом цього можуть бути його гуманістичні захоплення.

У Віттенберзькому університеті він входить до кола гуманістів, прихильників реформи освіти, запровадження курсів поезії, вивчення античних авторів. Гуманістичний осередок тут рекрутувався із вихідців «старих» шкіл. Ніколаус Маршалк, який прибув сюди з Ерфурта, був першим, хто започаткував гуманістичну традицію в Ойкорелі. Однак опір консерваторів його новаціям був настільки сильним, що він змушений був у 1505 році залишити місто, встигнувши все ж запровадити вивчення давньогрецької мови та літератури. Така сама доля спіткала ще одного ерфуртського «вільнодумця» Йодокуса Трутфеттера¹¹². Невдовзі серед віттенберзьких гуманістів з'явилася нова, потужніша постать – Крістоф Шерль, який стає ректором університету¹¹³. Шерль, Петрус фон Равенна, Йоганн фон Кутчер пройшли школу італійських університетів і поширили тут «італійську моду». Вже у перші роки існування університету визначилася одна досить серйозна особливість віттенберзького гуманізму. Викорінення схоластики тут було пов'язане не лише з вивченням античної спадщини, а й з відродженням інтересу до ранньої християнської традиції та патристики¹¹⁴. Чималу роль у цьому відіграв Георг Спалатін,

який найбільш послідовно відстоював авторитет Отців Церкви та античних авторів.

Як викладач схоластичної теології Карлштадт повинен був протидіяти таким спробам. Однак мода на гуманізм брала гору, і він сам включає до своїх книг і лекційних курсів пасажі з творів античних авторів. Суворий послідовник Аквіната він мав славу одного з кращих знавців грецької, римської та давньоєврейської літератури. У перших теологічних трактатах і лекціях він рясно цитує римських авторів і навіть викладає свої думки у поетичній формі¹¹⁵. Звернення до античних текстів не вносило принципових змін у його теологію, але додавало вишуканості стилю. Не менш важливим було бажання показати свою ерудованість, ґрунтовне знання давніх мов. Звернення до сюжетів, образів, метафор з античної міфології у схоластичних текстах свідчило про ліберальне ставлення автора до теологічних студій, упевненого в тому, що античні орнаменти не порушують ортодоксії томізму. Використання античних образів наклало свій відбиток на молодого теолога. Вихований в дусі побожності та благочестя він вживає античну образність як елемент, що доповнює велич християнського культу. Чим викликано активне звернення Карлштадта до античної спадщини? Дослідник ранніх схоластичних творів майбутнього реформатора Г. Баух назвав це «коккетством», заграванням із популярними та модними течіями в інтелектуальному житті того часу. Така версія має підстави. Широкий інтерес до античних авторів був викликаний, на думку Г. Барге, прагненням потоваришувати з Шерлем та його оточенням. На той час Шерль був найпопулярнішою фігурою серед віттенберзців. Його гуманістична освіченість, широкі літературні та ділові зв'язки, дружні стосунки із двором курфюрста Фрідріха Саксонського приваблювали молодих магістрів та професорів¹¹⁶. Його дружба з Шерлем, який невдовзі перебрався до Нюрнберга, триватиме багато років і охолоне лише в період реформаційного «штурму і натиску». Завдяки Шерлю майбутній «іконоборець» встановлює дружні контакти з Альбрехтом Дюрером, стає другом Лукаса Кранаха. Не буде перебільшенням сказати, що Карлштадт увійшов до кола «інтелектуальної еліти», претендуючи на роль ліберального теолога, якому не чужі гуманістичні захоплення.

Заслуга вченого перед двором, безперечно, була в тому, що він прославив університет своїми теологічними працями. «Король теології», як назвав його Шерль, зробив свій внесок у створення іміджу курфюрста як покровителя мистецтв, наук, ревнителя побожності та благочестя. Як і придворний художник Крапах, він постарався прославити церковну політику курфюрста і, передусім, її духовно-ідеологічну складову. Молодий учений присвячує курфюрсту свій твір про томізм. Поетична присвята написана сапфівськими строфами з невеликими доповненнями давньогрецькою та давньоєврейською мовами. Для Карлштадта курфюрст – творець чудового палацу, який вражає своїм блиском та красою, збирач розумів і талантів, творець храму науки¹¹⁷. Найбільше похвал адресовано князю за збирання старовинних унікальних свідчень віри та християнських подвигів святих. Автор запевняє, що всі вони сильно впливають на віруючих, зміцнюють їх віру і несуть у собі не тільки Божественну силу, а й передають кожному частину дивовижної мудрості князя¹¹⁸.

У своєму панегірику він створює ідеал князя, «духовного пастиря» своїх підданих, запевняє, що Замкова церква з її «реліквіарієм» є центром істинного християнського життя. Вочевидь, не випадково його посвята була схвально сприйнята при дворі. Такий успіх можна пояснити тим, що на відміну від своїх попередників, які писали поетичні опуси князю на замовлення, він зробив це цілком самостійно та щиро.

Послання Шерлю та Крапаху, вірші, поеми, вивчення римських та грецьких авторів допомогли Карлштадту створити ореол модного інтелектуала, теолога нового покоління, гуманіста, різнобічного вченого, який поєднує академічні заняття з витонченою словесністю¹¹⁹. Не заперечуючи особистісних і навіть кон'юнктурних мотивів звернення Карлштадта до спадщини античних авторів, їх слід розглядати в контексті загального інтересу до витоків християнства. Знання латинської, давньогрецької, давньоєврейської мов створювало лінгвістичний інструментарій вивчення Святого Письма, ранньохристиянської патристики. Звернення до античної мудрості межувало у Карлштадта з цитуванням текстів Біблії, давньоєврейських книг.

Наскільки сильно він сприйняв гуманістичні ідеали, можна судити з його виступу на захист Рейхліна. Карлштадт був залучений до цієї суперечки за дорученням двору. Пов'язано це

з тим, що мандрівний проповідник Лаврентіус Ауфкірхен звернувся 17 січня 1514 р. до курфюрста із закликом виступити проти Рейхліна. Спалатін доручив Карлштадту підготувати відомості про справу Рейхліна і дати свою характеристику гуманіста, який опинився в центрі бурхливої дискусії. Карлштадт підійшов до справи як вчений експерт, якому важливо з'ясувати істину, не намагаючись при цьому дізнатися про настрої та наміри «замовника». Після ретельного ознайомлення зі «справою» він дав високу оцінку Рейхліна як гуманіста, вченого і однозначно став на його захист. Така характеристика розійшлася з думкою курфюрста, який негативно відгукнувся про Рейхліна, щоправда, свою оцінку не став оголошувати публічно, а висловив її у відповіді Ауфкірхену¹²⁰. Пізніше у листі Рейхліну Карлштадт ще раз підтвердив своє дружнє ставлення до нього та його творчості¹²¹. Позиція у справі Рейхліна свідчить про його духовну трансформацію від ортодокса до ліберального інтелектуала.

Наведені вище факти з ранньої біографії реформатора дають підстави стверджувати, що середньовічний сімейний і земельно-етнічний традиціоналізм грав важливу роль у соціалізації особистості майбутнього реформатора, входженні його в університетське та церковне середовище. Становлення особистості Карлштадта трималося на патерналістських підвалинах – кожен поворот у житті супроводжувався «батьківською» підтримкою старших. Зворотний бік цього процесу полягав у формуванні у нього комплексу моральних зобов'язань перед батьками, родичами, друзями та земляками. Рідне місто дало досвід благочестя та глибокої щирої релігійності; Кельн – урок теологічної ортодоксії та схоластики, які послужили «науковим» оформленням його побожності. У Віттенберзі в Боденштайна поєдналося все: досвід рідного міста, ерфуртський гуманізм та середньовічна схоластика в її найбільш ортодоксальному варіанті. Іншими словами, тут було сконцентровано все те, що буде ним зруйновано.



НА КРУТОМУ ПОВОРОТІ. ВІД АКВІНАТА ДО АВГУСТИНА

Історики й теологи ще довго будуть сперечатися про те, яким чином і з яких витоків виникла теологія, що відкрила шлях реформаційних перетворень у Німеччині та Європі. Різноманітність висловлювань і думок на цю тему можна звести до двох основних підходів. Згідно з першим, відкриття Лютера було результатом його внутрішніх духовних пошуків. Прихильники другого дотримуються думки, згідно з якою німецький реформатор був геніальним виразником того, що вже було в умах та серцях людей. У дискусії навколо цих двох тез можливої також третій варіант, який ґрунтується на тому, що реформаційне вчення зароджувалося у Віттенберзькому університеті, не пов'язаного, на відміну від старих шкіл, канонами, догмами та традиціями.

У біографії Лютера та Карлштадта є один дуже важливий та примітний момент: відвідування Риму, після якого вони повстають проти вічного міста. Вони, як колись Августин, побачили у ньому земне Місто, замість якого має бути споруджено Місто Боже. Безперечно, не можна стверджувати, що розчарування папською церквою дозріло під враженням лише того, що вони там побачили.

Як це не парадоксально, але саме відсталість і патріархальність Віттенберга сприяла розвитку Реформації. Рим виступав втіленням не лише християнства, а й одним із центрів Ренесансу. Причому ренесансний стиль життя став настільки популярним, що захопив у свою орбіту папську курію та частину найвищих ієрархів. Показові блиск та розкіш, світське мистецтво, вишукана та багата архітектура – все це контрастувало з дуже скромним світом Віттенберга та інших подібних міст. Лютер відчував наближення кінця світу. Атмосферу тривожного очікування посилювали численні провісники та віщуни, прості бюргери та селяни судачили про настання страшних часів, Судного дня, Апокаліпсису. За таких умов проблема спасіння набувала особливої гостроти.

З погляду Риму, все було благополучно. Період схизми, соборних чвар, що лихоманили церкву, минув. Розвиток підприємництва, бізнесу, поява нових ділових людей, яких добре знали імперська еліта та вищий клір, сприяли зростанню економічного благополуччя церкви. Масове релігійне благочестя і ентузіазм пастви були джерелом чималих доходів, за рахунок яких будували нові розкішні храми і собори. Пішов на спад еретичний рух, який докучав церкві. Здавалося, ніщо не віщувало лиха...

«Проти томістів» – ці слова, написані Карлштадтом у 1518 році на полях четвертого розділу книги Августина «Про дух і букву», дуже точно відбивають характер його подальших духовних пошуків. Томіст проти томіста. У цій розмові з самим собою починається зречення від минулого і того схоластичного світогляду, який сформувався у нього в університетських стінах.

У той час, коли він студював юриспруденцію, його колега з університету Мартин Лютер вивчав відповідно до навчальної програми Послання апостола Павла і Святе Письмо і дійшов висновків і положень, які не вписувалися в традиційну офіційну теологію і викликали сумніви навіть у його найближчих друзів. Ідеї та думки теолога проникали у студентське середовище, оскільки він викладав їх у своїх лекціях.

Одним з перших на їх захист виступив учень Лютера Варфоломій Бернгарді з Фельдкірха, який після навчання в Ерфурті і Віттенберзі мав славу досить досвідченого теолога. У 1512/13 роках він очолив факультет вільних мистецтв. У публічному диспуті 26 вересня 1516 року, з метою присвоєння йому ступеня сентенціарія теології він, з посиланнями на Августина, висловив положення про те, що свобідна воля людини не здатна творити добро. Наступна теза зводилася до того, що без милості Божої людина не може досягти спасіння і благодаті. Ідеї, які захищав Бернгарді, повністю вкладалися у рамки оккамізму.

Карлштадт у ході диспуту, на якому постало чимало інших теологічних питань, висловив сумніви та заперечення, спираючись при цьому на авторитет Аквіната. У цьому він знайшов підтримку Ніколауса Амсдорфа, який на той час був ректором університету. Відомий німецький дослідник Г. Брендлер цілком справедливо зауважив, що посилання на різні авторитети були обумовлені кафедральними інтересами та викладацькими

обов'язками. До обов'язків августинца Лютера входило тлумачити Біблію, а Карлштадт мав знайомити студентів з авторитетами схоластики¹²².

У характері дискусії не було нічого незвичайного: виступи проти схоластики були частими, особливо у колах гуманістів. Але цього разу сумніви Лютера та Бернгарді в авторитеті Аквіната зачепили його за живе. Пізніше Карлштадт з усією відвертістю напише про цей епізод та обставини, які змусили його відмовитися від схоластики та звернутися до теології Отців Церкви. Під час полеміки Карлштадт, заперечуючи Лютеру, вказав на те, що твір «Про справжнє і хибне покаєння», яким той аргументував свою позицію, не належить Августину. Лютер порадив йому ще раз звернутися до праць Отців Церкви, насамперед до Августина.

У пораді Лютера не було нічого образливого. Карлштадт добре знав ці твори, але оскільки серед теологів існувала вузька «спеціалізація», він міг не бути знавцем тонкощів теології Августина та його тлумачення Святого Письма. І все ж таки у своїх одкровеннях він напише про те, що відмовитися від схоластики його змусили праці Августина. У цих словах чітко проглядається бажання наголосити на самостійності свого шляху в теології і не видати себе за учня Лютера. У теологічних висловлюваннях Лютера він швидко відчув дещо принципово нове та оригінальне, свіжі думки, що викликали гостре бажання продовжити дискусію. Вересневий диспут спровокував інтерес до прочитання Августина. Бажання докопатися до істини, у цьому випадку перевірити розбіжності між схоластиком та вченням одного з Отців Церкви, призвело до приголомшливих результатів.

Подальший перебіг подій багато в чому визначив характер молодого теолога. Гарячість, емоційність, запальність дивним чином поєднувалися в нього з дивовижною старанністю й працьовитістю. Під враженням дискусії він купує 13 січня 1517 року в Лейпцизі паризьке видання творів Августина 1515 року і немов одержимий починає студіювати всі одинадцять томів. У цій старанності було також бажання спростувати висловлювання Лютера, який швидко набував популярності в університетських колах. Томіст був настільки захоплений Августином, що взимку 1517 починає читати курс лекцій на основі коментарів до його

праці «Про дух і букву». Підсумок напружених роздумів над цими найскладнішими питаннями був дуже парадоксальним – він приходить до підтримки Лютера та його основних теологічних побудов.

Прочитання Августина стало для нього справжнім потрясінням: «Я ціпенів, втрачав дар мови, я був пригломшений»¹²³. Результатом захоплення стали його тези *De natura, lege et gratia*, опубліковані 26 квітня 1517 року. У 151 тезі Карлштадт сформулював положення, які свідчать про його новий релігійний світогляд¹²⁴. З томіста та схоласта він на очах у всіх перетворюється на щирого августинця, формулює теологію милості та благодаті.

У тезах чимало характерних для того часу висловлювань проти церковних зловживань та вульгарного католицизму, особливо проти поклоніння святим. Антисхоластична спрямованість цього твору дала Г. Барге підстави стверджувати, що Боденштайн раніше за Лютера окреслив реформаційну ідею.

Карлштадта захоплює тема свободи волі людини, її здатність творити добро. Саме на це стане відправною точкою, від якої він пізніше прийде до формування вчення про нову людину. На відміну від свого Лютера, він вважав, що свободна воля людини може все ж таки творити добро, якщо вона цілком підпорядкована Божій волі, вираженій у Законі. Г. Брендлер має рацію, стверджуючи, що у цих тезах він виступає як юрист, який наполягає на тому, що головний обов'язок людини – виконати Закон¹²⁵.

Ці розбіжності були помічені Лютером, але в той час, коли був важливим кожен соратник у боротьбі проти схоластики, він не тільки не надав їм особливого значення, а й дуже високо оцінив тези. У листі Крістофу Шерлю від 6 травня 1517 року він вказує на те, що в цьому опусі переконливо показано, що Августин, наслідуючи Христа, піднявся над парадоксами Цицерона. Насправді ж немає жодних парадоксів, а є аристодокси, і слід дякувати Богові за те, що Він вивів їх з темряви до світла¹²⁶.

Мова перших нових творів Карлштадта по-своєму відбиває перехідний характер його світогляду. Вони написані схоластичною латиною з численними оборотами та виразами, запозиченими з античної класики. Молодий реформатор, таким чином, намагався поєднати бажання не тільки бути новим теологом, але

й показати свої симпатії гуманізму¹²⁷. Подібні літературні прийоми були притаманні багатьом віттенберзьким теологам. Правда, для більшості з них, як і для Карлштадта, теологічний світогляд виявиться сильнішим за гуманістичні погляди.

Гуманістичні впливи та мотиви знайшли у зверненні Карлштадта до знаменитих 900 тез італійського гуманіста Піко делла Мірандоли. Він вибирає з них тринадцять, заборонених тоді папською церквою як єретичні, і в оновленому вигляді представляє їх для диспуту. Антисхоластична спрямованість цих тез з критичним ставленням до шанування ікон і особливим значенням слова у Причасті пізніше стануть відправними точками його теології.

Публікація тез співпадає з активною участю Карлштадта у реформі університету. У зимовому семестрі 1517/18 років було запроваджено лекції з «Природної історії» Плінія Старшого, які читав відомий гуманіст Йоганн Естетікампіанус, який прибув сюди незадовго до цього з натовпом своїх учнів. Він читав також лекції з патристики, які ввів Карлштадт у рамках свого лекційного курсу з теології Августина. Гуманіст розробив курс лекцій, присвячених вченню Ієроніма, в якому спробував вирішити проблему компромісу між пристрасстю та обов'язком. Своєрідність лекцій полягала у великих екскурсах в античну літературу. Підтримка Карлштадтом починань свого колеги – ще одне свідчення його рішучого розриву зі схоластикою та щирого захоплення гуманізмом¹²⁸.

Відмова від томізму та звернення до ідей Августина означали справжній духовний переворот – він стає головним представником оновленого августинізму. Духовна спорідненість із августинцем Лютером стане основою того, що він без вагань прийме його «95 тез» 1517 року та його реформаційну ідею. З властивим йому азартом і темпераментом він продовжує спростовувати положення схоластики, в якій були закладені глибинні основи світогляду та всієї системи середньовічного суспільства. Навряд чи він тоді підозрював, що, руйнуючи «старий світ», він прирікав себе самого на невлаштованість, втрату всіх його колишніх «офіційних» досягнень і соціальних преференцій.

На відміну від інших теологів і гуманістів, які критикували безсовісну торгівлю індульгенціями, колекціонування реліквій,

паломництва, що межували з масовим психозом, порушення чернечих обітниць, він звернувся до найскладніших і найголовніших питань. Чому люди порушують встановлені норми і правила, чому зайняті користолюбством і не можуть зупинитися на цьому шляху? Чому вищі ієрархи, покликані оберігати моральні устої, самі занурені у спокуси світського життя? Всі ці питання зводилися до головного: що треба зробити, щоб направити людину на добро і подолання зла?

Проблема внутрішнього переродження, рішучого спростування того, що з такою старанністю та завзятістю захищав раніше, залишається загадкою. Не тільки Карлштадт, а й багато інших теологів «старого загартування» виявляться запеклими руйнівниками «свого» минулого. Карлштадт тонко відчував, що за ширмою масового благочестя та зовнішньої побожності у суспільстві посилюється антиклерикалізм – служителі кліру, священники та ченці стають об'єктом глузувань, героями сатиричних творів. Розрив з томізмом означав відмову від схоластичного богослов'я, на якому ґрунтувалася середньовічна церква. Августин з його напруженими пошуками спасіння перед катастрофою старого язичницького світу виявиться затребуваним в умовах нової кризи.

Вивчення Августина давало імпульс самозаглибленню, самоаналізу, перегляду свого світогляду, пошуку істини, «внутрішньої людини». Кризові епохи, навіть коли вони розділені століттями, завжди мають багато спільного. Початок XVI століття все більше виявляв занепад колишніх підвалин, переродження церковного життя, прояви таких рис поведінки людей, про які раніше й не підозрювали. Звернення до Августина допомагало зрозуміти те, що відбувалося з людьми та церквою. За допомогою текстів Августина Карлштадт намагався відповісти на головне питання того часу, яке хвилювало не лише теологів, а й широкі кола мирян. Це питання про спасіння. Не випадково всі його коментарі, тлумачення та роздуми прив'язані до вірша 94 з 119 псалма: «Твій я, спаси Ти мене, бо наказів Твоїх я шукаю».

Тези принесли Карлштадту славу «короля теологів». Так назве його не хтось, а «князь учених» Еразм Роттердамський. Однак не йому, автору розлогого та строго систематичного антисхоластичного твору, судилося сказати головне слово, яке переверне не лише німецьке, а й європейське життя. Виступ

Лютера 31 жовтня 1517 р. з 95 тезами проти індульгенцій став поворотним пунктом світової історії.

Чому все почалося з Лютера? Чому його слово знайшло відгук у всій країні і стало предметом суперечок та дискусій? Тези реформатора слід розглядати як продовження того інтелектуального «штурму», що почався задовго до цього. Духовне життя має свою внутрішню динаміку, яка призводить до створення комунікативної системи, що забезпечує перемогу і панування нових ідей. Творчість, поява нових ідей, образів викликають безліч наслідувань, прагнень перевершити своїх попередників. Так, образ «країни дурнів», створений Себастьяном Брантом, започаткував численні літературні «вправи» на цю тему, вершиною яких стала «Похвала Глупоті» Еразма. Кельнські ортодокси, що обрушилися з критикою на гуманістичні погляди Йоганна Рейхліна, спричинили шквал памфлетів, зібраних воєдино у відомі «Листи темних людей». Нове прочитання Писання та Августина породило хвилю розмов, дискусій, пошуків нових інтерпретацій, у руслі яких дозріли знамениті тези Лютера. Карлштадт першим підхопив його ідеї і з характерною для нього старанністю, прагнув довести їх до концептуально-логічного завершення.

Своїми виступами проти культу папської церкви Лютер давав чергові імпульси теологу, який все ж таки намагався слідувати своєю дорогою і вважав своїм учителем не колегу з університетського цеху, а Августина. Відштовхнувшись від попередніх тез, Карлштадт видає велику, фундаментальну працю – коментарі до твору Августина «Про дух і букву» (*De spiritu et litera*). Все почалося з лекцій для студентів, у яких він викладав свої коментарі до цієї праці. Основна частина коментарів була написана на початку 1518 р. в рамках тих же лекцій. Тоді, коли він розпочав виклад дев'ятого розділу, студенти попросили опублікувати їх окремою книгою. Лекції користувалися популярністю, кількість студентів досягла 130 осіб. Не замислюючись, він відгукується на це прохання і вже у травні 1518 р. публікує перше видання. Невдовзі він зрозумів, що покваліфікувався. У листі Спалатіну від 21 травня 1518 року він повідомляє про те, що всі екземпляри книги розкуплені і тепер студентів у його аудиторії не додалося на жодну людину¹²⁹. Нове доповнене видання побачило світ у листопаді 1518 року, а в остаточному

вигляді лише через рік. Причина спаду інтересу була не лише у доступності праці, а й у тому, що у цей час постають більш нагальні питання, ніж прочитання твору Августина¹³⁰.

Карлштадт працював над своїм дітищем настільки завзято й напружено, що в березні 1518 занедужав. Щойно оговтавшись від хвороби, у травні він знову береться за роботу. У червні він пише про те, що дні і ночі безперервно сидить над доопрацюванням тексту¹³¹. За допомогою посилань на Амброзія, Ієроніма, Кіпріана, Бернарда Клервоського, Граціана, Августина та Герзона він формулює ідею абсолютної переваги біблійних текстів над церковним авторитетом, завдяки чому формула «тільки Писання» отримує у нього раціонально обґрунтоване звучання. На основі аналізу теології Августина, проведеного ним у тезах «De spiritu et litera», він доводить думку про необхідність відновлення церковного життя шляхом відродження ідеалів раннього християнства. У тезах він відкидає культ Святих, віру в їхню рятівну місію, засуджує забобони, закостенілі форми церковної обрядовості¹³². Висновок реформатора простий: Бог і Писання – все, що потрібне людині у її молитвах про спасіння. Посилаючись на Герзона, він ставить під сумнів авторитет Вселенських Соборів. За його словами, «Вселенський Собор може внаслідок злого наміру або через незнання помилятися»¹³³. Стиль і тональність тез нагадують рекомендації віруючим як правильно розуміти той чи інший церковний звичай і чинити правильно. Простота і доступність формулювань свідчать про те, що тези адресовані не лише вченим теологам, а й широкому загалу.

Вплив на Карлштадта мали не лише праці «старих» теологів, а й теологічні роздуми одного з найвідоміших німецьких августинців – генерального вікарія августинського ордену в Німеччині Йоганна Штаупіца. Теологічні погляди обох на милість та виправдання дуже схожі. Нова теологія Карлштадта, втім, як і Лютера, визрівала під впливом теології смиренності, що була найбільш послідовно сформульована Штаупіцем.

Чернець Штаупіц, за походженням шляхтич, залишаючись вірним папству, зумів здійснити унікальний акт внутрішньої еміграції й попроситися з теологією пізнього середньовічного вульгарного католицизму. Син бюргера і публічний професор Боденштайн прийшов до зречення від папства і формулювання

своїї теології більш складним шляхом, у конфлікті не тільки з католицизмом, але й з ранніми реформаторськими тенденціями. Можливо, внаслідок відмінностей духовних передумов та індивідуального життєвого шляху перший залишиться попередником Реформації, а другий стане лівим дисидентом¹³⁴. У цьому полягає парадокс не лише Реформації, а й багатьох модерних революцій – вчорашні вірні служителі старого режиму стають не лише його ворогами, а й заперечують досвід тих, хто за довго до них закликав до реформ.

За допомогою Августина Карлштадт намагався спростувати численні нагромадження у вигляді постанов Соборів, папських енциклік, схоластичних вигадок софістів, які стали на шляху до істинної віри, відчутти милість та «солодкість Христа», про що говорив Штаупіц. Його висновки прості – спасіння треба шукати не у церкві, а у Бога, істинна віра відкривається через Святе Письмо, віра робить усіх рівними перед Богом і відкриває шлях до загального священства віруючих. Карлштадт намагався привести в систему нову теологію, основні ідеї якої висловили Штаупіц і Лютер. Однак упорядкувати те, що знаходиться на початковій стадії розвитку – справа дуже складна та невдячна. Затьмарити славу Лютера не вдавалося. Час вимагав не академічних латинських творів, а яскравих емоційних виступів, звернень, зрозумілих і доступних широкому загалу.

Твір «Про дух і букву» отримав дуже високу оцінку Лютера. В одному з листів Георгу Спалатіну він радить взятися за вивчення праці Карлштадта, яка є найбільш досконалим тлумаченням Августина¹³⁵. Нотатки про розбіжності у поглядах зі своїм колегою цього разу виглядали свого роду маргіналіями, які не мали істотного значення.

У тезах Карлштадта містилася низка ідей, що суперечили офіційній церковній доктрині. Творчість Карлштадта слід розглядати в контексті реформаційної теології Лютера, який на той час вважав себе не руйнівником папської церкви, а людиною, яка прагнула покращити християнство, очистити його від вульгарного католицизму та зловживань церковної ієрархії. Лютер був людиною дії, яскравим полемістом, який у нерівній сутичці з папською курією відстоював свої погляди часто в емоційній формі, яка не передбачала суворої систематизації нового вчення. У ході полеміки зі своїми опонентами він

розвивав свою програму реформ і робив несподівані шокуючі заяви, які пізніше ставали альфою і омегою його доктрини. Карлштадт тривалий час продовжував бути систематизатором того, що в різних ситуаціях висловлювали Лютер, гуманісти і ті, хто, подібно до Йоганна Штаупіца, критикували церкву за захоплення зовнішнім культом на шкоду внутрішній вірі.

Діяльність Карлштадта в ці роки обумовлена бажанням покращити церковне та релігійне життя. Суворі логічні формулювання та тези, чітка постановка нових питань, вказували на протиріччя з офіційною доктриною, між старою та новою теологією. Він не просто став на бік Лютера, а й зробив свій внесок у те, щоб довести несумісність реформаційних переконань з католицьким віровченням. Ставало очевидним, що розрив, що утворився, не можна звести до простого компромісу¹³⁶. Іншими словами, Карлштадт і зараз, і надалі доводитиме до логічного завершення багато ідей, висловлених Лютером. «Непослідовність» Лютера допускала толерантність, можливість компромісів, тактичних відступів під впливом нових обставин. «Послідовність» Карлштадта означала безкомпромісність у втіленні в життя реформаційного вчення.

Наполеглива робота над текстами Августина мала далекосяжні наслідки для університетського життя. У Віттенберзькому університеті було назавжди спростовано авторитет Аристотеля і Аквіната і доведено перевагу Августина у вирішенні релігійних питань. Поразка схоластики в її середньовічному варіанті відкрила шлях для реформи «Ойкореля», яка була проведена з ініціативи гуманіста і теолога Георга Спалатіна, розумного, далекоглядного і обережного секретаря і духівника курфюрста Фрідріха Саксонського Мудрого, і молодого, надзвичайно талановитого магістра Філіпа Меланхтона.

Карлштадт виступав у дискусіях як вірний та послідовний представник «віттенберзької теології». Він швидко переконався, що нове вчення знаходить своїх покровителів серед влади. Так, напередодні диспуту в Гайдельберзі, який відбувся 26 квітня 1518 року, курфюрст Фрідріх Саксонський Мудрий узяв під свій захист Лютера та Карлштадта¹³⁷.

У широких колах Карлштадт на той час сприймався не як еретик чи віровідступник, а скоріше як «модний» теолог. На

початку 1519 його запрошують стати парафіяльним священиком у рідному місті на Майні, пропонуючи йому високу платню. Карлштадт відмовився від привабливої пропозиції своїх земляків. Для Карлштадта важливо було зберігати академічні канали комунікації, що забезпечили йому популярність серед теологів. Цей комунікативний рівень в межах службових, академічних обов'язків, в умовах розгортання реформаційної дискусії, забезпечував авторитет його імені, допоміг створити опорні центри поширення його вчення через учнів. Ще один важливий канал впливу – його високий службовий статус як архідиякона штафту Усіх Святих. Як священик він правив службу і проповідував у Замковій церкві Віттенберга, що дозволяло йому мати постійну аудиторію. Посада каноніка, в обов'язки якого входило контроль за дотриманням церковного права, залагодження юридичних каверз і контроверз, сприяли його «адміністративному» впливу в середовищі духовенства, викликали довіру до його слів, висновків та рішень. «Службовий» авторитет не втрачав свого значення в роки реформаційних перетворень.



У ПРОМЕНЯХ СЛАВИ. ЛЕЙПЦИГ 1519

Продовженням формування нової теології стає його дискусія з одним із найзнаменитіших теологів – доктором Йоганном Екком із Інгольштадта. Піком цієї дискусії стане Лейпцізький диспут 1519 року. Починаючи цей «скандал», він не передбачав розриву з папством та його церквою, а переслідував швидше честолюбні цілі. Радикальний розрив з інститутами і культом папської церкви піде з надр самої церкви, від успішних теологів і церковних діячів, до яких, безсумнівно, належав Боденштайн.

В історичній літературі докладно висвітлено його перебіг, зміст виступів його учасників¹³⁸. Диспут значною мірою був спровокований Карлштадтом – йому потрібен був «скандал», подія, яка б, подібно тезам Лютера, потрясла Німеччину, знайшла широкий резонанс у суспільстві. Карлштадт шукав собі

сильного супротивника з-поміж католицьких знаменитостей – суперечка з гідним та іменитим опонентом приносить славу. Доктор теології Йоганн Майєр із Екка, більш відомий як Йоганн Екк, віце-канцлер університету в Інгольштадті, противник нового вчення був не тільки видатним ученим, але й блискучим майстром слова. Величезна працьовитість, здатність миттєво схоплювати сутність речей, ретельність у теологічних дослідженнях, гарні зв'язки з римською курією забезпечили йому славу і вплив серед теологів¹³⁹.

Суперечку між Лютером і Екком, що виникла після оприлюднення 95 тез розпалив Карлштадт. Не повідомивши Лютера, він пише 406 тез під загальною назвою «Апологія», що проклали шлях до диспуту¹⁴⁰. У відповідь Екк 14 серпня 1518 року публікує свою «Апологію» проти Карлштадта, в якій пропонує провести відкритий диспут перед теологами у Римі, Парижі чи Кельні з тим, щоб їх розсудили найвідоміші вчені з університетів зазначених міст.

Трагедія щирих і часто досить талановитих захисників «старого режиму» полягає в тому, що вони передбачають катастрофу, але не можуть її зупинити. Реформатори були щирими у своїх заявах покращити, а не руйнувати церкву. Але логіка боротьби полягає в тому, що для успіху своєї справи вони говорять те, що хоче чути суспільство, сміливі рішення часто виникають спонтанно. У відповідь на провокаційні заяви свого опонента Карлштадт з гнівом писав про те, що підозри, що він хоче повалення папства і церкви, «дурні і безпідставні»¹⁴¹. Він і припустити тоді не міг, що через рік зречеться папства.

Диспут у Лейпцизі почався 27 червня з того, що Карлштадт як опонент захищав свої тези. Потім ролі змінилися. Предметом суперечки Карлштадта та Екка було питання про свободу волі, Божу благодать і добрі справи. Пізніше, 4 липня, почався диспут Лютера та Екка про примат папства та влади Соборів. 15 липня ректор Лейпцизького університету виголосив заключну промову, і під спів хору диспут було закінчено.

Матеріали диспуту у численних публікаціях, листах чутках, рукописах були розповсюджені у Німеччині й далеко її межами. Карлштадт став учасником, безперечно, однієї з головних подій Реформації. Вчення Лютера, його сміливі заяви

стали не тільки відомими широкому загалу, а й завоювали чимало прихильників, перш за все, в університетських колах.

Диспут сприяв утвердженню серед широкого загалу уявлень про появу єдиного теологічного гуртка «віттенберзців». Справді, в університеті цього міста зібралися талановиті вчені теологи, які, однак, так і залишилися б відомими у своїх колах, якби не участь їх у розробці та поглибленні вчення Лютера. Найближчими соратниками реформатора стають Ніколаус Амсдорф, канонік, університетський доцент, певний час ректор «Ойкореля», який, подібно Карлштадту, пройшов шлях від схоластики до Августина; Ієронім Шурф, юрист і професор. До віттенберзців пристав Юстус Йонас – вихованець Ерфуртського університету, доктор канонічного права. У 1521 він стає настоятелем штифта Усіх Святих у Віттенберзі. Відомий гуманіст Муціан Руф, відмовившись від професури у Віттенберзі, рекомендував його словами: «Немає жодної людини в Німеччині, яка могла б помагатися з нею в юриспруденції та теології»¹⁴².

Історики сперечаються у питанні про єдність віттенберзької теології. Очевидним є те, що у «віттенберзькому гуртку» був сильний взаємний вплив. Незважаючи на те, що Лютер був мозковим центром, проте не можна не помітити відмінностей у позиції теологів. Лютер, Карлштадт та Меланхтон послідовно відстоювали авторитет Святого Письма. Однак, якщо Лютер у своїй апології відштовхувався від теології Слова, яке творить віру, Меланхтон і Карлштадт прагнули утвердити авторитет Святого Письма як Закону. На початковому етапі протистояння католицизму ця відмінність не мала принципового значення. Надалі, на стадії практичних перетворень, вона стане причиною непримиренної дискусії.

Чи відчував Карлштадт духовну єдність нових теологів? Безперечно. У листі Альбрехту Дюреру він вказує на те, що вся католицька рать повстала проти віттенберзців і їм доводиться витримувати потоки наклепу та брехні на свою адресу: «Благодійний покровитель! Після тієї ненависті і заздрості, численної брехні і наклепу, які складають про нас, віттенберзцях, за нашою спиною; коли зло всюди намагається знайти собі лазівки, з яких воно може гавкати, верещати і плескати в долоні; коли деякі тлумачи слів розповідають нам про те, як нам слід проповідувати і дискутувати, щоб не залишилося жодної поваги до слова і

гідності вищого Таїнства Причастя, я вирішив написати Вам маленьку книжечку про культ і шанування вищезгаданого Причастя, з тим, щоб зробити Вам і всьому християнства добру послугу. Ваша доброта зобов'язує мене служити Вам в міру моїх сил. Да допоможе нам Бог».

Відмінності у поглядах впліталися в канву особистісних стосунків. Лейпцизький диспут став змаганням не тільки розуму та ідей, а й являв собою складну гру емоцій та амбіцій їх учасників. Лютер змирився з тим, що Екк, якого він високо цінував як вченого теолога, представника *via moderna*, виявився «підступним малим», запеклим та небезпечним ворогом нового.

Інша річ Карлштадт, найближчий соратник, захисник нового вчення. Пізніше Лютер згадував у «Застільних розмовах» те, що Карлштадт з самого початку прагнув бути головним диспутантом і відстояти своє лідерство, «коли він вимовив слова: «Пошани мені також дорогі, як і будь-якому іншому» – я сильно злякався. Він хотів, щоб не я, а він відкривав диспут у Лейпцигу. Ця перевага йому потрібна була для того, щоб здобути собі славу»¹⁴³. Через двадцять років Лютер говорить про свого соратника по диспуту тільки погане – він «твердолюбий», «недолугий полеміст», у нього «туга голова». Висновок звучить як вирок: Карлштадт набув у Лейпцигу ганьбу і нічого більше. Навіть після смерті Карлштадта Лютер був переконаний, що той «все робив заради честолюбства»¹⁴⁴. Оцінки Лютера за свіжими враженнями суттєво відрізняються від цих образ. У листі Спалатіну від 20 липня 1519 він пише про те, що Карлштадт здобув переконливу перемогу над Екком. Роком раніше він називав свого соратника людиною «неймовірної сумлінності», а його «Коментарі» Августина – «чудовими»¹⁴⁵. Той факт, що пізні оцінки Лютера є вкрай тенденційними, підтверджують висловлювання інших реформаторів.

Чи було вже тоді суперництво реформаторів, чи була гра честолюбства? Так. Лютер звинувачує свого колишнього сподвижника в тому почутті, яке було йому добре знайоме. Однак у своїх твердженнях, що Карлштадту дісталися більш виграшні питання про свободу волі та Божественну благодать, навряд чи він був правий. Це було по суті продовженням попередніх дискусій, і ця тема була далеко не новою для вчених, гуманістів і теологів того часу. Реформаторські настрої ще до Лейпцига вже

прокльовувались з теологічної шкаралупи й переходили у площину програмних декларацій та положень. Лютер під час диспуту не лише оскаржив авторитет папи, Соборів, а й висловився за захист вчення Яна Гуса¹⁴⁶.

Головним героєм диспуту став Лютер, а не Карлштадт. Виною тому не лише схильність останнього до академічної доказовості своїх суджень, постійне звернення до текстів, цитування, прагнення до точності, а й відсутність того, що називається харизмою. Він програвав Лютеру у зовнішності, у манері поведінки. Він не здогадався, як Лютер, нюхати гвоздики, під час виступу Екка, якого це лютувало. Він не був широкоплечим і промовистим, як інгольштадтський професор. Маленький, смаглявий, непомітний, він не справляв сильного враження на слухачів¹⁴⁷. У громадській діяльності ці якості грають далеко не останню роль. Диспут показав, що у боротьбі за утвердження нового вчення важливі не лише раціональні аргументи, а й форма, методи, комунікативні і медійні засоби формування громадської думки.

Після Лейпцизького диспуту стосунки двох реформаторів стають прохолодними. Але на цьому етапі честолюбні змагання двох реформаторів, дріб'язкові образи та претензії, метушня навколо процедурних тонкощів виглядали другорядними. Для розуміння майбутнього драматичного протистояння слід врахувати ту обставину, що до 1517 р. Лютер і Карлштадт для більшості представників академічного середовища були звичайними університетськими професорами і те, що вони робили в теології, цілком укладалося в їхні службові рамки та обов'язки. При цьому цілком допускалося висловлювання вільних думок, а різкими висловлюваннями на адресу церкви, духовенства та чернецтва на той час нікого не можна було здивувати. В академічному середовищі, як зазначалося вище, існувало своє «вчене» суперництво. Карлштадт був молодший за Лютера, раніше за нього зробив блискучу університетську кар'єру, мав друковані праці й був добре відомий в університетських колах. Несподіване піднесення Лютера не могло не викликати певних заздощів і запитання: чому він, Карлштадт, доктор теології, доктор канонічного та римського права, руйнівник схоластики раптом опинився на других ролях і перестав грати першу скрипку у справі релігійного оновлення?

В епоху пізнього Середньовіччя бажання слави стає однією з найважливіших життєвих установок. Виною всьому гуманісти. Вони почали сповідувати антропоцентризм, доводити цінність особистості. Під впливом гуманістичної ідеології змінюється ставлення людей до власного життя, оцінки своїх звитяг. Смирненні, покайні середньовічні «життя» змінюються автобіографіями, в яких автори говорять про гідність свого роду, про свої заслуги, значення своїх справ. Слави домагалися також шляхом відвертого епатажу, порушення традиційних, обивательських норм життя. Це було притаманно багатьом поетам-гуманістам. Про славу Еразма говорила вся освічена Європа. Віттенберг не був винятком. Тут також були свої кумири, яких обожнювали студенти. Юний магістр Філіп Меланхтон, йому в 1518 виповнилося 18 років, викликав справжню «революцію» своїми «Повчаннями» та програмою реформи університетської освіти.

Папська церква також була не обділена яскравими особистостями. Гайлер фон Кайзерсберг, полум'яний проповідник зі Страсбурга, був відомий всій Німеччині своїми викривальними проповідями зловживань духовенства та чернецтва, нових «олігархів», які захопили владу в містах і пригнічують простих працівників. Високим авторитетом у церковних колах користувався Йоганн Штаупіц, який не відрізнявся даром трибуна, але завоював серця пастви своїми неординарними теологічними ідеями. У пошуках відповіді питання сучасності молоді реформатори зверталися до авторитетів раннього християнства, до праць Отців Церкви. Знайомство з їхніми творцями та подвигами відкривало силу їхньої думки та розуму, глибокий внутрішній зміст таких яскравих особистостей, як Августин.

Знаменитості почали з'являтися у всіх сферах життя. Хто не знав у Німеччині та у всій Імперії імені Фуггерів? Хіба не диво, коли вчорашні рядові бюргери ставали казково багатими та впливовими людьми, про могутність яких ходили легенди. Хіба не про славу думали заможні бюргери, замовляючи вівтарі та вітражі у храмах, у сюжетах яких художники знаходили їм місце серед святих? На всіх рівнях соціального життя руйнувався середньовічний колективізм і утверджувався індивідуалізм, сильна, яскрава особистість.

Пік життя Карлштадта припадає на роки Реформації, коли, з одного боку, необхідним було зосередження уваги на своєму внутрішньому світі, роздумах над складними релігійними та філософськими питаннями часу й водночас – зростала потреба активної громадської діяльності. Ці два завдання вимагали різної організації духовного життя: одне – усамітнення, «копання» у своїй душі, інше – вабило в гущавину подій, вимагало швидких рішень, боротьби, діяльності.

Карлштадт у своїх духовних пошуках 1517–1519 років щиро намагався вирватися з гріха, особистого та релігійно-соціального, учасником та співучасником якого він вважав себе. Його творчість перейнята спробами досягти такого духовного і соціального стану, в якому людина могла відчутися вільною від гріхів і бути готовою прийняти Божу благодать. Нова віра дала йому ціною внутрішньої боротьби, сумнівів та переживань. «Соціалізація» думок, ідей, вистражданих шляхом роздумів над книгами та життям, потребувала популярності та слави. Яскравість, першість, авторитет ставали незамінними помічниками у завоюванні довіри мас. Реформація сприяла становленню і утвердженню нової особистості. Реформатори здебільшого цілком вписуються в контекст епохи, коли тон задавала ренесансна особистість.

Лейпциг приніс славу Віттенбергу – про маленьке місто на Ельбі заговорили у Німеччині, у Римі, Парижі, Амстердамі. Сюди почали прямувати юрби молоді з однією метою – осягати нову теологію в «Ойкореля», почути віттенберзьких знаменитостей. Більшість шанувальників не читали ані протоколів диспуту, ані праць теологів-новаторів. Всіх приваблювала в першу чергу сміливість виступів проти папської курії та її апологетів. Основна маса визначала свої позиції, керуючись не студіюванням розлогих трактатів, а, схоплюючи на льоту короткі гасла, крилаті вирази, які імпонували власним настроєм, тому, що вже накопичилося в душі і вимагало підтвердження або чіткого формулювання.

Після диспуту теоретико-філософські, теологічні суперечки та дискусії, роздуми над тонкощами богослов'я відступають на другий план. Починається боротьба проти церковних інститутів та культу, старих практик релігійного життя. Цей поворот знаменувався появою програмних творів Лютера, у яких були

сформульовані конкретні завдання руйнації «стін» папства та її церкви. Логіка боротьби підвела реформаторів до переходу від теорії до практики, від доктрин до програмних заяв та дій, спрямованих на їх реалізацію.

«Гризня ченців», як висловився про дискусії теологів Ульрих фон Туттен, стала предметом загальної уваги та обговорення. Ідея «покращення» церкви поступалася місцем радикальним заявам про докорінні зміни, усунення папства, ліквідацію обрядовості, звичаїв та обітниць. Карлштадт був серед тих, хто рішуче вступив на шлях перетворень християнської спільноти на основі висловлених ним та Лютером ідей та принципів.

Охолодження стосунків між Лютером і Боденштайном не виключало їхнього творчого тандему, дуже плідного для Реформації. Лютер протягом 1520 року зосередив зусилля на формуванні широкомасштабної програми реформаційних перетворень. Його соратник прагнув визначити її теологічну основу, створити відповідну біблійну аргументацію. У творах Карлштадта початку можна знайти чимало лютерівських ідей. Найбільш сильне враження на нього справили трактати Лютера «Про вавилонський полон церкви», «До християнської шляхти німецької нації про покращання християнського стану», проповіді про лихварство. У нього можна знайти навіть прямі запозичення окремих місць, алегорій, образів та сюжетів. Для того часу таке ставлення до творів лідера антикатолицького руху було характерним для багатьох реформаторів¹⁴⁸.



СМАК ЛІДЕРСТВА «У ХРИСТИЯНСЬКОМУ МІСТІ ВІТТЕНБЕРГ»

У травні 1521 року, після виступу на Вормському рейхстазі, Лютер змушений був сховатися від переслідувань у замку курфюрста Фрідріха Саксонського у Вартбурзі. Таємниче «зникнення» Лютера створило вакуум в антикатолицькому русі і створювало враження, що справа, розпочата у Віттенберзі, заглухла через відсутність лідера. Однак, як виявилось, його вимушена ізоляція не зупинила спроб, реалізувати реформаційну програму. Буремні події другої половини 1521 – початку

1522 року у цьому місті увійшли в історію як «Віттенберзький рух»¹⁴⁹.

«Справу Лютера», як тоді про неї говорили, першими підтримали вчені теологи, гуманісти, що критично ставилися до папства, студенти, яким імпонувала сміливість професора. Лютера «утихомирювали» досвідчені та високі церковні чини, а також їхнє інтелектуальне оточення, серед якого були цілком щирі захисники середньовічної церковної системи та віровчення.

Учасниками віттенберзького руху були практично всі представники німецького суспільства: духовенство, теологи, як противники, так і захисники нового вчення, студенти, бюргери, нижчі верстви, ченці різних орденів, міська влада. Ключовим «актором» віттенберзької драми був також курфюрст Фрідріх Саксонський Мудрий та його двір. Події в саксонському місті викликали шквал емоцій на вищих поверхах імперської та папської влади.

Вартбурзьке самотництво Лютера відкривало для Карлштадта шанс очолити Реформацію. Настав його зоряний час. Тепер він був зайнятий не тільки теоретичними контроверзами, продовжуючи формулювати основи нової теології, але й намагався дати чіткі відповіді на те, які перетворення треба здійснити. Влітку 1521 він виступив з тезами проти безшлюбності духовенства, написав низку творів, в яких критикував аморальну поведінку ченців і черниць і назвав монастирський спосіб життя безглуздя¹⁵⁰. У спеціальному творі «Вчення про обітниці», опублікованому у Віттенберзі 24 червня 1521 року, він формулює основи нової духовної юрисдикції – право громади втілювати у життя положення Божественного права¹⁵¹. Під час диспуту 19 липня 1521 р. він заявив про необхідність спростити богослужіння, усунути сповідь та запропонував запровадити для мирян Причастя під двома видами – хлібом та вином. Через три дні він назвав невиправданою пишну обрядовість католицької меси, яка, на його думку, затемнювала віруючим справжнє значення Причастя. У послідовності поставлених завдань чітко простежуються пріоритети: особистість, громада, богослужіння.

Публікації та виступи Карлштадта в умовах дії Вормсського едикту були справжньою зухвалістю, яка будь-якої хвилини

могла обернутися репресіями з боку влади. Його книги та тези викликали обурення герцога Георга Саксонського, який закликав герцога Йоганна покарати «свавільного» теолога¹⁵².

Поки Карлштадт опікувався теологічними проблемами, у Віттенберзі знайшлася людина, яка була далека від академічних суперечок і студій, але мала дар яскравого проповідника і справжнього трибуна. Ним виявився августинський чернець магістр Габріель Цвілінг. Об'єктом своєї критики він обрав так звані «приватні», «тихі» меси на замовлення (*missa privata*) та практику Причастя під двома видами лише священників. Ще більше враження на мешканців міста справила відмова ченців августинського монастиря служити католицьку месу. Цей вчинок був вкрай насторожено сприйнятий курфюрстом. Для того, щоб остудити їхній запал, він звернувся до свого головного інтелектуального та церковного центру, капітулу штифта Усіх Святих та університету з проханням дати оцінку дій августинців¹⁵³. До цього часу обидві установи показували своє лояльне ставлення до його церковної політики. Створюючи комісію, курфюрст мав намір не випускати реформаторські пристрасті за стіни університету та капітулу й сподівався на те, що спорожнілий лях ченців згодом змусить їх повернутись до колишнього відправлення меси. Не менш важливе значення мало також небажання князя виносити суперечку на рівень вищої церковної ієрархії – він мав намір повністю контролювати хід церковних справ у своєму князівстві й не допускати втручання папського Риму. Наступного дня, 12 жовтня, комісія провела переговори з августинцями. Не відкладаючи таку серйозну справу в довгу скриньку, вона підготувала і направила курфюрсту висновок, у якому не тільки підтримала дії ченців, але й визнала необхідність якнайшвидше усунути католицьку месу і ввести євангелічну, «яка була за часів Христа та апостолів»¹⁵⁴.

Яка роль Карлштадта у комісії? За три дні до складання остаточного варіанта рішення комісії, 17 жовтня в університеті відбувся великий диспут за його тезами, в яких він із властивою йому ретельністю обґрунтував необхідність запровадження євангелічної меси¹⁵⁵. За результатами дискусії було прийнято звернення до курфюрста підтримати августинців, усунути зловживання месою у Замковій церкві та церквах усього князівства¹⁵⁶.

Перелом у діяльності та позиції Карлштадта намітився під впливом грудневих подій у місті. Сталося те, у що донедавна мало хто міг повірити, – на захист реформ виступили бюргери, які швидко показали свою здатність творчо сприймати та пристосовувати євангелічні нововведення до потреб життя міста. Новий «колективний актор» віттенберзької драми виявиться найсерйознішим гравцем, і йому Карлштадт готовий був довірити долю християнства. Події 3–4 грудня, як слушно зазначає У. Бубенхаймер, означали новий етап у реформаційному русі у місті¹⁵⁷. Вперше студенти та бюргери влаштували спільні акції проти духовенства та монастирів. Курфюрст негайно відреагував на грудневі заворушення і дав зрозуміти, що «не має наміру терпіти подібні витівки»¹⁵⁸.

Однак під час суду над бунтівниками група бюргерів на чолі зі старостами кварталів пробилася до ратуші, зірвала засідання і передала міським можновладцям вимоги, викладені у «шістьох статтях»¹⁵⁹. Автори документа вимагали свободи проповіді «Слова Божого» будь-яким віруючим, зменшити кількість мес, дозволити приймати Причастя під двома видами всім охочим, скасувати релігійні братства, негайно закрити пивні та публічні будинки¹⁶⁰.

Курфюрст, побоюючись, що справа може зайти надто далеко, 19 грудня 1521 року розпустив норовливу комісію і заборонив проводити будь-які зміни в церковному богослужінні. Однак ця заборона не була остаточним вердиктом – в інструкції було висловлено пропозицію «добре обміркувати та обговорити справу, дискутувати, читати та проповідувати доти, доки не буде досягнуто згоди всіх членів університету та капітулу»¹⁶¹. Обстановка у місті справді була вибухонебезпечною: почастишали випадки нападів на священиків, містяни погрожували новими погромами. У святий вечір, 24 грудня, натовпи молодих людей влаштували у парафіяльній церкві справжній погром, перервали службу, ображали церковнослужителів, загрожували їм розправою.

Грудневі події започаткували процес, який в історичній літературі отримає назву «комунально-громадської Реформації». У розворушеному вулику, яким здавався Віттенберг у грудневі дні, Карлштадт відчув головне – бажання «простого народу» продовжити перетворення. Він не втратив свій шанс увійти в

історію. Незважаючи на заборону курфюрста, на Різдво, 25 грудня, він служить у Замковій церкві нову, розроблену ним самим євангелічну месу і причащає мирян двома видами, хлібом та вином¹⁶².

Бюргери підтримали починання своїми методами – викинули з церкви лампади, погрозували священникам, які служили стару месу. Розмах подій і розпал пристрастей були настільки значимі, що найбільш вразливі з реформаторів побачили в цьому хаосі початок світової катастрофи. Ніколаус Амсдорф писав Спалатіну: «Світ наближається до свого кінця і Божого Суду»¹⁶³.

У ці дні Карлштадт відчув смак популярності і лідерства. На проповіді приходило до двох тисяч людей. Першого січня на його проповідь, за свідченням очевидців, прийшли всі жителі Віттенберга та люди з навколишніх сіл. Понад тисячу людей причащалися під двома видами. Це був справжній успіх і тріумф реформатора, який відчув співзвучність своїх ідей з думками та настроями широких верств. Очевидці та слухачі, головним чином університетські професори, магістри, студенти повідомляли й описували свої враження у листах своїм знайомим, друзям та колегам, що посилювало популярність його імені. Карлштадт одним із перших серед реформаторів стає об'єктом уваги перших «газет», які автори надсилали до інших земель.

Під таким масовим тиском конвент августинської конгрегації, що відбувся у Віттенберзі, прийняв 6 січня постанову, яка спростовувала католицьку месу, схвалювала добровільний вихід ченців із монастирів й наказувала тим, хто залишився в обителях, займатися фізичною працею або проповідництвом.

Десятого січня під впливом проповідей та закликів Карлштадта і Цвіллінга були прибрані ікони та вівтарі з монастирської церкви. Карлштадт не забарився виправдати дії містян заявою про те, що ікони та вівтарі не потрібні, а всі церковні свята мають бути заборонені. «Штурм ікон» призвів до поглиблення розколу та розпаду реформаторського угруповання. Філіп Меланхтон, Юстус Йонас та Йоганн Бугенхаген першими рішуче відмежувалися від «заколоту» і засудили погроми¹⁶⁴. Разом із реформаторами міська рада розробила та затвердила «Новий статут Віттенберга» – документ, у якому окреслено

всеосяжне перетворення життя міста на основі ідей та пропозицій Лютера, викладених у його творі «До християнської шляхти німецької нації».

Основне місце у «Новому статуті» було відведено реформі церкви: проголошувалося конфіскація всіх доходів, чиншів і ленів церков, монастирів, церковних братств та духовенства на користь міста; передбачалася секуляризація церковного та монастирського землеволодіння; закриттю підлягали всі монастирі біля міста; заборонялося будувати нові церкви, частина храмів підлягала закриттю¹⁶⁵. Відповідно до вчення про загальне священство було проголошено право обирати парафіяльного священника. Документ передбачав видалення з церков усіх ікон та вітварів, скасування всіх видів католицької меси, запровадження обов'язкового Причастя під двома видами.

Поряд із релігійними нововведеннями у «Новому статуті» було закладено принципи нової комунально-громадської системи піклування бідних. Функції соціальної допомоги бідним та убогим покладалися на міську владу та створену для цього «спільну касу»¹⁶⁶. Детально порядок забезпечення бідних та викорінення жебраків було викладено в окремому документі¹⁶⁷.

Велику увагу було приділено удосконаленню освіти. Усі діти, незалежно від становища їхніх батьків, мали вчитися. Найбільш здібних мали готувати до адміністративної роботи та проповіді Євангелія, інших – навчати ремеслу.

У документі були також намічені заходи щодо покращення моральності та поведінки містян: ліквідувати публічні будинки, вигнати з міста всіх жінок легкої поведінки та інших «розпусників». Господарі мали нести відповідальність за поведінку своїх мешканців та постояльців. За аморальну поведінку встановлювалися суворі покарання, аж до вигнання з міста¹⁶⁸.

«Статут» мав закріпити створення нової, зразкової християнської громади – «християнського міста». Не випадково на титульній обкладинці свого твору проти ікон, написаному під враженням січневих подій, Карлштадт вказав на те, що його видано «у християнському місті Віттенберзі»¹⁶⁹. Нововведення цілком природно викликали резонанс у всій Німеччині. Карлштадт добре усвідомлював його значення: «Весь світ дивиться на нас, вивчає наші справи та життя...»¹⁷⁰.

Реалізацію положень «Статуту» ускладнювала низка обставин. Події у Віттенберзі та інших містах Саксонії та Тюрингії викликали занепокоєння на імперському рівні. 20 січня імперське правління у Нюрнберзі спеціальним мандатом заборонило церковні нововведення. Міська рада Віттенберга не стала ризикувати і загострювати відносини з імперським правлінням і курфюрстом Саксонським, який заявив про свій намір дотримуватись положень мандата.

Більшість віттенберзьких теологів присмирили і перейшли на помірковані позиції. Карлштадт постав перед дилемою: підкоритися владі, чи піти наперекір і продовжити розпочаті реформи. У цій ситуації він показав себе реформатором, який не міг поступитися принципами. Можна дорікати йому за відсутність політичної гнучкості, уміння відчувати зміни у політичному пасьянсі. Він, безперечно, знав ситуацію, яка складалася в Німеччині, про політичні пристрасті в Нюрнберзі через події у Віттенберзі.

Опинившись у меншості, Карлштадт і Цвіллінг спробували надати нове дихання справі своїми закликами до «простого народу» самим проводити перетворення. У недільній проповіді 26 січня Карлштадт закликав негайно видалити всі ікони з церков. У творі «Про скасування ікон і про те, що серед християн не повинно бути жебраків» (27 січня 1522 року) він висловив обурення, що, незважаючи на рішення міської ради, ікони залишаються в церквах. Під впливом цих закликів на початку лютого у місті відбувся новий «штурм ікон».

Княжі радники вимагали припинити бунтівні проповіді. Карлштадт продовжив чинити опір. У відповідь князівському раднику Хугольду Айнзиделю від 4 лютого 1522 року він сміливо заявляє: «Мене ж, дасть Бог, навіть смерть не змусить відступити від Писання. Я впевнений, що Богу не угодно все те, що робиться проти Писання. Я переконаний, що пророки людського гріха брешуть та вводять в оману і їхні брехливі проповіді будуть прокляті разом з тими, хто їх слухає. Тому я залишаюся непохитним на основі Божого слова і не дозволю ввести себе в оману на шляху до мети тим, чого навчають інші». 8 лютого новий бургомістр Віттенберга Християн Байер і Хугольд фон Айнзідель з тривогою доповідали курфюрсту про те, що «проста людина через їхні (Карлштадта і Цвіллінга, В.Д.) повчання про те, що

громада має повне право проводити зміни, прагне до повного панування».

«Упокорення» княжими радниками віттенберзців було своєрідним. Курфюрст, враховуючи досвід зухвалої непокори бюргерів, не став звинувачувати громаду і раду в заворушеннях, а поклав усю відповідальність на проповідників – Карлштадта та Цвіллінга. Меланхтон та Амсдорф вже на початку лютого остаточно перейшли на бік влади. Радники відразу назвали це «гідним кроком». У якості подяки Амсдорфа було призначено новим проповідником у міській церкві. Айнзідель у листі Карлштадту дав зрозуміти, що той залишився єдиним, хто продовжує розпалювати неабиякі пристрасті серед людей, через що «громада, безглуздий люд озлобляються і влаштовують заколоти та заворушення». Досвідчений радник наполягав на тому, що Карлштадт і Цвіллінг – незаконні проповідники і можуть проповідувати в межах своїх храмів: Габріель – в августинському монастирі, а Карлштадт – у церкві Усіх Святих. Карлштадт як правознавець не став вдаватися до юридичних тонкощів, а заявив, що може проповідувати на основі «внутрішнього покликання», а Писання можна проповідувати будь де.

Рішучість реформатора ґрунтувалася на масовій підтримці, розгортанні антикатолицькому руху в містах Саксонії та Тюрингії. У першій половині 1522 р. антикатолицьким заворушеннями було охоплено близько 20 міст у цьому регіоні. Той факт, що нове богослужіння за зразком, розробленим Карлштадтом, почало вводитися одночасно в багатьох містах (часто збігаються навіть дні), наводить на думку, що Віттенберг у цей час координував проведення реформ у великому регіоні. Приклад Карлштадта наслідували парафіяльні священики з різних міст: Амброзіус Вілкен, Франц Гюнтер, Ніказіус Клей. Всі вони одночасно з Карлштадтом відправляли службу за новим зразком. Г. Бемер не безпідставно стверджує, що це була добре спланована акція¹⁷¹.

Повернення Лютера на початку березня до Віттенберга для Боденштайна було початком великих неприємностей та розчарувань. Віттенберзькі події багато що змінили у його долі – від нього відвернулися не тільки віттенберзькі теологи, а й гуманісти. Гнітюче враження «штурм ікон» справив на його друга Лукаса Кранаха, який, залишаючись прихильником

Реформації, побачив у радикальних діях дискредитацію шляхетного задуму. Це він напише гіркі слова: «Світ говорить, що не бачить нічого доброго у всьому тому, що називають лютерівським»¹⁷². Охолоне до свого друга добродушний і щедрий на похвали Христоф Шерль. Лютеру в стислі терміни вдалося відновити єдність «віттенберзького гуртка». Карлштадт опинився на самоті у своїх закликах не зупиняти розпочаті перетворення. У квітні 1522 року Лютер здійснив поїздку містами Саксонії. Усюди йому було надано теплий прийом, а його проповіді слухали з увагою та захопленням¹⁷³. Можна було зітхнути полегшено – ситуація була під контролем.

У хаосі бурхливих подій у Віттенберзі позначилися практично всі майбутні реформаційні тенденції, які постійно перетинатимуть одна одну і вступатимуть у протиріччя собою. Насамперед, досить чітко виявилось прагнення міських громад здійснити перетворення, інтегрувати у свою структуру нову євангелічну релігійну організацію. Ця тенденція не залишиться непоміченою та стане відправною точкою у творчості Карлштадта. Не менш чітко далася взнаки політика князів: реформи повинні проводитися під їхнім контролем.

У міській раді гору взяли прихильники лояльного ставлення до церковної політики курфюрста, які готові були віддати йому пальму першості у проведенні реформ. Захисники ідеї міської автономії та самостійної церковної політики, переважно представники цехів, опинилися у меншості. Комунально-громадська Реформація свій перший іспит на міцність не витримала. Княжа влада з її розгалуженою адміністративною системою впливу на підданих виявилася більш дієздатною. Драматичний фінал реформаційного руху у Віттенберзі показав слабкість міських і сільських громад, їхню роз'єднаність і нездатність протистояти волі князів. Для Карлштадта то був тривожний сигнал. Очевидно, не випадково, перебуваючи в опалі, він зосереджує свої зусилля на розробці вчення про особистість, її здатність протистояти політичним та кон'юнктурним міркуванням, якими керується натовп.

Непослідовність князів, громад та Лютера у справі проведення реформ, з погляду Карлштадта, поставили «істинну справу» Реформації у залежність від політичних обставин. Надалі рух у містах набуде рис соціальної стихії, протидії

імперській та князівській владі, нових творчих рішень, які не були запрограмовані реформаторами.

Віттенберзькі події дають підстави говорити про виникнення принципових розбіжностей у позиції Карлштадта і Лютера. Карлштадт виступав за негайне проведення реформ за участі громад, залучення віруючих для вилучення з храмів ікон та інших предметів культу, застосування примусу до католицького духовенства. Такий шлях попри мирні наміри лідера супроводжувався проявами стихійного насильства, що викликало широкий резонанс у суспільстві. Лютер також не менш чітко окреслив свою позицію: реформи мають проводитись «зверху», владою з дотриманням «порядку», за умов тривалої і ретельної підготовки віруючих до прийняття новацій.



КАРЛШТАДТ В ОРЛАМЮНДЕ. ЧЕРВОНІ ЛІНІЇ ПРОТИСТОЯННЯ

Наступний конфлікт між Карлштадтом і віттенберзьким осередком реформаторів зовні ніяк не був пов'язаний з програмами та методами проведення перетворень. Натомість він показав норавливий характер Боденштайна, його прагнення до самостійного шляху у проведенні реформ. Заглиблюючись у теоретичні питання, він, як виявилось, не полишав надії на повернення до реформаторської діяльності. Хвилювало питання: де це можна зробити? У Віттенберзі? Це неможливо. Капітул й університет ставилися до нього вороже. В іншому місті? Не кожна громада наважитья запросити його проповідником та піти на конфлікт із владою. Стати незалежним проповідником? Але як утримувати сім'ю і не опинитись за ґратами?

Це питання Карлштадт вирішив доволі просто – скористався своїм «службовим» становищем парафіяльного священика у невеликому тюрінзькому місті Орламюнде, яке знаходилося у володіннях брата курфюрста Фрідріха Саксонського герцога Йоганна і входило до парафії віттенберзького штифту Всіх Святих. Капітул призначав парафіяльного священика з-поміж членів штифту Усіх Святих. З 1510 р. цю посаду обіймав Карлштадт, а реальні обов'язки виконував вікарій, магістр Конрад Глітцш.

Після повернення Лютера з Вартбурга Карлштадт добре відчував двозначність свого становища у Віттенберзі. З одного боку, він різко критикував спосіб життя духовенства та своїх університетських колег, а з іншого – продовжував отримувати кошти від орламюндської парафії. Після того, як він переїхав з Віттенберга до села і, по суті, перестав виконувати обов'язки архідиякона, це викликало закиди його колег у тому, що він тримає парафію як синекуру і порушує встановлений порядок.

Для реалізації свого задуму Карлштадт вирішив звільнити вікарія парафії в Орламюнде Конрада Глітцша і самому стати парафіяльним священиком. При цьому він розраховував отримувати свою платню за службу в університеті та капітулі. Більше того, це було навіть вигідним для капітулу, оскільки доходи вікарія після його звільнення мали перейти йому. Після тривалих переговорів 9 квітня 1522 року було укладено угоду, у якій було обумовлено всі деталі передачі парафії та платні вікарія Карлштадту. Зокрема, «у присутності свідків дійшли наступного: якщо Глітцш залишить парафію, Карлштадт отримує його платню. До Михайлова дня магістр повинен передати доктору Карлштадту 80 гульденів й ще 10 гульденів готівкою зверху, а 20 гульденів через вісім чи приблизно чотирнадцять днів після Великодня, проте після Лаврентія він повинен заплатити йому 25 гульденів»¹⁷⁴. Договір був скріплений радниками герцога Йоганна. На думку автора публікації цього документа Й. Трефтца, така угода була, безперечно, вигідною для Карлштадта: за будь-яких обставин Глітцш мав залишити посаду до Михайлова дня 1522 року. Можна також припустити, що князівське благовоління поширювалося на інші духовні лени, що звільнилися і мали йому дістатись.

Хоча вікарій обіцяв дотримуватися договору, проте, через матеріальну скруту, попросив залишити його до 1 травня 1523 року. В результаті це призвело до конфлікту та чергових переговорів, які завершилися 14 жовтня 1522 новою угодою. У цьому документі знову обумовлювалися умови та терміни передачі платні Карлштадту. Передбачалося, якщо вікарій не зможе зібрати потрібної суми грошей, то виплатить компенсацію «зерном і вином, котрі має купити за вартістю, засвідченою благочестивими людьми з тих місць»¹⁷⁵. Цю суперечку цілком можна вважати проявом боротьби за місце в парафіях в

умовах скорочення церковних посад. Карлштадт, стаючи пастирем, забезпечував своє майбутнє, тоді як для Глітцша такий результат означав втрату прибутків і вимагав пошуків нового місця служби.

На початку травня 1523 року Карлштадт переїхав до Орламюнде і почав виконувати обов'язки парафіяльного священика. Такий вчинок викликав невдоволення курфюрста Саксонського та його брата герцога Йоганна, які вимагали повернутися до Віттенберга. У відповідь Карлштадт доводив, що його нова служба обумовлена прагненням почати нове життя: «Хіба я не повинен сказати Богу спасибі, що Бог з найбільшої милості відірвав мене від багатьох злих звичаїв мого минулого життя; хіба я залишуся невдячним Божій величчю»¹⁷⁶.

Слід віддати належне його завзятості та наполегливості – протягом року він продовжував стояти на своєму, не йшов на компроміс із владою і віттенберзцями. Він намагався довести, що робить це з принципових міркувань: «Я до свого вчення і повсякденної діяльності можу пред'явити християнський рахунок і готовий понести покарання за все, що необґрунтоване Писанням»¹⁷⁷. У листі курфюрсту від 18 червня 1524 р. свою відмову він пояснює головним чином небажанням дотримуватись старого богослужіння. Водночас він вважає незаконним позбавлення його платні за посаду пастора: Стосовно того, що Ваша Курфюрстська Милість згідно зі статутом вимагає мене повернутися в архідияконат, то заявляю, що у ньому я не можу віддано служити Вашій Курфюрстській Милості, і слухати будького, якщо я відчуваю муки совісті і знову матиму нову образу своєї віри, якщо, звичайно, не знати про те, яке величезне зло і шкода походить від мес та богослужіння. А тим, хто чудово розуміє, наскільки згадані злощастя обурюють і ображають Бога, я дам привід говорити від імені Бога зовсім ганебні речі. Я знову хочу запевнити, наскільки це проти Бога, якщо [не видають] законного жалування, якщо мене позбавляють платні, усуваючи від служби. Тому я відмовляюся від архідияконства з усіма привілеями, які мав від нього. Я прошу правильно зрозуміти мою відмову і не тримати на мене зла і не бути немилосердним до мене. Я також сподіваюся, що Ваша Курфюрстська Милість виявить мені князівську справедливість, щоб мені протягом року

виплачували платню та допомогу. Готовий віддано служити й надалі»¹⁷⁸.

В іншому посланні свою відмову повернутися до Віттенберга він мотивує тим, що не хоче бути заодно з «месодавцями та служителями ідолів». За його зізнанням: «Я не хочу ні благ, ні грошей, за допомогою яких мене хочуть привести до товариства богохульників. Через це я готовий працювати за наймізернішу плату або взагалі безкоштовно»¹⁷⁹.

На відміну від Віттенберга, де залишилось старе богослужіння, Карлштадт в Орламюнде здійснив задумані реформи й створив «християнську громаду». Причастя тут приймали під двома видами; ікони та вівтарі були вилучені з храмів; замість латинської меси було введено проповідь німецькою мовою, що посідала центральне місце в богослужінні. Він як священик правив службу не в пишному одязі, а в звичайній світській сукні; хрещення немовлят було скасовано та введено хрещення у дорослому віці; реформатор переклав псалми з давньоєврейської і співав їх разом із громадою¹⁸⁰. Влітку 1524 року він поклав в основу своїх проповідей Діяння апостолів, та Євангеліє від Йоганна. Така організація та зміст богослужіння більшою мірою нагадували релігійне навчання мирян.

Перетворення знайшли підтримку сусідніх парафій. Два проповідники з Єни та парафіяльний священик з містечка Кала приєдналися до нього. В окрузі прокотилася хвиля погромів монастирів. Зокрема, було влаштовано погром монастиря в Нейштадті (Орла), що знаходився неподалеку від Орламюнде¹⁸¹. Нововведення були проведені швидко, а прихильники старого віросповідання змушені були змиритися з «істинним» богослужінням.

Реформаторська діяльність Карлштадта в Орламюнде, його конфлікт з університетом та капітулом, заклики до громад самим здійснювати реформи викликали гучний резонанс у суспільстві. Цьому сприяло те, що у багатьох містах утворилися групи мирян, які симпатизували реформатору¹⁸². Події у тюрінському місті викликали серйозне занепокоєння Лютера. Про перетворення в цьому місті він отримав звістку лише на початку 1524 року. До нього дійшли чутки про те, що Карлштадт якомусь чоловіку, який залишив свою дружину, дозволив

відповідно до Мойсеєвого закону одружитися¹⁸³. Лютер висловився з цього приводу коротко і негативно. Більшу стурбованість викликало повідомлення канцлера герцога Йоганна Грегора Брюкка про те, що орламюндський бунтівник опублікував у Єні, у друкарні Міхаеля Бухфюрера, кілька своїх трактатів. З огляду на рішення Нюрнберзького рейхстагу 1523 про заборону «євангелічної» літератури княжий чиновник засудив дії Карлштадта з політичних міркувань і відзначив побіжно про деякі теологічні положення, які він вважав несумісним з віттенберзькою теологією. Він не оминув також наголосити, що втікач очолив парафію в Орламюнде без належної офіційної процедури та дозволу.

У середині березня 1524 року Лютер отримує від Спалатіна нові відомості про орламюндські «дивацтва» свого недруга. Лист не зберігся і про що в ньому йшлося, можна лише здогадуватися. Лютер у своїй відповіді дає невтішну оцінку того, що відбувається в Орламюнде. Карлштадта він називав «духом Шторха», ворогом і зрадником справи Христа, який піклується лише про задоволення своїх власних честолюбних намірів. Чому Лютер раптом згадав про цвіккауську секту анабаптистів і про одного з її лідерів Нікласа Шторха? Очевидно, для нього важливо було показати, що «цвіккауські пророки» разом з Карлштадтом і Мюнцером, за всіх їхніх розбіжностей представляють чужий і небезпечний релігійний рух. Лютер висловив також припущення, що йому доведеться звернутися до Карлштадта і переконати його припинити свою діяльність на пастирській ниві¹⁸⁴.

Лист свідчив про роздратування, викликане швидше тим, що його колишній соратник намагається йти своїм шляхом й ігнорує віттенберзькі плани. Цікавим є й інший аспект цього листа. Лютер вбачає головну причину непокори колишнього професора в честолюбстві, що, само собою, мало на увазі підозру у претензіях на лідерство. Чим викликані чергові звинувачення Карлштадта у честолюбстві? Чому ні Мюнцер, ні Цвінглі не удостоїлися такої характеристики? Відповідь слід шукати у тому, що, на відміну лідерів інших реформаторських угруповань, Карлштадт був «своїм», із сім'ї віттенберзьких теологів. Мюнцер і Цвінглі вийшли з іншого середовища і не були пов'язані з Лютером особистими стосунками.

Лютер вважав за доцільне тримати Карлштадта під безпосереднім наглядом і контролем й навіть мав намір самому написати своєму опоненту. Що втримало його від цього примирливого жесту? Очевидно, ті ж особисті мотиви, небажання ламати шапку перед «відщепенцем». Досвід повернення «заблуканих вівців» у Лютера був чималий. Йому вдалося без особливих зусиль наставити на шлях істинний Меланхтона, Цвіллінга та інших своїх соратників, які свого часу потрапили під вплив Карлштадта. Можна припустити, що Лютер був диригентом переговорів університету з орламюндським «заколотником» і сподівався, що авторитет «Ойкореля» змусить того підкоритися.

Карлштадт, розуміючи, що конфлікт може мати для нього дуже погані наслідки, прибув 2 квітня 1524 року у Віттенберг для переговорів із університетом. У ході зустрічі жодної ворожості сторони не висловили. Меланхтон, який представляв університет, наполегливо умовляв повернутися і домогся згоди від свого візаві і повірив у те, що той дотримається свого слова¹⁸⁵. Карлштадт зробив, щоправда, кілька застережень, які поставили університет у глухий кут. Справа стосувалася суто буденних речей: повернення має відбутися за умови гарної матеріальної винагороди його служби в університеті; парафія в Орламюнде залишиться за ним за умови, якщо його буде обрано громадою, відповідно до вчення Лютера про загальне священство віруючих. Остання вимога йшла врозріз із практикою капітулу штиффа Усіх Святих. Університет посилався на те, що ця справа не може бути залагоджена без курфюрста, патрона віттенберзької «епархії».

Боротьба за велику місію з оновлення християнства обплутувалися дрібницями, турботою про шматок хліба. Дивним в епістолярній тяганині між Віттенбергом і Орламюнде було те, що в ній практично нічого не говорилося про теологічні розбіжності, методи Реформації. Іншими словами, обидві сторони майже не торкалися «великих справ», все зводилося до побутових дрібниць та юридичних каверз. Чим це пояснити? Німецькою пунктуальністю? Безперечно, вона давалася взнаки. Важливістю життєвих дрібниць? Для Карлштадта вони мали велике значення. Йшлося про те, як прогодувати сім'ю, оскільки він розумів, що інтелектуальні заняття важко поєднувати з

нелегкою селянською працею. Життя в бідній парафії справді було несолодким.

Але невже ці життєві клопоти були близькі капітулу та університету? Навряд чи. Справа, очевидно, була набагато простішою. Для віттенберзьких реформаторів формальні і, зауважимо, законні претензії університету та капітулу були зручним способом приборкати непокірного професора, повернути його до «родини». Це давало можливість уникнути закидів з боку Карлштадта у тому, що його переслідують з політичних та теологічних мотивів. Мишача метушня навколо формальних і побутових дрібниць обеззброювала реформатора, котрий добивався відкритого теологічного диспуту з віттенберзькими опонентами і, впевненого в тому, що в нього знайшлося б чимало прихильників. Його передчуття були не безпідставні: посилення радикальних настроїв, розчарування повільністю та обережністю Лютера ставали повсюдними.

Карлштадт розраховував якщо не на підтримку, то на прихильне ставлення земельної влади, насамперед курфюрста Фрідріха Саксонського та його брата герцога Йоганна. Він пропонував їм запровадити теократичне правління і поставити під свій контроль релігійне життя у своїх землях. 22 травня 1524 року у листі до курфюрста він просить прийняти остаточне рішення – залишатися йому парафіяльним священиком в Орламюнде, чи скласти з себе повноваження. Водночас він заявляє, що за жодних обставин не має наміру повертатися до колишньої діяльності у Віттенберзі. Рішення курфюрста від 26 травня звучало невтішно: на чолі парафії має стати інший священик, а Карлштадт зобов'язаний підкоритися вимогам університету¹⁸⁶. Десятого червня князь повторив свою вимогу¹⁸⁷ і звернувся до університету та капітулу з пропозицією прийняти орламюндця у разі виконання ним висунутих умов¹⁸⁸. Після тривалої та виснажливої письмової тяганини 8 червня 1524 року Карлштадт пообіцяв відмовитися і від посади пастиря в Орламюнде, і від віттенберзького архідияконатау й таким чином відкрив шлях до нового призначення.

Натомість, коли він приїхав на початку серпня 1524 року до Віттенберга, щоб скласти з себе повноваження архідиякона, то швидко переконався в тому, наскільки далеко зайшов конфлікт і наскільки небезпечною для нього була ситуація. Щоб зняти з

себе підозри в бунтівних намірах, він запропонував герцогу Йоганну вислухати його або влаштувати відкритий диспут. Однак шлях до прямої розмови з князями було вже закрито. Вони довіряли не йому, а Лютеру. Тепер усе залежало від того, як складуться їхні стосунки, як розв'яжеться конфлікт між колишніми соратниками. Без перебільшення настав критичний момент у долі Реформації. Карлштадт і Лютер знову опинилися на перехресті великої політики та теології.

Головні дійові особи «Орламюндської трагедії»: Лютер, за спиною якого підтримка влади, університету та капітулу. Не слід забувати також про саме ім'я реформатора, яке було відоме усій Європі. Карлштадт за силою та впливом, звичайно, поступався своєму супернику. Але не слід недооцінювати той факт, що на той час у нього було чимало впливових проповідників у різних містах. Його рішучі заклики негайно покінчити з папством та його тиранією ставали дедалі популярнішими за умов посилення радикальних настроїв у суспільстві. Треба враховувати, що на Півдні Німеччини та Швейцарії розвивався потужний реформаційний рух, ідеологічною основою якого було вчення Ульриха Цвінглі. Ще одним важливим учасником подій виступав Мюнцер, ім'я якого починало сприйматися у віттенберзьких колах як знак наближення «загального заколоту».

Карлштадт, Лютер і тінь Мюнцера в Орламюнде

Перебування Лютера в Орламюнде, його зустрічі з Карлштадтом на тлі виходу на авансцену моментах такого колективного актора як простий народ, «пан Все» (Herr Omnes). За ким він піде? Як поведеться? Чи вдасться Лютеру переконати його в тому, що «фанатики» та «лжепророки» ведуть до катастрофи? Орламюндський професор у селянській сукні та сірому фетровому капелюху виглядав для нього вже не диваком, а символом і знаком наближення великого лиха. В умовах жорсткого протистояння реформатори дуже ревно ставилися до особистісних зав'язків, дружби, спілкування. У тому, хто проти кого «дружив», бачили часто більше зло, ніж у вченнях і програмах. Зв'язки Карлштадта з Мюнцером, ім'я якого демонізувалося лютерівським оточенням, були підставою для звинувачень у заколотницьких задумках.

Боденштайна намагався проводити свою лінію в Реформації, спираючись на численних прихильників та соратників у різних містах. Інтерес до нього мали південнонімецькі реформатори, пов'язані з Цвінглі. За таких умов особливої гостроти починає набувати розпочата Карлштадтом дискусія навколо Таїнства Причастя, якій судилося зіграти вирішальну роль у долях німецької та швейцарської Реформації.

Розбіжності Орламюнде з Альштедтом, заяви Карлштадта про неприйняття насильницьких методів на той час вже не викликали довіри у Лютера і князів. Переконавшись у небезпечному розвитку подій, герцог Йоганн Саксонський висловив побажання, щоб Лютер особисто відправився з візитацією до Тюрінгії з метою утихомирити фанатично налаштованих проповідників. 21 серпня 1524 року Лютер розпочав свою поїздку у супроводі пріора Брісгера та ваймарського придворного проповідника Штайна. Першим містом на їхньому шляху була Єна. Наступного дня Лютер проповідував о пів на восьму в церкві Святого Михайла. Серед слухачів був також Карлштадт, який у своєму селянському фетровому капелюху залишився інкогніто. Зміст проповіді був спрямований проти «швермерів» та їхніх «плодів» – малися на увазі заколоти в Цвіккау, Альштедті, «штурми ікон», відмова від хрещення немовлят та нове тлумачення Таїнства Причастя.

У проповіді жодного слова не було сказано про Карлштадта, проте той прийняв усі звинувачення у фанатизмі та бунтівному дусі на свій рахунок. Єна, Орламюнде та ще низка громад у цьому регіоні перебували під його впливом і, цілком зрозуміло, Лютер не став би говорити тут про те, що відбувається далеко від цих місць. Карлштадт короткою запискою запросив Лютера до розмови. Місцем зустрічі було призначено заїжджий двір «Чорний ведмідь», де зупинилися Лютер та його супутники¹⁸⁹.

Розмова здавалось би давала шанс на примирення. Карлштадт із самого початку заявив, що він збентежений тим, що Лютер поставив його на одну дошку з Мюнцером. Лютер, який явно не бажав агресивного тону розмови, послався на те, що він жодним словом не згадав імені свого співрозмовника. Але зауважив, якщо той прийняв це на свій рахунок, то це вже говорить само за себе. Карлштадт скаржився на упередженість

Лютера: «Припустимо, я помиляюсь, і, якби Ви хотіли зробити добру братську справу, то дали б мені братнє напучення замість того, щоб тикати мені публічно. Ви проповідуєте та кричите: Любов! Любов! Але що це за любов, якщо ви одному даєте шматок хліба, а, дивлячись, як інший брат помиляється, не наставляєте його?»¹⁹⁰ Карлштадт висловив скаргу на те, що його візаві постійно чинить йому перешкоди у реформаторських починаннях: «Хіба Ви не утискаєте і не б'єте мене. Адже Ви тільки тим і займаєтеся, що пишете, публікуєте та проповідуєте проти мене, робите все, щоб мої книги вилучали з друкарень, забороняєте мені писати та проповідувати. Якби я мав можливість, так само як Ви, вільно писати і проповідувати, то тоді Ви могли б точно дізнатися мій дух»¹⁹¹.

У розмові не минули питання законності перебування Карлштадта на посаді парафіяльного священика. Орламюндець захищався, посилаючись на своє вчення про подвійне покликання священика Богом і людьми: «Якщо ми говоритимемо про покликання людьми, то я точно знаю, що виконую обов'язки архидиякона. Але якщо поведемо розмову про Боже покликання, то я також міг би щось сказати щодо цього»¹⁹².

Подальший хід розмови свідчить про бажання Карлштадта будь-якими шляхами переконати свого візаві в тому, що Орламюнде нічого немає спільного з Мюнцером і «алльштедтским» духом. Його наполегливість у відстоюванні цієї тези, здавалось би, увінчалася успіхом – Лютер зрештою погодився з тим, що його опонент противник заколоту і насильства у проведенні реформ.

Співрозмовники не минули найбільш гостру тему Таїнства Причастя. Карлштадт наполягав на проведенні спеціального диспуту в Ерфурті або Віттенберзі з цього та інших теологічних питань. Він сподівався, що йому вдасться залучити на свій бік прихильників Євангелія. Парадокс полягав у тому, що він одразу відрізав шлях до компромісу заявою про вірність своєї позиції та поглядів: «Я нічого не боюся, я знаю одне – моє вчення вірне і воно від Бога... Я втішений лише Істиною. У Судний день, а Божий день настане, коли відкриються всі таємні речі, і тоді всім очам стане ясно, що робили Ви, і що робив я, і нічого не вдасться приховати»¹⁹³. Лютер не висловив заперечень проти диспуту та відкритого обговорення цього питання.

Карлштадт категорично відкинув твердження свого співрозмовника у тому, що він нападав на його вчення у своїх творах. М. Брехт, цілком справедливо зауважив, що в цих закидах і запереченнях з обох боків давалися ознаки не подолане минуле, старі образи і підозри. Примирення не відбулося. Натяки про готовність до діалогу, до обговорення теологічних контрверз, як і взаємні звинувачення, не могли зняти неприємних почуттів.

Лютер безпомилково, багато в чому інтуїтивно відчув, що сформувався напрямок Реформації на чолі з «новими пророками». Внутрішні розбіжності у тому середовищі для нього не мали значення – всі вони були непідвладні Віттенбергу й апелювали до «простого народу». Лютер був переконаний в тому, що Карлштадт один із найнебезпечніших «нових пророків».

Чому об'єктом головного удару стає помірковане крило «нових пророків», а не Мюнцер і анабаптисти? Лютер був переконаний, що завуальований радикалізм залежно від обставин може швидко перерости у відкриті масові виступи.

Зустріч закінчилася доволі оригінально. Карлштадт не повірив обіцянкам Лютера вести відкриту та неупереджену дискусію з ним. Лютер простягнув йому гульден як заставу того, що тепер він може публічно виступати проти нього, і він не буде чинити надалі перешкод його теологічним студіям. Здавалося б, Карлштадт завоював простір для маневрів та дискусій. Проте загальний підсумок зустрічі був невтішним: співрозмовники знали, що залишаються ворогами¹⁹⁴.

23 серпня Лютер проповідував у містечку Кала, де парафіяльним священиком був прихильник Карлштадта. Примітна деталь: для того, щоб дістатися церковної кафедри, гостю довелося пройти повз розбите розп'яття. У своїй проповіді, очевидно, під враженням побаченого, він багато говорив про необхідність терпеливого ставлення до ікон і людей, які їм поклоняються. Аудиторія відповіла глухим мовчанням¹⁹⁵.

Виступ проти іконоборства ускладнив його зустріч із громадою Орламюнде, куди він приїхав після листа мешканців цього міста. Громада у своєму посланні зверталася до нього як до «брата» і різко дорікала йому в тому, що він без попередньої розмови з ними та їхнім проповідником обізвав їх еретиками, фанатиками. Його проповідь про поблажливе ставлення до ікон була розцінена ними як зрада справжнього євангелічного

вчення¹⁹⁶. Агресивний тон листа свідчив про те, що Лютера чекала важка розмова з бюргерами та селянами.

Зустріч Лютера з орламюндцями ретельно запротокольована та описана у нотатках та листах¹⁹⁷, що дає унікальну можливість оцінити ставлення простого народу до іменитого теолога. Цей епізод реформаційної історії цікавий не лише як свідчення розколу серед євангелічного руху, а й як зіткнення народної та вченої культури.

В Орламюнде, хоча й вітали Лютера, давалися знаки його титули, звання і широка популярність, проте обстановка була настільки напруженою, що він відмовився від проповіді і висловив бажання поговорити лише про зміст листа. Його підозри в тому, що воно було написано під диктовку Карлштадта, одразу розвіялися. Після того, як на його прохання Карлштадт пішов і не був присутнім під час розмови, він почав з того, що ставить під сумнів правомочність виборів священника, посилаючись на те, що ні університет, ні курфюрст не визнають їх.

Відповідь міського писаря була побудована за всіма правилами логіки – противника треба бити його зброєю. Бюргер аргументував право обирати священника громади посиленнями на апостола Павла: «Якщо Карлштадт не буде нашим проповідником, то вчення Павла хибне і Ваші книги також брешуть»¹⁹⁸. Вся подальша розмова ґрунтувалася на тому, що всі реформи у місті проведені відповідно до Біблії та вчення Лютера. У такому світлі віттенберзький гість був представлений як відступник від своїх слів, від того, що він писав раніше, а їхній пастир – «справжнім Лютером».

Переконавшись, що його аргументи безсилі перед простими бюргерами, одержимими «швермерським духом», Лютер перервав дискусію. Найболючіше питання про Таїнства навіть не було порушено. Для нього все було ясно: у всьому винен Карлштадт і подібні йому «нові пророки», боротися треба не з народом, а з тими, хто веде його «хибним» шляхом. Після повернення у Віттенберг він радитиме князям силою виганяти «бунтівних духів». Обрання священників, проповідників та пастирів не можна довіряти народу і пускати на самоплив. Автономія громад у цьому питанні має бути обмежена владою князів.

Лютер мав рацію. У бюргерів та селян були свої вимоги і своє бачення завдань Реформації. Однак головну роль у визначенні змісту та методів перетворень грали лідери. Це підтверджував досвід міських рухів. Віттенберг двома роками раніше перебував під впливом Карлштадта, а втручання влади та Лютера дозволило змінити напрям реформ. Альштедт став опорою Мюнцера, Орламюнде – Карлштадта. Відмінності у соціальному розвитку цих міст були незначними. Це ще раз свідчить про важливу роль суб'єктивного чинника у реформаційному русі. Лютер зрозумів, що одними умовляннями не змінити настроїв – радикальним проповідникам довіряють більше. Гра на невдоволенні простого народу завжди мала успіх. Колишне захоплення його першими сміливими виступами, його програмою змінилося на невдоволення, роздратування його повільністю, зв'язками з князями та політичними маневрами. У настроях бюргерів та селян помітно посилювалося розчарування обмеженістю реформаційної програми, відсутністю у ній серйозних політичних та соціально-економічних вимог.

18 вересня 1524 року на Карлштадта чекав удар, якого він до останньої хвилини сподівався уникнути, – князівські радники вручили йому письмовий указ про вигнання його з Саксонії. Курфюрст дав ще раз зрозуміти, що діяльність норавливого реформатора немає нічого спільного з його церковною політикою. Із Тюрінгії були вигнані найближчі соратники Карлштадта, Герхард Вестебург і Мартін Райнхарт. Від служби усунули вікарія у містечку Кала¹⁹⁹. Декількома днями пізніше Лютер, ще не знаючи про те, що сталося, звернувся до герцога Йоганна Фрідріха з пропозицією видалити Карлштадта з Орламюнде і дати призначити ректора університету Каспара Глатца парафіяльним священиком.

Рішення князя було остаточним і Карлштадту довелося збирати скромні пожитки, шукати нового притулку. Його знову чекали дороги, цього разу найважчі та найнебезпечніші. Наприкінці вересня він залишив Орламюнде. Парафію, як і очікувалося, очолив Каспар Глатц²⁰⁰. При призначенні знову було порушено питання фінансового забезпечення посади парафіяльного священика в Орламюнде. Штифт, щоб не викликати невдоволення громади, призначив йому платню. Меланхтон з цього

приводу іронічно зауважив Спалатіну: «Глатц хоча й теолог, але все ж таки не з тих, хто ворог грошей».

Після повернення з Орламюнде Лютер назвав свій візит і все побачене там «орламюндською трагедією». Головними дійовими особами її були Лютер, Карлштадт, «простий народ» і князі. Реформацію невидимою рукою режисера події було переведено з драми в трагедію. Розкол, протистояння, ворожнеча в таборі вчорашніх соратників – чи не трагічний результат, який надовго втягне країну в безодню чвар і воєн.

«Прості люди» відчували наслідки трагедії зовсім в іншій, далекій від реформаційних пристрастей справі. Легенда пов'язує перебування Лютера в Орламюнде з псуванням води та нещастями, які спіткали мешканців цього міста: «Коли Лютер вирішив розібратися з Карлштадтом, він прибув до Орламюнде. Однак жителі залишилися вірними своєму проповіднику і проводили реформатора камінням та палицями. Лютер розлютився і зачарував колодязі на верху, так що орламюндці змушені всю воду носити в гору, через брак води у них утворилися зоби. Тільки на ярмарок, коли всі хочуть сухої погоди, в Орламюнде – води з надлишком. Бо в цей день обов'язково йде дощ. Немає сумніву, що в цьому провина Лютера»²⁰¹.

«Орламюндська трагедія» свідчила про перелом у реформаційному русі. Настрої суспільства були сповнені передчуттями та очікуваннями «страшного загального заколоту». Лютер у листі Йоганну Брісману в Кемберг у лаконічній формі напише про те, що сталося: «Що я відповів Карлштадту, Ти знаєш. Я радий, що Амандус пішов геть. Оскільки тут сатана, завдяки цим пророкам, досяг такого успіху, що в Нюрнберзі деякі бюргери вже не згодні з тим, що Христос щось означає, що Слово щось може. Вони по-своєму розуміють силу Хрещення, Таїнство вітваря. Тут вони сидять, як у в'язниці. Вже сюди панує сатана, дух Альшtedта та Карлштадта»²⁰². Лютер був переконаний, що вчинки його опонента викликані невгамовним марнослаством, про що він з досадою пише в грудні 1524 р.: «Карлштадт давно вже служить сатані, нарешті таємниця його

Бога стала зрозумілою. До того ж ця людина, прикриваючись іменем Христа, не має нічого, окрім постійного і невгамовного жадання власної слави, якою палає його серце»²⁰³. Віттенберзький реформатор, усвідомлюючи наближення «великого заколоту», закликає своїх послідовників до мужності та стійкості: «Залишимо ж смуток та прикrostі духу Карлштадта! Ми хочемо перенести цю боротьбу так, як робимо й все інше. Це – Божа річ, Божа турбота, Божа справа, Божа перемога та Божа слава. Він бореться і перемагає без нас»²⁰⁴.

Конфлікт двох реформаторів набув широкого резонансу у Німеччині та за її межами. Почуття несправедливості, обурення підступними діями «віттенберзького папи» і влади, страх перед своїм майбутнім підштовхнули Карлштадта до небаченої творчої активності. З притаманною йому імпульсивністю у жовтні-листопаді 1524 року під час таємного перебування у Страсбурзі він пише сім трактатів про Таїнство Причастя і передає їх через Герхарда Вестебурга до Швейцарії, в Базель, де вони були незабаром опубліковані. Поява їх стала воістину громом серед ясного неба – такої підступності й такого удару «сатани» Лютер не очікував. Позицію Карлштадта підтримала більшість швейцарських і страсбурзьких реформаторів – розпочалася дискусія, яка затягнеться на декілька років і відіграє рокову роль на шляху до об'єднання реформаційних сил.

Поневіряння, гоніння, часта зміна місць – одна з прикмет неспокійного часу. Карлштадту не вдалося уникнути цієї гіркої долі. Популярність, гучне ім'я не позбавили вигнанця від страшних злиднів і бідності. Після перших місяців поневірянь, у листопаді 1524 року, він звернувся до герцога Йоганна з проханням дозволити йому повернутися до Саксонії²⁰⁵. Відмова князя змусила його наводити мости з Лютером, сподіваючись, що той змінить своє ставлення до нього і підтримає його прохання. Переконавшись у тому, що життя загнало суперника в глухий кут: немає коштів, кафедри, навіть даху над головою – Лютер готовий був піти на мирову. Він запропонував зустрітися й обговорити всі питання, але за однієї умови: Карлштадт повинен публічно зректися «пророків і фанатиків» та своїх поглядів на Таїнство Причастя. На початку 1525 року Лютер публікує книгу «Проти небесних пророків, про ікони і Таїнства». Твір містив жорсткі звинувачення Карлштадта в «бунтівному

дусі». Непокірний реформатор був названий «бунтівником», «злим духом», «злочинним пророком»²⁰⁶.

Лист Лютера, датований 23 грудня 1524 р., Карлштадт отримав з великим запізненням – 18 лютого 1525 року. Він добре усвідомлював, що виконати поставлену умову означало публічно визнати свою поразку. Заяви про те, що він не має нічого спільного з Мюнцером та анабаптистами, він робив і раніше, у цьому для нього не було нічого складного. Однак сам факт примирення був для нього тяжким ударом. І все ж таки життєві обставини виявилися сильнішими. Він готовий був прийняти умови Лютера, його клопотання про захист і заступництво з боку князів. Саксонський курфюрст поставився до повернення Карлштадта без упередженості і побажав, щоб це сталося без офіційного дозволу.

Примирення дісталось Карлштадту великою ціною і, як виявиться далі, коштуватиме чималих душевних переживань і потрясінь. Отримавши книгу Лютера «Проти небесних пророків», він був обурений несправедливістю та жорсткістю звинувачень, тавруванням його як «небесного пророка», «бунтівного духа», «фанатика». Не тільки у творі, а й у листах Лютер відгукується про нього виключно як про носія «духу сатани». Найстрашніше було те, що він переконував усіх, що «дух Альштедта і Карлштадта – однакові. Це дух сатани»²⁰⁷.

Після цього залишалось лише одне: виправдовуватися та доводити істинність свого вчення. У відповідь Карлштадт пише 15 брошур. Він систематизує усі свої докази і викладає їх у полемічному творі «Пояснення окремих основних положень християнського вчення»²⁰⁸. Цього разу він спробував висловити всі свої принципові розбіжності з Лютером. Ворожнеча розгорілася з новою силою. Мир виявився лише коротким перепочинком.

У той же час Карлштадт добре розумів небезпеку конфлікту з Лютером й спробував досягти примирення та відвести від себе звинувачення у «заколоті». 6 березня 1525 року Меланхтон повідомляє Йоахіму Камераріусу про те, що Карлштадт у листі від 2 березня просив його сприяти дозволу приїхати до Віттенберга для розмови з Лютером. Меланхтон припускав, що життєва скрута змушує вигнанця приїхати для примирення і запевнити всіх у своїй лояльності. Він не оминув згадати, про

страшне честолюбство Карлштадта, його прагнення до слави, що, на його думку, призвело до плачевних результатів та нещастя²⁰⁹.

Орламюнде стало всього лише одним з актів трагедії конфесійного розколу, який стрімко поглиблювався з початком Селянської війни. Ставало очевидним, що локальні спалахи селянських заколотів та заворушень, що почалися на Півдні Німеччини, загрожують перерости у «великий заколот». Конфлікт між різними релігійно-політичними угрупованнями із словесної суперечки та обміну звинуваченнями поступово переходив у стадію реальної війни.

Карлштадт виявився одним із головних дійових осіб великої політичної гри. Орламюнде – маленьке місто, і позиція його бюргерів мало що могла змінити у європейському масштабі. Інша річ – Страсбург, куди він вирушив. Це місто славалося своїм толерантним ставленням до різних реформаторських угруповань. Карлштадта тут добре знали. Суперництво з Лютером, сміливість, рішучість та послідовність у боротьбі проти папства забезпечили йому високий авторитет у реформаторському середовищі. У Страсбурзі було опубліковано 16 його творів²¹⁰. Тепер він з'явився тут уже з ореолом мученика, якого несправедливо переслідують за істину.

Коротке перебування біженця в цьому місті зовні було не примітним і мало поміченим. Він зустрівся із місцевим бюргером, ремісником, автором реформаторських творів Циглером та відомим у Німеччині педагогом, лікарем і ботаніком Оттом Брунфельсом, послідовним захисником Реформації. Бесіди, дискусії, розмови про ситуацію, що складалася в країні, – справа на той час звичайна.

Зустрічі виявилися плідними для Карлштадта. Вони прискорили формування групи реформаторів, які поділяли його вчення про Причастя та ідею негайного проведення реформ. Ціла низка трактатів Циглера, Брунфельса, Буцера, Капіто наприкінці 1524 року значною мірою з'явилися під враженням цих зустрічей.²¹¹

Угрупування нонконформістів, що виникло тут, могло суттєво вплинути на ситуацію не тільки в цьому місті, а й в Імперії. Від позиції міста у конфесійному та політичному розкладі сил залежало багато. З ким піде Страсбург? З імператором чи з саксонськими князями? Не менш важливим було й те, як

поведуться місцеві реформатори, – підуть за Лютером або за Карлштадтом. Лютер добре відчував вакуум свого впливу у регіонах, віддалених від Віттенберга. Страсбурзці вагалися, Капіто, Брунфельс, Буцер писали у Віттенберг, Цюріх, Базель, намагаючись примирити Лютера, Цвінглі та Карлштадта. Лютер вважав, що таємна дипломатія, нескінченне листування з уточненням програм не приносять користі. У посланні «До християн Страсбурга», написаному наприкінці 1524 року, він ще раз публічно заявив про своє ставлення до Карлштадта і про небезпеку того напрямку, який той відстоював у євангелічному русі. Проте страсбурзькі реформатори нагадували більше учасників дискусійного клубу, ніж рішучих та безкомпромісних борців за нову віру. Вони писали, дискутували, вели жваве листування, переконували владу у необхідності проведення перетворень, але не поспішали з практичними кроками.

Шукати притулку тут було марно. Нові мандри привели опального реформатора наприкінці 1524 року до Ротенбургу на Таубері, де його радо зустріли лідери місцевої опозиції. Цілком зрозуміло, що постанова міської ради з приписом йому покинути місто не забарилася. Він проігнорував волю влади і вважав за краще сховатися у своїх впливових друзів від чергових переслідувань. У цьому місті Карлштадт знайшов сміливого і рішучого послідовника свого вчення, шкільного вчителя Валентина Іккельсхамера. У спеціальному творі той засудив Лютера, який на його переконання не може пробачити Карлштадту його симпатій до селян, того, що той жив і працював як селянин і доводив, що прості люди здатні глибоко розуміти сенс Євангелія²¹². У цьому ж творі Іккельсхамер виступив на захист селянської програми дванадцяти статей²¹³.

На захист опального реформатора виступили різні впливові сили далеко за межами Ротенбурга. До нього доходили чутки, що твір Лютера «Проти небесних пророків» викликав обурення мешканців Орламюнде, які розірвали та демонстративно вживали його як папір для потреби²¹⁴. Йоганн Еколампд, Конрад Пеллікан, Отто Брунфельс і французький реформатор Анемон де Кокт, який знаходився в Базелі, заявили про те, що Лютер вкрай несправедливо поставився до Карлштадта. У Нюрнберзі послідовники вигнання оголосили обструкцію

«віттенберзькому папі» через його звернення до князів розправитися з неугодовними борцями за істину. Якоб Штраус, відомий проповідник і публіцист із Айзенаха, вже після вигнання Карлштадта з Ротенбурга ще раз відкрито заявив про те, що Лютер не правий у спорі з Карлштадтом.

Ротенбург стає одним із центрів Селянської війни. У березні 1525 року створена тут комісія бюргерів фактично стає паралельним міським правлінням й укладає договір з Таубертальським селянським загоном про військову допомогу повсталим. Карлштадт не входив до складу комісії, але завдяки своєму авторитету та активній участі в ній свого друга Валентина Іккельсхамера мав на неї вплив. Значну підтримку він надав також міському проповіднику, колишньому віттенберзькому професору, доктору теології Тойшлейну, який уже з 1519 почав виступати проти десятини й активно підтримував вимоги селян про скасування повинностей.

У Ротенбурзі Боденштайн виявився воістину у драматичному становищі: його власна позиція мало кого хвилювала, навіть близьких друзів. Він засуджував насильство, закликав вирішити всі протиріччя мирним шляхом, але об'єктивно його присутність у місті сприяла розгортанню повстання²¹⁵. Його проповіді проти «ідолів» сприймалися як заклик до початку радикальних перетворень у дусі Божественного права. Його ім'я на той час стало знаковим, його сприймали як безкомпромісного борця проти папи й тих, хто зрадив справу Євангелія. Гострота конфлікту в місті та регіоні була настільки сильною, що до його закликів не допустити збройного повстання вже ніхто не прислухався.

Парадокс революцій: лідери нового пробуджують народ, звать його до протесту проти тиранії та старого порядку, але настає час, коли маси перетворюють своїх кумирів на заручників, використовують їхні імена у своїх інтересах й ігнорують їхню позицію, якщо ті не поділяють їхні погляди та настрої. Карлштадт був одним із тих, хто розбудив народ, але героєм кульмінаційної битви йому не судилося стати. На цьому етапі виникли свої вожді, які дивилися на нього як на людину вчорашнього дня, і маніпулювали його ім'ям у своїх інтересах.

15 травня після візиту Флоріана Гайера, ватажка Таубертальського загону, Карлштадт та його друзі Еренфрід Кумпф та

Йоріг Шпельт були делеговані від міста як радники до селянського табору в Гайнігсфельді²¹⁶. Того ж дня він покинув табір. Очевидно, він повернувся до Ротенбурга разом з Кумпфом з міркувань безпеки. Повернення зустріли вороже. Міський голова Йорг Бертет відмовив йому у перепустці, і лише після втручання лідера радикальної міської опозиції Стефана Менцінгена йому відчинили міські ворота. Наступного дня захисники старої церкви поставили вимогу видворити його з міста²¹⁷.

У середині травня загони князівського Швабського союзу почали наступ з Вюртемберга у північно-східному напрямку, що поставило під загрозу Ротенбург на Таубері. Звістки про їх наближення та розгром декількох селянських загонів змусили Карлштадта наприкінці травня спішно залишити місто. Він знав, що від Швабського союзу та маркграфа Ансбахського йому не доводиться чекати нічого доброго. Ситуація була вкрай неясною. Реформатор вирушив до Швайнфурта на селянський з'їзд – він ще сподівався на мирне вирішення протистояння між різними угрупованнями селян. Однак і тут на нього чекало розчарування – селянські сили були роз'єднані та деморалізовані.

Тут він вирішив для себе досить прозаїчне питання: попросив супроводу для подальшої подорожі, оскільки всі дороги були перекриті через військові дії. Де можна було сховатися? Цього разу він вирушив додому, до матері, до рідного міста на Майні, назва якого давно вже стала часткою його імені. Пізніше, у своїх «Виbachеннях» він використовує це як доказ того, що він не мав жодних намірів залишатися в Ротенбурзі в таборі повсталих²¹⁸.

Карлштадт не прийняв насильницьких дій селянських загонів, закликав до примирення і здійснення програм мирним шляхом. Однак ці заклики вже мало хто чув, оскільки на той час про нього вже склалося уявлення як про бунтівника, супротивника Лютера, іконоборця. Його ім'я та репутація були вже не в його владі. Не допомогло і те, що він та його друзі приєдналися до поміркованої опозиції під час ескалації повстання в Ротенбурзі²¹⁹. Це повною мірою проявиться пізніше, коли після поразки повстання розпочалися страти лідерів роттенбурзької опозиції. Одним із головних звинувачень для

них був зв'язок із Карлштадтом. Він закінчив би життя на шибениці, якби йому не вдалося вчасно втекти з міста.

Влада та його противники з лютерівського табору бачили в ньому організатора та співучасника повстання – звинувачення, рівносильне смертному вироку. Він опинився у повній ізоляції. Табір радикалів був ослаблений та розсіяний, ніхто не подавав голосу на його захист. Тиша навколо опального реформатора була гнітючою і не віщувала нічого доброго. Привид смерті, що витав над ним, будь-якої хвилини міг стати реальністю.

Що ж у підсумку? Повний крах усіх амбітних задумів та спроб змінити світ, підпорядкувати недосконале життя Закону. Слава Лейпцига дісталася Лютеру, «християнське місто Віттенберг» перетворився на столицю «нового папи», зразкова громада в Орламюнде у владі лютерівського священника.

Ротенбург ще раз показав, що «нова людина», яка пройшла очищення від старого й мала «Божий дух», не може здійснити Реформацію без «занурення» у мирські справи²²⁰. Трагедію посилювали особисті драми та негаразди. Первісток, що приніс стільки радості молодому подружжю, помер рік тому в Орламюнде. На втіху народився другий син, проте на сім'ю чекала розлука. Дружина із сином залишалися в Орламюнде і ледве зводили кінці з кінцями.

Втеча з Ротенбурга не рятувала. Починається самотність. У рідному місті він спробував проповідувати. На Трійцю виступив з проповіддю, в якій з колишньою завзятістю обстоював правоту своїх переконань та поглядів. Парадокс полягав, у тому, що частина мешканців поставилася до нього вороже – для них він залишався «чужаком», людиною істеблішменту. Родичі Боденштайна забезпечили йому притулок, проте залишатися тут з кожним днем ставало дедалі небезпечним – вюрцбурзький єпископ видав наказ розшукати та схопити «віровідступника». Час розвів людей у різні табори – граф Конрад фон Тюнген, покровитель і друг сім'ї, як виявилось, також був готовий схопити та стратити його.

Небезпека посилювалася ще й тим, що Лютер та його послідовники розгорнули кампанію проти винуватців «заколоту», головним серед яких було названо Мюнцера. Відразу після його страти Лютер пише «Страшну історію і Суд Божий над Томасом Мюнцером», Філіп Меланхтон публікує свою «Історію Томаса

Мюнцера». У Віттенберзі всі навперебій намагалися зробити «альштедтського заколотника» основним винуватцем й тим самим наголосити на непричетності євангелічного руху до Селянської війни. Карлштадт був занесений до спільників «альштедського духа»²²¹. Страх посилювало відчуття того, що зміни, які відбувалися у суспільстві, вже незворотні: масовий рух «простого народу» різко змінився апатією, розчаруванням, депресією. Революції багаті на різкі та несподівані повороти, зміни настроїв, ніхто не може сказати, що чекає на нього попереду. Моменти різких змін особливо небезпечні – переможці у цей час найбільш нещадні й безжальні до своїх жертв. Порятунком можна було знайти у Лютера. Але для цього треба було привселюдно покаятися. Після довгих вагань Карлштадт пише «Вибачення», в яких з розлогими посиленнями на листи та документи, доводив свою непричетність до селянського заколоту, визнав несправедливими свої нападки на Лютера й обіцяв припинити писати про Причастя²²². Лютер прочитав «Вибачення» з деяким запізненням, написав до них передмову та видав окремою брошурою. То справді був багатозначний жест – прощення заблукалому, тому, хто покався і визнав свої помилки. У передмові він все ж продовжив полеміку з Карлштадтом і висловив надію на те, що той, зрештою, переконається в мізерності своїх тверджень про Таїнство Причастя.

Що це? Відмова від себе? Заперечення того, що було пройдено? Зречення від здобутої Істини?

Наполегливі пояснення Карлштадта, його запевнення у непричетності до бунту були нав'язані не порожніми страхами та побоюваннями. Після поразки повсталіх прокотилася хвиля масових страт і переслідувань – із повсталими, їхніми ватажками та проповідниками не церемонилися. Вчорашні гарячі голови намагалися піти у підпілля. У Віттенберзі сприйняли вибачення Карлштадта та його прохання про прощення як повернення блудного сина. Обіцяли навіть допомогу. Лютер поставився до нього прихильно, прийняв його разом з дружиною та дітьми, надав йому притулок у своєму домі. Боденштайн ще раз заявив, що не мав нічого спільного з Мюнцером і не брав участі у селянських загонах у Ротенбурзі на Таубері.

Так, Карлштадт не сказав, як свого часу Лютер: «На тому стою й не можу інакше», а публічно визнав свою провину і

підкорився. Проте це примирення не робить обох реформаторів героями. Легко можна добитися покаєння від людини, якій загрожує смерть, яка ховається від переслідувань, зазнає скрути його родина. Беззахисність посилює страх смерті. Маленька громада Орламюнде нічого не могла зробити для його захисту та порятунку. Спільності нерідко упокорюються швидше, ніж окремі особистості. Колективне бунтарство легко змінюється таким же послухом. Людина, навіть будучи загнаною в кут, намагається чинити опір. Мученицьку смерть обирають одинаки.

Лютер розумів, що «Вибачення» не означає зречення поглядів та переконань їхнього автора. У липні 1525 року Карлштадт пише невеликий твір, у якому знову спробував пояснити своє розуміння Таїнства Причастя²²³. Тут уже немає запального полемічного тону, це радше роздуми над складними питаннями. Він наголошує на прощенні гріхів через страждання Христа, однак не пов'язує це, подібно до Лютера, з посередницькою роллю Причастя.

У передмові до «Вибачень» Лютер вказав на гіпотетичний характер вчення Карлштадта про Таїнства й навіть вважав його корисним для вивчення складних теологічних питань. Однак він ще раз чітко провів межу між ученнями, заснованими на Дусі, і ученнями, в основі яких є Євангеліє. Лютер не бачив нічого поганого в тому, що його опонент не відмовився від своїх поглядів²²⁴.

На початку вересня 1525 р. Карлштадт попросив Лютера клопотатися перед новим курфюрстом, Йоганном Саксонським, дозволити йому оселитися в невеликому містечку Кемберг, неподалік Віттенберга. Тільки тепер Лютер повідомляє курфюрсту про те, де знаходиться Карлштадт. Він обіцяє князю, що відтепер той перебуватиме під його наглядом і не матиме доступу до великої аудиторії. Курфюрст не дуже вірив у смиренність вигнанця і, побоюючись того, що авторитетом реформатора у будь-який час можуть скористатися бунтівники, забороняє йому повертатися до Тюрінгії, Орламюнде чи Кемберга, посилаючись на те, що там проходить дорога з Лейпцига до Бранденбурзької Марки²²⁵. Кращим місцем для неблагонадійного вигнанця він вважав село Сегрену, де був маєток його дружини.

Іронія долі повертає Карлштадта туди, де він починав нове життя селянина-реформатора. Символом повернення у віттенберзьку родину стало хрещення його сина, маленького Андреаса, який разом із матір'ю перебував в Орламюнде. Йонас, Меланхтон та дружина Лютера Кете стали хрещеними батьками. У стосунках Лютера та Карлштадта можна бачити сліди великої «сімейної» сварки, учасники якої ворогують, але не поривають один з одним. Слід додати, що сестра дружини Карлштадта Маргарета Моху жила в будинку Лютера. Зокрема, він в одному з листів (4 листопада 1527 року) із занепокоєнням писав про її хворобу²²⁶.



ЧУЖИЙ СЕРЕД СВОЇХ. «ШВЕЙЦАРІЇ - ОКРАСА, СЛАВА І ЧЕСТЬ»

На початку 1526 Боденштайн оселився в селі Бергвімце під Кембергом. Тут він знову розгорнув бурхливу селянську діяльність, яку доповнювали заняття дрібною торгівлею. Але й цього разу «селянство» реформатора обернулося невдачею. 17 листопада 1526 року він із гіркотою пише Лютеру про свої біди та повний занепад господарства. Лист нагадує історію Йова, якого одна за одною переслідують нещастя²²⁷. Однак за зовнішністю пересічного селянина і дрібного торговця, як і раніше, ховався проповідник і пророк, який не думав миритися з роллю аутсайдера. Цю особливість Карлштадта помітив Лютер. В одному з листів у середині 1528 року він із розчаруванням робить висновок: «Карлштадт залишився таким, яким він був, якщо нічого не сказати більшого, до того ж він став дуже дратівливим. Щоправда, нарешті вдалося змусити його замовкнути»²²⁸.

Доля Карлштадта нерозривно пов'язана також з процесом, який історики назвуть конфесіоналізацією, втіленням реформаторських проектів у реальну церковну практику. Будівництво нової євангелічної церкви під патронатом князів, поразка народного руху обмежували створення релігійної організації на демократичних принципах. Ідея «твердого порядку» стає домінуючою в проповіді, і діяльності віттенберзьких реформаторів.

Настав час суворих кодифікаторів та систематизаторів лютерівського вчення. Та й сам Лютер виклав свою доктрину в формулах Великого та Малого Катехизму²²⁹. Реформація стає предметом політичних торгів та угод, компромісів та поступок. Це продемонстрували Шпайерські рейхстаги 1526 та 1529 років. Візитації церковних парафій з метою запровадження нового євангелічного порядку богослужіння та організації релігійного життя парафій свідчили про те, що загальний вектор релігійного життя різко пішов у бік формування нової конфесії²³⁰. Все це було чужим Карлштадту і ще раз з усією очевидністю показувало провал його ідеї комунально-громадського устрою релігійного життя. Змиритися з цим було важко. У таких умовах народжується ще одна спроба вивести створення релігійної демократичної організації. Його не полишає віра у відродження руху, який може повернути громадам релігійну автономію. До того ж «лівий» рух, що розщепився на безліч груп, сект, течій, напрямів, островів і анклавів, утопічних експериментів, потребував загального керівництва.

У цей час у Східній Фрісландії, завдяки графу Енно, який за допомогою радикальних угруповань хотів послабити позиції папської церкви у своїх територіях, активізувалися анабаптистські та нонконформістські громади. Разом із Мельхіором Гофманом та Мельхіором Рінком наприкінці 1529 – на початку 1530 року Карлштадт перебував у Фрісландії. Тут він зустрічається з лідерами нідерландських анабаптистів, у тому числі з Менно Сіменсом. Опинившись у цьому осередку анабаптизму, найвпливовішим ідеологом якого на той час був Мельхіор Гофман, Карлштадт тримався окремішньо, не став створювати нову анабаптистську громаду – рамки цього руху були надто вузькими для нього. Цього разу він знову опинився на перехрестях великої політики, переговорів віттенберзьких та швейцарських реформаторів щодо створення єдиного реформаторського блоку. Ініціатором та невтомним поборником такого об'єднання був ландграф Філіп фон Гессенський. Він добре розумів, що об'єднання саксонського, південнонімецького та швейцарського євангелічного руху давало унікальний шанс виграти протистояння з католицькими силами на чолі з імператором. Реформатори були близькі до такої угоди. Парадокс полягав у тому, що таке примирення не відбулося

через розбіжності щодо Таїнства Причастя. Карлштадт і тут виявився одним із винуватців розбрату – він першим сформулював вчення про символічну, а не реальну присутність Христа в Причасті, яку не могли прийняти Лютер та його прихильники. Навіть після своїх «Виbachень», у другій половині 1525 та на початку 1526 року, він публікує кілька трактатів, у яких знову відстоює свою позицію²³¹. У ситуації, коли вирішувалася доля Реформації, він своїми публікаціями, по суті, підтримав швейцарських реформаторів.

Взяти реванш, лідерство й захистити своє вчення про Причастя він спробував шляхом публічних виступів і серйозно готувався до диспуту у Фленсбурзі, де разом із Мельхіором Гоффманом сподівався викласти свої погляди²³². У такий спосіб опальний реформатор намагався зблизити та об'єднати північне та південне крило європейської Реформації. Лютерани та недоброзичливці зробили все, щоб переконати данський двір не допустити диспуту. Гоффмана та його прихильників було видворено з Фрісландії. Саксонські князі також вказали Карлштадту на двері. У травні 1529 року сталося нове вигнання, цього разу він назавжди залишає Саксонію²³³.

Його сподівання знайти притулок у Страсбурзі, виявилися марними. Вигнання пройшло у «м'якій» формі – 9 травня 1530 року уповноважені від міської ради попросили його залишити місто. Йому дали зрозуміти, що це вимушений захід, і порадили вирушити до Цюріха чи Базеля, де він міг бути в безпеці. Формальним приводом такого рішення стали його зв'язки із місцевими анабаптистами.

Вигнання зі Страсбурга було страшною душевною травмою. Прощання з Німеччиною означало остаточний крах надій перевлаштувати релігійне життя в цій країні. Страсбурзькі друзі, Мартін Буцер і Вольфганг Капіто, співчували, але були безсилими щось змінити. Все, що вони могли зробити, це просити Цвінглі взяти під захист і дати притулок «нашому братові». Г. Барге пов'язував його переселення до Швейцарії з ідеологічними міркуваннями. Тут Карлштадт, на його думку, знайшов комунально-громадський «пуританський рух», ідеологом та захисником якого він залишався завжди²³⁴. З цим можна погодитися. Однак не менш важливу роль відігравали прості

життєві обставини – пошук засобів для існування та захисту від переслідувань.

У Швейцарії вигнанець зіткнувся з безліччю проблем, більшість яких зводилася до забезпечення сім'ї, яка мала жалюгідне, злиденне існування. За свідченням одного з сучасників, дружина та діти Карлштадта в Базелі навіть змушені були просити милостиню на вулицях міста.

У липні 1530 року він перебував у Цюріху. За рекомендацією Цвінглі у вересні наступного року йому вдалося отримати місце капелана в Альтштеттені, що в Раймталі²³⁵. Йому довелося вкотре переконатися, що повороти долі часто залежить від сліпого випадку. У бою при Капелі гине його покровитель Цвінглі і йому знову доводиться повертатися до Цюріха, де перебуватиме до 1534 року. Посада дякона і проповідника у цьому місті давала скромний прибуток і ще менше моральне задоволення – він мав бути простим службовцем, а не творцем віровчення.

У цей час відомий реформатор, його давній друг Еколампад розпочав реформу Базельського університету і запропонував раді міста залучити німецького емігранта для проведення реформи викладання. Подальшому просуванню допоміг ще один давній друг Фрідріх Міконій, який намагався переконати Ульріха Буллінгера в тому, що франконець далеко не такий, яким його встигли схарактеризувати Лютер та його соратники. Міконій у листі Буллінгеру від 14 квітня 1534 року дає дуже компліментарну характеристику свого друга: «Якщо тобі потрібна освічена, розумна, рішуча людина, то я міг би порекомендувати доктора Карлштадта, який знає до тонкощів Святе Письмо і до того ж він досвідчена людина в інших науках і диспутах. Тобі не треба боятися того, що це така людина, як пише про неї Лютер. Він дуже поступливий, скромний, смиренний і бездоганний у всіх відношеннях, вільний від будь-яких партійних уподобань»²³⁶.

У червні 1534 року Карлштадт з сім'єю переїжджає до цього міста, стає дяконом Великого Мюнстера, головного собору Базеля, духівником у місцевому шпиталі, парафіяльним священиком і професором університету. Пізніше він неодноразово обирається деканом теологічного факультету, а у 1534/35 та 1537/38 роках – ректором університету²³⁷. Так, після тривалих

негараздів і перипетій доля знову виводить його на шлях університетського професора. Це тим більше парадоксально, що свого часу молодий реформатор добровільно відмовився від вчених титулів та звань, порвав з університетським викладанням. Тепер він провів реформу Безельського університету, запровадив в ньому захист дисертацій. Г. Барге цілком правий, стверджуючи, що це суперечило особистим переконанням його героя. Історик висловив низку виправдань зміни його позиції, головним серед яких було посилення на життєві обставини²³⁸.

В університеті він відновлює вчені звання та ступені, які можна було здобути на підставі диспутів. У своїх тезах з цього приводу він все ж зробив застереження, що звання магістрів і докторів у жодному разі не повинні служити честолюбним інтересам²³⁹. У 1540 році він сам проведе диспути з захисту дисертацій. Реформа Базельського університету за своїм змістом передбачала вирішення таких завдань, як і в інших університетах Німеччини, де перемогла Реформація²⁴⁰. Можна без перебільшення сказати, що саксонський вигнанець змушений був робити те, що з успіхом проводив у Віттенберзі та інших німецьких університетах Філіп Меланхтон. Сенс перетворень в обох випадках співпадав – відновити зруйновану теологічну освіту, наповнити її новим, євангелічним змістом, надати їй строго академічних форм, домогтися легітимізації вчених ступенів та звань²⁴¹. У Цюріху при Великому Мюнстері було відкрито євангелічну школу, яка, однак, не могла досягти статусу університету. То була знаменита публічна школа «Профецай». За її зразком створив свою вищу школу Берн. Після цього у 1537 році виникає школа в Лозанні з чотирма кафедрами: філософії, давньоєврейської, грецької мов і теології²⁴².

Ставлення до університетської освіти і академічної науки слід розглядати в контексті змін у світогляді Карлштадта. У його поглядах можна простежити звернення до гуманістичних ідей, які він включає до своїх реформаційних положень. Він публікує низку тез, у яких помітно відчуваються гуманістичні мотиви. Так у тезах про лихварство він показує себе як глибоко начитаний та широко освічений вчений, енциклопедист. У лаконічній формі він називає безліч географічних, біологічних, історичних деталей, цитує Теренція, Лукіана, Арістофана, Марцелла. Про його глибоке знання давніх мов та методи філологічної критики

свідчить ґрунтовна характеристика термінів, їх варіантів різними мовами – давньогрецькою, єврейською, латиною. Карлштадт не зрікається Божественного права, але виявляє інтерес до світського права, приймаючи його як даність, з якою слід рахуватися.

У базельський період повернулися радощі сімейного життя. Сім'я перестала бідувати і чекала нового поповнення. Друге ректорство Карлштадта було приємне ще й тим, що на навчання до університету було прийнято його сина Адама і йому, як синові ректора, було дозволено вчитися безкоштовно. За роки гонінь і мандрівок сім'я втратила скромний маєток у Сегрені і залишилася без будь-якої власності. У Базелі житло та майно йому надав місцевий штифт Святого Петра²⁴³. З переслідуваного Карлштадт знову стає шановним і солідним бюргером, вченим, професором. Це були спокійні роки, наповнені університетськими буднями і турботами.

Час і обставини зробили свою справу. Все змінилось. Колись, у роки «штурму та натиску» (1520–1525), він написав 63 твори. В останні п'ять років життя – лише п'ять чи чотири²⁴⁴.

Чому він замовк? Чому перестав писати та друкувати тоді, коли цьому ніхто не перешкоджав? Про що писати? До кого звертатись? Громади у Німеччині виявилися слабкими. Князі не стали жити і правити за Божественними законами. На що сподіватись? На Божий Дух, як про це твердив ще один оригінальний реформатор Ганс Геготт? Карлштадт був упевнений: все змінити може лише людина своїми стараннями, працею, стражданнями в ім'я Бога. Його час минув. Соратники, послідовники, прихильники, які вціліли у бурях воєн і заколотів, або змирилися з переможцями, або продовжили тернистий шлях нескорених в анабаптизмі з вірою в наближення Судного дня.

Швейцарська Реформація була близька йому за духом та змістом, він став її учасником й далеко не останньою фігурою у подіях цієї країни. Однак тут він все одно залишався «чужинцем», до якого ставились насторожено навіть соратники. До того ж видавав його акцент і франконській діалект, якого він не позбудеться до кінця життя. Опинившись поза боротьбою, яка тривала в Німеччині, він все глибше відчував невдачу своєї справи. Він був переконаний у тому, що диявол, демони руками

віттенберзьких зрадників зробили свою чорну роботу і повели євангелічний рух на зближення з папістами.

Роки боротьби та невдачі зістарили неспокійного франкця. Все частіше йому марились мила батьківщина, рідне місто. Але образи, які він бачив у хвилини розпачу та втоми, вже не завжди були світлими та радісними. Він скаржився синові Адаму, що в Цюріху диявольський дух часто марився йому в образі чорного пса, зображеного на стінах церкви Св. Андреаса у рідному місті. За півроку до смерті його дедалі частіше мучили демони. За день до свого смертельного захворювання, під час проповіді в церкві він побачив демона, спереду білого, а ззаду чорного, що походжав між лавами²⁴⁵. Все це були ознаки глибокої втоми та нервової напруги.

Відганяючи погані думки та передчуття, він продовжував витримувати натиск темних сил. З ім'ям Бога він вступив у свою останню битву – цього разу з чумою, яка вразила Базель у 1541 році. Він склав молитву, в якій просив Бога захистити місто та його мешканців від нещастя та мору. Формула молитви начебто взята з його тез 1518 року: «Господи, визволь нас від недуги і чуми!» Місто вижило, але чума обрала його як свою жертву. На Різдво 1541 року він назавжди залишає цей світ. У цьому є своя символіка – рівно двадцять років тому він служив у Віттенберзі першу євангелічну месу. Ця подія знаменувала початок реального перетворення церкви, бурхливих і неспокійних років боротьби, тривоги, які пройшли через його серце і душу. Тоді він був у центрі уваги, сміливий вчинок приніс йому славу, тисячі людей стежили за кожним його рухом, з трепетом слухали кожне його слово. Тепер він здавався зайвим на сцені реформаційної драми, яку грали вже інші актори та кумири.

Він боровся за торжество Істини у Німеччині, а помер героєм іншої країни – Швейцарії. Відразу після смерті Боденштайна його друг і учень, гуманіст Генріх Пантелеон склав поетичний некролог у вигляді листівки з портретом реформатора: Карлштадт у професорській мантиї, убілений сивиною, був уже не схожий на колишнього «брата Андреаса», «нового мирянина», захопленого романтикою створення нового, праведного світу. У розлогому вірші Пантелеон окреслив віхи його життя, та заслуги. Начебто у закид батьківщині вигнання

звучать слова цієї листівки, що вінчають характеристику реформатора: «Швейцарії – окраса, слава і честь».

Такі віхи його життя, багатого на події, поневір'яння, гоніння, злети і падіння. Воно було сповнене глибокими і напруженими роздумами, вірою в Істину. У битві зі світом Карлштадт не витримав натиску головного ворога – земних реалій та хитросплетінь, які, як павутиння, обплутують людину, заважають реалізувати ідеали та задуми. Турботи про шматок хліба, інтриги і підступи противників і ворогів виявилися сильнішими. Вони змушували повертатися на уторовані дороги. Після сміливих спроб зруйнувати старий порядок він повернувся на круги своя – продовжив кар'єру університетського професора та проповідника.

У цій еволюції він не самотній. У старості Лютер все більше нагадував бюргера. Меланхтон із реформатора перетворився на кодифікатора нового вчення, лютерівські соратники стали священиками. Пристрасті молодості захоплюють і творять особистість, готову чинити великі справи, руйнувати старий і творити новий світ. Так у нього народилась віра у можливість формування нової людини, яка здатна до самовдосконалення і перетворення суспільства. Колись Боденштайн з сумом писав Мюнцеру про країну смерті, розмірковував про нещадність земного часу, твердо вірив у вічність Царства Небесного та непереможну силу любові, про яку написав спеціальний трактат.



ТЕОЛОГІЯ НОВОЇ ЛЮДИНИ

СВІТ МІСТИКИ.

ВІД СВОГО ДО БОЖОГО В СОБІ

СВОБОДА ВОЛІ І НОВА ЛЮДИНА

GELASSENHEIT - ГАРМОНІЯ І ЧИСТОТА ДУШІ

ЛЮДИНА ПЕРЕД БОГОМ.

ВЧЕННЯ ПРО ІКОНИ І ТАЇНСТВА

ЛЮДИНА І ЗАКОН





ТЕОЛОГІЯ НОВОЇ ЛЮДИНИ



СВІТ МІСТИКИ. ВІД СВОГО ДО БОЖОГО В СОБІ

Віра Карлштадта у здатність швидкого оновлення людини і суспільства продиктована його «історичною нетерплячістю», бажанням негайно втілити в життя свої задуми і досягти поставленої мети – створити справжню «християнську спільноту». Він був одним із тих хто сповідував спокусливу ідею про скоре пришествя Царства Божого. Його вчення про формування нової людини відповідає гуманістичній ідеї про необмежені можливості виховання, самовиховання та перевиховання. Однак гуманізм мав, скоріше, опосередкований вплив на його погляди і завдячує лише постановкою проблеми, вирішення якої він шукав в іншій площині.

Розробку вчення про нову людину Карлштадт почав за часів підготовки до Лейпцизького диспуту, в якому він дискутував з Йоганном Екком з питання про свободу волі. Новим поштовхом для антропологічних роздумів стали наслідки цієї події. Реакція Риму на диспут й на сміливі заяви, що ставили під сумнів провідну роль папської церкви у справі спасіння, не забарилася – 15 червня 1520 року було підписано папську буллу про відлучення Лютера від церкви. У документ були внесені також Андреас Карлштадт, архідиякон штифта Усіх Святих у Віттенберзі; Йоганн Дольш, канонік цієї ж установи; Йоганн Сільвіус Егран Вільденау, проповідник церкви Св. Діви Марії в Цвіккау. Булла відлучала також двох мирян, відомих гуманістів Віллібальда Піркгаймера та Лазаря Шпенглера²⁴⁶. Папське рішення означало визнання їх як найстрашніших злочинців, еретиків. Однак в умовах наростання антикатолицьких настроїв

в очах громадськості відлучені виглядали героями, сміливцями, яких підтримували і яким співчували.

Інша справа – родичі, близькі, друзі і, головне, мати, які, як подібно більшості простих бюргерів, продовжували свято вірити в папу та його церкву. В академічних диспутах можна сміливо сперечатися з Екком, Емзером, своїми колегами з університету, оскільки це була частка теологічних занять. Відлучення стало для Карлштадта серйозним приводом для роздумів, осмислення своїх дій та вчинків. Питання про те, чи правильно він навчав постало з усією силою. Цього разу він, як і Лютер, не висловив жодного сумніву у своїй правоті. Своє виправдання, викладене у спеціальному трактаті-сповіді «Послання про вищу чесноту *Gelassenheit*», він адресував матері, родичам, братам, сестрам, невісткам, друзям²⁴⁷. У трактаті Карлштадт позиціонує себе як людина, яка впевнена у своїй правоті, пододала сумніви, досягла душевного спокою, і готова твердо відстоювати свої погляди та переконання. Вільна особистість кидає виклик могутнім силам – папі, соборам, єпископам та нерозумній масі віруючих, які шанують папу.

Він зізнається у своїх колишніх муках і переживаннях, сумнівах та труднощах, які переслідували його на шляху до Істини та нової віри. Щирість цих висловлювань та зізнань не викликає сумнівів. Привертає увагу публічність звернення – відкрита сповідь, адресована масовій аудиторії. Що може бути більш вражаючим і довірливим, ніж звернення до матері й до рідних? Що може бути сильнішим за душевну розмову, мета якої – у спокійній, м'якій та щирій формі, з власними одкровеннями, переконати своїх співрозмовників у вірності свого вчення? Сповідь, він добре знав це на прикладі Августина, – найвірніший шлях до людських сердець. Переконливим був ще один риторичний прийом – демонстрація своєї твердої впевненості в Істині, готовність йти за нею на багаття. Не треба мучити себе сумнівами – він уже через це пройшов – треба без вагань слідувати Істині.

Звертаючись до матері та друзів, Карлштадт дає зрозуміти, що Істина для нього вище за родинні почуття. Служінню Богу має бути підпорядковане все й особисті стосунки також. Є Божа воля і тільки їй має слідувати людина, і немає праведного життя за її межами. Характер довірчого послання мав також його

окремих із них. Краще мені померти, ніж, дивлячись на все це, відчувати постійний жах від надзвичайно небезпечної байдужості. Всемогутній Бог зробить усе, щоб знову перемогла Його велич»²⁴⁹.

Карлштадт пише про Лютера стримано, без різких висловлювань, але на полях листа робить дуже відверту заяву, називаючи лютерівські проповіді про поблажливе ставлення до прихильників папської церкви, «слабким у вірі», «змоченими медом солодким павутинням», в яке із задоволенням прагнуть потрапити навіть ті, котрі хочуть змін. Він дорікає йому за те, що той заманює хибних прихильників, замість того, щоб безкомпромісно відстоювати Божу справу, як це він робив раніше, і керуватися Законом²⁵⁰.

Розбрат серед учорашніх соратників, наступ католицьких сил проти реформ вразили і налякали його. Він стає підозрілим, недовірливо ставиться навіть до тих, хто залишався серед його друзів. У листах до них у довірчій формі він просить знищувати написане ним відразу після прочитання. Щоправда, друзі не завжди виконували ці побажання. Ця ж підозрілість і обережність відчувається у листі Мюнцеру від 21 грудня 1522 року, в якому він, будучи приємно здивованим тим, що той шукає знайомства та зустрічі з ним, дає зрозуміти, що не може вказати своєї точної адреси²⁵¹. Зустріч все ж відбулася. Словом, Карлштадт потрапляє у ситуацію знедоленого – вчорашні соратники та колеги цуралися його, побоюючись гніву Лютера. Лист Мюнцера свідчив про те, що серед прихильників Реформації з'являються сили, які починали насторожено ставитися до Лютера і проявляти інтерес і співчуття до аутсайдера. Адже той же Мюнцер ще зовсім недавно скептично дивився на віттенберзькі реформи, вважаючи їх поверхневими, насміхався з приводу несподіваних одружень священиків, а тепер зізнавався, що помилявся у своїй думці про Карлштадта.

Контакти з Мюнцером зіграли не останню роль у роздумах Карлштадта над шляхами Реформації й формування нової людини. На той час вони мали багато спільного у своїх долях: Мюнцер після заворушень у Цвіккау також виявився вигнанцем; обох цікавила проблема людини, її віри та сили; обидва дотримувалися тоді «теології страждання»²⁵². К. Гінріхс справедливо помітив близькість теології Карлштадта та Мюнцера²⁵³.

Наприкінці грудня 1522 року у згаданому вище листі Мюнцеру він уперше дає формулу своєї нової теології: доки живе тілесне, виправдання Христове не переможе, тільки через Божу волю може відродитися людина. Ключовою метафорою цієї теології стає слово *Gelassenheit*, «відчуженість». З коротких формулювань листа важко було зрозуміти всю повноту та глибину його думок. Відомий дослідник історії Реформації П. Кірн небезпідставно вважав, що в цей час починають дозрівати основні положення та ідеї нової теології та антропології реформатора.

У глушині, серед селян і ремісників, намагаючись подолати свій смуток, Карлштадт поринає в уявний Божественний світ, який можна досягнути лише за допомогою Духа і Слова. Йому стає зрозумілою і очевидною проста думка: папа, єпископи, імператор, князі можуть змінювати світ за допомогою зовнішньої «зброї», енциклік, наказів, законів, розпоряджень, військ, слуг і служб. Маленька, проста людина, якою він зараз уявляв себе, має один засіб – Дух Божий, розуміння правди Всевишнього. Варто лише пізнати Дух Писання, як відкриваються таємниці світу та необмежені можливості впливу на світ. Знову і знову в його працях спливають образи пророків, Христа та апостолів, які проповідували, писали, говорили малому колу людей, але їхнє Слово було почуте всім світом.

Час опали виявився для Карлштадта не менш плідним, ніж роки нещодавньої бурхливої діяльності. Тоді він втілював у життя все те, що було визначено у програмі Лютера, вносячи свої корективи та акценти. Тепер, позбавлений можливості продовжити розпочату справу, він формулює теологічні положення, які визначають оригінальність його реформаційної доктрини. Він звертається до середньовічної містики, яка надалі стає одним із домінуючих факторів його духовної еволюції. У своїх містичних трактатах він довершує своє вчення про силу людини, її здатність протистояти долі і провести перетворення в душі Закону.

Звернення до містичних творів напередодні та під час Реформації не було чимось винятковим. В епоху пізнього Середньовіччя Йоганн Таулер був досить популярним автором особливо серед тих, хто виступав за реформу чернечих орденів. Широкої популярності набули видання його проповідей.

Theologia Deutsch – головний трактат було відредаговано Лютером у 1518 році і перевидано у 1520 році.

Карлштадт почав вивчати творчість Таулера у 1517 році. Численні маргіналії на книгах цього автора та інших середньовічних містиків свідчать про те, що він не тільки уважно студіював, а й щиро захоплювався містичними одкровеннями, включав їх у проповіді та лекції. У 1517–1518 роки він навіть підготував низку проповідей на основі вчення Таулера. Захоплення містикою досить добре простежуються й в інших творах цього періоду. У. Бубенхаймер, на основі аналізу його нотаток на полях видань середньовічних містиків, дійшов висновку, що в цей час реформатор формулює основні положення своєї теології Хреста, яка близька до теології смиренності молодого Лютера²⁵⁴.

«Проповіддю про стан християнської душі» (січень 1523 р.) Боденштайн порушив своє «мовчання», а в наступному трактаті про обрання пастиря він дає пояснення цієї паузи і вказує на глибокі зміни у його світогляді: «Брати, ви здивовані, що я так довго мовчу і нічого не пишу, ви, напевно, звинувачуєте мене в лінощі і чините в такому разі так, як ті, котрі щодня верещать погане про мене. Я залишив улюблену роботу з читання лекцій і з головою пішов у звичайну мирську працю і, розуміючи вас, наважився нарешті написати вам про насущне»²⁵⁵. Новим у цій праці було те, що він, за його визнанням, почав писати не під впливом книг і творів, як було раніше, а під впливом Духа Божого. Стрижнем нового світогляду стає ідея любові – вона має стати основою перетворень. Звернення до теми любові, їй він присвятить у цей час спеціальний твір, було викликано турботою про спасіння душі людини і загостренням протистояння в суспільстві: «Наш час переповнений злом настільки, що в ньому згасла й охолола любов, а світ не шкодує сил і не соромиться богохульних слів»²⁵⁶. Реформатор з жалем пише про те, що братерську любов загнали в кут, і у своїх писаннях всі тільки й роблять те, що хулять і лають один одного, не вчать і не наставляють»²⁵⁷. Далі він робить висновок про те, що «світ з кожним днем все більше занурюється в зло і насипає гору зла, яка до цього була лише маленьким пагорбком, і всі озброїлися проти мене і дихають, як розпечене вугілля»²⁵⁸. У пошуках практичних кроків на шляху реформаційного оновлення він

публікує трактати «Про різноманітність Божої волі», і «Що означає Gelassenheit» (1523), у яких зі всією повнотою розкриває своє вчення про нову людину.

Містицизм Карлштадта формувався головним чином у полеміці з католицькими теологами. Розбіжності з лідерами євангелічного вчення, на чому акцентують увагу історики, відігравали другорядну роль²⁵⁹. Спад масових виступів у містах не означав послаблення євангелічних настроїв та антиклерикалізму.

Чим обумовлене захоплення містикою в епоху Реформації? Почасті це можна пояснити непередбачуваністю процесів, що відбувалися у суспільстві, тривожними настроями та пророкуваннями. Хто міг передбачити, куди прямує суспільство, що буде з церквою? Раціональних пояснень було замало. Коли все починає руйнуватися, люди довіряють більше емоціям, почуттям, інтуїції, «дивам», а не раціональним поясненням. Грізна стихія тогочасних подій показувала свою непідвладність людській волі, серйозно підривала гуманістичну віру в людину. У ренесансному світогляді людина виступала як деміург, творець, здатний змінити світ відповідно до власних задумів. Реформатори, на відміну від гуманістів, вірили в те, що диявольські козні та перепони можна подолати єднанням у Дусі, а не власними силами.

Містика виявилася також ефективним засобом спрощення, точніше, подолання схоластики з її правилами та логічними конструкціями. Для містиків книжкове знання мало свої межі. Для віри ціннішим є той, хто пройшов через випробування, хто не тільки розумом, а й серцем осягає істину. Для маси простого народу вона здавалася простим і доступним шляхом розуміння Бога, без хитромудрих теологічних контроверз. Не треба бути вченим книжником, могутнім князем, якому радники розтлумачать теологічні положення, треба лише відкрити серце до сприйняття благодаті.

У містичному світогляді втрачали будь-яке значення «зовнішні речі», релігійні обряди, добрі справи, Таїнства, Святі, усе те, що культивувала церква. Першорядного значення набували внутрішня духовність, рівність всіх людей перед Богом, впевненість, що Дух Божий приведе світ через страждання до Царства Небесного, до соціальної гармонії. На тлі загального захоплення матеріальними інтересами Карлштадт хотів наголосити на важливості та першорядному значенні духовного.

Середньовічні містики Йоганн Таулер, Генріх Сузо, Йоганн Рейсбрук дали багатий досвід добровільної бідності, відмови від мирських благ, аскетизму, внутрішнього розуміння і самовиховання в душі відданості Божим заповідям. Містика виявилася зручним засобом для боротьби зі «змирщеною» папською церквою й тими, котрі прагнули її «покращення», а не повного усунення.

Якщо у 1523 році Карлштадт сформулював основні засади своєї містичної антропології, то у наступному на першій план виступали практичні завдання: якими методами проводити перетворення, як має діяти «нова людина» в умовах спротиву католицизму і кунктаторської політики лідерів євангелічного руху. Відповіді на ці питання народжувались за неприйняття, як революційних методів Мюнцера, так і повільних поміркованих реформ Лютера. Карлштадт спробував знайти третій шлях – активний «новий мирянин» чинить спротив без зброї і силою своєї віри і непокори утверджує Євангеліє. У містичних трактатах Карлштадт долає обмеженість юридично-правового підходу у формуванні вчення про людину. За допомогою арсеналу середньовічних містиків він формулює уявлення про нову активну людину, яка вдосконалює себе і бере відповідальність за проведення перетворень.



СВОБОДА ВОЛІ І НОВА ЛЮДИНА

«Нелегко виховати в собі почуття обов'язку, здатність взяти на себе відповідальність і виконати його. І душа і тіло наші заплямовані первородним гріхом; їх вічно мучать несправедні бажання, жадібність, ненависть... Драма розігрується не у зовнішньому світі, рок загрожує не ззовні... Драма та рок живуть усередині людини. Людина і Бог зливаються у вільній людині. У цьому джерело наших мук, але й у цьому запорука наших перемог»²⁶⁰. У цих словах Андре Моруа, письменника й інтелектуала ХХ століття, сформульована проблема, над розв'язанням якої свого часу бився Карлштадт і яка й сьогодні належить до кола «вічних».

Карлштадт розглядав людину через призму понять добра і зла, гріха і прощення, добре усвідомлюючи багатозначність і заплутаність змісту цих слів. У його творах, проповідях та тезах червоною ниткою проходить думка про спасіння людини від моральної та моральної деградації, навернення її до добра.

Вихідною точкою поглядів Карлштадта на людину та суспільство є вчення про свободу волі, дискусії навколо якої багато в чому визначали зміст суспільно-політичних та релігійних процесів Раннього Модерну. За складними хитросплетіннями аргументів, суджень і доказів стояло кардинальне питання: чи здатна людина творити добро й власними силами перетворювати політичне, суспільне та релігійне життя на краще за своїми планами та задумами.

Участь реформаторів у дискусії щодо свободи волі тією чи іншою мірою була відповіддю антропоцентристському виклику гуманістів. Ціна суперечки була надто високою. Реформатори належали до різних кіл духовенства, яке впродовж усього Середньовіччя відстоювало свою монополію на виховання та духовне життя людей за допомогою релігійних, а не світських методів. У разі перемоги гуманістичної ідеї поле духовного життя переходило світським ідеологам та інтелектуалам.

Карлштадт виходив з уявлень про людину, сформульованих у тезах італійського гуманіста Піко делла Мірандоли: людина – «творіння невизначеного образу», у якого немає нічого власного, нічого притаманного тільки йому одному. Вона може «бути тим, чим хоче», здатна творити добро і зло, йти будь-яким, обраним нею шляхом. З огляду на таку «невизначеність» людської природи Карлштадт намагався вказати вектор удосконалення людини, вказати дорогу до добра і спасіння. Однак на цьому схожість позицій гуманіста і реформатора закінчувалася.

Карлштадт, як і Лютер, у дискусії про свободу волі наголошував на силі Божої благодаті. Насамперед, милість Бога виступає не як праведність і віра, що дарує, а як дух, який дає людині сили виконати Закон. Євангеліє для нього – засіб виконання заповідей, а не завершення та виконання їх, як вважав Лютер. На відміну від Лютера, який повністю заперечував наявність свободи волі, він був переконаний у тому, що людини сама не здатна творити добро, оскільки Божа благодать діє не через її волю, а лише впливає на неї. Відштовхуючись від вчення

апостола Павла і містики Таулера, Карлштадт виходить із тези про двоїстість людської природи, в якій він розрізняє два компоненти: вищий, духовний, спрямований до Бога, і нижчий, людський або мирський, який тяжіє до гріховного. Ця ідея стає однією з центральних у його антропології, доведенню якої він присвячує спеціальні трактати, що побачили світ і під його ім'ям, і під псевдонімом²⁶¹.

На його думку, той, хто переконаний, що він може творити добро власними силами, ніколи не досягне того, що угодно Богу. Людина завжди грішить, навіть якщо безперервно молиться або виконує благочестиві справи, оскільки такі «зовнішні» речі не долають її внутрішнього відвернення від Бога. Бог є любов: любити Його означає, за словами Карлштадта, залишатися в Ньому, підкорятися Його волі, тобто дозволити людській волі померти, щоб принести плід, як насіння, що в землю впаде (Ів. 12:24). На основі цього реформатор критикує всі традиційні форми благочестя, через які люди можуть заслужити спасіння. Усі ці «зовнішні речі» – плоди людської волі. З цього випливає, що істинно віруючі повинні обов'язково знати Божественну волю, щоб досягти спасіння.

Трактат «Про різноманіття Божої волі», оприлюднений на початку 1523 року, Карлштадт вперше підписав як «новий мирянин», що маркує новий етап, але не розрив у житті і теології реформатора²⁶². Він охоплює тематику, яка перебувала у центрі уваги реформатора з часів Лейпцизького диспуту, а саме: проблема подолання людської волі, яка є джерелом зла і веде до гріха, й утвердження Божої волі, єдиного гаранта утвердження добра. Реформатор розриває з академічною теологією й дає нове розуміння християнина як мирянина.

Головна теза Карлштадта: «через Божу волю людина стає новою». За його словами, «історія нашого духовного народження сягає повного вмирання нашої власної волі, тому ми маємо вмерти разом з Христом з тим, щоб потім з вдячністю і бажанням утвердитися у Христі». Наступна теза полягає у тому, що «відродження всяк час перебуває у початковій стадії», «старий Адам вмирає день за днем, а не в один момент». Принципове значення має його теза про те, що «Бог не хоче створювати окрему нову людину, а залишає в ній старе, добре і зле, внаслідок чого людина приречена на вічну боротьбу зі злом, має постійно

усмирятися і розпинути у собі старого Адама разом зі своїми бажаннями, прагненнями і задоволеннями»²⁶³. Християнин має постійно перебувати у внутрішньому розколі: його розум слідує Божому закону, а його тіло залишається в рабстві гріха. Через вмирання власної волі, духовної смерті старого Адама людина досягає стану відчуженості від «зовнішніх» речей, злагоди з Богом й свого відродження у Христі. Істинний християнин має завдання розіп'яти себе, щоб повністю підкоритися Божій волі. Духовне відродження передбачає умиртвіння власної волі, а Хрещення представляє цю духовну смерть старого Адама, зішествя з Христом у могилу та його воскресіння як нового Адама. Сутність нової людини полягає у її невтомній роботі над власним довершенням: «Наше очищення і умиртвіння власної волі завжди перебуває у початковій стадії, а не є повністю в завершеному стані. Тому той, хто позбувається власної волі й радо сприймає Божу волю, стає все більше новим, духовним, християнським й таким чином позбавляється старого, плотського»²⁶⁴.

Усвідомлення того, що навіть Павлу не вдалося повністю перемогти плоть і гріх, занурює християнина у відчай. Однак саме цей відчай є головною передумовою для початку процесу становлення нової людини. Оскільки віруючий повністю зневірився в собі, він визнає, що тільки Христос може звільнити його від тіла смерті (Рим. 7:24). Процес, що починається з убивства власної волі, до переродження у Христі відбувається, однак, у цьому земному житті. Так розпочинається нове життя, яке ніколи не буде завершене. Карлштадт чітко формулює цей принцип: старий Адам вмирає повільно, день за днем, у безперервній боротьбі з гордовитістю та спокусами. І це відбувається згідно з Божою волею. Бог підтримує неміч тіла для того щоб постійно нагадувати християнам, щоб вони не стали зарозумілими і не повірили в те, що вони вже повністю відроджені. Сам Бог не хоче одразу створити нового Адама, а зберігає у віруючих залишки старого Адама. Усе плотське в людині діє як болюча колючка і стає для неї корисним стимулом продовжувати процес містичного очищення від свого й досягнення стану *Gelassenheit*²⁶⁵: злагоди з Божою волею, душевної рівноваги і спокою.

Підкорення власної волі Божій не відбувається само собою. Христос керує людською волею тих, хто йде за ним, хто стає на шлях внутрішнього відродження. Таким чином, Карлштадт

обґрунтовує ідею формування активної людини, мирянина, готового наполегливо втілювати в життя реформаторські задуми. Твердження про вічну боротьбу людини зі своїми вадами і спокусами визначало стратегічну лінію виховання і самовиховання, з їхніми різноманітними методами, на який багатий пуританізм.

Посиланнями на Святе Письмо Карлштадт намагається довести, що Бог завжди обертає гріх, який він терпить, на добро, повертає людину до Його вічної милосердної волі. На його думку, такі таємниці неможливо досягнути людським розумом. Християнину достатньо лише відчутти злагоду людського з Божественною волею. Християни повинні принаймні постійно розпізнавати, яка з двох воць діє в їхньому власному житті, щоб підтримувати своє відродження. Карлштадт позбавляє професійних теологів і священиків привілею досягати Божу волю, оскільки вона не підлягає раціональному усвідомленню за допомогою логічних вправ. На його думку, кожен віруючий може лише внутрішньо сприймати та духовно відчувати, наскільки його власна воля у злагоді з Божою. Божественна воля проголошена Святим Письмом і доступна кожному віруючому, який досягає її серцем. Вона формує дух і дає сили для виконання Закону²⁶⁶.

Схоластична теологія визначала різні види Божої волі: вічну або тимчасову, активну або пасивну тощо. Для Карлштадта воля Божа є «простою», «єдиною», неподільною єдністю, і водночас «різноманітною», такою, що відповідає певному задуму та дії. У кінцевому підсумку вона представляє творчу силу, якій ніхто не може протистояти. Навіть у тих випадках, коли люди творять страшний гріх, як Пілат, Юда і сам Антихрист, вони тим самим виконують волю Божу – Христа було розп'ято, а Боже покарання втілено у Святому Письмі. З подібною метою Бог ставить злих пастирів і лжепророків, робить деяких людей сліпими та невіруючими. На думку Карлштадта, гріх може скоїти людина, коли це дозволено Богом. Однак, зло, яке Бог терпить і допускає, перетворюється на добро, хоча й залишається гріхом. Божественна воля використовує допущені гріхи для того, щоб довести віровідступника до усвідомлення своєї нікчемності, до відчаю й у такий спосіб до відновлення повної довіри до вічної волі Бога. Так Бог карає нечестивих і використовує їхні гріхи, щоб

закликати їх до добра і повернути їх до відродження. Для пояснення цього він посилається на слова Євангелія від Матвія (Мт. 21:31), які він трактує так, що Бог дозволив збирачам податків і повіям поринути в їхні гріхи з тим, щоб вони пізнали свою повну зіпсованість й у відчай швидко і щиро навернулися до Бога. Навпаки, священники або ченці, які переконані, що вони поводяться благочестиво і чинять добрі справи, хоча внутрішньо не слідують за Богом і не люблять Його безмежно, важко усвідомлюють свої гріхи й тому їм буде важко увійти в Царство Боже²⁶⁷.

Опорою людини є творення добра і надія на те, що шляхом удосконалення її воля співпадає з Божою. Лютер не міг, звичайно, не звернути уваги на розбіжності з його поглядами, але спочатку вони були сприйняті ним як другорядні, заради яких не варто починати бурхливу полеміку та дискусію. Однак, як з'ясується пізніше, саме в цих «дрібницях» були приховані зерна серйозних розбіжностей у позиціях реформаторів.

В умовах релігійного та соціально-політичного протистояння, Карлштадт прагнув спрямувати зусилля людини та всього суспільства на досягнення і виконання моральних норм та законів. Все дуже просто – треба слідувати лише Закону і життя зазнає змін відповідно до Божественного задуму. Жорстке протиставлення «Божого та людського» червоною ниткою проходить через усі його трактати та проповіді.

Виходячи з того, що людська воля пригнічена силою зла, Карлштадт намагається вирішити проблему подолання гріха. За його словами, «гріх є не що інше, як протидія однієї волі іншій волі, або дія всупереч волі Бога. З цього випливає, що той, хто хоче бути другом Бога і стати чистим перед Ним, той повинен виконувати Божу волю і жити відповідно до неї»²⁶⁸. Цілком зрозуміло, що неухильне дотримання Божої волі означало втрату свободи волі людини. Людина має бути «рабом Божим», смиренною і покірною, й виконувати суворі норми Закону²⁶⁹. Карлштадт розглядає таке «рабство» як найвищий ступінь свободи, повне духовне розкріпачення, перевтілення людини у «друга Бога». За його словами, лише той є справжнім «другом Бога», хто активно втілює в життя його вчення: «Христос сказав, якщо ви мої друзі, то маєте вчиняти так, як я вам заповідав. Відтак, я називаю вас не рабами, а друзями й улюбленцями, яким я відкрив усі речі й знання, які я сприйняв від Отця Свого.

Так що можна бачити, хто може бути другом й улюбленцем Бога. Хто пізнав Божу волю і робить те, що хоче Бог, той друг Бога»²⁷⁰. Джерелом цих роздумів та висновків є середньовічні містики, «друзі Божі», як називали себе послідовники вчення Йоганна Таулера.

Розвиваючи думку про авторитет Святого Письма, він переводить розмову в іншу площину і пов'язує її з ідеєю абсолютної істинності та вірності Божих заповідей і помилковості людських вигадок: «Усі наші навіть найрозумніші думки заплутані та не пов'язані одна з одною. Ми робимо чи говоримо так, як роблять чи кажуть інші, і думаємо так, як нам вигідно. Треба будь-якими шляхами викорінювати [людську] мудрість там, де має бути утверджена Божа; не тільки ваша власна мудрість, дорогі брати, перетвориться на ніщо та дурість, а й мудрість усіх інших людей»²⁷¹. Головна умова для здобуття свободи – це пізнання Божої істини, тільки вона «робить серце вільним від помилок і від полону диявола»²⁷².

Як подолати свою волю й осігти Божу? На це питання він дає чітку і ясну відповідь: «Треба позбавитися свого і діяти так, як навчав Христос. Хто свого батька і матір більше любить, той не зі Мною, а це означає, що той, хто більше любить свою душу, власну персону, ніж Бога, той Богові не угодний. Той Мій учень, хто готовий пожертвувати життям»²⁷³. Очищення від «людської мудрості» й осягнення Божої істини Карлштадт вирішує на основі вчення про «внутрішню» і «зовнішню» людину. Для пояснення своїх думок він використовує парафраз слів з Євангелія: «Я – Твій, зціли мене». (Ів, 17). На думку реформатора, «зовнішня людина не може сказати: «Я – Твоя», бо має багато панів. Прийде до неї бажання і скаже: «Ти – моя, тому що тобою володіють тілесні спокуси». Прийде жадібність і скаже: «Ти – моя, тому що золото та срібло, які ти маєш, – ціна твого рабства та свободи, яку ти продала». Прийде ситість і скаже: «Ти – моя, тому що їжа одного дня тобі дорожча за вічне життя, ти продаєшся за кубок і обжерливість». Прийде жадібність і скаже зовнішній людині: «Ти – цілком моя, тому що тобі невідомо, що я даю тобі те, що дозволяє тобі панувати над іншими». Прийде гнів і скаже: «Ти – моя, тому що ти щойно цілу годину чекала на мене з нетерпінням і, сподіваюся, що не раз опинишся в моїх руках». Прийде смуток і скаже: Ти – моя. Оскільки ти не здатна

власним розумом здолати пригніченість. Людина любить слова співчуття. Прийдуть всілякі напасти і скажуть: Ти – наша. Усе це свідчить про те, наскільки є жалюгідним той раб, який служить багатьом панам»²⁷⁴.

В основі вільного вибору лежить здатність людини до пізнання світу та розуміння вищого знання – Божественної істини. Карлштадт, як і Піко делла Мірандола, вважає можливим досягнення гармонійного врівноваження Божественної та людської волі. Підкорення себе Божій волі – не сліпа покірність, а умова, необхідна для розуміння і творення добра. Свобода дана людині, щоб вона сама обирала шлях добра чи зла. Досягнення щастя, душевної рівноваги, злиття з Богом або, навпаки, порочне аморальне життя – все це залежить від людини. Реформатор по-своєму формулює магістральну ідею відповідальності людини за своє спасіння: людина – творець свого щастя, але без Бога вона – ніщо. Тому він постійно говорить про необхідність зусиль людини в осягненні Божественної істини, без якої немислима благодать: «Злі справи впливають з нашої волі. Добрі справи з волі Божої. Справи нашої волі ведуть до тілесного успіху, який виглядає блискучим і яскравим. Справи Божої волі ведуть до святості. Не кожен скаже: «Господи, Господи, даруй нам Царство Небесне»²⁷⁵.

Божа благодать – це винагорода за активність та зусилля людини у розумінні Бога. Спасіння дається Богом, але за активної участі людини. Однак, якщо для Августина спасіння є лише дією благодаті при пасивності людини, то Карлштадт проповідує активність як головну умову її набуття.

Що робить людину віруючою і здатною до творення добра? Як виникає це почуття, і, в чому воно має прояв? У пошуках відповіді ці питання Карлштадт відштовхується від містичних уявлень, супроводжуючи їх раціоналістичними доповненнями. Віра має прояв у любові Бога до людини та любові людини до Бога і свого ближнього. Віра без любові мертва. Віра і любов – це єдина і найшляхетніша «справа Бога». Віра і любов настільки нероздільні, що слід говорити про «любовірність і віролюбність»²⁷⁶.

Любов і віра виникають самі собою, незалежно від людини: «Бог вкладає цю вищу справу насамперед в основу душі, в глибинах якої Бог живе, наставляє, вчить і править». Входження Божої справи в душу і серце відбувається «дуже тонким і

непомітним способом». Виникнення віри та любові – це таємниче містичне явище, недоступне раціоналістичному поясненню. Воно дається без Хрещення, Причастя та інших магічних обрядів та дій²⁷⁷.

Бог дає людині лише іскру віри, причому, за словами реформатора, «дає її тоді, коли Він хоче і скільки хоче, щоб кожному було достатньо того, що Він дає». У цьому полягає прояв Божої любові. Головне не в тому, яку децицію любові та віри Бог вклав у душу людини, а в дарі та здібності її до осягнення та зміцнення цієї любові та віри²⁷⁸.

Однак, як бути з тими, які через лінощі, недбальства чи під впливом обставин і хибних учень не хочуть або не можуть стати на шлях повного підпорядкування Божій волі? Звідки їм чекати спасіння? Висновок Карлштадта категоричний і однозначний: людина повинна сама осягати Божу волю, Божі закони і неухильно дотримуватися їх. Але пізнання мало – людина, яка пізнала Божу волю і Закон, повинна втілювати їх у життя, не чекаючи, поки це почнуть інші. Вона має переконувати і перевиховувати тих, хто не здатен самотійно осягнути їхню сутність. Людина, якій відкрилася Божа таємниця, повинна прийти на допомогу іншим, врятувати їх, змусити в буквальному розумінні цього слова виконувати Закон і Божі заповіді²⁷⁹. У невпинній боротьбі за душі людей полягає прояв справжньої любові до ближнього.

У цих теоретичних міркуваннях сформульовано найважливішу ідею Реформації: реформатор або невелика група «Божих обранців» проводять перетворення відповідно до Божої волі. Вимальовується перспектива підпорядкування суспільства волі «маленької жменьки» людей, утвердження духовної диктатури, морального авторитаризму. Рання реформаційна ідеологія, яку важко підвести до спільного знаменника, мала тенденцію до творення авторитету сильної особистості, яка оточувала себе сподвижниками та послідовниками. Такою особистістю був Лютер, але на таку ж роль претендували й інші. У вченні Карлштадта можна виявити його реформаторський радикалізм, безкомпромисність та нетерпимість до інакодумців.



GELASSENHEIT - ГАРМОНІЯ І ЧИСТОТА ДУШІ

«Де мене немає, там щасливий Я». Ця маргіналія, зроблена Карлштадтом на полях книги Таулера, дуже точно і лаконічно виражає сутність його програми – людина має очистити свою душу від усього «свого» і заповнити її Божественним змістом. Реформатор приймає основне положення німецьких містиків про духовну єдність людини з Богом та внутрішній шлях до спасіння. У справі розуміння Бога і єднання з ним не потрібні посередники – духовенство, церковні інституції, теологи – кожна людина зможе досягти цього власними зусиллями. Результатом цього має стати виховання «Божої людини», «друга Бога», який виконує Його Заповіт як Закон. Оскільки справжня сутність людини втілена в Христі, вона здатна йти шляхом піднесення до Нього²⁸⁰. «Олюднення» Христа та «обожнювання» людини червоною ниткою проходять через твори реформатора.

Ключове значення у вченні Карлштадта про нову людину посідає ідея очищення від «людських» вигадок і нашарувань, створених папською церквою, звільнення душі від плотського, гріховного. Реформатор проповідує активність, нерозривний зв'язок між словом і справою. Соціальна практика стає для нього показником внутрішнього стану людини, досягнення нею особливого стану, який він слідом за Таулером, називає німецьким словом – Gelassenheit. У містиків воно означало досягнення Божої гармонії через очищення, відчуження від всього особистого, від спокус світу, й досягнення єдності з Богом²⁸¹. Таулер бачив у цьому досягненні смиренності людини, її шляхетності, готовності до страждання та справедливості. У «Німецькій теології» підкреслювалася універсальність Gelassenheit: «Хто повністю підкорив свою волю Богу і хоче слідувати Йому, той повинен зректися всіх світських речей і бути готовим до страждання»²⁸².

У Карлштадта Gelassenheit означає душевну та духовну чистоту, цілісність, впевненість у своїй правоті. Людина чистої і твердої віри може протистояти будь-яким силам, перенести будь-які страждання, але не відступити від своїх поглядів. Вперше таку впевненість він відчув після відлучення його від

церкви. Він не тільки не злякався папської булли, а відкрито заявив про те, що не відступить від Істини і почувається спокійно перед папськими погрозами.

Вперше слово *gelassen* він вживає у 1519 році у своїх коментарях до Декалогу. Це слово найчастіше вживалося серед маркових селян, ніж у німецьких землях. Аналогом цього слова було *verlassen*. Вибір менш уживаного слова пояснюється лише тим, що своїм змістом воно передбачає активну дію. Тоді ці слова були зрозумілі і вживалися настільки часто, що не було додаткової необхідності пояснювати їхній зміст.

Gelassenheit передбачає передусім очищення: «треба позбутися всього особистого, від того, що є моїм і від мене виходить, від усього, що перешкоджає мені на шляху до Неба, Царства Небесного в душі і в тілі»²⁸³. У першу чергу це очищення від «зовнішніх», «тілесних речей», обрядів, ікон, букви Біблії, яку сповідують церковні теологи, ігноруючи її справжній дух і зміст. Людина повинна позбутися честолюбства і гордині, тілесних задовольень і всього того, що притаманне її гріховній природі. Іншими словами, вона має позбутися того, що є «я і моє», від «себе і свого»²⁸⁴. Таке очищення Карлштадт порівнює із процесом відокремлення золота від олова. У руслі містичних пошуків він по-новому трактує католицьке вчення про Чистилище. У «Проповіді про стан християнської душі» він відкидає уявлення про Чистилище як місце і простір між Небом і землею. Спростовує його матеріальність, він відстоює тезу про те, що душа людини потрапляє відразу або в пекло, або в рай²⁸⁵. Велика кількість видань цієї праці свідчила про те, що в суспільстві був досить великий запит на нові теологічні рішення «вічних» питань, що стосувалися життя та смерті людини. Пізніше, влітку 1523 року, він знову повернеться до цих сюжетів, опублікує спеціальний твір, в якому відкине популярну серед католиків ідею про посередництво Діви Марії між людьми та Богом, про її заступництво за грішників. Полемічний характер цього твору полягав у тому, що він був написаний у відповідь на твердження проповідника Георга Кірхнера²⁸⁶.

У своїх соціально-етичних пошуках Боденштайн бере за основу вчення містиків про те, що Царство Боже перебуває у душі і є «прихованим скарбом, запорукою воз'єднання з духовним буттям. Людина має відвернутися від зовнішнього, від

речей і зануритися вглиб своєї душі, де приховано Царство Небесне. Gelassenheit є не просто очищення, а відродження, просвітління, занурення в Божественне, здобуття свободи, звільнення від полону земних спокус: «Щодня я чую крики твого страждання, твого бажання і болю, і я хочу допомогти тобі. Господи, Ти справедливий Бог і Твій вирок, і Твоє рішення є Істина. Словом, ти спасаєш усіх віруючих. Ти не вимагаєш нічого, крім віри в Тебе, в те, що ти – мій Творець, моя Опора, мій Спаситель від усіх напастей і спокус»²⁸⁷. Досягнення духовного союзу між Богом і душею досягається лише через очищення. Людей, які досягли досконалості, абсолютної смиренності позбавилися всього плотського, він називає вслід за Таулером «внутрішніми», інших – «зовнішніми». Так, за його словами, «зовнішня» людина читає Біблію, але слідує лише своєму розуму. Він сам зізнається у тому, що «раніше знав про Gelassenheit лише з книг теологів, які вчили формальній риториці й отримували насолоду від літер».

Одночасно, Gelassenheit – це стан людини, яка пізнала Бога, і, на яку зійшла благодать. Це відчуття любові до Бога і ближнього, до всього, що створено Ним, відчуття гармонії та радості після важкого та тяжкого шляху подолання спокус. Після такого очищення людина набуває душевного спокою, відчувається вільною і впевненою у тому, що діє і чинить відповідно до Божої волі. Gelassenheit – це не офіційна і канонізована святість, а духовний стан людини, яка знайшла у собі сили пізнати Божу істину і подолати гріховність: «Я не знаю найвищого блага на землі та на Небі, ніж очищення та гармонія (Gelassenheit). Кожна людина повинна зробити це разом з усім, що її оточує, дружиною, друзями, тілом і душею»²⁸⁸. В очищенні та відродженні людина осягає свою відповідальність, духовну єдність, «духовний шлюб» з Богом: «Gelassenheit – любов і радість без залишку, коли звучить тільки Бог і Божа любов, це не те, що існує одне від одного окремо, а єдина сутність доброго. Невід'ємність несе в собі тільки радість і любов у тому, що створено [нами] і любить те чи інше добре, як своє власне. Точно так тисячу разів ви проповідуєте або кажете від імені Бога, проте знаходите задоволення лише в тому, що ви можете говорити, або в тому, що у своїй власній мудрості або у буквах ви шукаєте собі славу, хвалу, задоволення та скарби і привертаєте все це для себе, але не для

Бога. Приклад: коли я вивчав глибокі та прекрасні висловлювання з послань Єремії і використовував їх для диспутів, лекцій, проповідей та інших промов і писань, то Бог з цієї маси випадав. Але, коли я приступив знову до них і задумався, то виявив, що я не пізнав Бога і найвище добро – любов. Я побачив, що написані літери непізнані, і любити в такому разі можна тільки те, що є в собі самому, і те, що є Богом моїм, а не Бога, про якого говорить Єремія. Хто дотримується іншого закону, крім Божого, той не пізнає Бога і про нього не питає (2 Єр. 8). Хто пізнає лише літеру і отримує радість від цього, той не пізнає Бога»²⁸⁹. «Світська мудрість», дотримання літери, а не сутності та Духу Писання – це доля священників, теологів, університетських професорів, схоластів. Справжня, Божественна мудрість, на думку Карлштадта, передається людині через Дух, незалежно від її стану чи сану: «Священик, який має книгу, що коштує 200 гульденів, лише зовні виглядає розумним, оскільки Бог відкриває малим і смиренним те, що він приховав від мудрих і розумних (Мф. 11, 25)²⁹⁰.

Досягнення святості передбачає важкий і болісний шлях звільнення від усього плотського: «Ми повинні бути чистішими, ніж сім разів очищене срібло. Ми маємо, як срібло, пройти через горнило вогню, оскільки Бог веде свій народ через горнило. Хто в першому чи третьому горнилі не стане кращим, той є шлаком від срібла. Але, хто очиститься від зла або свого бруду, перегорить у вогні, той стане чистим. Однак він не буде чистим, доки не пройде через сьомий вогонь і очиститься ним, і від сьомого вогню стане краще. Оскільки той, хто хоче пізнати чистоту Слова Божого, сам повинен бути чистим»²⁹¹.

Реформатор використовував символ вогню, один із найважливіших елементів своєї теології, для спростування католицького вчення про пекло. Він відкидає вчення про фізичний вогонь, що викликає муки, від яких людину можуть врятувати індульгенції, меси та інші добрі справи. Для нього вогонь – слово Боже, за допомогою якого можна судити про кожен вчинок людини. Пекло починається в земному житті, страшні муки спричиняють «ненависть до власної душі», до своєї гріховності. Людина має пройти кілька стадій свого очищення та спасіння. На першій стадії, долаючи «темряву і перешкоди», вона бореться із плоттю, отже «Дух не може поки втілити свою справу». На другій, у «лоні

Авраама», душа перебуває вже у стані втіхи, спокою та пізнає Бога. Він порівнює цей стан з ранковим сонцем, що сходить, коли воно червоне, і тільки починає зігрівати землю. Третя стадія – вже на Небі, «в яскравому сяйві сонця та полуденному світлі» настає життя вічне²⁹². Центральний пункт спасіння полягає в духовному вогні, який горить під час життя людини і вбиває все тілесне та гріховне.

Реформатор формулює ідею постійної, невтомної праці над очищенням своєї душі й заповнення її Божественним змістом: «Різноманітність Божої волі знаходить свій прояв в обрізанні гілок, які не приносять плоду, якщо не залишаються на виноградній лозі (Ів. 15, 4 і далі)». Істинний християнин постійно перебуває у процесі духовного самовдосконалення й має усвідомлювати, що будь-яка робота повинна виконуватися виключно з любові до Бога, а не з власної волі чи в очікуванні винагороди.

Реформація для Карлштадта – це процес відродження духовності, виховання та перевиховання людей. Самовдосконалення перестає бути суто індивідуальним духовним процесом – це справа всіх. Питання про спасіння є для нього одночасно питанням соціальним: людина не може досягти спасіння поза духовним перетворенням суспільства. «Внутрішня людина» має перетворювати не лише себе, а й своє оточення: «Християни повинні не тільки вірити в Христа, але й діяти, як діяли благочестиві фессалонікійці»²⁹³. За словами реформатора, люди повинні невпинно пізнавати Божу волю і діяти відповідно до неї: «Хто ґрунтовно осягає й вірить в Істину, той відстоюватиме її, навіть якби сам Павло став проповідувати протилежне. Тому кожен повинен горіти бажанням пізнати справжні твердині Бога, якщо хоче встояти вітру та морській хвилі». Карлштадт зводить у ранг гріха і тяжкого духовного злочину гріх бездіяльності, ледарства християнина, який обмежується власним благочестям. Активність людини, яка пізнала Божу волю, – це не що інше, як релігійно-етичний орієнтир для безкомпромісної боротьби проти папської церкви, за чисту віру і справу Євангелія.

Положення реформатора про богоподібність людини було водночас частиною його вчення про виправдання вірою. У процесі спасіння відбувається розуміння справи Христа. На думку Г.-Ю. Гертца, Карлштадт апелює в даному випадку до

середньовічної містики. Його вчення про людину та її ставлення до Бога, несумісні з образом людини та вченням про виправдання Лютера. Переконаність Карлштадта в здатності людини досягти богоподібності шляхом подолання свого людського «Я», своєї плотської природи і знайти Божу милість давала підстави не допускати жодної поблажливості до «слабких у вірі» та компромісів у здійсненні перетворень.

Його твердження про те, що «ми повинні стати подібними до Христа і наслідувати Його» належить до центральних у його теології. Само по собі воно не було новим. У середньовічному світогляді було чимало учень, заснованих на повному підпорядкуванні Христу у всіх справах та вчинках. Карлштадт відкидав, однак, зовнішні знаки такого наслідування у вигляді умертвіння плоті, самобичування, несення хреста тощо. Для нього Христос є взірцем виконання Закону та його продовжувачем²⁹⁴. Для нього важливіше пізнання Христа, яке робить людину вільною і готовою до добра.

Тут ми маємо справу з однією з принципових відмінностей у теологічних поглядах Карлштадта та Лютера. Лютер виходив з того, що справи самі собою впливають із віри, яка в такому разі є прагненням до добра. Його опонент підходить до цього як юрист. У творі «Про деякі основні положення християнського вчення», написаному 1524 року у відповідь Лютеру, Карлштадт виходить із того, що «віра має вести до добрих справ». Словам Лютера «добре дерево дає добрі плоди» він протиставляє іншу формулу: «добрі плоди є ознакою доброго дерева». І те, й інше написано в дусі вчення про спасіння вірою: християнином не стають через добрі справи. Однак Боденштайн був переконаний у тому, що віра зобов'язує до добрих справ на користь суспільства: «Той, хто пізнав Христа, здобув свободу й завдяки цьому знанню Христа перебуває у справах Христових. Але він не став християнином через здійснення добрих справ, так само як ніхто не стає християнином через смиренне служіння, добрі справи, допомогу, благодійність тощо»²⁹⁵. Віра не сама собою породжує добрі справи та вчинки – добрі справи є ознакою та проявом віри. Ще раніше у творі «Що є гріх» (березень 1523 року) Карлштадт вважав, якщо людина пізнала Божу волю і дотримується її, то вона «процвітає новими справами»: «За новими плодами пізнається нове дерево, за старими – старе.

Якщо людина стала новою і тримається Божої волі, то вона розквітає у нових справах. Якщо вона до цього була банкрутом, то стане щедрою, якщо злодієм, то хліб свій буде заробляти руками і в поті чола свого тощо. По плодах можна впізнати і себе та інших. Тож дивись за тим, що кожен робить»²⁹⁶.

Благодійність, допомога бідним, благополуччя міста, громади – це зовнішні ознаки того, що тут живуть істинні християни. Можна скільки завгодно говорити про духовність, про високу культуру, про спрямованість до вищих цінностей, але, якщо значна частина населення бідує, тягне жалюгідне існування, – це ознака того, що духовність тут підмінена лицемірством, порожніми розмовами про неї. Процес *Gelassenheit* має вести до соціального благополуччя та гармонії. Повсякденне світське життя невіддільне від релігійного – вони єдине ціле. Їхня єдність може забезпечити любов, яка пронизує кожну букву Закону, вона є Духом Закону²⁹⁷.

Прагнення Карлштадта переробити світ шляхом виховання нової людини цілком вписується в контекст культури епохи Ренесансу, яку пронизує, за вдалим висловом Й. Хейзінгі, «бажання прекрасного життя». Це бажання втілювалося двома шляхами. Гуманісти вірили в те, що за допомогою відродження знань, словесності та християнських чеснот можна в найближчому майбутньому досягти досконалого суспільства. Реформатори пов'язували досягнення суспільного ідеалу із проникненням у сутність Святого Письма, очищення теології від буквоїдства, формального цитатництва. У першому випадку це виховання нової людини на основі світської культури, у другому – вирішення того ж завдання на основі осягнення Божественної мудрості.

За допомогою містики Карлштадт спробував заглянути в глибини людської душі, відшукати в ній іскру надії на відродження та спасіння людини, її здатність творити добро. Песимізм і розпач долалися упевненістю в тому, що загальний рух, небайдужість суспільства до питань віри, добра та злагоди виведуть людей на вірну дорогу. Важливо лише вказати їм шлях. Оновлена людина створить нове суспільство. Далеким відлунням прозвучить ця переконаність у словах Гете, який вірив у те, що, «коли людина засвоїть й осягне чистоту вчення і любові

Христової, вона відчує себе сильною і розкутою і дрібні відмінності зовнішнього шанування Бога перестануть її хвилювати»²⁹⁸.

Оптимізм, віра в людину, в її здатність осягнути Бога і творити добро, змінити світ на краще були пов'язані із загальним мажорно-емоційним настроєм ранньої Реформації. На той час в уявленнях людей вона асоціюється з образом весни, ранкової зорі, сходом сонця. Концепт Gelassenheit тоді був спрямований проти папської церкви, негайного та безкомпромісного очищення від старого культу. Карлштадт був переконаний у необхідності звільнення від старого, для досягнення справжньої християнської спільноти. Якщо він підняв християнську заповідь про любов до ближнього до рівня закону і, обстоював принцип рівності шляхом девальвації зовнішніх інститутів, то він був першим, хто сформулював громадянську ілюзію, яка століттями пізніше знайде своє втілення в гаслі «Свобода, рівність, братство».



ЛЮДИНА ПЕРЕД БОГОМ. ВЧЕННЯ ПРО ІКОНИ І ТАЇНСТВА

Вчення Карлштадта про Таїнство Причастя, його дискусії з Лютером теологи розглядають в контексті формування нового протестантського віровчення, оцінюють силу аргументації обох сторін й визначають цю суперечку фатальною для Реформації²⁹⁹. Історики намагаються з'ясувати соціальне та політичне підґрунтя дискусії реформаторів з питань іконоборства та Таїнств. Е. Ульман вважав, що скасування культу папської церкви, секуляризацію церковних маєтностей Карлштадт пропонував використати для вирішення гострої соціальної проблеми того часу – масової бідності та злиднів³⁰⁰. З. Лоос в усуненні ікон вбачала антропологічний мотив – прагнення Карлштадта спрямувати Реформацію на формування нової, «христоподібної» людини, вільної від влади «ідолів»³⁰¹. Ще один аспект іконоборства реформатора відкриває дослідження Н. Кренц. На думку дослідниці, рання Реформація головним чином була спрямована проти культу папської церкви, без ліквідації якого неможливо було створення нового віросповідання³⁰². Ця теза дає

можливість відповісти на питання про те, чому вчення Карлштадта про ікони та Таїнства посідає центральне місце на стадії раннього реформаційного руху і стає яблуком розбрату серед реформаторів.

Питання про ікони і Таїнства набуває неабиякої гостроти вже на стадії перших спроба проведення реформ. Чого в першу чергу повинна позбутися людина? Що вона має робити, щоб добитися прощення гріхів і заслужити Божу благодать? Чи спроможна вона без чудодійних ритуалів і обрядів мати сильну віру і бути членом християнської спільноти? Очищення папської церкви від її культу та інститутів Боденштайн вважав умовою формування нової людини. Нове розуміння віри він зводить до такого стану, для якого зовнішні символи та знаки, обряди не мають значення. Для нього розгалужений релігійний культ — храми, ікони, вівтарі, індальгенції, паломництва, пости тощо — є ідолопоклонством.

Головна ідея реформатора полягала в тому, що відродження людини до нового життя може пролягати через очищення від «ідолопоклонства», в тому числі й від культу Святих. У 1521 році, починаючи боротьбу проти чернечих обітниць, він висуває тезу про те, що людина має служити лише Богу, а не божкам, кліру, папі, святим. Небезпеку культу він вбачав у тому, що він послаблює істинну віру, змушує людину шукати опори не в Богові, а в символах. На його думку, усі «чудодійні» посередники між людиною та Богом є зайвими: «Помиляються виноградарі, які «молять Святу Гертруду послати дощ і хороший врожай, заради цього вони дають їй обітницю служіння всупереч Божому праву. Помиляються також ті, які славлять Святого Ліборіуса заради того, щоб він захистив їх від граду. При хворобі очей вони волають до Отілії, при зубному болю — до Святої Аполлонії, при чумі — до Святого Себастьяна, від стихії вогню вони просять захисту у Святого Сигізмунда»³⁰³.

Перераховуючи численні обітниці святим, він робить висновок, що всі вони засновані не на вірі в Бога, а на марновірстві. Більше того, практика обітниць сприяє розвитку язичницьких традицій і є перешкодою на шляху формування нової особистості. Той, хто нехтує домашніми, господарськими обов'язками заради виконання обітниць, вирушає в ювілейні роки до Рима, до папи, здійснює паломництва або відзначає дні

Святих, той «має пам'ятати, що він не менше засмучує Бога, ніж невіруюча людина». Головна помилка людей полягає, на його думку, не лише у забобонах, а й у незнанні того, що «допомагає людині Бог, а не святі. Святі далеко від нас, Бог же всюди. Набагато вірніше звертатися до людини, яка живе поруч, яка тебе бачить і знає, аніж до Святих»³⁰⁴.

Відкидаючи обітниці, реформатор закликає до духовного очищення серця від скверни, від «всяких Святих, ангелів, всього тілесного у собі. Причому це робити так, щоб повністю звільнити місце для Бога». Зовнішні образи, символи, знаки лише закривають серце для Бога, для внутрішнього та духовного вдосконалення людини. Віру у зовнішній культ, на його думку, «посіяли схоласти, приховуючи таким чином Дух Святого Письма. Це призвело до того, що віруючі замість того, щоб читати і вникати в смисл Слова, вдягають Біблію в золоті та срібні оклади. Виходить так, що вони більшою мірою шанують одяг та взуття святих, ніж Святе Письмо». Особливе місце Карлштадт відводить критиці паломництв, незалежно від того, з якою метою вони відбуваються – задля зміцнення здоров'я чи допомоги у важких життєвих ситуаціях.

Іконоборство, видалення із храмів ікон, прикрас, вівтарів стало одним із індикаторів Реформації Карлштадта. Їх не просто видаляли, а, як правило, трощили, розбивали, знищували у прямому сенсі цього слова. Чому намагалися розбити, а не зберегти як витвір мистецтва, символ пам'яті? Одним із пояснень цього може бути те, що знищення було своєрідним релігійним актом, символом нещадного розриву з минулим, помилками та кумирами, моментом звільнення від старої віри та емоційним поканням за гріх ідолопоклонства. У цьому проглядався також страх за те, що не знищені реліквії «воскреснуть» або служитимуть знаками пам'яті минуле. Як не дивно, але іконоборство – це свого роду прояв віри в силу та владу реліквій. Для радикальних реформаторів іконоборство було моментом істини, доказом того, що людина, яка прийняла нове вчення, готова власною рукою знищити те, чому вона щиро поклонялася. Прообразом іконоборства Карлштадт вважав знищення ідолів Мойсеєм, який перестав поклонятися кам'яним бовванам й зруйнував їх. Для обґрунтування законності усунення ікон реформатор посиляється на старозавітні закони та третю заповідь Декалога.

і прості люди, залежно від свого добробуту, намагалися творити якнайбільше добрих справ. Найбільш багаті заповідали свої статки з тим, щоб тривалий час можна було утримувати священників для відправлення мес за упокій їхньої душі. Захоплення месою було настільки сильним, що доводилося набирати кліриків, які вміли робити тільки одне – правити месу. Інтелектуальний і моральний рівень цієї категорії священнослужителів був настільки низьким, що вони часто ставали об'єктом глузувань парафіян.

Під час підготовки, випробувань та посвячення у духовний сан головна увага зверталася на чотири компоненти меси: ораторські дані (читання, спів), знання латинської мови, засвоєння основ теології та пастирська підготовка. При перевірці теологічних знань претендент мав показати, насамперед, поінформованість у питанні про сутність Євхаристії та Таїнства Причастя, перевтілення хліба та вина у Тіло та Кров Христа. На ґрунті захоплення мирян і священників месою набув поширення особливий вид благочестя, що культивувало благоговійне ставлення до Причастя й продукувало різні форми його шанування.

Меса, в основі якої була ідея жертви, була джерелом збагачення церкви, її могутності. Замовляючи або відвідуючи месу, віруючий робив пожертвування храму, яке, по суті, було адресоване Богу, і мав почути втішні слова про прощення гріхів³⁰⁷. Свої коріння меса мала у старозавітних часах, коли священники, щоб умилостивити Бога, приносили Йому жертви. Економічне процвітання породило моральні проблеми. Церква не меншою мірою, ніж світ, була охоплена духом збагачення, «духом капіталізму». Добрі справи, «Святі дари меси» стали, за словами Лютера, «священним товаром», що приносив великі прибутки. Багато сучасників вбачали в церкві основне джерело суспільних вад: корислива церква, заражала своїм торгово-підприємницьким духом свою паству, залучала її до орбіти свого гріха.

Першим проти католицької меси виступив Лютер, який висловив восени 1519 думку про те, що вирішальне значення в літургії мають не читання канону і дії священників, а вступні слова Христа, віра і Причастя. Карлштадт активно підтримував цю тезу і відстоював твердження про те, що меса – не жертва, а богослужіння на згадку про спокутну жертву Христа, яка неповторна і не може бути відтворена в такому вигляді знову:

Христос спасає тих, хто увірував у Нього. Грунтуючись на цих принципах, Карлштадт першим розробив обряд нової євангелічної меси і правив її 25 грудня 1521 року в Замковій церкві Віттенберга. Головним у новому обряді було Причастя мирян під двома видами, хлібом і вином.

Весною 1522 року Карлштадт почав обстоювати думку про символічну, а не про реальну «присутність Христа» в Причасті. Хліб та вино лише «означають», вони лише знаки, а не те, що існує і відбувається насправді. У наступні два роки ця теза стає провідною в серії його трактатів, які увійшли в історію як «трактати про Причастя»³⁰⁸. У пошуках доказів «строгий томіст» перейшов на позиції номіналізму, вихідним пунктом якого є вчення про символічний зміст понять. У новому обряді меси він виключив усі магічні дії священика, спрямовані на зміну сутності хліба і вина і перетворення їх на Тіло та Кров Христа. Лютер та його прихильники, навпаки, категорично наполягали на церковному характері акту віри, який відбувається під час Причастя. Таїнство може відправляти не просто людина, обрана громадою, а служитель церкви. Духовного покликання недостатньо для здійснення Таїнства – потрібне ще й зовнішнє покликання, закріплене навчанням та офіційним церковним актом.

У цих елементах Карлштадт вбачав ідолопоклонство, оскільки хліб та вино, на його переконання, не змінюють своєї сутності під час Причастя: слова Христа, сказані Ним під час Тайної вечері: «Це Тіло Мое», стосуються, не хліба, а Його Тіла. У пошуках доказів він звернувся до грецького тексту Євангелія і звернув увагу на різні слова, що означали хліб і тіло. Причастя для Лютера, навпаки, було набагато більшим, ніж звичайний спогад про спокуту та жертву Христа, – у містичній формі воно давало прощення гріхів. Карлштадт рішуче заперечив це положення: «Якщо я умиротворений і совість моя спокійна, то я не маю ніякої справи до символів. Але, Боже, виникають цілком зрозумілі думки й сумніви, що наша совість нечиста і душа перебуває у сум'ятті. Тому Бог дав нам Свої знаки, за допомогою яких ми долаємо страх та сумніви. Таким знаком є вино. Згадані вище совість і віра дають переконання, що Христос Своєю кров'ю дає відпущення гріхів мені і багатьом іншим людям. Хліб – пам'ять про Христа, знак відпущення гріхів і благословення»³⁰⁹.

Лютер виходив з того, що віра є даром Божественної милості кожному, в тому числі і немовлятам. Зусилля розуму в осягненні віри нічого не означають. Карлштадт, як і Лютер, не сумнівався в тому, що віра дарується Богом, але він був переконаний, що розум, воля людини допомагають відкрити і підтримувати іскру віри та любові, яку Бог вкладає в серце людини.

Символічне розуміння Причастя було продовженням та проявом містичного сприйняття віри: «Дух животворить: плоть не приносить ніякої користі (Ів. 6, 63)». Спіритуалісти виходили з того, що не «тілесні» елементи Причастя – хліб, вино – творять віру, а внутрішнє переживання людини, її зосередженість на своєму самовдосконаленні.

Для Карлштадта, як і для Цвінглі, Причастя було не засобом досягнення спасіння, а прапором громади, перед яким присягали на вірність Христу. Воно розглядалося ними як спогад про Христа, знак надії на спасіння. Обидва реформатори наголошували на людській природі Христа, що було пов'язано з вченням про можливість наслідування Христа та досягнення хриstopодібності.

Питання про Таїнство Причастя виявлялося, таким чином, питанням широкої соціальної практики: як проводити реформи, що залишати від старого культу, і чи можна допускати компроміси з «папістами»? З урахуванням того, що серед віруючих було чимало прихильників «модернізації» католицького віровчення, дискусія про Причастя набувала особливого звучання. Визнання Причастя як символічної дії, позбавлення його колишнього сакрального сенсу відкривали шлях для скасування всього культу папської церкви та позбавлення духовенства функцій посередника між людиною Богом.

Вчення Карлштадта викликало широкий відгук у реформаторських та гуманістичних колах Німеччини та за її межами³¹⁰. Доки він виступав одинаком проблема Причастя залишалася предметом дискусії віттенберзьких реформаторів. Все змінилося, коли ідею підхопили представники лівого табору Реформації, «швермери», «нові пророки», представлені в першу чергу Мюнцером та анабаптистами.

Справа виявилася ще більш серйозною, коли з ініціативи Цвінглі у 1525 році в Цюріху було запроваджено новий обряд Причастя, що виключав елемент перевтілення. Цей крок свідчив

про те, «що дух Карлштадта» опановував розумом страсбурзьких, південнонімецьких і швейцарських реформаторів. Мартін Буцер, Вольфганг Капіто, Йоганн Еколампд – далеко не повний перелік відомих лідерів євангелічного руху в Німеччині, які підтримали Карлштадта. У листопаді 1524 р. Буцер і Капіто заявили навіть, що вони ніколи не вірили в реальну присутність тіла і крові Христа в Причасті. Серед «символістів» виявилися також лідери анабаптизму, насамперед Мельхіор Гоффман.

Своїми творами про символічне Причастя Карлштадт першим провів лінію розмежування між Віттенбергом та іншими центрами Реформації. Позички сторін у цій суперечці відображали наявність двох напрямів у Реформації – один був представлений Лютером, інший – Карлштадтом та Цвінглі. Перший переважав у центральній і північній частині Німеччини, другий в південних регіонах і в Швейцарії.

Теологічні розбіжності мали під собою приховане політичне підґрунтя – несумісність двох принципів соціально-політичних систем, монархічної та комунально-республіканської. Питання про Причастя було кістяком, який пов'язував у символічному та реальному вираженні дві різні світоглядні та релігійно-політичні системи. Карлштадт і Цвінглі відстоювали громадський устрій нової релігійної організації, яка, відповідала духу та ідеології міського республіканізму.

Розкол серед реформаторів послабив позиції прихильників Реформації на рейхстагах. Посилення імператорської «партії» спонукало князів до створення великого протестантського союзу, включаючи швейцарські міста та кантони. Протестантські князі були готові укласти союз, незважаючи на теологічні розбіжності серед реформаторів. Однак об'єднавчий процес зіткнувся з непримиренною позицією насамперед Лютера, який довгий час сподівався на компроміс із імператором.

У питанні про символіку Карлштадт виходив із принципу різниці між знаком і справою, внутрішнім та зовнішнім словом, внутрішньою та зовнішньою людиною. До таких символів внутрішнього перетворення він відносив Хрещення. Лютер вважав Хрещення одним із Таїнств, внаслідок якого на немовля таємничим чином сходить Божественна благодать і змінюється його природа.

У вченні Карлштадта про нову людину Хрещення відіграє роль важливого зовнішнього знаку її відродження. За відсутності злагоди з Божею волею, єдності з Богом і стану *Gelassenheit* усі зовнішні речі, за його словами, є марними. Це стосується насамперед Хрещення. Для істинних християн воно означає не стільки занурення у матеріальну воду, скільки внутрішнє прийняття життя Христа. Людина має пройти і відчувати внутрішню духовну трансформацію, яка має бути символізована у Хрещенні та здійснена Богом. Хрещення має відбуватися насамперед у серці. За його словами, усі зовнішні справи, включаючи Хрещення, є лише зовнішніми ознаками праведності та внутрішнього єднання з Богом, цілковитої віри в Бога, в Його волю і Його силу. Духовна людина, вільна від усіх зовнішніх зобов'язань у вигляді добрих справ, оскільки вона уже спасенна. Бог є Дух, і тільки через Дух людина може з'єднатися з Творцем. Перед Хрещенням християнин повинен завершити повне й абсолютне очищення від своєї власної волі, пройти через відчай, як визнання своєї гріховності, і довірити себе Богові в стані *Gelassenheit*. Лише той, хто перебуває у такій внутрішній єдності з Богом, може справді творити добро і більше не боятися бути засудженими³¹¹.

Перу Карлштадта належить один із перших трактатів, у якому обґрунтовувалася найважливіші принципи баптизму, зокрема, відкидалося Хрещення немовлят та прийняття його у свідомому віці. Діалог про Хрещення побачив світ у листопаді 1524 року у Базелі і став основою численних анабаптистських трактатів³¹². Найбільш послідовно ідеї, викладені у цьому творі, розвивав надалі Герхард Вестебург, якого разом з Карлштадтом історики небезпідставно називають одним із батьків анабаптизму³¹³.

З цією думкою можна погодитися лише із застереженням – у вченні Карлштадта Хрещення мало інше значення, ніж у лідерів анабаптизму. Для нього воно – свідчення і знак союзу людини з Богом, з громадою віруючих, символ Хрещення Духом, який робить спільноту віруючих єдиною і міцною. Такої позиції дотримувався Мартін Буцер, який, за словами відомого дослідника К. Демпермана, сформулював інший підхід до хрещення дітей, вважаючи його педагогічним актом, – обов'язком батьків перед громадою виховувати дитину у дусі християнської віри³¹⁴.

Цей акт означав сімейне входження до громади, залучення до її життя. Однак знаки, символи є лише зовнішнім проявом внутрішнього переживання людини, її відродження, яке відбувається в процесі наслідування Христа.

Карлштадт виступив у реформаційному русі найбільш зятим борцем проти зовнішнього культу у всіх його видах та проявах. Однак таке жорстке неприйняття його не отримало масової підтримки в суспільстві. Те, що Карлштадт називав ідолопоклонством та вірою в ідолів, було найважливішим елементом культурної ідентифікації. Тільки найсмівливіші перетворювачі життя робили замах на культурну самосвідомість людей, на їх ментальні орієнтири та установки.

Карлштадт запропонував ідею внутрішньої гармонії та краси людини замість краси зовнішнього культу. Однак, незважаючи на всі спроби негайно викоринити його, він залишиться у протестантизмі важливим елементом самоідентифікації людей. Справа тут не в конфесійності та релігійності. Кожне соціальне середовище створює свою культурну автономію, яку складають пам'ять, традиції. Для пересічних людей ікони були джерелом віри, зміцнення душевних сил. Молитва перед образом посилювала відчуття реальності Бога, давала впевненість у тому, що вона буде почута. Святі місця були пов'язані з чудесами, які давали впевненість та захист у безнадійних ситуаціях, церковні свята ідентифікувалися з радісними днями, що запам'ятовувалися на все життя. Навіть через століття після Реформації селяни та ремісники містечка Вільснак у Пригниці болісно реагували на спроби святкувати день Варфоломія «не так, як за старих часів». Справа в тому, що цей день став для них особливо знаменним після того, як 24 серпня 1383 року в церкві, яка постраждала від пожежі, було виявлено чудотворну кров на вцілілій частині. Навіть задовго після того, як у Вільснаку було проведено Реформацію, гостію було спалено, канули у минуле паломництва, а місцеві мешканці не відмовилися від старовинної традиції³¹⁵. Руїнування сталого та звичного світу готує ґрунт для ностальгії, ідеалізації та романтичних уявлень про минуле.

Звільнення від зовнішнього культу неминуче позначалося на розвитку художньої творчості. Питання про ставлення Карлштадта до мистецтва розділило істориків на тих, які доводять, що іконоборство не виключало художньої творчості, і

на тих, які стверджують, що дії реформатора завдали йому неправої шкоди. Карлштадт виключав поклоніння художньому зображенню, навіть якщо воно виконане в рамках суворого канону, але вважав допустимим художні твори, які в якості ілюстрацій допомагали пояснювати євангельські та біблійні сюжети. Треба врахувати те, що він дружив з Альбрехтом Дюрером, Лукасом Кранахом, Гансом Гольбейном і в жодному зі своїх листів і творів не відкидав художніх творів.

У своєму іконоборстві та запереченні культу святих реформатор формулює найважливіші принципи протестантизму: Бог відкривається лише через Слово і його Дух. Заперечення ікон означало перемогу бібліцизму та утвердження Закону. Карлштадт поділяв усі положення програми Лютера про ліквідацію культу та інститутів папської церкви, однак його нетерпимість до ікон, ідолопоклонства, ідея символічного значення Причастя надавали його реформаційній доктрині радикального характеру. У цьому одна з причин непримиренності двох реформаторів. Не випадково у творі «Про небесних пророків, ікони та Таїнства» Лютер відводить йому центральне місце серед лідерів «лівого крила» Реформації.

Закликаючи до звільнення від папської церкви, Карлштадт прагнув схилити суспільство до виконання Закону. Людина, вільна від зовнішніх проявів і знаків віри, ікон і Таїнств, керуючись Божою волею, здатна творити добро. Реформація таким чином ставала свого роду антропологічною революцією.



ЛЮДИНА І ЗАКОН

У вирішенні питань змісту реформ Карлштадт використовував біблійні положення, які давали людині орієнтири поведінки й ставлення до нового вчення. Він заперечує головну думку Лютера про два царства, світське і духовне: «Христос у кожній справі і вчинках був вільний. Тому що через віру він звертався до людей. Християнин може робити тільки те, що вказано Богом: всі справи хороші, якщо вони здійснюються відповідно до Божих настанов. Тому, хто володіє істинною вірою, вони не страшні і не є перешкодою для його свободи. Все,

що наказано Богом, ти маєш виконувати і не тільки тому, що це наказано, але й тому, що це до вподоби Богові. Усе те, що ти робиш без примусу, не для видимості, не з небажанням, а добровільно, щиро і з гарним настроєм, є найбільш бажаним для Бога... Якщо ти виконуєш те, що тобі наказано, ти не раб, а друг Закону»³¹⁶. Карлштадт робить висновок, що всі людські рішення та закони повинні бути випробувані Богом, Його мудрістю. Той, хто слідує лише людським приписам, не зважаючи на Божественні закони, той робить гріх³¹⁷. В першу чергу це стосується всього, що є римським – папська церква, її ієрархи, і, головне, право, що виправдовувало приватні інтереси людей.

Людина не може досягти богоподібності за допомогою світських законів – вони лише «гній». На їхньому місці має бути затверджений Божий Закон. Причому Закон та Євангеліє діють разом. Біблійні закони як зразок для всього світу були не передумовою, а результатом Євангелія³¹⁸. З цього випливає висновок, що в суспільстві не може бути поділу життя на духовну та світську і двох правлінь, світського та духовного. Карлштадт, фактично, визнає, що Царство віри завжди заперечувалося світом і тому не можна залишати його таким, яким воно є. Універсальна мета – це християнська держава, в якій світські елементи поступово відмирають у своєму ізольованому стані та вливаються до спільного Царства Христа. Шлях до цього лежить через вдосконалення людини, набуття їм богоподібних рис і якостей.

Реформатор наголошує на авторитеті Святого Письма, формулює висновок про те, що Собори можуть допускати помилки. Вперше про це він публічно заявив при обговоренні тез Меланхтона 9 вересня 1519 року. Верховенство Писання у всіх питаннях віри він енергійно обстоював у полеміці з францисканцями у наступному році у трактатах «Про те, які книги Святого Письма слід вважати канонічними» та «Які книги є біблійними»³¹⁹. По суті, це було перше протестантське тлумачення Біблії, в якому він дав пояснення історії виникнення священних книг з посиланнями на Августина та Ієроніма. Він відстоює свободу християнина та його право судити про всі положення християнського віровчення. За рясним цитуванням Отців Церкви досить чітко простежується гуманістична основа цього твору. Розмежування Старого Заповіту, пов'язаного з

єврейською Біблією, і Євангелія було покладено в основу нового канону, який стає надбанням протестантизму. Тут знову помітні розбіжності із Лютером. Зокрема, Карлштадт виступає проти відхилення Лютером Послань апостола Якова.

Конкретні пропозиції Боденштайна щодо усунення культу папської церкви, здавалося б, нічого не додавали до програми Лютера. Важливою була теологічна аргументація реформ. Карлштадт у своїй духовній еволюції йде убік від Августина і наголошує на Законі. Поворот до бібліцизму був пов'язаний з тим, що Святе Письмо було і джерелом аргументів на користь його ідей, і знаряддям досягнення поставлених цілей. Біблія ставала «дорожньою картою» у справі проведення реформ – усе, що не відповідає її положенням, слід викоринити. Така категоричність, усунення всього, що не відповідає Закону, стають джерелом реформаторського радикалізму.

Лютер проводив чітке розмежування між Законом та Євангелієм. Закон, втілений переважно в Мойсеевому Декалозі, не міг забезпечити людині шлях до святості, оскільки вона не здатна виконати його повною мірою. Той, хто спробує запровадити Закон як норму для християнства, повинен буде потім відмовитися від цього задуму. Закон через покаєння показує всю безмежність провини людини. За словами Лютера, «хоча заповіді і навчають тому, що є добро, натомість вони не дають нам сил робити це». Людина, вивчаючи заповіді, пізнає свою беспорядність. Виконати Закон допомагають, однак, Божі обітниці – Новий Заповіт. Віра дає сили виконати всі положення Закону³²⁰. У цьому пункті пролягає одне з головних протиріч Лютера та Карлштадта.

Свобода в кайданах Закону – так можна визначити позицію Карлштадта. Деспотизм Закону у разі невіддільний від деспотизму ідеї. Жорсткість та безкомпромісність Мойсеева права лякала багатьох реформаторів та гуманістів. Еразм Роттердамський вважав розумним утриматися від його практики. Навпаки, Карлштадта не тільки не лякала, але навіть приваблювала прірва між досконалим Законом і гріховними суспільством та церквою. Карлштадт не бачив протилежності між Законом і Євангелієм, підкреслюючи нерозривний зв'язок між ними. На відміну від скептиків, які сумнівалися у можливості виконати такі суворі норми, реформатор був переконаний у тому, що

«милість Бога впливає таким чином, що люди можуть полюбити і виконати Закон»^{321 322}.

Більше того, на думку Карлштадта, Закон постійно вказує на недосконалість людини, викликає у неї відчай з того, що вона не здатна цілком виконати його норми. Натомість саме це вказує людині на її гріховність і спонукає до свого довершення і досконалості.

У своїх поглядах він дотримується тієї лінії, яка приводить до ідентифікації права зі змістом Старого та Нового Завіту, перетворення його на новий канон для світського та духовного життя. Перетворення церкви та суспільства в такому баченні означало не що інше, як безкомпромісне введення в практику норм Божественного права³²³.

Карлштадт був переконаний, що Бог відкривається людині в Його десяти заповідях, які Він дав Мойсеєві. Реформатор порівнює у даному випадку Бога з царем, який «видає свої закони і встановлює заборони». Для реформатора десять заповідей – це абсолютна норма життя. Закон не втратив сили після прийняття Євангелія. Усі закони, які діють і прийняті в суспільстві, повинні бути приведені у відповідність до заповідей.

У 1525 році, в поясненнях про свою непричетність до селянських і міських повстань, Карлштадт висловлював переконання, що Боже право є найбільш міцною основою державного та громадського устрою: «Я давно помітив на прикладі інших країн, якщо влада хоче довго правити, то вона повинна правити за Божим правом»³²⁴. Екстраполоючи вчення Августина про місто земне і місто Боже на свій час, він висловлює переконання в тому, час земного закінчується і настає панування Божого. У розвиток цієї ідеї Карлштадт пропонував зокрема модель «християнського міста».

Для Карлштадта Божі заповіді – не просто єдина шкала цінностей, а Закон, і тому все, що суперечить його нормам, має бути негайно засуджено і скасовано. Не тільки за тілесні, а й за духовні злочини (поклоніння культу папської церкви, порушення моральності, перелюб і т. д.) повинні слідувати найсуворіші покарання. Реформатор залучає весь арсенал суворої біблійної лексики для того щоб не допускати будь-якого співтовариства з тими, хто живе не по-божому, чинить перелюб, поклоняється іконам, відправляє католицьку месу тощо.

Проповідь теократичного устрою суспільства була викликана особливостями релігійно-історичного завдання: досягнення єдності у боротьбі проти папської церкви, її апологетів та послідовників. Щоб здолати «папістів», старих і нових, треба протиставити їм суворий і непереборний Божественний закон. Не може людина жити за двома різними законами, світським і духовним, як не може служити двом панам.

Карлштадт щиро вірив у силу та владу Закону. Виникало, однак, питання про те, як застосувати конкретні норми та положення старозавітного права. Реформатора мало цікавили деталі та буква Закону, для нього головним є його дух, який полягає в ідеї любові та порядку. Суворість – це прояв Божої любові, без якої неможливе вдосконалення людини та суспільства, досягнення Божественної справедливості. Необхідність його запровадження він пояснює тим, що люди повинні мати єдину норму, внутрішній індикатор, яким можна виміряти свою гріховність і знайти шляхи виправлення. Маючи Закон, людина без допомоги церкви може шукати шляхи свого вдосконалення. Дух Закону очищає і відроджує людину, веде її до внутрішньої гармонії, до особливого духовного стану.

Карлштадт відкидає принципи старого католицького спіритуалізму і намагається протиставити йому своє вчення про Дух та букву Закону. Католицький спіритуалізм ґрунтувався на строгому дотриманні букви Писання. Це призвело до того, що Отці Церкви шукали у Старому та Новому Заповітах Божественне одкровення в алегоричній формі. Такі трактування служили, основою доказу тих чи інших явищ і процесів релігійного життя. Спроби суворо дотримуватися букви Писання стикалися з серйозними труднощами. Святе Письмо не позбавлене протиріч: поряд з релігійними приписами в ньому можна було знайти історичний зміст, сліди впливу різних релігійних та суспільно-політичних течій. Крім того, релігійний зміст багато в чому не відповідав динаміці релігійного та суспільного життя періоду Реформації.

Визнаючи неможливість буквального дотримання біблійних приписів, Карлштадт пропонує свій метод інтерпретації Писання, суть якого полягала в тому, що треба шукати Дух Божих заповідей, їхні основи та сутність, які ховаються за буквальним текстом, діяти відповідно до Духа, а не букви. Тільки в Дусі, а не

в букві, відображається Божа воля і проявляється Божественний авторитет Святого Письма.

Реформатор вважає за необхідне засвоїти з усіх книг Святого Письма все те, що сприяє моральному вдосконаленню людини. Він неодноразово наголошує на тому, що Мойсей і пророки, Христос і апостоли часто відкидали юдейські приписи, засновані на букві Закону. Буквальне дотримання Закону – це доля слабких. Христос протистояв фарисеям і проповідував Дух, а не букву Закону. За його словами, «тіло і букву Закону, або, образно кажучи, м'ясо, шкіру, хутро, колір ми можемо побачити очима, але збагнути дух, може тільки душа. Це не засвоєння Істини, якщо вона не проникла в серце людини... ..Плотська людина слідує тільки плоті Закону і не в змозі збагнути те, що є Духом». Карлштадт дає чіткі та суворі формулювання: «Закон – це Дух, тоді як ми – плоть. Божа воля в Дусі та в душі Закону. Тому ми щодня волаємо: «Да здійсниться воля Твоя». Головне пізнати і осягнути волю Бога, щоб правильно вчиняти й не робити помилок»³²⁵.

Цю різницю між буквою і Духом Закону Карлштадт намагається роз'яснити якомога докладніше: «Дивися ж, мій читачу, яка різниця в тому, чи слідувати Духу або букві Писання. Може статися так, що Закон виявиться абсолютно недоступним тому, хто болісно намагатиметься слідувати букві, і хто сприйматиме лише його зовнішню сторону. Чому? Ніхто не може сприйняти лише плоть Закону. У такому разі ми будемо прокляті або постійно переступатимемо Закон, якщо ми не сприймаємо спочатку його дух. Але це ми можемо зробити тільки в тому випадку, якщо будемо віруючими... Хто вірить у Христа, той вільний від усякої плоті Закону. Справжній зміст Закону завжди залишається незмінним і не може змінюватися. Тому справжня свобода є рабством у Дусі Закону. Так само той, хто є рабом справедливості, той вільний від гріха»³²⁶. Разом з тим, як зауважив Г. Барге, Карлштадт не наполягав на строгому вживанні слів: «раб справедливості», – набагато більше йому подобався вираз «друг Закону»³²⁷. При цьому важливо те, що «дух Закону осягається не через справи, а через віру»³²⁸. Дух Закону є духом любові до Бога і ближнього, любові Бога до людей, яким Він вказує шлях до спасіння. Конкретні регламентації можуть змінюватися залежно від часу та історичних умов, звичаїв та

особливостей народу. Але всі дії правителів і підданих у всі часи мають бути наповнені духом любові, яка веде до виконання Закону.

Творчість Боденштайна по суті зводиться до тлумачення Закону та його застосовування. Так, заповідь Декалога він використав для усунення ікон та культу папської церкви: «Те, що в храмах і церквах ікони, – порушення заповіді, згідно якої ти не маєш права мати інших богів». Тлумаченню першої заповіді присвячено його твір про любов до Бога і ближнього, яку він корелює також на соціальні відносини. Тема повсякденного життя та святості людини знайшла відображення у трактаті «Про суботу». Заповідь про перелюб викладена ним у тезах та творах проти целібату та про шлюб. Святе Письмо ставало нормою для приведення життя у відповідність до задумів реформатора. У. Бубенхаймер небезпідставно вбачає в цьому вплив його юридичної освіти і діяльності як каноніка³²⁹.

Чому Карлштадт так завзято боровся за введення Божого закону? Чому він вкрай зневажливо ставився до світського права? Світло на ці питання проливає його вчення про свободу волі, згідно з яким людина без Божого дозволу здатна творити лише зло: «людська мудрість лише очерет, який не дає опори, а людські закони – лайно»³³⁰. Людина, яким би не було її соціальне становище, може творити добро тільки в тому випадку, якщо вона неухильно дотримується Божественних законів, в яких втілена Божа воля. Тому в суспільстві, за словами Карлштадта, «все людське має бути скасовано і на його місці споруджено Боже». Фактично, реформатор повторює ідею Августина про утвердження Міста Божого. В умовах правового хаосу, глибокого релігійного, соціального і політичного протистояння в Священній Римській імперії німецької нації Божественне право мало подолати ці явища.

Розширення товарно-грошових операцій, ускладненням фінансових, торгових та майнових угод призвело до поширення у німецьких землях у XV–XVI ст. римського права, яке більшою мірою, ніж традиційне німецьке право, відповідало новим умовам життя і дозволяло гнучко регулювати багато питань, яких не знало середньовічне суспільство. Римське право називалося також імператорським правом, після того, як Максиміліан I ввів його у практику судових установ, що діяли у його спадкових

володіннях. Імперський суд, заснований ним 1495 року, також мав розглядати справи на основі римського права³³¹.

Наполягаючи на необхідності введення Закону, Боденштайн неминуче поставав перед дилемою: логіка розвитку його світогляду штовхала до протесту проти архаїчних обітниць, зазначених у Біблії, проте пієтет перед Святим Письмом був настільки сильним, що не дозволяв огульно заперечувати їх. У його уявленні, вони мали характер тимчасових норм. Він приходить до необхідності оновлення старозавітної практики і витягує з біблійних законів лише ті, які заперечували католицьке віровчення.

Радикалізм, як правило, шукає виправдання й обґрунтування в найдавніших законах та нормах життя. Одне з пояснень цього феномена зводиться до того, що біблійні норми ставили під заборону язичництво і докорінно змінювали світогляд та спосіб життя людей. Середньовічна папська церква з її пишним зовнішнім культом розглядалася реформаторами як різновид язичництва, яке заповонило світ і поховало справжні релігійні почуття та чистоту раннього християнського життя.

Старий Заповіт виявився найбільш дієвою зброєю у боротьбі за відродження Євангелія. Карлштадт наголошував на заборонній частині Закону – все, що заборонено, не може бути предметом вибору. Лютер припускав широку свободу християнина у питаннях обрядовості та виборі віросповідання. Карлштадт, навпаки, все, що не підтверджено нормами Біблії та Євангелія, вважав предметом скасування, негайного викорінення. Цьому відповідав архаїчний світогляд побудований на бінарних опозиціях і поняттях: добро – зло, свій – чужий, злочин – праведність, Бог – диявол. Цивілізаційні нашарування призводять до зміни та ускладнення цих понять, що, зрештою, закінчується заміною їхнього сенсу. Класичним прикладом метаморфоз із цінностями та громадськими орієнтирами може бути «Похвала глупоті» Еразма Роттердамського. Виявилося, у реальному житті та повсякденній практиці люди настільки плутають і змішують позитивне та негативне, що важко розібратися, що є зло, а що добро. Дурість виявляється мудрістю, а офіційна мудрість – відвертою дурістю. Еразм дав переконливий урок того, як люди підміняють зміст слів, перетворюють на умовне те, що називають цінностями, ідеалами. У втраті різниці між тим, що є справжнім

добром, що злом, Карлштадт вбачав одну з головних загроз суспільству і людині.

У світлі вчення про Закон стає більш зрозумілою логіка творчості та діяльності реформатора. На ранньому етапі своїх теологічних пошуків його займає питання спасіння вірою, у якій він бачить прагнення людини до виконання Божої волі, яка втілена в Законі. Відтак, треба застосувати його положення в життя та перебудувати його відповідно до нього.

Ідея запровадження Закону, Мойсеева права, зазнала невдачі. Однак це не знімало проблеми моральності світських законів. Правова думка Модерну виходитиме з припущення про те, що Закон сам по собі є джерелом справедливості та моралі і має здатність змінювати суспільство на краще.

Пізніше, в умовах масштабних реформ Карлштадт розширює межі нового права настільки, що воно охоплює всі сфери. Говорити у такому разі про автономію світського життя навряд чи доводиться – немає іншої сфери, крім релігійної. Теократичний Закон перевершував усі види права своїми моральними принципами. Існуючі закони придатні для того, щоб вершити правосуддя, забезпечувати державні інтереси, але вони не можуть дати головного – духовного братства. Світське право допускало й передбачало те, що у суспільстві завжди будуть грішні, морально зіпсовані люди, котрі прагнуть задоволення своїх корисливих інтересів. Теократичний Закон давав підстави оцінювати вчинки людей не лише з формально-юридичного, а й з морального боку. У разі панування Божественного права суспільство ставало церквою, точніше – монастирем, у якому діє єдиний, суворий статут, а настоятелі – судді, покликані стежити його виконанням.

Введення Божественного права означало радикальний розрив з юридичною практикою пізнього Середньовіччя. Парадокс, однак, полягає в тому, що реформатор, змінюючи зміст права і маючи намір перебудувати життя відповідно до нового Закону, залишається у своєму світогляді середньовічною людиною. Практика Закону означала нове канонічне право, а те, що Лютер відносив до категорій совісті, у Карлштадта отримувало юридичне оформлення і підлягало перевірці каноном. Доктор обох прав наважився викласти теологію мовою права.



НОВИЙ МИРЯНИН

СВЯТІСТЬ СІМЕЙНОГО ЖИТТЯ

РЕФОРМАТОР-СЕЛЯНИН

БОЖЕСТВЕННА МУДРІСТЬ
«ПРОСТОЇ ЛЮДИНИ»





«НОВИЙ МИРЯНИН»

Кожна культура створює свій ідеал людини. Для Середньовіччя такими були лицар і чернець. Вони служили шляхетній ідеї утвердження та захисту християнської віри й у такий спосіб виконували накреслену Богом велику місію. У масовому уявленні людей пізнього Середньовіччя ці образи згасають – лицарів зображали розбійниками, ченців «жирними котами», ледарями. На противагу їм реформатори формують ідеал бюргера, громадянина, людини, яка незалежно від своїх занять та професії, веде побожне, благочестиве життя.

Карлштадт не лише сформував образ нової людини, а й спробував втілити його в життя. Його проєкт «нового мирянина» передбачав насамперед соціалізацію величезної маси духовенства, священників, ченців, теологів й тих, котрі в університетах готувалися поповнити їхні лави. Позиція реформатора була однозначною і категоричною – всі вони мають стати «новими мирянами». У сучасних дослідженнях вчення про «нового мирянина» розглядається в контексті задуму реформатора сформувати нову людину, розірвати з середньовічними ідеалами та цінностями³³². Не менш помітною в історичній літературі є протилежна дослідницька парадигма, автори якої схильні підкреслювати глибокий і тісний зв'язок Реформації із середньовічним світоглядом³³³. За словами відомого німецького дослідника Б. Меллера, реформатори, здебільшого колишні ченці, у своїх перетвореннях апелювали до чернечої етики Середньовіччя, до її благочестя, святості та аскези³³⁴. Використання власного життєвого досвіду для самоствердження і залучення на свій бік широких кіл суспільства в тій чи іншій мірі було властиво багатьом реформаторам³³⁵. На перетині цих протилежних дослідницьких векторів відкривається нове бачення програми Карлштадта з «нового мирянина» та його експериментів з власним життям.

На підтримку Зейдлера дружно виступили його родичі, бюргери, цех гірників та громада Гласгютте, група студентів та викладачів Віттенберзького університету. Зусилля щодо його визволення не пройшли даремно – єпископ пом'якшив покарання, однак «заколотні» проповіді непокірного священика знову привели його до арешту³³⁹. Одруження Зейдлера наробило багато галасу – справа дійшла до імперського правління. У цьому скандалі чітко простежується дуже важлива юридична колізія, яка на той час мала вирішальне значення для релігійного руху. Захисники Зейдлера у своїх зверненнях закликали єпископа дотримуватися не канонічного права, а Євангелія, – такий хід означав руйнування правової основи папської церкви.

Нового юридичного повороту набула справа з одруженням іншого священика, настоятеля собору в Кемберзі Бартоломеуса Бернгарді. У жовтні 1521 року той перш ніж взяти шлюб з молодю дівчиною, публічно оголосив про свій намір й отримав на це згоду громади³⁴⁰. Ігнорування громадою канонічного права свідчило про претензії бюргерів самим брати участь у вирішенні соціально-релігійних питань. Приватні вчинки окремих священиків, таким чином, набували широкого суспільного значення і ставали важливим чинником руйнування папської церкви.

Перші весілля свідчили не лише про кризу канонічного права та духовної юрисдикції, а й про прагнення саксонських князів використати «скандали» для зміцнення своїх позицій у церковній суперечці. Курфюрст Фрідріх Саксонський проігнорував закликам єпископа Майссенського і герцога Георга Саксонського не визнавати шлюби священиків й покарати «віровідступників». Він вважав за достатнє послатися на те, що ця справа може бути розглянута на рівні каноніків штаффа Усіх Святих у Віттенберзі. У. Бубенхаймер небезпідставно вбачає у цій реакції курфюрста початок утвердження протестантського церковно-княжого правління³⁴¹. У всякому разі, у листівці, що з'явилася з нагоди весілля Бернгарді, на титульному аркуші було зроблено красномовний фронтір: «доктор Мартін Лютер з Біблією і герцог, курфюрст Саксонський з посохом»³⁴².

Перші шлюби священиків стали для Карлштадта ще одним поштовхом для звернення до теми чернечих обітниць та обітниць безшлюбності. Наприкінці липня 1521 року він публікує тези про целібат і чернецтво. Спираючись на старозаповітні тексти,

було головним аргументом захисників целібату. За нове тлумачення цього розділу взявся Лютер, який виходив з того, що в словах апостола є суперечність Мойсееву закону. Цю контроверзу він подолав за допомогою тези про те, що Павло першорядне значення надавав свободі у виборі шлюбу та безшлюбності. На відміну від Лютера, який вважав за необхідне дотримуватися вчення Павла про право людини одружуватися або залишатися неодруженим, Карлштадт посилається головним чином на старозавітну практику про обов'язковість шлюбу³⁴⁷.

Згубні наслідки целібату Карлштадт бачив насамперед у збагаченні вищого кліру, у накопиченні матеріальних благ, цінностей та власності в руках церкви та монастирів. Набагато гуманніше з його точки зору використовувати ці кошти для допомоги бідним, у тому числі молодим подружжям, які не в змозі прогодувати дітей. Цей «фінансовий» чинник не на жарт стривожив захисників папства. Герцог Георг Саксонський відразу ж побачив у цьому серйозну небезпеку для церкви – одружені ченці та священники вимагатимуть землі та лени у спадкове користування³⁴⁸.

У Карлштадта слова не розходилися зі справою – він починає зі створення власної «євангелічної сім'ї», даючи цим приклад іншим священникам. Особистий досвід у цьому випадку посилював легітимність теоретичних положень та висловлювань проти целібату, чернецтва та права священників на одруження³⁴⁹. Карлштадт здивував усіх не своїми творами та роздумами, а своїм черговим непередбачуваним вчинком. На другий день після Різдва, 26 грудня 1521 року, на двох візках у супроводі університетських колег Філіпа Меланхтона та Юстуса Йонаса він вирушив до села Сегрена, що в одній милі від Віттенберга, й побрався там з Анною фон Мохау, дочкою збіднілого шляхтича. Після цього він оселився там, де зблизився з селянами та броварами³⁵⁰.

У своєму одруженні Карлштадт вчинив як людина Ренесансу. Гуманізм культивував особистість, яка може свідомо, незважаючи на авторитети, будувати своє життя. Реформатор діяв як сильна, вольова людина, здатна керувати власними почуттями. Ренесансний характер вчинку проявляється в епатажі, в зухвалому виклику традиції, канонам та нормам, за якими звикло жити суспільство. Той факт, що, на відміну від богемного епатажу



РЕФОРМАТОР-СЕЛЯНИН

Неординарний вчинок завжди загадка. Що ховалося за розривом Карлштадта з університетським життям, відмовою від вчених титулів та звань, закликами до студентів залишати марне навчання та йти займатися корисними справами? Що хотів довести «король теологів» своїм переходом у середовище ремісників та селян? Нарешті, як це вписувалося у його проєкт «нового мирянина»?

Як уже було зазначено вище, ідею «нового мирянина» слід розглядати передусім як основу програми устрою духовенства, ченців та теологів у світському житті. Питання про те, що робити з кліром було далеко не пусте. Йшлося про долю десятків тисяч людей, пов'язаних із церквою. Як приклад можна навести середнє за чисельністю населення місто Ерфурт, де було 300 вікаріїв, 21 парафіяльна церква, 60 капел, 6 шпиталів, величезна кількість ченців та черниць з восьми монастирів, розташованих у місті та його околицях³⁵⁴. Він виправдовував це рівністю всіх віруючих перед Богом, незалежно від статі, багатства чи освіти. Те, що всі християни – незалежно від того, пани вони чи хлібороби – рівні між собою і повинні вважати себе сестрами та братами, є передумовою для реалізації справжнього священства для всіх охрещених людей.

Повільність у перетворенні духовенства у мирян викликало звинувачення на адресу реформаторів у тому, вони закликали зруйнувати «стіни» папства, а самі не поспішали розлучатися з прибутковими місцями, боялися втратити своє благополучне матеріальне становище. Справді, з руйнуванням папської церкви втрачали усі: інтелектуали та університети, оскільки вони трималися на доходах церкви; священники та ченці; ремісники, яким будівництво церков, виробництво церковного оздоблення забезпечувало роботу. Карлштадт вів запеклу боротьбу проти культу та інститутів папської церкви, й тим не менше, продовжував жити за рахунок її доходів, отримував платню як архідиякон і професор теології та канонічного права. Втім, не лише він один. Лютер і більшість віттенберзького капітулу, де були зосереджені послідовники Євангелія, чинили так само³⁵⁵.

Подвійність такої позиції давала папським теологам привід звинувачувати реформаторів у тому, що вони руйнують церкву з корисливих спонувань, прагнуть заволодіти доходами церкви, одружуються, заводять сім'ї, залишають монастирські обителі заради плотських насолод.

У цьому контексті ідея «нового мирянина» Карлштадта, його зречення вчених звань і титулів, матеріального благополуччя виходять далеко за межі проблеми устрою духовенства. Все це ставало частиною програми перетворення самого світу, його морального оздоровлення, усунення в ньому жадібності, користолюбства, сексуальної розбещеності, ледарства, плотських насолод, пияцтва, азартних ігор, розваг. «Новий мирянин» – це не тільки колишні священики, ченці, які відмовилися від колишнього способу життя і перетворилися на бюргерів чи селянин. Для Карлштадта не менш важливим було створити ідеал бюргера, селянина, світської людини. Однією з перешкод на цьому шляху було те, що «проста людина», яка заробляє свій хліб працею, була неосвіченою, неписьменною, політично та соціально пасивною, покірною владі та своїм панам. У такому гнобленому стані вона не могла бути зразковим християнином. Карлштадт розумів, що більшість бюргерів і селян були не в змозі здобути систематичну освіту. Їм потрібні були не вченість, володіння арсеналом методів, правил і прийомів пізнання, а грамотність, елементарна освіченість, яка давала б можливість знати текст Святого Письма. Замість вченого пізнання першорядне значення мали інтуїція, життєвий досвід, простота у сприйнятті навколишнього світу. Другою важливою умовою на шляху до нової людини було подолання пасивності, перехід на позиції участі у справах громади.

Карлштадт прагнув спрямувати Реформацію в русло «моральної» революції. Критика ним паразитичного способу життя була характерна вже для його ранніх творів. Навіть у тезах про десятину (1521) він не лише доводить її незаконність, а й усіляко підкреслює її аморальність: «плоди землі крадуть і пожирають ті, котрі не садять виноградники, і це стосується не лише того, що входить до десятини. Не за Христовими і апостольськими настановами мирянин повинен пасти свиней міністеріалам, які мають достаток й понад десятину»³⁵⁶. На

думку О. Зорзіна, під «крадіями» Боденштайн мав на увазі священиків, які живуть за рахунок мирян³⁵⁷.

Він пропонував на певний час, пов'язаний з переходом священиків до мирського життя та облаштуванням нових громад, дозволити їм отримувати платню з церковних кас. Ще на початку 1522 року у творі про скасування ікон та викорінення жебрацтва Карлштадт пропонував передбачити допомогу ченцям та священикам, які залишатимуть монастирі і цурковну службу. За його словами, «абати, вікарії, провінціали, служителі та подібні до них управителі ченців повинні відпустити на волю братів, що потрапили до них у рабство. І не тільки відпустити на волю тих, хто пристрасно прагне цього, а й надати їм грошову та іншу допомогу, сприяти їхньому працевлаштуванню там, де вони хочуть працювати, щоб по-християнськи могли добувати собі їжу і все необхідне для життя. А якщо у монастирських настоятелів не знайдеться для цього грошей, то нехай вони продають майно і дадуть волю своїм рабам християнським»³⁵⁸. Враховуючи той факт, що штифт Усіх Святих був своєрідною чернечою установою, така пропозиція поширювалася і на його членів. Карлштадт вважав правонаступниками церковного та монастирського майна громади, які мали право розпоряджатися ним для забезпечення пастиря, школи, допомоги бідним.

Парадокс полягав у тому, що реформатор, один із зятяних ворогів монастирів і чернечих обітниць, у пошуках ідеалу нового життя звертається до містичних положень про відчуженість і внутрішній спокій, які культивували середньовічне чернецтво. Реформатор хотів дати всім урок – «нові миряни», вчорашні священики, теологи, ченці повинні утверджувати у світському житті справжній аскетизм, моральну чистоту та безкорисливість, показати папству та захисникам старої церкви, що, руйнуючи монастирі та церковні інституції, вони діють не заради наживи, а заради свого відродження. Очищення, відчуженість і твердість віри передбачали самовдосконалення, активне життя у світі, боротьбу за його перетворення на краще.

Виховання відчуженості від «зовнішніх» речей, перетворення світу в душі аскези та моральної чистоти ускладнювало те, що в суспільстві, охопленому «духом капіталізму», важко було знайти соціальні сили, які б не думали про наживу, збагачення і владу. Близьким до християнських ідеалів Карлштадту здавався

людини. Карлштадт знову звертає увагу на духовну місію бідних: «Христос вибирав простих, неосвічених рибалок та простих людей, митарів та інших рівних їм, закликав їх та давав їм нові імена. Тим самим він принижував сильних світу цього, поважних та іменитих». Реформатор заявляє, що йому близькі слова Амоса, які він сказав про себе: «я не пророк і не син пророка, я був пастухом, вівчарем, який обрізав дикі смокви та обробляв сикомори»³⁶².

Ідеалом «нового мирянина» для нього був міцний господар, бюргер або селянин, який своєю наполегливою працею забезпечує свій добробут і приймає активну участь у релігійному житті й може за «Божого покликання» та вибору громади виконувати пастирські функції. У такому разі пастир стає не лише в релігійному, а й у світському житті взірцем для інших³⁶³.

Протягом 1522 і 1523 років він неодноразово публічно виступав з критикою подвійної моралі чернецтва і духовенства, які на словах проповідують про богоугодність бідності, а самі ведуть розкішний спосіб життя і не збираються зрікатися своїх матеріальних благ. Відповідальність за це він покладав на простих мирян, які оплачують меси і дозволяють утримувати величезну армію духовенства³⁶⁴. У цьому він вбачав причину того, що Лютер та його прихильники не поспішають проводити реформи й утвердити релігійну автономію громад. Критика подвійної моралі віттенберзьких реформаторів, їхня неувага до соціальних проблем простих бюргерів і селян знайде своє продовження у численних листівках і стане однією з причин розчарування «лютеранством» з боку багатьох його щирих прихильників³⁶⁵.

Пізніше, у відповідь на глузування Лютера над його селянськими заняттями, які він розцінював не інакше як дурість, Карлштадт доводить, що хоче бути простим трудівником: «Бог хоче, щоб я був істинним селянином, землеробом чи ремісником, щоб я їв свій хліб у смиренності перед Богом. Зараз я здобуваю хліб у поті чола свого, але мені соромно за те, що я жив за рахунок бідних людей, для яких я нічого доброго не зробив»³⁶⁶. У цих словах простежується щире покаяння за своє колишнє служіння папській церкві, за свою, як йому тепер здавалося, марну працю університетського професора теології та канонічного права. У даному випадку модель професійного богослова,

який вважає себе вищим за простого віруючого, завдяки своїй освіті та високій платні протиставляється моделі мирянина, який відкриває Божественну істину через Священне Писання й існує за рахунок власної праці.

Уславлення праці реформатор обумовлює як моральними так і соціальними мотивами. Фізична праця для нього є найвищою цінністю і нормою життя, визначених Божою заповіддю: «робота є справжнім вбивством плоті і блаженний той, хто її виконує»³⁶⁷. Вона – найважливіший засіб виховання людини, досягнення святості. Будь-яка фізична робота розцінювалася ним як необхідна і корисна: «Бог дав Адаму заповідь працювати і ця заповідь говорить про роботу в полі, і, я вважаю, всі однаково повинні видобувати їжу тяжкою працею»³⁶⁸. Він різко відповідає на лютерівський закид у тому, що «став рівним селянам»: «Павло сказав старійшинам ефесян. Я не хочу ні вашого срібла, ні золота, ні сукні. Бо знайте, що все необхідне я заробляю власними руками. Але Лютер робить так, що його найближчі байстрюки хочуть не тільки срібла, золота та іншого, а крові та поту бідної людини, про що я свого часу вже писав»³⁶⁹. Він з гордістю заявляє, що добровільно обрав такий шлях «вбивства плоті» і хоче працювати разом із селянами далі для того, щоб дати приклад усім іншим священикам і проповідникам.

Карлштадт відкидав середньовічне розуміння святості. Священик, чернець могли стати святими, досягти найвищого ступеня відданості вірі та служіння Богу. Бюргер, селянин був позбавлений такої можливості. Досягти цього вони могли лише шляхом декласування, розриву зі своїм станом, його способом життя, переходом у середу пустельників, мучеників за віру. Лютер своїм вченням про загальне священство зруйнував кордони між священиками та мирянами і поставив усіх у рівне становище перед Богом. Карлштадт пішов далі. Він спробував довести, що справжня святість, гідність і велич можливі лише в середовищі «простого народу», який, на відміну від вищих станів, живе за заповіддю: хто не працює, той не їсть. Святий день суботи він нерозривно пов'язує з щоденною працею: «У нашої суботи є страх і робота. З цього моменту ми повинні оберегатися і намагатися уникати того, щоб ми не чіплялися і не прилипали ні до чого, що може перешкодити набуттю милості, уникати всього того, що може зашкодити нашій святості.

Уникнути зла можна лише у праці. Тому ми повинні в страху та гіркоті здійснити очищення, яке позбавить нас від усіх тимчасових речей, через які ми не можемо прийняти Бога, оскільки шукаємо у всьому тілесні задоволення, втіхи, допомоги чи поради, а не шани нашого Господа, що може дати нам відновитися і очиститися. Заради цього ми повинні обов'язково докладати зусиль і працювати, оскільки весь час ми перебуватимемо в ночі й тільки стараннями і працею спіймаємо світло і йому слідуватимемо, завдяки чому не будемо більше блукати в темряві»³⁷⁰.

Перетворення священників у простих людей супроводжується набуттям християнських якостей через бідність, зло та ненависть противників, гоніння та страждання за справу віри. Він не приховував того, що у своєму виборі надихався прикладом Христа і апостолів і виступав як християнський подвижник, який вимагав максимального дотримання заповідей. Своє селянське життя Карлштадт розпочав у 1522 році у невеликому маєтку своєї дружини в селі Сегрена, а потім у містечку Верліц, за 15 кілометрів від Віттенберга, а у наступному році в Орла-мюнде. Реформатор змінив свій зовнішній вигляд і спосіб життя, став носити грубу селянську сукню, фетровий капелюх, працювати разом із селянами в полі. Така поведінка викликала обурення та глузування не лише католицьких кліриків, а й оточення Лютера. На цю тему не бракувало сатиричних висловлювань. Георг Спалатін в одному з листів курфюрсту Фрідріху Саксонському з обуренням писав про те, що Карлштадт веде «безбожне життя» і «безглуздо виглядає в селянському одязі та фетровому капелюху»³⁷¹. Лютер розцінював селянський спосіб життя Карлштадта як зухвале лицемірство: «Я на власні очі бачив, як Боденштайн, після того як залишив університет, стоячи босоніж, на селянський манер накладає гній на віз»³⁷². Навряд Лютер міг сам бачити цю картину. Це, швидше, уявлення про селянські заняття реформатора як своєрідне акторство.

«Переодягання» Боденштайна були далеко не декорацією – воно відображало глибокі зміни у його світогляді. Відповідаючи на закиди і глузування, він намагався подолати практику судити людей за одягом. За його словами, представники знаті та «нові папісти» переконані, що «той, хто носить дешеву сукню, той дурний і схожий на мавпу, але якщо дурень напне шамелот, то

для оточуючих він поважна і розумна людина»³⁷³. Реформатор був переконаний, що скромний одяг, зневага до прикрас невіддільні від внутрішнього світу, вони є свідченням благочестя. Навпаки, «горда сукня вимагає гордої плоті. Дорогий одяг породжує злий характер»³⁷⁴. Формуючи образ «маленької людини», для якої неприйнятними є гординя, чванство, зарозумілість, він був переконаний у тому, що саме це одна з умов духовного піднесення, християнської поведінки. Він підтверджує це посиленням на приклад апостолів, які зневажливо ставилися до дорогого одягу, коштовних речей та прикрас, носили сірі, грубі селянські сукні³⁷⁵. Зовнішній вигляд, одяг, спосіб життя селянина реформатор розглядав як нове благочестя: «Хіба це не вишукане нове духовне смирення? Носити сіру сукню і фетровий капелюх, не бажати того, щоб назвали тебе не доктором, а братом Андреасом і добрим сусідом, як називають один одного селяни, підкорятися судді Орламюнде і коритися йому як звичайний бургер»³⁷⁶.

Заперечення розкоші, пишного одягу були певним чином протестом проти станового поділу суспільства та соціального приниження людини. Протягом XV – XVI ст. міська, князівська та імперська влада приймала численні регламенти одягу, покликані зберегти станову градацію суспільства. Сукня була важливим елементом «змагання» честолюбства, відображенням соціального стану та соціальної нерівності. Одяг священників підкреслював їхню відмінність від решти людей. Карлштадт спробував зрівняти всіх зовні й у такий спосіб подолати задріість, гонитву за престижем, за соціальною зверхністю однієї людини над іншою.

Селянські «переодягання» реформатора – це протест не лише проти «паразитичних» станів, дворянства та духовенства, а й проти розповсюдження серед бургерів прагнення до розкоші. Особливо впадало у вічі бажання «нுவоришів» бути нарівні з патриціатом і дворянами. Прагнення до розкішного одягу було притаманним також для бургерів середньої руки, які відчули смак успіху. Дивним було те, що саме вони створювали в міському середовищі гонитву за модою і задовольняли своє честолюбство, одягаючись у багаті сукні. «Містянин у шляхетстві» – досить ранній тип, що виник ще задовго до п'єси Мольєра.

А. Зорзін розглядає селянську зовнішність реформатора як елемент утвердження євангелічного способу життя³⁷⁷. Це твердження не викликає заперечень. Водночас за текстом трактатів Карлштадта, в яких він говорить про одяг, простежується не лише релігійний задум, подолати гординю, а й бажання показати свою духовну перевагу над своїм головним суперником – Лютером. На відміну від нього, Карлштадт не міг похвалитися «гордою» зовнішністю, маленький, трохи сутулий, з негарним смаглявим обличчям він був повною протилежністю маститому професору.

Протиставляючи світу ледарства, наживи і користолюбства бюргерські і селянські ідеали соціальної поміркованості, достатку, тяжкої праці, Карлштадт представляв нову людину як людину-трудівника.

Тяжіння до патріархальних порядків, простоти, значною мірою були викликані бажанням умиротвореного, благочестивого життя, без хибної вченості, умовностей, схоластичної софістики. Світ природи представлявся світом свободи, Божественної гармонії, де немає місця марнославної гонитви за чинами і званнями. В умовах неспокійного, суворого часу таке тяжіння до тихої, скромної провінційної ідилії цілком зрозуміле, як і зрозуміло те, що всі обставини були проти цього.

За намірами Карлштадта вести спосіб життя маленької людини, пройти через «приниження» і страждання вгадуються честолюбство і прагнення до моральної переваги над іншими. Люди стають об'єктом його глибоко індивідуальних задумів. При цьому він не афішує свого самозвеличення. Бідність пригнічує людей, але водночас породжує відчуття моральної переваги над багатими, зневаги до «пустопорожніх» станів. Цікавий той факт, що Лютер розцінював протест Карлштадта проти вченості та його селянські заняття як прояв честолюбства. За словами Лютера, насправді Карлштадт вважав себе найбільш вченою людиною у світі³⁷⁸. М. Байлор, не безпідставно стверджує те, що Боденштайн, відмовившись від своєї духовної ідентичності, чинить свого роду соціальне самогубство, не повертаючись при цьому в патріціанський стан, з якого він вийшов. Стати «простою людиною» – тепер його головна мета. При цьому він усвідомлював, що в цій новій ідентичності є елемент рольової гри³⁷⁹.

Вчення Карлштадта про єдину Божу службу всіх членів громади на чолі з пастирем знайде своє продовження у релігійних практиках анабаптистів та інших нонконформістських груп. Не менш важливі наслідки мала його ідея про внутрішнє Боже покликання священика. У Німеччині напередодні Селянської війни з'явиться безліч проповідників, які посилятимуться не на формальне обрання чи призначення, а на своє внутрішнє покликання, вважаючи його вищою санкцією проголошувати слово Боже. З колишніх ченців, студентів, шкільних вчителів, церковних служителів рекрутуватиметься більшість тих «неформальних» проповідників, яких називатимуть «предикантами».

Євангелічну громаду в Орламюнде Карлштадт представляв як духовний центр нової великої християнської спільноти, в межах якої віруючі організують своє життя задля прославлення Бога і виконання Його волі. Формальні, зовнішні елементи цієї організації втрачали своє значення. Тут доречно заперечити думку Г. Барге про те, що у своїх селянських практиках Карлштадта керувався не аскетичними, а суто релігійними міркуваннями та мотивами³⁸⁵.

Новий спосіб життя реформатора був протестом проти цивілізації Середньовіччя, яка, на його переконання, відступила від августинської простоти та чистоти, втратила Божественну нитку, привела у світ брехні та спокус. Карлштадт мислив і діяв як людина перехідного часу, коли слова та старі цінності втрачають колишнє значення і звучать лицемірно на тлі нових життєвих реалій. Папа та представники вищої ієрархії закликали піклуватись про душу, спасіння, а самі будували розкішні храми та обителі, вели світський спосіб життя. Небезпеку посилювало те, що теологи, покликані відкривати істину, вправлялися в порожніх суперечках і вводили простий народ в оману своїми софізмами.

Ідеал людини Карлштадт знайшов у середньовічному «простаку», «праведнику». «Новий мирянин», читай: «новий праведник», не витримав випробування світом, що прирікало задум реформатора на невдачу. «Простець» годився у ролі благочестивого трудівника, а не підприємця, мета якого – успіх та багатство. Бюргерів і селян, безкорисливість і праведність яких ідеалізував Карлштадт, матеріальні інтереси хвилювали не

можна було чути про Рим, – чим ближче Віттенберг, тим гірше християни»³⁸⁶.

В ідеалізації «селянського комунізму» Боденштайн був не самотній: Йоганн Еколампад, Ульріх Хугвальд, Ганс Герготт навперебій вихваляли селянський світ³⁸⁷. Вони не лише критикували «розпусників», а й вдавалися до «селянських» експериментів. Базельський проповідник Хугвальд у 1522 році розпрощався з науками, купив невелике господарство і був упевнений, що таке життя найбільш угодне Богу³⁸⁸.

Натомість більшість реформаторів поступово влаштувалися в оновленому світі, ставали священиками, професорами, вчителями, чиновниками. Реформація поступово створювала нову конфесійну інфраструктуру, в якій можна було реалізувати свої духовні запити і, що не менш важливо, отримувати за це добру винагороду. Реформи проводять не для того, щоб стати бідними. Вони – зручний засіб задоволення інтересів їхніх авторів.



БОЖЕСТВЕННА МУДРІСТЬ «ПРОСТОЇ ЛЮДИНИ»

У січні 1522 року студент Віттенберзького університету Філіп Ебербах, під враженням виступів Карлштадта про марність академічної освіти, демонстративно відклав у бік твори Квінтіліана, заради вивчення яких він прибув до Віттенберга, і зі словами: «Прощайте музи!» залишив навчання і відправився до гірничого міста Йоахімсталь займатися ремеслом³⁸⁹. Цей випадок навряд чи привернув би до себе увагу сучасників і, мабуть, про нього не залишилося б навіть згадки, якби він був поодиноким для того часу. Навпаки, він збігається з початком масового відходу студентів та викладачів з університетів, внаслідок чого вища школа Німеччини в період з 1522 по 1530 роки опинилася у стані глибокої кризи.

Зміна історичної та культурно-освітньої ідеї університету в умовах соціально-політичних криз, краху старих цінностей і утвердження нових життєвих орієнтирів є цілком природною. Освіта стає об'єктом особливої уваги реформаторів, найбільш

та його послідовників, які нехтували знаннями та не виявляли інтересу до розвитку наук³⁹⁶.

Криза університетів супроводжувалась драмами магістрів та професорів, окремі з яких залишали викладання і шукали більш надійні заняття, ставали пекарями та ремісниками³⁹⁷. У листах та записках того часу висловлено чимало занепокоєнь та розчарувань з приводу занепаду науки та освіти. Так, у 1524 році відомий поет, гуманіст Еобанн Гесс у листі своєму другові Штурцю висловлював песимізм щодо майбутнього Ерфуртського університету: «На превеликий жаль, я, як і раніше, живу в цьому згубному місці і вже не сподіваюся на новий розквіт науки, ні навіть на просте відновлення порядку у місті. Все руйнується. Кілька неосвічених волоцюг зуміли розпалити найзапеклішу ненависть у душах представників усіх станів. Якщо ви приїдете до нас, переконаєтеся, що тут відбувається справжня трагедія»³⁹⁸. Скарг на занепад університетів та шкіл на той час було безліч. У суспільстві виникла атмосфера зневажливого ставлення до академічних знань, вчених ступенів та звань, до наукових трактатів. Йоганн Матезіус був одним із тих, хто з повною впевненістю пов'язував це з діяльністю Карлштадта, його соратників та учнів³⁹⁹.

Занепад університетів був обумовлений руйнацією релігійно-церковної системи, елементом якої вони були. Заклики Карлштадта покінчити з марною академічною освітою були скоріше гучним відлунням цього. У розриві його з університетським середовищем були особисті мотиви: образа на своїх колег, які не підтримали його, а пристали до Лютера. Ця обставина настільки очевидна, що ставить під сумнів твердження про те, що він керувався лише «ідейними» міркуваннями. У всякому разі, «особистісний» мотив надав його конфлікту з академічним життям додаткової гостроти та пікантності. Проте за всіма академічними сварками, образами та амбіціями не можна не бачити того, що «штурм університетів» з його боку був продуманим кроком.

У творі «Про скасування ікон і про те, що серед християн не повинно бути жебраків» (січні 1522 року), він рекомендує «повернути учнів до батьківських домівок, тому що, поєднуючи навчання з жебрацтвом, вони засвоюють не стільки чесноти та знання, скільки вади та невігластво. Буде набагато краще, якщо

Карлштадта по-справжньому лякали розмах і масштаби людських помилок: церковні Собори, папи, священні теологи, університетські професори створювали та зміцнювали величезну будівлю, складену з хибних навчань, теорій, нагромаджень людської мудрості. Вони встановлювали дріб'язкові регламентації та правила поведінки, створили кумирів, яким слід поклонятися. Брехня та обман вимагали високохудожнього словесного та образного оформлення, спонукали художників створювати шедеври, які, здавалося йому, не так славили Бога, як відволікали віруючого від Нього. Карлштадт був переконаний, що прості істини, які були в основі християнства, поступово опинилися під купою невігластва та омани. Святими Отцями часто керували при цьому забобони, своєкорисливість і хитрість, чужі для вірі речі⁴⁰⁴.

В умовах гострої релігійно-політичної та соціальної боротьби нова гуманістична освіта також втрачала свою привабливість, а багато її поборників залишали свої заняття «античною поезією» заради вирішення насущних та актуальних завдань. Гуманістичні студії, захоплення поезією, де автором керує естетичне почуття, а не Божественна ідея, виглядали для багатьох марними забавами.

Напередодні Реформації помітно розширюється поле ще однієї субкультури, яка захопила у свою орбіту і «вчених мужів» і простолюдинів. Це магія та окультизм. Чорнокнижники, маги, астрологи, віщуни та провісники всіх мастей зі своїми таємними знаннями та здібностями виявилися особливо затребуваними. Церква вбачала у цьому величезну небезпеку і розгорнула «полювання на відьом». Реформатори бачили в магії та окультизмі продовження зовнішнього церковного культу та докладали зусиль для нещадного їх викорінення. Карлштадт розглядав їх як продовження язичництва, яке найбільше були розповсюджені серед селян. Життя селянина органічно пов'язане з природою, її циклами, ритмами і капризами, посухами, градом, повеннями. Селянин немає часу міркувати на складні теологічні теми, йому потрібні прості та зрозумілі правила та обряди.

Програма загальної євангелічної освіти, запропонована Карлштадтом, йшла врозріз з гуманістичним оновленням університетів, спрямованим на секуляризацію освіти. Реформи університетів, що розпочалися до Реформації, здійснювалися

університетах і церковних школах. У такому разі усі християни є «учнями Бога», як діти, яких навчає їхній батько. Бог передає істину і вчення Христа через Святого Духа. Карлштадт посилається на книгу пророка Єремії, де йдеться, про те, що Бог вкладає Закон у серця людей. Відтак, миряни, які сумлінно навчаються у «Божественній школі», є набагато більш вченими, ніж теологи та доктори.

Карлштадт виходив із здатності людини до самовдосконалення, головна мета якого – приведення внутрішнього стану душі у відповідність до Божої волі. Людина, яка у своїх вчинках керується земними мотивами, бажаннями та прагненнями, є, за словами реформатора, «психічною людиною». Цій людині він протиставляє «містичну людину», яка отримує імпульси від Бога і діє відповідно до його волі. Така людина осягає заповіді Бога і живе відповідно до них. Карлштадт поділяв гуманістичне уявлення про можливість виховання нової людини за ідеальним зразком. Мету такого виховання він бачить у формуванні «внутрішньої», просвітленої людини за образом і подобою Христа. За словами Карлштадта, «Христа знаходять не серед друзів, а в Його храмі, де звучить і переливається всіма інтонаціями Його слово. У цьому храмі, яким є очищена людина, перебуває Бог». Очищення означає відродження «внутрішньої людини». Реформатор створює образ «школи Христа», де виховуються «учні Христа». У його творах ми зустрічаємо також образи «майстра та учня», запозичені з ремісничого середовища: учні беззаперечно виконують настанови старших і старанно засвоюють основи майстерності: «Ми повинні дітей і підлітків вчити слову Божому, з якого стане ясно, що Бог милостивий, що є добро, а що – зло, оскільки вони повинні обирати добро й уникати зла»⁴⁰⁸.

Виховання дітей у дусі протистояння мирським спокусам вважалося однією з головних умов вдосконалення людини, її готовності кожним своїм вчинком утверджувати Божу волю. Ідея Карлштадта про відчуженість і богообраність близька до вчення Мюнцера, який був переконаний, що богообраність є спадковою. У зв'язку з цим, в одному з листів у середині липня 1524 року він радив Карлштадту назвати сина Авраамом. Для Мюнцера Авраам був прикладом обраної Богом людини⁴⁰⁹.

Писання і мають сильнішу віру, ніж знатні та вчені: «Будь-який селянин за плугом може вказати Собору на Писання і довести, що його смисл наповнений добром, а Собор повний зла, тому Собор має поступитися честю селянину судити про біблійні книги». Більш того, простота є найважливішою умовою для осягнення Божої волі, яка виражена у Святому Письмі⁴¹³. Ідеї близькості простих людей до Бога мали давню традицію. Серед попередників Карлштадта можна назвати гуситів, які виходили з вчення про еманацию Божественного вчення і не вважали теологічну освіту необхідною для мирян.

Ідеалізація народної мудрості, здатності простолюдинів вирішувати найскладніші та заплутані релігійні та філософські питання була притаманна багатьом реформаторам та гуманістам. У листівках раннього реформаційного часу досить часто останнє слово у вченому диспуті відводилося саме мирянину, який, вислухавши доводи протилежних сторін, робив «правильні» висновки та висловлював істину⁴¹⁴. Подібні випадки – не лише літературні фантазії. Скандальним виглядало відвідування Карлштадтом домівок простих ремісників з проханнями розтлумачити йому, доктору теології, найскладніші місця з Біблії⁴¹⁵.

Відкидаючи академічну освіту, Карлштадт розробляє систему євангелічної освіти і самоосвіти населення, основу яких складало повсякденне вивчення мирянами Біблії, яку слід було щодня читати в сімейному колі для того, щоб «наситити Божественним одкровенням чисті душі». Мета такого вивчення – засвоєння сенсу Писання, який, за його словами, полягає в тому, що слід невпинно і безмежно творити добро.

Важливу роль у формуванні негативного ставлення до вченого знання та книжкової вченості зіграли гуманісти, які наголошували на перевазі мудрості простака над вченими авторитетами. Найяскравіше ця тема виражена у творчості Миколи Кузанського у його знаменитій «Книзі простеця». У розмовах з філософом і ритором неосвічений простолюдин, ремісник показує свою перевагу у справі розуміння мудрості. Так само, як свого часу Кузанець, Карлштадт спрямовує головний удар проти схоластики з її вірою в авторитети та догмати. Заперечення вченої мудрості він доводить до крайнощів, неприйняття будь-якого методичного, формалізованого знання,

насамперед у формі «шкільних» методик, дисертацій із їхньою системою логічних доказів.

Активну та творчу участь бюргерів Віттенберга в усуненні культу папської церкви та створення автономної релігійної громади він сприйняв як прояв близькості простих людей до Бога. На його переконання, папська церква відмовляла простолюдином у праві пізнавати Бога, на основі справжніх книг і, насамперед, Святого Письма: «Я знаю, чому папські ієрархи пропонують такі книги, тобто ікони. Вони знають, що якщо забезпечать свою паству істинними книгами, то їхня барачка (індульгенції, девотини) піде прахом, а миряни стануть дізнаватися про те, що є Боже, а що не Боже, що праведно, а що несправедливо»⁴¹⁶. Думка Карлштадта проста – треба не лише довіряти мирянину, а дати йому можливість самому вирішувати теологічні питання, в яких плутаються вчені-книжники та папські вчені. Реформація тільки тоді можлива, коли Святе Письмо стане доступним для мирян і вони будуть активними учасниками релігійного життя.

Божественні істини настільки прості, що зрозумілі та доступні навіть для неписьменних. Питання полягає в іншому: як досягти виконання людьми Божественних законів та заповідей? Священики, князі, вчені у своїх діях керуються особистими інтересами і за допомогою «наукових» хитрощів приховують істину від простих людей. За такого підходу ліквідація вченої середньовічної теології розглядалася Карлштадтом як одна з необхідних умов для створення справедливого суспільства, побудованого відповідно до Божественного права. Це був один із шляхів реалізації принципу загального священства віруючих, перетворення священиків на «нових мирян». У цьому питанні він посилався на біблійні тексти, пропонуючи, щоб батьки і господарі виховували своїх дітей у дусі віри, оскільки Бог робить священиком всіх, хто розуміє Слово.

Демократичний проект євангелічного просвітництва був, по суті, складником теократичної державно-правової моделі, основу якої становила єдність духовної та світської сфери, скріплена Мойсеевим правом. Реформатор вважав університети розсадниками римського права, яке, на його думку, одне із зол і «людських вигадок. Подібно більшості бюргерів і селян, він був переконаний у тому, що своїми формальними хитрощами вчені

юристи поховали справжнє, справедливе Божественне право. У народному середовищі сформувався образ вченого, який своїм знанням завдає більше шкоди, ніж користі. Римське право, вивчення якого запроваджувалося, зазвичай, з ініціативи гуманістів, було одним з елементів формування нової державності. Звільняючись від влади церкви, університети потрапляли під контроль світської влади, представники якої, насамперед курфюрсти, починали добре усвідомлювати силу впливу його на підданих.

Радикальні заклики та виступи Карлштадта загострили кризу вищої освіти, але не змогли зупинити університетський рух. Лютер, не заперечуючи ідеї загального священства віруючих, дійшов висновку, що будувати нову, дієву релігійну організацію неможливо без високоосвічених теологів і священників, добре підготовлених до практичної роботи з паствою. Прості, грамотні бюргери, як показав приклад «небесних пророків», можуть давати неймовірні містичні тлумачення Святого Письма і приводити віруючих до радикальних рішень та дій. Тому він був далекий від думки про закриття теологічних факультетів, а ставив завдання наповнення навчання новим змістом⁴¹⁷.

Опорою Лютера в оновленні теологічної освіти стали передусім колишні магістри та професори теологічних факультетів, більшість яких вороже поставилася до ідей Карлштадта і не поспішали розлучатися зі своїми кафедрами, сподіваючись, що ситуація зміниться на краще і студенти повернуться до аудиторій. Така позиція багато в чому пояснювалася тим, що теологи, які підтримали Реформацію, і ті, хто вороже ставився до неї, зіштовхнулися з проблемою свого подальшого життєвого устрою. В умовах, коли церковні інститути та установи закривалися або опинялися під загрозою закриття, теологам і церковнослужителям знайти дохідне місце було непросто, лише небагатьом вдавалося стати парафіяльними священниками за підтримки громади та влади і забезпечити хоча б скромну життєву кар'єру. Величезна маса ченців, священників, котрі опинилися без служби після закриття монастирів чи церков, не були готові до світського життя і, зазвичай, поповнювали армію безробітних. Це повною мірою стосується і університетських викладачів, професорів та магістрів. Тому більшість із них не поспішала, подібно Карлштадту, каятися за своє колишнє ревне

університетськими професорами все ж підписав листа з пропозицією залишити академічні звання для учнів. Головні аргументи на користь цього були суто прагматичні – підняти престиж університету. Такий підхід знайшов підтримку страсбурзьких реформаторів Буцера та Капіто, які 29 червня 1529 року схвалили новий університетський статут, який інкорпорував базельське духовенство у теологічний факультет та вводив порядок присудження вчених ступенів⁴¹⁹.

У цій ситуації залишається незрозумілим питання: чим пояснити позицію Карлштадта? Турботою про якість освіти? Але він і раніше добре знав систему освіти, її особливості та значення вчених звань для якості навчання. Очевидно, реформатор у глибині душі міг зізнатися, що він програв, – університети встояли, студенти повернулися в аудиторії, зберіглася теологічна освіта. У зміні позиції слід враховувати ситуацію, що склалася в освіті. У перші роки реформаційного штурму йшлося про очищення освіти від старої схоластичної оправи. Тепер постало питання про конкурентність євангельської теології.

Невдачу Карлштадта з його проєктом загальної теологічної освіти і самоосвіти можна пояснити тим, що в умовах суспільно-політичних зламів посилюється роль особистісного чинника, здатного загострювати кризові моменти та призводити до радикальних руйнувань, від яких зрікається потім не лише суспільство, а й самі автори реформ. Піддаючись тимчасовим, кон'юнктурним або романтичним настроям і цілям, Карлштадт не побачив головного – університети на той час стали важливим елементом релігійної та політичної культури і виявилися готовими відповідати на нові виклики і запити. Водночас слід визнати, що його боротьба за масову релігійну освіту та самоосвіту не пройшла даремно – вона також стає важливим елементом європейського освітнього і конфесійного ландшафту. Піднесення важливої ролі простої людини не пройшла даремно.



У ПОШУКАХ СОЦІАЛЬНОЇ ГАРМОНІЇ

ЛЮДИНА І ВЛАДА

ЗА МЕЖАМИ ЛЮДСЬКОГО.
ПРОТИ ЖЕБРАЦТВА

РОБОТА І СВЯТО.
«СУБОТА ДЛЯ ЛЮДИНИ,
А НЕ ЛЮДИНА ДЛЯ СУБОТИ»





У ПОШУКАХ СОЦІАЛЬНОЇ ГАРМОНІЇ

ЛЮДИНА І ВЛАДА

Проблема нового «справедливого» політичного устрою, права суспільства на опір та протест проти зловживань влади займала одне з центральних місць у дискусіях та ученнях німецьких реформаторів XVI століття. Увага до неї значною мірою була пов'язана з не менш дискусійним питанням: хто має проводити релігійні, політичні та соціальні реформи, яким чином у цьому можуть брати участь громади? Не менший інтерес викликало питання про взаємини влади, особистості та суспільства. В історичній літературі основна увага при розгляді комплексу цієї проблематики приділяється релігійно-політичним поглядам Лютера і Мюнцера і недостатньо дослідженим залишається питання, яке місце вона займала в реформаційному проекті Карлштадта. Зосередивши увагу на вивченні його теології, практичної реформаторської діяльності, дослідники залишають на периферії наукового інтересу його уявлення про функції та завдання влади, соціальних інститутів, про взаємини світської та релігійної сфер життя.

Реформаційний проект Карлштадта розцінювався істориками та теологами як утопічний, що йшов у розрив з ідеєю звільнення держави від прямого контролю з боку церкви. Г. Барге заперечуючи схильність реформатора до радикалізму, підкреслюючи його прагнення мирним шляхом здійснити реформи, намагався підкреслити аполітичність Карлштадта, його готовність до співпраці з владою у справі проведення реформ⁴²⁰. Е. Гертцш постарався відстояти тезу у тому, радикальна релігійна програма реформатора поєднувалася з дуже поміркованими соціально-політичними ідеями⁴²¹.

Представники «соціального напрямку» в історіографії, навпаки, спробувала вивести Карлштадта із числа «чистих» релігійних діячів і показати наявність у нього розвиненої соціально-політичної доктрини. Підставою для цього послужили анонімні трактати періоду Селянської війни, авторство яких приписувалося реформатору. На думку дослідників, його поглядам цілком відповідає відомий трактат «До зібрання простого селянства»⁴²². Незважаючи на слабкість аргументів на користь авторства Карлштадта, можна погодитися з висновком З. Хойера про те, що в цьому та в багатьох інших документах того часу мали місце ідеї Карлштадта про єдність світського та релігійного правління та право на опір «тиранічній владі»⁴²³.

Нові підходи до вивчення соціально-політичної доктрини реформатора вдалося простежити у тій галузі, де їх найменше очікували знайти, – у теології. У. Бубенхаймер висловив думку про те, що пошуки особливостей політичного вчення реформатора слід шукати в його релігійно-юридичних ідеях щодо функцій влади та релігійних інститутів⁴²⁴. З. Лоосс у своїх дослідженнях перенесла акцент на антропологічні мотиви задумів реформатора, які значною мірою визначили зміст його вчення про взаємини людини і влади⁴²⁵. Останнім часом під впливом дискусії про єдність та різноманіття Реформації⁴²⁶ помітно зріс інтерес до соціального та політичного змісту його реформаційного проекту, позначилися спроби вивести дослідження за межі релігійної тематики⁴²⁷.

Соціальна та політична доктрина Карлштадта невіддільна від релігійного контексту та його теології. Таке злиття пояснюється специфікою його світогляду, де всі світські проблеми розглядалися через призму теології. Його твори, начебто далекі від політичної і соціальної проблематики, можуть бути джерелами вирішення названих вище проблем. Цінний матеріал для з'ясування його політичних уявлень дає листування з князями, їхніми радниками, а також комплекс документів, пов'язаних з його проповідницькою та організаторською діяльністю.

З'ясування сутності політичної та соціальної доктрини Карлштадта слід шукати в контексті поширеної в епоху Реформації ідеї морального оздоровлення суспільства. Релігійна та політична думка того часу пов'язувала відсутність соціальної

справедливості, порядку, миру та згоди у суспільстві із занепадом та моральною деградацією влади. Корупція, зв'язки княжої та імперської влади з великим капіталом, «монополями» торговельно-лихварськими компаніями ставали об'єктом критики на адресу сильних світу цього.

Лютер своїм вченням про два правління звільнив світську владу від прямої опіки церкви і наполягав на тому, що у своїй діяльності вона має керуватися природним правом. За словами Ю. Голубкіна, «реформатор не ставив світську владу над релігійною організацією і не підкоряв останню владі, оскільки вважав, що духовні обов'язки може виконувати будь-який член громади»⁴²⁸. Найважливішу роль у політичному житті суспільства реформатор відводив розуму, який він ставив вище закону і називав наставником будь-якого права.

Вчення Карлштадта будувалося на критиці доктрини Лютера, який, посилаючись на твір Августина «Про місто Боже», розділяв світську та релігійну сфери життя, Боже та світське царства. У царстві Божому, де править Боже слово, християнин діє на основі любові та вільного почуття. У світському царстві, в якому править земна влада, панують порядки, засновані не на любові та милості, а на принципах раціональності, необхідності примусу та застосування сили з боку державної влади. Такий підхід відкривав шлях до утвердження принципу загального священства віруючих, релігійної автономії громад. Удосконалення соціально-політичних відносин мало відбуватися іншим чином, за допомогою світських законів і норм життя.

У вирішенні питання про право і політичний устрій Карлштадт діяв як мораліст, якого не влаштував поділ на дві різні за своїми нормами та принципами сфери життя. На його думку, перед Законом усі мають бути рівними і, якщо влада діє у врозріз з його положеннями, віруючі мають право протестувати проти її «людських вигадок». Одну з головних причин зіпсованості влади та суспільства він пояснював засиллям римських порядків та звичаїв, у тому числі і римського права. Занепокоєння реформатора викликала та обставина, що з розширенням товарно-грошових відносин, ускладненням фінансових, торгових та майнових угод римське право стрімко завойовувало провідні позиції у німецьких землях. Тим більше, що після того, як імператор Максиміліан I ввів його в практику

судових установ, що діяли у його спадкових австрійських володіннях, і в Імперському суді, заснованому 1495 року, воно отримало назву імператорського.

Карлштадта обурювали «безбожність» римської юриспруденції, її неухважність до питань совісті, проблем моральної деградації церковної ієрархії, влади та суспільства. Гнівними філіппіками на адресу «людського» права та законів переповнені всі твори реформатора. Намагаючись зупинити згубну, на його думку, тенденцію до посилення автономії світської влади та права, він запропонував радикальний проєкт перетворень, що передбачав запровадження єдиного Божественного права, основу якого мали складати закони Мойсея.

У судженнях про владу Карлштадт, подібно до інших реформаторів, відштовхувався від послання Павла до Римлян. Однак у своїх інтерпретаціях він робить висновок – влада від Бога і має правити за Божественним правом, вимагати дотримання його норм від кожної людини. На відміну від Лютера, який наголошував у своєму вченні на покорі підданих владі, він наполягав на обов'язках влади перед своїми підданими.

Запровадження Божественного права означали радикальний розрив із середньовічною юридичною практикою, як у світському, так і у релігійному житті. Парадокс, однак, полягає в тому, що реформатор, маючи намір перебудувати життя відповідно до Закону, залишається у своєму світогляді середньовічною людиною. У. Бубенхаймер справедливо зауважив, що реформатор відводив Закону роль нового канонічного права, яке тепер охоплювало всі сфери життя суспільства, включаючи і все те, що відносилось до категорій совісті⁴²⁹. Права та обов'язки влади та підданих, діяльність релігійної організації, приватне життя людини, її переконання підлягали у такому разі юридичній оцінці відповідно до канону. Практична реалізація біблійних положень як універсальний спосіб регулювання всіх відносин призводила до нормативного об'єднання соціуму, залучення на бік нового віровчення світської влади. Зрештою це створює основи для теократичного устрою, у якому світська влада одночасно виконує релігійні функції, контролює дотримання як світських, так і релігійних, духовних норм життя.

Карлштадт не ставить під сумнів основні функції держави, охорону громадського порядку, власності, захист від зовнішніх

ворогів, сприяння торгівлі та ремеслу. Держава має піклуватися про своїх громадян, забезпечувати бідних. Однак у неї має бути ще одна першорядна функція: домагатися дотримання всім суспільством норм релігійного життя, передбачених Законом, викорінювати ідолопоклонство, святотатства, усувати старе богослужіння тощо. Реформатор був переконаний, що «влада може змусити священників дотримуватися Божественного права, «усунути та викинути ганебні та шкідливі речі з церков»⁴³⁰.

Карлштадт не дає детальної моделі нового державного устрою. Ця невизначеність, яка стала ще одним приводом для тверджень про його аполітичність, свідчить про те, що втілення в життя теократичного принципу було можливим у рамках існуючої політичної системи та структури влади у Німеччині. За такого підходу залишалися Імперія, територіально-князівська державність, міські та сільські громади. Найважливішим завданням реформатор вважав уніфікацію правових засад князівської, імперської та комунально-республіканської державності, очищення їх від засилля римського права.

Найбільш складною для нього була проблема взаємовідносин влади та суспільства, їхньої відповідальності за проведення реформ та встановлення «правильного» релігійно-політичного та соціального порядку. Тривалий конфлікт Карлштадта з саксонськими князями, що закінчився його вигнанням з німецьких земель, не може, проте, застити той факт, що він шукав співробітництва з владою різних рівнів, наполегливо пропонував їм взяти на себе проведення реформ в дусі його проекту. Ще під час віттенберзьких подій 1521–1522 років реформатор висловлював думку про те, що проведення перетворень, усунення інститутів та культу папської церкви є першорядним завданням та обов'язком влади. У посланні до курфюрста Фрідріха Саксонського Мудрого від 20 жовтня 1521 року він разом із групою своїх однодумців звертався до нього із закликом «усунути зловживання меси в церквах князівства і відновити правильний обряд меси, якого дотримувалися Христос і апостоли»⁴³¹. Пізніше, у січні 1522 року, Карлштадт наполягав на тому, що влада повинна «змінити в церкві все те, що ображає та обурює віруючих»⁴³². Ця думка була висловлена ще до нього Лютером і поділялася практично всіма реформаторами, у тому числі й Мюнцером⁴³³. Пряме втручання світської влади у

релігійні справи Карлштадт обґрунтовував посиленнями на те, що у своїх діях вона повинна керуватися не «людськими, а Божими законами». У практичній діяльності він намагався поєднати в єдине ціле релігійну (християнську) та бюргерську громади і досягти таким чином «правильних» взаємин релігійної та світської влади⁴³⁴. Ідеалом виступає «християнське місто», в якому світське і релігійне життя регулюються Законом. У зверненні до інших міст і громад він з гордістю писав про досвід Віттенберга, міська рада якого прийняла єдиний статут релігійного та соціального життя: «Наша влада повністю виконує все те, що вказано і наказано Богом – вилучає із храмів під загрозою покарання пустопорожні та зловредні дощечки, ми повинні хвалити її за це, як славив Ісая Святий Дух, який зруйнував ікони»⁴³⁵.

Пропонований Карлштадтом суспільно-політичний устрій можна назвати біблійною теократією, коли реальні повноваження залишаються в руках світської влади та громади, а пастир виконує функції ідейного наставника. Введення у релігійну, політичну та соціальну практику біблійних норм стосувалося не лише міських громад – воно не виключало також земельної чи імперської теократії, коли ідеальним правителем ставав «пастир на троні». У пошуках аргументів на користь такого устрою реформатор посилається на біблійні тексти, зокрема на другу «Книгу Царств»: «Дасть Бог, що наші пани стануть такими, якими були світські благочестиві царі та правителі євреїв, які віддавали хвалу Святому Духу. Вони постійно, відповідно до Святого Письма чинили владу в церкві, усували те, що обурювало віруючих. Вони могли також за допомогою Божого права примушувати священників покінчити зі шкідливими та хибними речами». Далі він говорить про це більш категорично: «з цього кожен має засвоїти наступне: священники повинні підкорятися царям згідно з Божим правом. Внаслідок цього наші магістрати повинні, не чекаючи, поки священники самі почнуть вилучати свої дощечки і вигадки, а зробити це першими. Світське правління повинне їх випередити та поставити перед фактом»⁴³⁶. Можна без перебільшення сказати, Карлштадт своїми теократичними ідеями проклав дорогу тому порядку, який буде реалізований Кальвіном у Женеві. Принаймні у Німеччині він знайшов чимало прихильників запровадження

Мойсеєвого права. Відомі реформатори, Мартін Рейнгарт, Герхард Вестебург, Ганс Пфайфер підтримали його ідею правової реформи. Тривалий час Цвіллінг і Меланхтон були гарячими прихильниками введення норм Закону, перш за все Мойсеєва Декалога, у практику релігійного та світського життя⁴³⁷.

У князів також виникала спокуса встановлення теократичної влади на земельному рівні. У разі, коли перетворення лише починалися, це ставало зручним засобом звільнення від папської теократії і проведення секуляризації. Патронат і контроль над церковними інститутами князі почали перебирати ще до Реформації, під час якої ця тенденція набуває нових масштабів. Прийняття Божого права давало їм нові можливості для встановлення своєї влади над релігійними громадами та духовним життям своїх підданих. Ідея правової реформи на основі Мойсеєвого закону викликала доволі значний інтерес у саксонських князів. Ваймарський проповідник при дворі герцога Саксонського Йоганна Вольфганг Штайн під впливом проповідей Карлштадта та священника Якоба Штрауса із Айзенаха виступив із пропозицією скасувати світські закони як несправедливі та нехристиянські й запровадити єдине Мойсеєве право. Поширення правових норм такого права на сферу економічних відносин, включаючи стягування податків, було для світських володарів вельми спокусливим. Ваймарському магістру вдалося завоювати довіру герцога Йоганна й переконати у вірності цього вчення його сина курпринца Йоганна Фрідріха⁴³⁸.

Сумніви двора розвіяв Лютер, до якого герцог Йоганн звернувся за порадою. У листі від 18 червня 1524 реформатор не тільки обрушився з критикою на теорію теократичного правління, але й використав це як черговий привід для боротьби з «мрійниками» і «фанатиками». Він наполягав на тому, що в суспільстві треба дотримуватися «царського, а не Мойсеєвого права», яке він розглядав як древнє природне право, свого роду «Саксонське зеркало» для юдеїв». За його словами, царське право є цілком природною річчю, так само як їжа, пиття, одяг, житло. Воно не забороняє проповіді Євангелія і формування світогляду людей через Дух Божий. Віра і любов можуть зберігатися і впливати на суспільство за світського права⁴³⁹.

Однак більш важливим він вважав принцип слухняності владі, а не форму та різновид чинного права. У тому ж листі саксонському герцогу він стверджує: «Але, якщо імператор або князь запровадять чи приймуть Мойсееве право, ми повинні дотримуватися його». Кінцевий результат цих міркувань такий: «Ми зобов'язані дотримуватися того права, якого дотримується наша влада»⁴⁴⁰.

Чому ж князі так і не наважилися взяти на себе релігійні повноваження та провести у своїх землях реформу права? Відповідь, очевидно, слід шукати в тому, що реалізація вчення Карлштадта та його послідовників посилювала значення та роль насамперед громад, які також отримували право контролювати дотримання норм Закону й не допускати узурпації влади князів чи міських рад. Вже під час перших практичних реформ князів лякала небезпека посилення того, що громади можуть перехопити ініціативу у проведенні реформ і посилити свої повноваження.

Пропозиції Карлштадта про запровадження єдиного Божественного права ґрунтувалися на тому, що влада від Бога і зобов'язана втілювати Його волю у своєму правлінні⁴⁴¹. Як аргумент він наводить слова з діяння апостолів: «Маємо коритися більше Богу, ніж людям (5, 29)». Іншими словами, якщо Лютер наполягав на послуху людини владі, то Карлштадт наголошував на зобов'язаннях влади перед Богом. Зміщення акцентів у вченні Боденштайна помітно і в твердженні про те, що порушення зобов'язань влади перед підданими може призвести до спротиву проти неї. Цю думку він підкріплює посиланнями на Євангеліє від Матвія: «Не осудіть, не будете судимі, бо яким судом судите, таким будете судимі; і якою мірою міряєте, такою і вам мірятимуть (Мт. 7, 1-2)».

Ідея балансу прав влади та суспільства у проведенні реформ та введенні Закону відкривала шлях для посилення ролі «простого народу» у вирішенні не лише релігійних, а й соціальних і політичних питань. М. Г. Бейлор звернув увагу, що до 1522 р. Карлштадт не вірив у здатність «простого народу» взяти на себе владу і відповідальність у проведенні реформ. Боденштайн, подібно до більшості сучасників, вважав «простих людей» пасивними підданими, якими правлять можновладці, чи то магістрати, чи то князі⁴⁴². Навіть у творі «Про скасування

ікон» він надає пріоритет у проведенні реформ владі. Однак після відмови міської ради реалізувати положення «Нового статуту» він звертався до «простого народу» із закликом проводити реформи, не звертаючи уваги на владу.

«Простий народ» швидко сприйняв ідею запровадження Божественного права для здійснення перетворень, спрямованих на усунення повинностей та встановлення «справедливого» політичного устрою. Розмах селянського руху проти римського права і за впровадження в життя біблійних та євангельських норм був настільки потужним, що погрожував зруйнувати підвалини старої політичної та соціальної системи. Утопія Карлштадта могла обернутися реальністю.

Таким чином, у реформаційному проекті Карлштадта посилення громади не означало обмеження князівської влади та державного правління. Прообразом держави у його вченні виступає дім, патріархальна сім'я, де всю повноту влади має її глава. Ще однією ідеальною моделлю державного устрою виступає «християнське місто», в якому обрана влада суворо стежить за дотриманням законів, норм поведінки та благочестя своїх громадян. У поєднанні монархічного і республіканського принципів у Карлштадта насправді немає протиріч. Територіально-князівська державність цілком, на його думку, могла доповнюватися комунально-громадським самоврядуванням.



ЗА МЕЖАМИ ЛЮДСЬКОГО. ПРОТИ ЖЕБРАЦТВА

Г. Барге і його опоненти наголошували на визначній ролі Карлштадта в організації нової протестантської благодійності і підтримки бідних та жебраків. Сучасні історики вбачають стрижень політики реформаторів не в релігійній площині, а у переході від середньовічної благодійності до соціальної політики, що включала комплекс дисциплінарних, благодійних, виховних заходів. Трактат Карлштадта проти ікон та жебрацтва побачив світ у розпал віттенберзьких нововведень. У. Бубунхаймер звернув увагу на те, що і у віттенберзьких документах на

початку 1522 року і в трактаті Карлштадта переважала соціальна тематика, зокрема використання церковних маєтностей на потреби громади, в тому числі й для організації підтримки бідних. На думку історика, модель «християнського міста» мала пропагандистське спрямування⁴⁴³.

Водночас перетворення у цій сфері слід розглядати також в контексті вчення Карлштадта про людину, пошуку відповіді на питання про те, хто винен у тому, що значна частина суспільства опиняється на соціальному маргінесі і втрачає людське обличчя. Саме на цьому антропологічному аспекті я хочу зосередити увагу при розгляді його проекту організації благодійництва.

Хвиля жебрацтва, бродяжництва та масової бідності, що захлеснула наприкінці XV – на початку XVI століття Німеччину та інші країни Західної та Центральної Європи, загострила соціальні проблеми суспільства. Тисячі людей виявлялися викинутими на вулицю, мали жалюгідне існування, блукали в пошуках шматка хліба та простого притулку. Міста та села обтяжували не лише бродяги, а й «свої», місцеві бідняки, які не могли проіснувати без сторонньої допомоги. Величезна маса ремісників і робітників перебувала на межі розорення й поповнювала лави так званих «сором'язливих жебраків», які намагалися щосили утриматися в бюргерському співтоваристві. Масова бідність, жебрання та бродяжництво були супутниками раннього капіталізму, руйнування принципів цехового життя, які передбачали взаємодопомогу та підтримку, забезпечення мінімального прожиткового рівня.

Пауперизація призвела до утворення субкультури, основу якої становили «закоренілі» жебраки та бурлаки, які, не бажаючи працювати, створювали свої «цехи», займалися шахрайством та крадіжками. Обурення бюргерів викликали так звані «удавані» жебраки, які, використовуючи різні хитрощі та прийоми, що викликали жалість і співчуття у людей, добували милостиню, яку, однак, відразу спускали в азартних іграх або в пивних. Колишнє, характерне для Середньовіччя співчуття до знедолених змінилося недоброзичливим і навіть ворожим ставленням – на них стали дивитися як на соціальних паразитів, які обтяжують чесних та добропорядних трудівників.

У світлі таких змін одним з головних об'єктом критики стає папська церква та її ордени жебрущих, які проповідували

обов'язкову допомогу бідним та жебракам у вигляді милостині й пожертвувань. Католицька церква, незважаючи на застарілі підходи до вирішення соціальних проблем, продовжувала залишатися найбільшою благодійною організацією – її притулки, госпіталі, богадільні, монастирі надавали підтримку біднякам. Однак, церковна система благодійності, головним принципом якої було: подай кожному, хто тебе просить, у нових умовах була малоефективною і виглядала анахронізмом на тлі подальшого загострення соціальних проблем.

В умовах кризи церковних благодійних інститутів цілком закономірно виникали питання: хто візьме на себе цю місію, як ставитися до жебраків, яким має бути нове милосердя? Ще напередодні Реформації чітко окреслився ліберально-гуманістичний підхід до позбавлення суспільства від цього соціального зла. Сутність його зводилася до того, що у своєму тяжкому становищі винні самі жебраки та волоцюги, нездатні та не бажаючі працювати, займатися ремеслом, торгівлею та підприємництвом. Гуманісти виходили з того, що кожна людина має свободу волі і може обирати свій шлях у житті. Теза Піко делла Мірандоли про те, що людина сама творить себе, може стати подібною ангелам, і навпаки втрати в собі образ Божий і бути схожою на тварину, в різних варіаціях фігурувала у творах проти жебраків. За твердженнями гуманістів, людина здатна власними зусиллями будувати свій добробут. За такого підходу соціальна деградація розглядалась як наслідок особистісних вад і зіпсованості людини. Соціальна доктрина гуманістів передбачала переважно примусові заходи щодо пауперів, запровадження жорсткого контролю за їх поведінкою та надання допомоги лише непрацездатним. Проблема жебрацтва і бродяжництва у такому разі мала бути предметом уваги не стільки церкви, скільки державних структур, які мали жорсткими заходами привчити бідняків дотримуватися соціальних і правових норм.

Для реформаторів руйнація церковних благодійних інститутів, втрата підтримки величезної маси бідних могла викликати недовіру до їхньої програми і соціальної доктрини. У 1519–1520 роках Лютер у своїх програмних творах поставив питання про подолання жебрацтва і виступив за те, щоб міста та громади взяли на себе утримання цієї маси знедолених. Він чітко і

Ліквідація культу папської церкви, у його уявленні, є головною умовою утвердження істинної віри і відтворення образу Божого в людях. Одну з причин, що породжувала масові злидні, реформатор вбачав у тому, що папська церква, роздмухуючи зовнішній культ і заохочуючи «ідолопоклонство», найяскравішим втіленням якого він вважав ікони, відволікала людей від зміцнення внутрішньої духовності, справжньої любові до ближнього.

Він рішуче відкидає схоластичні уявлення про богоугодність жебрацтва, як для тих, хто збирає милостиню, так і для тих, хто подає: «Я говорив, і невпинно повторюватиму, що в місті, де можна побачити жебраків, немає християн, або їх небагато, або вони нікчемні християни»⁴⁴⁵. За словами реформатора, «не можна вважати християнами тих, які байдуже дивляться на своїх братів, які бродять із простягнутою рукою, замість того, щоб нагодувати їх, перш ніж голод змусить їх волати про допомогу»⁴⁴⁶. Жебрацтво – це відображення морального падіння суспільства, його безбожжя, ігнорування людьми Закону, який не допускає жебрацтва та чітко прописує заходи для його викорінення. Воно свідчить про відсутність у суспільстві милосердя, доброзичливості, істинної любові до ближнього, про нехтування найважливішими заповідями Бога. Навпаки, внутрішня простота та гармонія створюють відповідне зовнішнє оточення – справедливе та праведне суспільство, в якому немає соціальних аутсайдерів.

Яким же має бути суспільство, в якому немає жебраків, і що треба зробити, щоб позбутися цього соціального зла? У вирішенні цієї соціальної проблеми реформатор залишається вірним собі – свої підходи він ґрунтує на біблійних положеннях та практиці заборони жебрацтва. На його думку, допомога бідним та жебракам має супроводжуватися вихованням і багатих та бідних. Забезпечені верстви суспільства повинні жертвувати частину своїх матеріальних благ для допомоги жебракам та знедоленим людям: господар – працівникам, сім'я – своїм близьким, громада – своїм членам, місто – своїм мешканцям.

Таке милосердя має, проте, принципово відрізнятися від старого, середньовічного, своєю впорядкованістю, суворим обліком пожертв та допомоги. Найкращим способом Карлштадт вважав підтримку бідних через централізовані громадські каси, куди б надходили секуляризовані церковні майна та доходи,

добровільні пожертвування. Зосередження коштів дозволила б справедливо розподіляти їх серед бідняків з урахуванням обставин, у яких вони опинилися. Допомога в такому разі може здійснюватися не через спеціальні «робітні будинки», а доставлятися у власні домівки бідняків, щоб підтримувати їх самостійність⁴⁴⁷. Пропонована ним система забезпечення бідних означала повний розрив із середньовічною традицією – громада разом із владою мають виконувати ці функції замість церкви.

У своїй програмі він наголошував не на утриманні суспільством жебраків, це стосувалося тільки непрацездатних, а на створенні умов, за яких кожна людина може сама заробляти і забезпечувати себе. Він рекомендує владі звернути найпильнішу увагу на численних працездатних жебраків і змусити їх до роботи, але, водночас, використати всі засоби, щоб надати їм допомогу в оволодінні ремеслом або в організації справи, яким вони займуться: «Слід надати необхідну допомогу, якщо хтось захоче працювати друкарем, інші – ювелірами, пекарями, кравцями, шевцями, а хтось навчитися цим ремеслам або кинути старе заняття і розпочати нову справу»⁴⁴⁸.

Благодійна допомога і соціальні програми реабілітації соціальних аутсайдерів не в змозі вирішити проблему докорінно – усунути причини, що породжують таке соціальне явище як жебракування. Головне, за словами Карлштадта не в тому, щоб надавати допомогу людині, коли вона на краю могили, а «вжити відповідних заходів для того, щоб не допускати розорення бідних братів і сестер та перетворення їх на жебраків»⁴⁴⁹.

Серед причин, які породжують злидні, він називає жебрущі ордени з їхніми монастирями і ченцями: «Їхня воля, їхні вчинки – нехристиянські, а також оманливі та шкідливі, тому що вони не можуть навести жодного свідчення Святого Письма, яке виправдовує їхнє жебрацтво». Головним джерелом всіх соціальних зол, насамперед особиста залежність, рабство, реформатор вбачає у римському праві. У короткому описі купівлі продажу людей у стародавньому Римі він дає зрозуміти, що цю практику засвоїла папська церква, впровадила їх у монастирі, надавши їм право купувати цілі села.

Вирішення соціальних проблем він розглядає як компонент реформування релігійного життя. Чи можуть віруючі терпіти такі явища як рабство, особисту залежність, убогість?

Закликів до милосердя, на його думку, недостатньо, а міркувань «софістів» на цю тему вдосталь. Найважливіше інше – використати силу Закону для викорінення жебрацтва та злиденності. Тут він знову звертається до старозавітної практики відпущення рабів і касації боргів кожні сім років: «Християни повинні повсякденно дотримуватися цієї заповіді і тоді не залишиться жодного бідняка»⁴⁵⁰.

Запропоновану ним програму викорінення жебрацтва та бродяжництва не можна розглядати окремо від ідеї запровадження суворої соціальної дисципліни, наведення ладу та морального оздоровлення суспільства. Суворе та неухильне дотримання нижчими верствами норм і законів суспільства, їх благочестя є найважливішими умовами соціального захисту та підтримки. Він знову звертається до образу великого монастиря, в якому слабкі знаходяться під захистом сильних. Ідея соціальної дисципліни – складова вчення реформатора про моральне очищення суспільства, запровадження у ньому суворих заборон з метою викорінення проституції, паразитизму, пияцтва, азартних ігор.

У програмі викорінення жебрацтва важливе місце займала проблема соціалізації колишніх ченців та церковнослужителів. Їхній відхід з монастирів, який досить швидко набував масового характеру, показав, що здебільшого вони виявлялися зайвими людьми. Безробітних вистачало й без них. До того ж мало хто з них володів ремеслом. Треба врахувати й ту обставину, що багато ченців були вихідцями з бідних сімей, і їхнє повернення додому не давало радості домочадцям. Карлштадт добре знав цю особливість і запропонував відпускати на волю ченців лише за умови надання їм допомоги для оволодіння ремеслом чи іншою професією. Проте реалізація цих планів багато в чому виявилася утопією: погроми і закриття монастирів, стихійна втеча ченців – це сувора реальність, далека від благих намірів реформатора. Шляхи влаштування ченців та черниць виявилися різними – частина з них справді ставала бюргерами, інші зайнялися проповідництвом, багато хто поповнив армію безробітних та бродягів.

У контексті вирішення складних соціальних проблем важливе місце набувала тема десятини, суперечки навколо якої почалися вже в перші роки антикатолицького руху. Оскільки

право стягувати десятину чітко прописане у Старому Завіті, Карлштадт ставить питання не про її законність, а про те, хто має право стягувати її та розпоряджатися нею. Відповідь його однозначна: «Той, хто працює в полі, має користуватися плодами своєї праці, той, хто посадив виноградник, повинен пити вино, а не хтось інший, навіть якщо він вважає десятину своєю власністю»⁴⁵¹. У світлі цього положення католицьке духовенство постає як кримінальна частина суспільства, яка під виглядом десятини «краде» те, що важкою працею зароблено іншими.

У той же час кожне місто, згідно з Божим правом, повинно мати свого пастиря, який працює, проповідує, навчає і, відповідно, має високу шану і платню. У такому разі законним власником десятини має бути громада як публічно правова організація⁴⁵². Реформатор виходить з того, що десятину стягується вівтарем і, отже, той, хто проповідує, може отримувати десятину і без гріха користуватися нею. Чужі священники, які не проповідують у громаді, – злодії та шахраї, якщо вони користуються плодами десятини. Основна частина її повинна використовуватися для підтримки бідних та знедолених, які не можуть прожити без сторонньої допомоги⁴⁵³. Можна без перебільшення сказати, що вчення Карлштадта про десятину було складовою його ідеї громадсько-комунального устрою релігійного і соціального життя.

Десятину виступає як одне з найважливіших джерел соціальної допомоги бідним, яка реалізується через централізовані громадські каси. Цілком зрозуміло, що цього було замало для викорінення жебрацтва. У проєкті Карлштадта привертає увагу програма соціальної реабілітації, фінансування її князівською та міською владою. Він не виключає також благодійних пожертвувань, спеціального податку на користь бідних, доходів від комерційної діяльності громадських кас.

Ідеї і пропозиції реформатора щодо вирішення проблеми бідності та жебрацтва були використані у практиці багатьох міст. Так, статут про бідних франконського міста Кітцинген по суті був розроблений на основі досвіду Віттенберга⁴⁵⁴. Справа не лише в текстуальних запозиченнях, а й у принципах запропонованих ним для вирішення цієї соціальної проблеми того часу. Вони виявилися співзвучними з ідеями багатьох реформаторів, які виступали радниками влади в цьому питанні.

Значення вчення Карлштадта щодо викорінення бідності та жебрацтва полягає в тому, що воно сприяло становленню модерної системи соціального захисту. Ранній протестантизм не заперечуючи благодійності, запроваджував сувору систему акумуляції та раціонального витрачання коштів на соціальні потреби. Реформатор одним із перших сформулював ідею соціальної політики держави та місцевого самоврядування. Протягом XVI століття у Німеччині створюється комунально-громадська мережа соціальної підтримки бідних та жебраків⁴⁵⁵. Карлштадт разом з Лютером розгорнули реформаційну критику лихварства, корисливості, користолюбства, жадібності, викриття паразитизму католицького духовенства, чернецтва, привілейованих станів, насамперед дворянства. Пізніше, на цьому полі боротьби за соціальну справедливість здобули собі славу Якоб Штраус, Йоганн Еколомпад, Еберлін фон Гюнцбург, Каспар Хедіо.

Реформатори у своєму бажанні залучити на бік євангелічного віровчення більшість населення, включаючи його найбідніші верстви, спробували сформулювати ідею «справедливого» милосердя. З цією метою вони намагалися протиставити католицькій благодійності нову, більш досконалу соціально-релігійну систему, яка б викорінила жебрання та бродяжництво як такі. Турбота про бідних мала стати частиною соціальної політики. Реформаційна публіцистика наповнена розлогими міркуваннями про занепад милосердя, посилення черствості, бездушного ставлення до бідних, які зовні мало чим відрізняються від середньовічних. Подолання жебрацтва та бродяжництва переслідувало не тільки соціальні та економічні цілі – не менш важливо було подолати почуття відчаю та несправедливості, що вкоренилися серед цієї частини населення. Реформатор визначив соціальний вимір формування нової людини, яка має не лише працювати, щоб забезпечити своє благополуччя, а й постійно дбати про підтримку бідних і знедолених. Відсутність жебрацтва, крайньої бідності є для нього ознаками і критеріями справжньої християнської спільноти.

на те, що поводитися слід благопристойно, не віддаючись ні обжерливості, ні пияцтву, ні підступності, ні сваркам. Подібні настанови характерні для проповідей та трактатів усіх священників того часу.

У чому тоді оригінальність вчення Карлштадта про соціальність людини? Сила любові – це сила, що здатна викоринити ворожнечу, несправедливість, ненависть і зло. Віра і любов, які невіддільні один від одного, є формою і сутністю соціалізації людини, визначають характер її стосунків. Любов до Бога, дотримання заповідей сильніші за соціальних та родинних зв'язків – все має бути спрямоване на виконання Божого слова і Божої волі⁴⁵⁷. У цьому полягає запорука позбавлення від корисливих інтересів, відкриває шлях до утвердження «загальної користі». У міркуваннях реформатора про «людську», «матеріальну» любов, що має на меті приватні інтереси, простежується тривога за долю соціуму, який може загинути через відсутність у ньому «правильного» єдиного принципу, підпорядкованості дій та вчинків людей вищим духовним цінностям. «Безбожна» любов заснована на прагматичних і корисливих інтересах – «люди люблять раді вигоди, прибутку чи заступництва, або з особистих симпатій, подібно до язичників, і забувають про Бога»⁴⁵⁸.

Така любов, здавалося б, за взаємозалежності та взаємної зацікавленості людей, насправді не стільки зміцнює, скільки руйнує суспільство. Адже навіть у тих випадках, коли людина творить благо іншому, робить добро, надає допомогу, вона може при цьому керуватися суто власними інтересами та переслідувати корисливі цілі, робити це заради престижу та власного «іміджу». Благодійність, допомога іншим не можуть служити самозвеличенню, самовихвалянню, «пропаганді» власних переваг. Тільки тоді вони можуть бути проявом істинної любові до ближнього, якщо вони здійснені заради слави Бога. «Людська» любов породжує ворожнечу і розкол, ділить суспільство на угруповання, що борються між собою і переслідують приватні, а не «загальні» інтереси. Посиланнями на тексти Євангелія реформатор доводить те, що багатства, матеріальні блага не мають цінності. Без віри та любові до ближнього – вони ніщо⁴⁵⁹.

Любов до ближнього вибудовує стосунки між людьми, служить виконанню Божої волі, що виражена в заповідях,

оскільки «любов створила Божі заповіді». У такому разі людина стає носієм Божої, а не власної, людської любові до ближнього: «Я повинен слухатися Бога, а не ближнього, і якщо я ближньому роблю добро, то я повинен керуватися Божою волею, яка зобов'язує мене виконати мій обов'язок»⁴⁶⁰. Коло замикається. Відносини в суспільстві мають будуватися не на взаємних «корисливих» інтересах та міркуваннях, а на обов'язку однієї людини перед іншою, що передбачено Божим правом та Законом. Високе почуття відливається у формулу Закону та стає правовою нормою, за порушення якої можна притягнути до відповідальності. Людина має керуватися не поривами, пристрастями, інтересами, а почуттям обов'язку, якого потребує Закон. Моральні настанови Євангелія реформатор перетворює на норми Закону і бачить у цьому міцну основу для суспільства, утвердження в ньому Божої любові. Людина робить благо своїм ближнім, оскільки воно дано їй від Бога для того, щоб зміцнювати «Боже суспільство»⁴⁶¹. У «християнській спільноті» немає поділу на світський та релігійний сегменти, все тримається на взаємній підтримці один одного. Але любов не зводиться тільки до підтримки ближнього, вона проявляється у виконанні Закону і кожен, хто любить Бога, повинен не стояти, подібно до ченця, осторонь, а відверто говорити іншому про його помилки, вади, недоліки, докладати всіх сил, щоб перемогти Божий порядок.

Обстоюючи необхідність введення Мойсеева закону, Карлштадт розумів, що не всі біблійні звичаї та правила життя можуть бути застосовні в сучасному суспільстві. Це стосувалося заповідей, які він називав «образними», зразковими, які не можна розуміти буквально. До них він відносив заповідь дотримання суботи та свят: «Бог встановив порядок своїх заповідей. Ті з них, які вказують на любов, віру, милосердя тощо, визначають найкращі та найбільші справи. Ті, які говорять про жертвопринесення, суботу та подібні обряди, вказують на те, що може бути полегшеним».

Заповідь суботи є наслідком, головної заповіді, яка визначає дух усіх «приблизних» настанов – це заповідь любові до ближнього: «Бог ніколи не заповідав нам, щоб ми всі заповіді дотримувалися щохвилини в буквальному значенні, головне щоб ми в першу чергу виконували добрі справи. Найкращою заповіддю і справою є заповідь і справа любові та милості до ближнього»⁴⁶².

Свої погляди на те, як виконувати її, Карлштадт виклав у спеціальному трактаті «Про суботу та заповідані священні дні», опублікованому в 1523 році. За рік до цього, у проповіді в Йоахімсталі 29 вересня 1522 року, він сформулював принцип, згідно з яким свята та святі дні мають право на існування лише в тому випадку, якщо вони відповідають Божому закону та заповідям. Основним путівником у цьому мала бути Біблія. У світлі такого підходу право на існування мала лише субота, яка дана Богом не лише як день відпочинку, а й як святий день⁴⁶³. Дослідники звернули увагу на те, що поняття суботи виступає і як інституційний елемент теології Боденштайна, розуміння ним правильно організованого релігійного життя, на чому наполягає Ю. Кайзер⁴⁶⁴, і як тема, звернення до якої викликане тогочасними конкретними соціально-економічними реаліями, на чому наголошує Ф Йостель⁴⁶⁵. Звернення до суботи слід розглядати в контексті соціальної та проповідницької практики реформатора в Орламюнде. Маститий теолог не міг також оминати соціальні проблеми, які хвилювали паству не менше, ніж питання богослужіння. У Тюрингії, як і в інших регіонах, було неспокійно, спалахували селянські та міські хвилювання, зростала кількість скарг на непомірну панщину, податі, десятину, зловживання панів та влади. Карлштадт добре усвідомлював наближення «великого бунту», про нього говорили всі, й спробував знайти вихід у проповіді правильного, соціального устрою. Він вірив, що в громадах, які позбулися «ідолів», і прості миряни, і можновладці будуть все глибше вникати в текст Писання і знайдуть там вирішення назрілих проблем. Але не лише Слово змінить людей, а й порядок життя в громаді, який виключав зловживання та порушення біблійних норм.

Злиття з простими людьми, селянами та бюргерами досить швидко сформували у нього комплекс соціальної відповідальності за втілення Закону та за умови життя, в яких опинилася його паства. Він вважав своїм обов'язком, як «покликаний Богом проповідник Хреста Христового», дати приклад виконання тих положень Закону, які здатні змінювати соціально-економічні відносини та позбавити бюргерський і селянський світ крайньої бідності, несправедливості та зловживань панів та господарів. Проповідуючи у Західній Тюрингії, Боденштайн зіштовхнувся з комплексом соціальних проблем, притаманних аграрному

регіону. І, якщо у Віттенберзі, в центрі його турбот опинилися такі соціальні вади, як жебрацтво, бродяжництво, моральна деградація міського маргінесу, то в Орламюнде він мав справу з комплексом скарг та вимог селянства, які пізніше увійдуть до програм селянського руху.

Карлштадт був не самотній у своїх міркуваннях про суботу – дискусія про неї мала давню традицію у християнстві. Лютер з іронією поставився до пропозиції свого суперника повернутись до святкування суботи. В 1524 він відреагував на появу трактату такими словами: «Виходить так, якщо Карлштадт написав про священний день відпочинку, тоді, значить, неділю можна забути, а суботу, священний біблійний день, святкувати».

Карлштадт розглядає «образні» заповіді через призму Євангелія, і закликає ставитись до них так, як ставилися Ісус Христос та апостоли. Інтерпретація біблійних звичаїв за допомогою Євангелія відкриває пристосування їх для сучасного суспільства. Відстоюючи дотримання суботи як святого дня, реформатор, по суті, порушував питання про те, що вище: авторитет Писання чи авторитет церкви, яка встановила для християн недільний день. Відповідь реформатора була на користь Писання – заповідь суботи дана заради людини і її треба дотримуватись як одного з найважливіших положень Закону.

Образні заповіді, незважаючи на те, що вони не є абсолютними, на думку реформатора, служать людині для її внутрішнього перетворення і досягнення богоподібності: «Бог для того і ввів суботу, щоб ми прагнули здобути святість і стати подібними до Бога, відпочивати, як Він, працювати, як Він, і в стражданні виконувати вічну справу Бога, щоб Бог почув про вчинене нами»⁴⁶⁶. За його словами, це одна з головних невидимих та вічних причин дотримання заповіді суботи.

Тут він знову повертається до теми Закону, виконання якого веде до святості та добрих справ для людини: «Бог дав нам свої заповіді та настанови, щоб ми ставали святими та богоподібними». Крім того, «ми повинні прагнути не до власної вигоди, а пам'ятати передусім про Божу велич, думати і піклуватись про честь і користь ближніх, так само, як Бог піклується про нашу святість»⁴⁶⁷. У цьому полягає умова соціальної гармонії. Субота – це нагадування господарям про їхній обов'язок

перед своїми працівниками та слугами, про те, що вони повинні дотримуватись заповіді любові до ближнього⁴⁶⁸.

Карлштадт рішучий противник формального дотримання суботи, яка не служить духовному довершенню в людині «Якщо душа не розлучилася з темними, нечистими помислами, злом і вадами, то решта всіх підстав для введення суботи чужі Богові, і Бог ненавидить таку суботу».⁴⁶⁹

На його переконання, католицьке духовенство своїм дотриманням букви, а не духу заповідей спотворило не лише їхній сенс, а й соціальні відносини, сприяло утвердженню несправедливості та гноблення. Дотримання свят заради обряду та традиції, заради отримання церквою прибутку призвело до численних зловживань. Навпаки, «шість днів на тиждень слуги повинні працювати на пана, а сьомий присвячувати Богові, але такий порядок порушується через попівську тиранію»⁴⁷⁰.

Субота, в уявленні реформатора, це – соціальний акт, звичай, спрямований на те, щоб людина отримала фізичний та моральний відпочинок, відновила сили для нової праці. Це день соціальної гармонії, зразок майбутнього життя, очищення та просвітління, коли всі, господарі, слуги, худоба, отримують відпочинок, звільнення від турбот та тягарів. Загальної гармонії буде досягнуто тоді, коли люди стануть богоподібними й пізнають Божу істину: «Святий день означає торжество легкого і світлого Духа, який все робить світлим, так, щоб усі люди були осяяні його світлом»⁴⁷¹.

Святість цього дня проявляється також у тому, що господарі не мають права примушувати свою челядь та своїх працівників працювати, виконувати панщину, віддавати борги: «Бог вказав усім господарям, щоб вони не примушували свою челядь працювати у суботу. Більше того, бідні люди мають бути вільними від панщини. Їхні начальники не мають права доручати їм щось робити чи виконувати якусь службу у суботу, оскільки це є гріхом. Якщо ж вони примушують свого підданого працювати або служити, то вони чинять проти Бога і Вищої влади, а тиранія проти їхнього ближнього дає підданому достатньо підстав суперечити їхній владі»⁴⁷². Ф. Йостель звернув увагу на те, що Карлштадт акумуляє численні скарги селян на своїх панів за те, що вони збільшують панщину так, що їм доводиться працювати у святковій та недільній дні. До того ж, у Тюрингії прокотилася

хвиля селянських заворушень і виступів проти панщини⁴⁷³. З обуренням реформатор пише про примус до сплати боргів у вихідні та свята, через що селянам доводиться працювати практично без відпочинку. Він знову повертається до практики відпущення боргів у сьомі та ювілейні роки⁴⁷⁴. Але для нього важливо було не так відповісти на конкретні локальні проблеми селянства Західної Тюрингії, як сформулювати загальні принципи, на яких має будуватися повсякденне життя людей, незалежно від місця їхнього проживання. Слід погодитися з думкою Ф. Йостеля про те, що Боденштайн формулює думку про те, як поводитися людині в життєвих обставинах, що перешкоджають християнському життю⁴⁷⁵.

Який день тижня може бути встановлений як субота, Карлштадт не уточнює і говорить лише про сьомий день. Його вимоги зводяться до того, що людина повинна мати достатньо вільного часу для того, щоб виконати внутрішню, духовну суботу: «Але якщо скинути зовнішні покриви і вказати на духовну суботу, то всі дні мають бути суботою і одна субота має виходити з іншої»⁴⁷⁶. Але для цього людина повинна бути вільна від турбот і обов'язків щодо своїх панів та можновладців. Для теології Карлштадта характерне зосередження на турботі про відродження людини – якими мають бути життєві умови для того, щоб пізнати Божу волю. Ф. Йостель проводить тут паралель із теологією Лютера, виступ якого проти індульгенцій виходив з теології смиренності, головна мета якої – спасіння душі. Лютер добре усвідомлював, наскільки віддаляє спасіння практика торгівлі індульгенціями. В Орламюнде Карлштадт був чималою мірою стурбований тим, що реальні життєві обставини, в яких перебуває його паства, перешкоджають пізнанню та дотриманню Закону. Люди через службові та трудові зобов'язання, занурення у турботи про шматок хліба, не в змозі вести той спосіб життя, який передбачав відчуженість для пізнання Божої волі. У цьому виявляється безпосередній взаємозв'язок теологічних положень про суботу та життєві умови людини⁴⁷⁷. Іншими словами, «відродженню та святості» заважали ненормальні соціально-економічні відносини.

Удосконалення існуючих соціальних відносин Боденштайн прагнув реалізувати через вихованні нової людини, яка правильно буде своє життя, працює, дотримується суботи і

вимагає цього від інших. Втілення у повсякденну практику Закону, у даному випадку заповіді суботи, відкриває шлях до соціальної справедливості. Субота – лише один день святості, але й усі дні повинні будуватись на виконанні Божих заповідей, що відкриває шлях до Божественного порядку.

Реформатор дає соціальне трактування основних положень своєї теології – простота, очищення, відчуженість від спокус та умиротворення. Заповідь суботи, як і інші заповіді, прості та зрозумілі, вони дані не теологам, а всім християнам і доступні для розуміння, а отже, їх здатен виконати кожен. У такий день людина не лише зміцнює фізичні сили, а й «усієї душею, всім серцем перебуває в Бозі»⁴⁷⁸.

Визнаючи неминучість майнової нерівності у суспільстві, Карлштадт відстоював ідею правильного розподілу обов'язків – кожен повинен робити свою справу і бути корисним іншому. Думка про відмінність людей за заняттями та соціальними обов'язками буде домінуючою у соціальних програмах реформаторів і знайде своє продовження у соціальних доктринах багатьох німецьких мислителів. Набагато пізніше Гете в одній із приватних розмов висловив подібну думку, визнаючи споконвічність соціальної несправедливості в людському суспільстві. За словами поета, «найрозумніше, щоб кожна людина займалася своїм ремеслом, тим, для чого вона народжена, чому вона навчалася, і не заважала б іншим робити те, що їм належить. Нехай швець сидить за колодкою, селянин ходить за плугом, а правитель уміло править народом. Адже це теж ремесло, якому треба вчитися і за яке не можна братися тому, хто цього робити не вміє»⁴⁷⁹.

Головний шлях до економічного добробуту Карлштадт бачить у повсякденній та завзятій праці кожного члена громади. Субота – день відпочинку, святий день, присвячений Богові. Однак і решта днів – це дні, присвячені Богу, і людина працює, таким чином, в ім'я Господа. Однак, за його словами, «виконати цей обов'язок і бути слухняним Богу заважають святкові дні, які заснували священики, а покірність людини обтяжена спокусами і вадами, пияцтвом, марнослів'ям, злодіємством, розбоем та іншим злом, описати яке не вистачить слів»⁴⁸⁰.

Субота визначає дух і спосіб життя людини, – це заповідь щоденної праці: «Бог дав заповідь Адаму і всім людям всі дні

свого життя проводити у праці, і їсти зароблений ними хліб»⁴⁸¹. Карлштадт розвінчує середньовічне уявлення про працю як про покарання, що призводить до старіння та смерті. Головний зміст праці він бачить не лише у матеріальному значенні, а й у духовному наповненні. У такому контексті субота є продовженням духовного життя людини: «Слід з особливим старанням пам'ятати, що Бог виявив людині величезну милість тим, що він серйозною та суворою заповіддю звільнив його від повсякденної праці. Оскільки Бог Адаму і всім людям у його образі призначив покарання за їх непослух і дав заповідь про те, що вони повинні проводити всі свої дні у праці, добувати хліб та харчування від землі. Сенс же цієї заповіді в тому, як ми повинні добувати свою повсякденну їжу і не кожного дня маємо їсти хліб, якщо ми його своєю працею не заробили і не здобули. Це означає – у поті чола свого ти маєш їсти хліб свій. Відтепер ми повинні в поті чола свого їсти свій хліб, так що змушені працювати щодня і за задоволення Адама повинні нести каяття працею і невдоволенням, яке нас обтяжує. Оскільки ми покарані за непослух Адама, ми змушені постійно виконувати величезну роботу, як сказано в Писанні, нестерпна робота робить нас старими і смертними. Але було б несправедливо, якби Бог старив і вбивав нас працею. Бог же справедливо робить так, що душить і перетворює нас роботою на попіл. Однак Бог, Господь наш з батьківської любові та безпідставної милості до нас, не бажаючи вічного гніву, дав нам прощення. Заради цього Бог дав нам суботу, завдяки чому ми повинні працювати лише протягом шести днів на тиждень. Однак сьомий день на тиждень ми дотримуємося суботи та вільного дня для нашого ж блага»⁴⁸².

У питаннях соціального устрою виявилися принципові розбіжності Лютера та Карлштадта. Лютер вважав соціальні хвороби явищами світського життя, які треба викорінювати за допомогою світських законів та релігійно-морального виховання. Карлштадт пов'язував соціальні проблеми з моральною зіпсованістю людини, тому вирішувати їх треба за допомогою Божественного права та заповідей.

У контексті соціальної доктрини слід розглядати ставлення Карлштадта до такого явища як лихварство. Нещодавно знайдений його твір про лихварство дає підстави стверджувати про те, що він мав досить чітку позицію з цього животрепетного

питання. З розрізнених висловлювань раннього періоду реформаторства Карлштадта можна зробити висновок про його негативне ставлення до «нечесної» наживи, до того, що не зароблено працею. Відсутність чітких висловлювань про лихварство слід пояснити тим, що Закон не засуджував цього явища. Для Карлштадта як для бібліциста у такому разі важко було довести її незаконність із посиланнями на високий авторитет. У Швейцарії в 1540 році він публікує трактат «De usura», в якому докладно з посиланнями на Біблію, античних авторів і Отців Церкви доводить незаконність лихварства.

Термін *usura* був справжньою знахідкою реформатора – він означав незаконне, аморальне, заборонене лихварство. Це було використано ним для заперечення цього явища загалом. Карлштадт ґрунтовно розглядає лихварство, суб'єктів цього процесу – люди та речі – позначає його різні види. Кінцевий підсумок цих роздумів такий: дохід, лихварський відсоток, у будь-яких видах є гріхом. Реформатор намагається довести на історичних прикладах засудження цього явища у законодавстві⁴⁸³. Така низка аргументації досить незвична для реформатора. Скоріше, він обирає «хороші» приклади.

У трактаті визначено два види лихварства – великий та малий. Однак в обох випадках реформатор засуджує будь-який відсоток. Малий відсоток багатьом здається виправданим. Проте Карлштадт не робить винятків: лихвар, який бере низький відсоток, такий же злочинець, як і той, що бере високий. Звернення до теми лихварства є продовженням його трактату проти бідності та жебрацтва, проте, якщо в ньому він посилався переважно на Закон, то тепер його аргументація стає помітно багатшою.

Зрештою, яким виглядає за Карлштадтом повсякденне життя людини? Перш за усе воно наповнене працею, турботами та клопотами, після яких настає день, що присвячений Богу, – справжнє свято душі. Введення суботи як релігійної та соціальної норми давало можливість звести дотримання у повсякденному житті моральних норм в ранг закону. За дотриманням правил і норм життя, передбачених Законом, мав бути суворий контроль з боку громади

Соціальну програму Карлштадта можна звести до концепту «моральної економіки» – всі люди працюють, не крадуть, не

У ПОШУКАХ СОЦІАЛЬНОЇ ГАРМОНІЇ //

посягають на добро інших, не беруть баришу, не зловживають повинностями та податками. Періодичні касації боргів, заборона лихварства, примусу людей працювати у святий день, виконувати непомірні повинності мали забезпечити підтримку нижчих верств населення. У поглядах на соціально-економічні відносини, Карлштадт виходив з думки, що під впливом римського права та папської церкви відбулася їх «псування» і завдання Реформації: повернення до втрачених ідеалів, котрі були у давніх, біблійних часах, «очистити» їх від товщі нашарувань. Ідеалом виявлявся Закон, але не саме реальне життя далекого часу, яке завжди було далеким від встановлених норм і приписів.



ЛЮДИНА І РЕФОРМАЦІЯ

**ВЕЛИКА МІСІЯ ОБРАНИХ -
СПАСІННЯ «СЛАБИХ»**

СИЛА СТРАЖДАННЯ І НЕПОКОРИ

**МІЖ МЮНЦЕРОМ І ЛЮТЕРОМ.
СВОЯ КОЛІЯ**





ЛЮДИНА І РЕФОРМАЦІЯ



ВЕЛИКА МІСІЯ ОБРАНИХ - СПАСІННЯ «СЛАБИХ»

Соціальні, політичні та релігійні перевороти та революції починають невеликі групи людей, які прагнуть змінити життя відповідно до своїх ідей, задумів та програм. Опозиційність широких верств суспільства, їх негативне ставлення до церкви, влади, загального соціального порядку тривалий час існує у вигляді погано виражених настроїв, критичних висловлювань, стихійних обурень, які позбавлені цілісності та ідеологічного обґрунтування. Більше того, більшість населення виявляється не готовою до різких змін та сприйняття нових цінностей, життя за новими законами, нормами та правилами.

У зв'язку з цим особливий інтерес представляє питання про світовідчуття тієї активної меншості суспільства, яка вступає у конфронтацію з потужною державною і церковною системами та інститутами. Як пояснюють «активісти» і лідери своє право на протест, оновлення всього суспільства і християнства? Як вони ставляться до більшості суспільства, яке не поспішає ухвалити реформи?

У переломні епохи, коли відбувається крута ломка старої системи, реформатори і революціонери починають ділити людей на тих, хто приймає їх нововведення, і тих, хто продовжує дотримуватися звичного світогляду і життя. «Слабкі», «хворі», «немічні» - ці медичні та фізіологічні терміни в епоху Раннього Модерну широко вживалися для характеристики тих людей, які не готові були «жити по-новому», а залишалися прихильниками «старого режиму». Як правило, ця категорія людей отримувала зневажливі назви, які широко вживалися в публіцистиці, літературі, повсякденному спілкуванні. Прихильників католицького віровчення та церкви реформатори охрестили поняттями

«слабкі у вірі», яке потім почало вживатися без уточнюючого слова «віра». «Слабкі», «хворі» в їхніх очах виглядали духовно неповноцінними, що вимагали «лікування» та виправлення. Реформатори запозичили цей термін із Євангелія. Перевиховання цієї «хворої» частини суспільства виступає як стратегічне завдання досягнення соціальної гармонії, щастя та справедливості. Ідею «гуманного» насильства над совістю соціально «хворих» можна знайти у політичних заявах та деклараціях всіх великих революцій.

Реформатори та їхні прихильники, коли вони ще не стали більшістю і переслідувалися церквою та владою, уявляли себе справжніми мучениками, страждальцями за правду, якими були свого часу Христос та апостоли. Відчуття своєї великої місії у битві з гріховними силами добре передає лист Карлштадта Альбрехту Дюреру від 1 листопада 1521 року: «Милостивий покровитель! Після тієї ненависті та заздрощів, численної брехні та наклепів, які чинять про нас, віттенберзців, за нашою спиною; коли зло всюди намагається знайти собі лазівки, з яких воно може гавкати, верещати і плескати в долоні; коли деякі тлумачи слів нам розповідають про те, як нам слід проповідувати і дискутувати, так, щоб не залишилося ніякої поваги до Слова і значення вищого Таїнства Причастя, я вирішив написати Вам маленьку книжечку про культ і шанування вищезгаданого Причастя для того, щоб надати Вам і всьому християнству добру послугу. Ваша доброта зобов'язує мене служити Вам у міру моїх сил. Да допоможе нам Бог»⁴⁸⁴.

Карлштадт усвідомлює світовий масштаб розпочатих у Віттенберзі перетворень: «Весь світ затаївши подих дивиться на нас і спостерігає за нашими справами та життям, одні хочуть отримати приклад і зразок, а інші піднімають хвилю зла проти нас»⁴⁸⁵. Реформатор формулює образ битви героїв з силами «зла», і ділить світ на дві нерівні частини: невелика «жменька» обраних, справжніх борців за віру протистоїть могутньому гріховному Рим. Папська церква та її ієрархи – «лицеміри», «буквоїди», «фарисеї», священники і ченці, які «захопили Царство Боже, обікрали Його», винищують Боже вчення і прагнуть у всьому завдати шкоди, взяли у полон більшість населення, ввели його в оману і використовують його для боротьби з істинною церквою Христа.

Карлштадт був серед тих талановитих публіцистів, які створювали образ підступного і страшного ворога і чим сильніше вони згущували фарби, зображуючи «ворогів Євангелія», тим величнішим і шляхетнішим виглядав їхній власний подвиг – подвиг людей, які виступили проти вселенського зла. У своїх уявленнях про особливу місію «маленької жменьки» захисників Євангелія він був не самотній. У перші роки в середовищі антикатолицьких гуртків і угруповань, народжується ідея їхньої духовної і моральної переваги: «Так уже споконвіку ведеться, – йдеться в одному з анонімних діалогів, що всі ті, які проповідують істину, становлять меншість і їх завжди переслідують». Лютер також був переконаний у тому, що меншість сповідує Істину: «Все Писання свідчить про те, що гонителі та заздрісники зазвичай діють несправедливо, а гнані – праведно, і що у всі часи більшість людей підтримують брехню, а менша – правду»⁴⁸⁶. Ці слова, написані 1521 року, неодноразово повторюватимуться реформаторами. При цьому всі вони не звертали уваги на те, що самі прагнули стати більшістю, переконати всіх у своїй правоті, у вірності свого вчення. Боденштайн не ідентифікує себе з пророками: «Я не живу за часів пророків, посланців і глашатаїв слова Бога, яке вони отримували безпосередньо від Нього». Себе він називає «бідним слугою Христа». Але в цій скромній самооцінці міститься самозвеличення, вказівка на велику місію – відродження справжнього вчення Христа.

Усвідомлюючи свою «обираність», велич своєї місії, Лютер і Карлштадт окреслили два принципово різні підходи до вирішення проблеми повернення більшості суспільства на бік нового віросповідання. Лютер послідовно відстоював, сформульований ним у творі «Свобода християнина» (1520), принцип толерантного ставлення до «слабких», прихильників старої віри. Він доводив необхідність проповіді, терплячого роз'яснення їм їхніх помилок, суті та правильності нового вчення. Такі дії, зрештою, мали призвести до добровільної і свідомої відмови від папської церкви, духовного, а не фізичного заколоту й тим самим не дати «папістським тиранам» приводу задушити Реформацію. Лютер визначає різновид людей, які нехитрі, неосвічені, які «не можуть поки що осмислити свободу віри». Він радить підходити до них обережно, «поступатися їхнім слабкостям доти, доки вони не зміцняться у вірі». За його словами,

оскільки «вони думають і роблять по-своєму не через те, що вони вперті у своїх вадах, але лише тому, що їхня віра слабка, пости і все інше вони вважають за необхідне». У цих умовах треба дати їм можливість дотримуватися старого і звичного їм віровчення, щоб «не образити їх почуттів»⁴⁸⁷. У «Відкритому умовлянні всіх християн утриматися від смуги і заколоту» (грудень 1521 року), написаному під враженням перших «штурмів ікон» у Віттенберзі, він знову звертає увагу на наявність у суспільстві двох типів людей. Перший складають «непримиренні, які не хочуть нічого чути і своєю брехливою пащею спокушають і жалять інших. Це – папа, єпископи, більшість ченців та священників». З ними слід поводитися суворо і безкомпромісно виступати проти їхнього вчення. Другий тип – прості люди, які нічого не чули про справжнє християнство і їм важко засвоїти його. Лютер ще раз наполягає: «Не варто ні голосно ганити таких, ні обрушуватися на них раптово з повчанням. Їх треба по-дружньому, м'яко наставляти, розкривати сутність та походження речей та явищ. А якщо вони не зможуть відразу засвоїти це, треба на деякий час заpastись терпінням»⁴⁸⁸. Він дає численні поради євангелічним проповідникам і священникам як поступово, не викликаючи невдоволення та опору з боку віруючих, залучити їх до Євангелія.

За словами реформатора, перші примусові нововведення з месою, іконами, Таїнствами та іншими обрядами не принесуть нічого доброго, тому що «залишилися забутими віра і любов до ближнього» і не прийнято до уваги те, що весь світ ще не в змозі усвідомити сутності реформ. Всі ці перетворення були б плідними, якби «всі були однаково сильні у вірі і вся громада була б одностайна в їхній необхідності, що не викликало б обурення та образи». Лютер радить «очікувати слабких» доти, доки вони не зміцнитимуть свою віру. За його словами, це цілком природний процес, оскільки «сильні біжать швидше, а слабкі відстають». Готовність однієї громади до проведення реформ також не приймається ним як аргумент на користь якнайшвидшого проведення перетворень, оскільки більшість населення Німеччини не засвоїла навіть азів нового вчення: «У нас багато братів і сестер у Лейпцигу, у землі Майссен та інших землях, яких ми повинні кликати до неба. Крім того, треба враховувати, що герцог Георг і багато інших рішуче ополчилися проти нас».

Після свого повернення на початку 1522 році до Віттенбергу Лютер відводить цій темі центральне місце у восьми проповідях, виголошених ним перед громадою міста. Він знову наголошує на необхідності «м'якого» ставлення до слабких у вірі, терплячої проповіді нового вчення. Реформатор побоювався того, що «прості люди» можуть хибно й у своїх «тілесних» інтересах трактувати нове вчення і використовувати його не лише для ліквідації церковних обрядів, а й для зміни світського життя. Реформатор вкотре говорить про неприпустимість насильницькими методами усувати інститути та культ католицької церкви, вводити Причастя під двома видами всупереч бажанню віруючих. Перехід до нових обрядів та Причастя під двома видами треба здійснювати «не за велінням натопчу, а за велінням совісті» віруючих. Далі, продовжує він, «ми не повинні силоміць відкривати просту людину від Таїнств, як би нам цього не хотілося, доти, доки нею не буде пізнано Євангеліє. Тому ми повинні щадити простих людей, вчити просту людину, привчати її до нових обрядів.

У перші роки Реформації «слабкі у вірі» становили більшість населення – це прості ремісники, селяни, люди не досвідчені в тонкощах богослов'я, такі, що мало знали про нове віровчення. Закликаючи поважати щиру відданість «простої людини» католицьким обрядам, Лютер добре усвідомлював силу та вплив традиції.

Необхідність м'якого ставлення до такої категорії віруючих, Лютер пояснив тим, що насильницьке та безцеремонне ставлення до їхніх релігійних почуттів може викликати масове невдоволення, незрозуміння та неприйняття Реформації й, зрештою, зганьбить справу Євангелія. Сподіваючись провести реформи за допомогою світської влади, він проте добре усвідомлював, наскільки важливою є свідома підтримка цього з боку простого народу. Тому реформатор, відводячи народу роль учня, що слухає Боже слово, намагався обережно підходити до його внутрішнього світу.

У питанні про «слабких вірою» Карлштадт виступив рішучим противником «м'якого» та терплячого ставлення до них. Після Лейпцизького диспуту, починаючи з 1520 року, він висловлює свою безкомпромісну позицію щодо виконання Божої волі, сформульованої в Законі. У проповіді 29 вересня 1522 року

у гірничому місті Йоахімстале він недвозначно заявив, що Божа воля має бути втілена всупереч опорі її противників, яким не місце у новій релігійній спільноті. У творі «Про священство і жертву Христа» він наголошує на відлученні «слабких» від громади. На його думку, прояв істинної любові до ближнього є неухильне слідування заповідям. Люди поділяються на невірних, відчужених від Бога, і на істинних віруючих, Богом обраних, які становлять громаду святої та істинної церкви Христової⁴⁸⁹.

Своє розуміння відлучення він підкріплює трактуванням висловлювання апостола Павла: «я хотів би сам бути відлученим Христом за братів моїх, рідних мені в тілі» (Рим. 9, 6). Павло в даному випадку готовий постраждати за своїх братів заради їх відродження, позбавлення від зіпсованості та розпусти. ...З цього випливає: братню любов слід високо цінувати і вживати, навіть якщо комусь вигідно щось робити проти Бога або дозволяти подібне, оскільки він спричинить гнів і обурення своїх братів; унаслідок цього вони впадають в оману, коли кажуть: «Слід також любити ближнього, який дозволяє залишатися речам, які викликають сморід і обурення Бога, йдеться насамперед про прокляті ікони, які дозволяють залишати, заради того, щоб нерозумних не турбувати і не обурювати»⁴⁹⁰. У результаті, краще з любові до ближнього зазнати відлучення і вигнання за те, що ти змусив заблудлих братів відмовитися від їхніх помилок: «Отже, відлучення полягає в тому, що не повинно бути забрано те, що йому належить, ні його особистість ні його добро. Тому що знедолений Богом є тільки той, до якого немилостивий Бог, якого Бог ненавидить і зневажає і хоче, щоб він зник з його очей, загинув у стражданнях без милості. Отже, тільки Його ім'я і ні що інше залишиться під Небом»⁴⁹¹.

Найбільш розлогу і ретельно обґрунтовану відповідь Лютеру у питання про ставлення до «слабких» у вірі Карлштадт дає в 1524 році. Під час напруженого протистояння Орламюнде і Віттенберга Карлштадт публікує свій трактат «Про те, чи слід м'яко поводитися зі слабкими і терпіти їхнє невдоволення у справах, накреслених Божою волею». Твір Карлштадта написано у категоричному дусі, що посилює його повчальність і підкреслює авторитарність мислення реформатора, його абсолютну переконаність у вірності своїх поглядів. Вирази «ми повинні», «треба неухильно слідувати», «треба дотримуватися», підкреслюють сувору дидактику трактату.

Він виходив з того, що марно лише закликати людей до милосердя, любові, доброти, загального блага та вічного життя. Більшість – це духовно слабкі, хворі, ущербні, зіпсовані старю вірою. Їм і невтямки, що вони потрапили в сітки лукавого і, що без сторонньої допомоги їм не вибратися. Ще більш грішні ті, які свідомо вводять їх в оману, які навмисно продовжують робити це страшне зло. Йшлося в цьому випадку про священиків, єпископів, теологів, римську курію.

Боденштайн виходить з того, що істинна любов до ближнього не є солодкою й такою, що прощає усе, – істинна любов гірка, оскільки відкриває правду, помилки, гріхи і спонукає до рішучого викорінення вад. Обурення «слабких» це те саме, що й робили фарисеї. І якби Христос терпів їхнє обурення і невдоволення, то навряд чи Його вчення здобуло б перемогу. Що краще, залишати людину в омані і гріху або ж силою віднадити її від «ідолів» і вивести на дорогу до Храму? Необхідність примусу «слабих» у прийнятті Євангелія він пояснює тим, що це робиться для їхнього блага: «Ми повинні відібрати у слабких усі ці шкідливі речі, вирвати їх з рук і не звертати при цьому уваги на те, що вони плакатимуть, огризатимуться або будуть ховатися. Настане час, коли нам будуть дякувати ті, котрі зараз бояться або переслідують нас»⁴⁹².

Тему «слабких» Карлштадт пов'язує з проблемою спокуси. «Обранці» прирікають себе на гоніння і муки через те, що не бажають піддаватися спокусам. Цю тему він вважав настільки важливою, що мав намір навіть написати спеціальну «книжку» про спокуси. Пізніше, у 30-ті роки, Лютер ніби повторює бажання Карлштадта: «Якщо мені судилося прожити довше, то я дуже хотів би написати книгу про спокуси та випробування. Без них не можна зрозуміти ні Святе Письмо, ні віру, ні страх перед Богом, ні Його любов. Воістину, той, на чію долю не випадало спокус, не може знати, що таке надія»⁴⁹³.

За словами Карлштадта, якщо «папісти» свідомо піддаються спокусам і вводять у цей гріх інших, то простій людині, яка, незважаючи на благочестя, через повсякденні турботи про хліб насущний ніколи думати про істинну віру. Таке незнання призводить до ідолопоклонства. Боденштайн наївно вважав, що забобони «простої людини», її відданість культу папської церкви пов'язані з недоступністю для неї тексту Святого Письма. Якби

вона сама мала нагоду вникнути в тексти, то жахнулася б у якому омані та гріху вона перебуває. Головне відкрити їй Писання і тоді вона перестане танцювати під дудку «князів вчених» та «книжників»⁴⁹⁴.

Відповідь Карлштадта була однозначною – треба негайно врятувати її. Покарання віровідступників, запозичене у даному випадку з інквізиторських практик церкви, тепер мала чинити громада, що виступала як єдине і релігійне, і політичне співтовариство – *civitas christiana*. Карлштадт, таким чином, сформулював основи протестантської практики відлучення «безбожників». Досить згадати переслідування анабаптистів або інквізиторські дії кальвіністів у Женеві. Вчення Лютера про толерантне ставлення до «слабких» виключало право кваліфікувати цю категорію віруючих як злочинців, які мають бути засуджені відповідно до Закону.

Карлштадт вводить поняття «духовний злочин», який у його уявленні є страшнішим, ніж «тілесний», порушення світських норм і правил. Ототожнюючи гріх і злочин, він тим самим створював підґрунтя для підпорядкування світського права Мойсееву закону, у світлі якого віровідступники підлягають суворому покаранню. Фізичне вбивство, у світлі його теорії, – страшний злочин, але ще страшніше «вбивство душі». У такому разі католицька церква виступала як злочинець, який губить найдорожче, що має людина, – душу. Його обурює те, що за тілесні злочини князі карають підданих до четвертування, а духовні залишають безкарними⁴⁹⁵. Він виходить з того, що Істина і непорушні норми життя людей, сформульовані в біблійних заповідях, їх Божественне походження зобов'язує людей неухильно дотримуватися їх і діяти відповідно до них у повсякденному житті⁴⁹⁶.

Теоретичні міркування про необхідність примусу «слабких», «хворих», Карлштадт переводить у практичну площину – реформи слід проводити негайно, а не зволікати з ними. Він з гіркотою напише про те, що непослідовність Лютера і його прибічників, їхня обережність та прагнення враховувати політичні обставини, призвели до того, що реформи проводяться повільно, а позиції старої церкви залишаються міцними: «Ми повинні чесно зізнатися, що ми самі винні в тому, що і в ученні, і в справах не поспішаємо суворо виконувати Божі

заповіді, а чекаємо, поки це будуть робити наші сусіди і гульвіси з Віттенберга». У цих словах досить чітко простежується незгода із стратегією Лютера щодо реформ.

Карлштадт відкидає ідею вирішення церковного питання на Соборі, питання про скликання якого неодноразово порушувалося на рейхстагах⁴⁹⁷. Його скептицизм ґрунтувався на переконанні в тому, що ні зібрання, ні найкращі вчені не можуть визначити справжній зміст реформ – вони вже визначені Писанням. В ідеальному варіанті реформи має проводити світська влада. Однак у тому випадку, коли влада не бажає цього робити християни мають право діяти всупереч її волі: «там, де панують християни, вони не повинні дивитися на владу, а незалежно від неї без усякої проповіді вирубати і викинути все, що суперечить Богу. Таких спокус багато, це вже згадані меси, ікони, пожертви ідолам, які зараз пожирають священики тощо»⁴⁹⁸.

Карлштадт сформулював при цьому модель поведінки прихильників Євангелія, які перебували в різних умовах, були роз'єднані, часто опинялися в меншості і не сподівалися, що влада здійснить реформи. Там, де «істинні» християни становлять більшість, вони проводять реформи й забороняють старий культ. У тих випадках, коли вони в меншості, вони мають стати дисидентами, які не тільки самі засвоїли Божі заповіді, але й роблять все, щоб інші почали дотримуватися їх⁴⁹⁹.

У період, коли позначилися перші ознаки Селянської війни, і посилилася консолідація католицьких сил, дискусія Карлштадта та Лютера навколо питання про «слабких» набувала особливої гостроти. Реформатори різних напрямів тією чи іншою мірою були залучені до неї й намагалися висловити свою думку щодо методів проведення реформ. У 1524 році, очевидно під враженням короткого перебування Карлштадта в Страсбурзі, Вольфганг Капіто видає свій твір під промовистим заголовком: «Про наслідки розбіжностей між Мартіном Лютером і Андреасом Карлштадтом». Позиція автора цієї книги дуже близька та співзвучна поглядам іншого реформатора – Мартіна Буцера. Заклики до толерантності, не допускати нетерпимого ставлення до прихильників папської церкви, з якими Капіто виступив у своєму творі, обумовлено політичними мотивами. Страсбурзці поділяли ідею Лютера про те, що реформи треба проводити м'яко, обережно з огляду на слабких у вірі: «Все має бути добре

продумано і відбуватися зі згоди влади, не поспішаючи, щоб поспіхом не зашкодити справі»⁵⁰⁰.

Для Буцера і Капіто ставлення до «слабких» було пов'язане питанням стратегії і тактики, які, змінювалися залежно від соціальної та політичної ситуації та обставин. Тут можна жертвувати своєю «непримиренністю» та своїми принципами, допускати політичну гру задля досягнення кінцевої мети. Карлштадт вивів це питання за межі стратегічного і тактичного поля. Для нього це було питання служіння Богу – не можна терпіти гріх, його треба викорінювати за будь-яких умов та обставин. Така позиція мала підтримку багатьох ватажків Селянської війни, готових до протистояння з католицькими силами.

За словами про нетерпимість до «слабких» проглядається авторитарний характер молодого протестантської культури, прагнення її представників докорінно перебудувати життя за новими догматами та принципами. Ця авторитарність і нетерпимість певною мірою мала місце у всіх, навіть поміркованих реформаторських колах. У Карлштадта вона виражена чітко та недвозначно. Непримиренність до минулого, до всього, що суперечить новому, «вірному та правильному» вченню, стає основою для створення органів і структур, які рекрутують людей, котрі в силу своїх психологічних, кон'юнктурних міркувань та ідейних переконань готові з старанністю та завзятістю виконувати роботу з наведення «чистоти» та порядку в суспільстві, карати тих, які відмовляються йти в ногу з рештою. Ідеї та задуми яскравих інтелектуалів втілюють у життя люди з набагато скромнішими духовними можливостями та запитами, які до того ж переслідують цілі, далекі від задумів їхніх «великих» авторів.

Прагнення швидкого перетворення життя і створення нового суспільства було характерним явищем в епоху революцій раннього Модерну. Наявність загальної програми релігійної та суспільної перебудови відповідно до євангелічних норм збудила надії багатьох людей на наближення Царства Божого, на створення суспільства, в якому будуть панувати Божий закон і справедливість. Реформатори жили в атмосфері есхатологічного очікування: соціального та релігійного дива, «загального заколоту».



СИЛА СТРАЖДАННЯ І НЕПОКОРИ

Безкомпромісне ставлення Боденштайна щодо «слабких», прихильників папської церкви, заклики змусити їх відмовитися від її вчення та культу створювали враження про нього як про прибічника насильницьких методів та дій. І в той же час у нього не можна виявити політичного екстремізму, намірів збройного повстання, що було характерно для Мюнцера або для окремих анабаптистських лідерів. У такому разі, чому його опоненти з лютерівського табору вважають його одним із головних винуватців «селянського заколоту»? Чому він постійно говорив про неприйняття насильства, але заворушення та заколоти відбувалися там, де він проводив перетворення? Як і якими методами він хотів зламати опір папської церкви та здійснити Реформацію?

Вище вже зазначалося, що Г. Барге наполегливо намагався довести, що Карлштадт був рішучим противником «заколоту», не визнавав та уникав насильства як засобу вирішення релігійних та соціальних питань, а його опонент К. Мюллер, навпроти, вказував на низку насильницьких дій «натовпу» у Віттенберзі, які не були засуджені реформатором. Найбільш складною виявилася проблема визначення позиції та ступеня радикалізму Карлштадта під час Селянської війни, його ставлення до влади та соціально-політичного устрою⁵⁰¹. З. Лоосс, простеживши реформаційні перетворення та конфронтацію Карлштадта з Лютером, дійшла висновку, що під час Селянської війни він дотримувався ідеї «пасивного опору», що виключало насильницькі методи боротьби⁵⁰². Цю думку вона підтвердила у спеціальній статті про ставлення реформатора до «заколоту»⁵⁰³. У всіх дослідженнях за основу бралися головним чином заяви та декларації реформатора, і не порушувалося питання про те, яким чином вони узгоджувалися з конкретними діями щодо їх реалізації.

Теорія опору, яку Карлштадт будував на основі висловлювань з Євангелія, насамперед із Послань апостола Павла, не допускає найменшого натяку на застосування сили, заколоту чи збройного повстання. Інша справа – реалізація теоретичних міркувань, яка супроводжується насильницькими діями, обумовленими непередбачуваністю поведінки людей. Карлштадт

розумів, що очищення душі людини через знищення ікон, обрядів, старої церковної атрибутики – це лише зовнішня сторона. Набагато складнішою є справа внутрішнього очищення і відродження. Примусове усунення зовнішніх атрибутів може лише сприяти внутрішньому відродженню. Для досягнення цієї мети має бути задіяний весь арсенал засобів переконання і виховання: проповідь, настанови, повчання, моральний тиск. У виступах реформатора можна знайти також радикальні заклики, і запевнення в непричетності до «заколоту». Така суперечливість пояснюється також його діями залежно від обставин, що склалися у реформаційному русі. Нерідко він сам не міг передбачати зміни своєї позиції з поміркованої на радикальну. Так, у процесі підготовки до Лейпцизького диспуту він запевняв свого опонента Екка у своїй вірності папі та його церкві. Однак у ході диспуту він пішов на повний розрив із папством і не визнав булу про відлучення від церкви.

Впродовж усієї реформаторської діяльності він декларував своє принципове неприйняття ним насильницьких дій, «тілесного заколоту»: за будь-яких обставин людина не має чинити насильство і вдаватися до зброї. Ще влітку 1521 року, напередодні практичних перетворень у Віттенберзі, у спеціальному творі «Пояснення цього висловлювання: Царство Небесне силою береться і ті, які вживають зусилля, оволодівають ним. Матвій 11.» Карлштадт недвозначно заявляє про свою прихильність до теології страждання, яка не допускала насильницьких дій проти церкви і «тиранів», що підтримують її. У тлумаченні висловлювання Матвія він відстоює тезу про те, що Царство Боже страждає від насильства і тиранії, але влада тиранів і насильників буде знищена Богом. На підтвердження своїх слів він посилається на Псалом 147 про силу Божого Слова та про обрані народи⁵⁰⁴.

Теологія страждання, яку розвивав Карлштадт, була продовженням теології хреста, сформульованої Лютером на Гейдельберзькому диспуті 1518 року: доля християнина – несення хреста Христового, що можливе тільки для істинно віруючої людини, готової прийняти страждання як покарання Господнє і переносити його в повному смиренні. Теологія страждання виступала невід'ємною частиною ідеї мирного здійснення реформ та створення істинної християнської спільноти за допомогою Слова та непохитної віри у свою правоту. На

думку Боденштайна, сила Слова і сила Духа є головними складовими для досягнення Царства Небесного. Сила нової церкви у Слові Божому: «Управителі та настоятелі виноградника мають бути духовними володарями. Виноградником є Церква Христова, що виростає з плоті та крові Христової. Рабами є проповідники, які проголошують Боже слово. Сином є Христос, який принесе багаті плоди з виноградника, якщо тріумфуватиме Боже слово. Церква, як виноградник без Божого слова, вона не може ні жити, ні плодоносити. Все живе і все плодоносить і росте з Божого слова, віри, любові та надії»⁵⁰⁵. Карлштадт впевнений, що вона буде створена духовною зброєю: «Слово Боже – це меч, яким переслідують нападників. Воно – молот, який їх зруйнує. Воно – вогонь, що спалює ворогів»⁵⁰⁶.

Віруючі в жодному разі не повинні діяти таким же способом, як ті, що знущаються з вчення Христа. Істино віруючі завжди страждали від насильства, утисків та гонінь, тому вони не мають вдаватися до насильства та гоніння, а протистояти світським і духовним тиранам лише духовною зброєю, насамперед Словом. Реформатор зневажає «людське» слово, навіть якщо воно висловлено «князями вчених». У його трактатах постійно говориться про «Боже Слово», «внутрішнє Слово», «живе Слово», «Божу силу», «Світло», «Дух»⁵⁰⁷. Для нього це не метафори, а медіуми, які несуть у собі Божу силу. У такому разі Закон є Словом Божим, яке Бог дав Христу.

Досягнення Царства Божого можливе лише через випробування, страждання і приниження, оскільки в них проявляється і формується істинна віра і святість. Карлштадта надихає те, що «пророки, Мойсей, апостол Йоганн і всі ті, хто проповідував про Царство Боже після хрещення Йоганна, страждали від принижень, переслідувань і насильства»⁵⁰⁸. Тут же він дає своє розуміння «справедливої» відплати тиранам та «папістам». Ця думка була досить поширеною в реформаторських колах, в одних випадках вона тлумачилася як об'єктивна даність, а в інших мала характер революційного гасла. Карлштадт подає її, скоріше, як попередження про небезпеку порушення балансу сил між владою та підданими. Провина за «заколот», у такому разі, покладалася на можновладців.

Теоретико-теологічні міркування про жертовність, страждання у протистоянні «тиранам» реалізувати у практичній

діяльності виявилася непросто. Вже при перших спробах реформувати месу і богослужіння з усією гостротою постало питання про те, яким чином і хто має здійснювати перетворення. 17 жовтня 1521 року в університеті відбувся великий диспут за тезами Карлштадта, в яких він обґрунтував необхідність введення євангелічної меси й усунути все, що суперечить Божому праву. За його словами, слід «навчати і вводити Божий закон, незважаючи на те, що це викликає невдоволення та озлоблення», не боятись того, що «вороги Євангелія, проти яких воно спрямоване, можуть підняти заколот і озлобитися»⁵⁰⁹. Карлштадт висловився однозначно за право «невеликої жменьки» реформаторів проводити перетворення: «ми всі маємо виступити проти фарисеїв і при цьому нас не повинно хвилювати їхнє невдоволення»⁵¹⁰. У ході диспуту, обстоюючи цю тезу, він висловив застереження: не допускати заколотів та насильницьких дій, щоб не спровокувати репресії проти євангельського руху. Не менш рішуче тоді виступив Філіп Меланхтон. Використовуючи парафраз з Євангелія, гуманіст сформулював гасло, яке відразу стане крилатим: «Хто, поклав руки на плуга, той не повинен озиратися назад». Карлштадт погодився з ним, але застеріг: треба робити все так, щоб не давати противникам приводу для наклепів⁵¹¹.

Але яким чином ввести нове богослужіння без насильства? У цій дискусії член штифту Усіх Святих, доктор теології Йоганн Дольш, заявив, що право примусу має лише світська влада. Провести реформи, на його думку, має курфюрст. Самостійні дії містян можуть лише завдати шкоди справі⁵¹². Княжий радник Георг Спалатін після листопадових заворушень і погромів у листі Йонасу від 9 листопада 1521 р. різко виступив проти дій «натовпу» і закликав настоятеля зробити все, щоб не допускати більше нічого подібного. За його словами, «все, що сталося, спричинить більше ненависті та крику, ніж послужить на користь християнству»⁵¹³. Він побоювався також, щоб тінь підозри у заколоті не впала на Лютера, що могло призвести до втрати покровительства з боку курфюрста⁵¹⁴.

Карлштадт, напроти змінює свою риторику, закликає їх до рішучих дій, захищає право проводити реформи «знизу», за активної участі «громад», парафій, нижчих ланок церковного управління, широких верств віруючих, не чекаючи рішень

Соборів, рейхстагу і княжих ландтагів⁵¹⁵. При цьому він разом з групою віттенберзьких реформаторів не виключав того, що при закритті монастирів, усуненні католицької меси і богослужіння можуть відбутися насильницькі дії: «Якби Христос боявся усіляких ускладнень, розколів, заколотів, воєн, інших смертних випадків при перетворенні світу за допомогою Євангелія, то він мав би припинити свої проповіді»⁵¹⁶. Відповідальність за заворушення покладалась на противників Євангелія: «Це не наша вина. Це вина не тих, хто вчить і проповідує істинне Боже слово, а тих, котрі із заздрості й ненависті, заради власного марнославства й користі не хочуть приймати істину, терпіти і страждати за неї, а тільки перешкоджають і душать її»⁵¹⁷. Висловлювання реформаторів були близькі позиції і словам Лютера: «З діянь апостолів ми дізнаємося, що Павло своїм вченням викликав багато заколотів! І це свідчить про те, що його вчення не було хибним. Правда завжди викликає гамір, а лживі вчителі за всіх часів кричали: «Мир, мир»⁵¹⁸. Таким чином, у дискусії того часу про те, хто винен у розпалюванні заколоту та розколу, реформатори, по суті, зняли з себе відповідальність за насильницькі дії «натовпу».

Виступаючи проти насильства та «заколоту», Карлштадт, проте, наважився проводити перетворення всупереч забороні курфюрста. У такому разі як розцінити цей демонстративний акт непокори? В ньому можна простежити спробу спрямувати Реформацію в русло масового народного руху, в якому перетворення проводять усі, хто прийняв нову віру: проповідники, громади, міські ради. Карлштадту, як і багатьом його прихильникам, здавалося, що здійснення реформ це найкращий засіб запобігти «великому заколоту» «ворогів Євангелія».

Наприкінці січня – початку лютого 1522 року він опинився перед складним вибором: підкоритися волі влади, зайняти вичікувальну позицію, або ж піти їм наперекір і продовжити розпочаті реформи. У цій ситуації він показав себе реформатором, який не міг поступитися принципами. Можна дорікати йому відсутність політичної гнучкості, уміння відчувати зміни у політичному пасьянсі в масштабах імперії. Трагедія Карлштадта полягала в тому, що він відмовлявся йти на поступки та змінити тактику для досягнення наміченої мети. Досвід усіх революцій

та соціально-політичних криз показує, що такі реформатори приречені на загибель і часто не тільки політичну, а й фізичну.

З початком практичних перетворень дискусія про те, хто і яким чином має проводити реформи, переходить у іншу площину. У центрі уваги та обговорення стає тепер уже не питання про право меншості проводити перетворення, а питання про участь та роль «простого народу» в оновленні церкви. Карлштадт висловився за довіру до народу. У проповідях і виступах він наголошує на праві громади проводити реформи, незважаючи на опір влади, повчає своїх слухачів, як «те чи це можна змінити спільно».

Не все подобалося йому у поведінці «натовпу», особливо хуліганські витівки студентів та міських молодиків. Це вони влаштували погроми, розклеювали листівки на монастирських воротах, співали соромні пісеньки про «попів». Він був свідком, як у Різдвяну ніч вони не дали католицьким священикам правити службу, «вили як вовки і гавкали, як собаки» в церкві і замість церковного хоралу співали пісеньку «Загубила дівка черевичок»... Хуліганські витівки студентів та бюргерських синків були не рідкість. Міській раді, курфюрсту та університетському начальству не раз доводилося утихомирювати школярів і підмайстрів. У погромах брали участь бюргери. Але це реформатор розцінював як прикрі неприємності, неминучі під час здійснення такої «великої справи», як реформа всього християнства. Вони – крапля у морі за таких масштабів. Обнадіювало головне – до реформ підключилися солідні та поважні бюргери, які представляли громаду. Сміливі проповіді і дії Карлштадта, як і всі починання у Віттенберзі, мали під собою єдину ідеологічну та релігійну основу – Божественне право. Бібліцизм виявився зручним засобом усунення культу і практики папської церкви, усунення меси, ікон, целібату, обрядів⁵¹⁹.

У відповідь на вимогу припинити бунтівні проповіді він почув найстрашніше звинувачення: підбурювання до «заколоту». Це слово було у всіх на слуху. Всі тільки й твердили, що ось-ось вибухне «страшний заколот», «велика пожежа», яка загубить країну та церкву. Однак Карлштадт рішуче заявляє про неприйняття насильства: «Якщо у мене є вороги, то я вдячний за те Богу. Але я їх не боюся, бо впевнений у своїй правоті. Я хочу також про себе сказати, що я ненавиджу заколот і уникаю його. Бог

дасть, що мої хвальки не піднімуть з часом заколоту, який є недоброю справою. Я забороняю заколот. Але навіть якщо до цього примушують бідну людину, то вона все одно має чинити по-християнськи»⁵²⁰. Сама думка про застосування зброї та збройної боротьби у справі перетворення суспільства і церкви наводила на нього жах⁵²¹. Карлштадт не засудив таких «насильницьких» дій «натовпу» як «штурми ікон» у Віттенберзі та інших містах. Він не вважав вилучення ікон, очищенням храмів від папського культу, від «язичницьких ідолів» проявом насильства.

Після віттенберзьких подій Карлштадт залишився послідовним прихильником теорії страждання і мирного шляху проведення реформ без санкцій «зверху». Така політика не виключала тиску на прихильників старої віри, й примусового повернення їх на бік Євангелія. Випробувавши не лише гоніння «папістів», а й віттенберзьких «побратимів», Карлштадт сприймає це як хрест, який має нести християнин у боротьбі за правду і перемогу Євангелія. Нова людина має постійно проходити через боротьбу і страждання: «Хто не візьме на себе Хреста, той не пройде випробування Божою волею»⁵²². Карлштадт сприймав гоніння і переслідування як Боже покарання, накладене на нього в ім'я його блага, заради досягнення ним Божого Царства: «Сказав Єремія: «Ти покарав мене і я став розумнішим». Бог шляхом гоніння наставляє, подібно до того, як вчитель вчить за допомогою різки... Так, Давид осягав Боже слово через спокуси... Оскільки члени Божого Царства осягають Боже слово через безліч спокус у них є надія та втіха». Однак страждання і жертви у справі перетворення християнства не будуть марними, оскільки створене у муках і боротьбі Царство Боже буде настільки міцним, що його ніхто не зможе здолати навіть силою»⁵²³. Головне на такому тернистому шляху дотримуватися «Писання, яке не зможуть здолати не лише попи та священники, що діють силою проти Царства Божого, але й навіть натовп гвалтівників, у якому більшість будуть складати миряни»⁵²⁴. У березні 1523 року у творі «Про різноманіття Божої волі» він недвозначно говорить про це: «О Боже, звільни Твій полонений народ. Дай йому твою широку руку, щоб він не зневажав більше Твого імені. Допоможи, Господи, настав той час. Навчи нас Твоєї волі і зроби так, щоб ми хотіли і могли зробити те, що Ти хочеш, чи це життя, чи смерть»⁵²⁵.



МІЖ МЮНЦЕРОМ І ЛЮТЕРОМ. СВОЯ КОЛІЯ

Доля того чи іншого реформаторського проекту залежить від багатьох обставин та умов, які важко з'ясувати з достатньою точністю та достовірністю. Найпростіше пояснення невдач дослідники пов'язують із відсутністю історичних умов реалізації тих чи інших ідей. Із цим важко сперечатися. Але не менш важливі особистісні чинники – комунікабельність і харизма автора, його здатність створювати широке поле свого впливу, вміння впливати на різні верстви населення, вчасно сказати те, чого від нього хочуть почути. Внаслідок цієї взаємодії виникає комунікативна спільність, у якій беруть участь різні соціальні сили, готові прийняти та відстоювати ідеї яскравої особистості.

Карлштадт у своїх претензіях на лідерство зумів створити доволі широке поле соратників і послідовників свого вчення, які поділяли не лише його програму, а й методи боротьби. Крім того, реформатори «лівого крила» активно використовували його ідеї для обґрунтування своїх власних ідей та програм, не переймаючись при цьому посиленнями на справжнє авторство. Усе це розмивало межі його комунікативної спільноти. Вона включала поміркованість Мартіна Рейнгарта, політичний радикалізм Георга Амандуса і революційну сміливість Христофа Шаппелера.

У суспільстві, охопленому ворожнечею та протистоянням, важливим був кожен прихильник, соратник, кожен, хто міг надати співчуття чи підтримку. Напередодні Селянської війни, у 1523–1524 роках між лідерами розгортається гостра боротьба за створення свого «табору». При цьому одним із головних стає питання про методи боротьби. Лютер і Мюнцер добре усвідомлювали важливість залучення до своєї орбіти послідовників Карлштадта.

Комунікативне поле Карлштадта було досить широким і мало до того ж центри, де були найбільш активні його послідовники. Якщо, брати до уваги присвяти його творів, то вони мали доволі широку географію: Йоахісталь, Лейпциг, Ерфурт, Нюрнберг, багато інших міст. Серед тих, кому написані

присвяти – гірничий майстер з Йоахістале Вольфганг Штурцен, бюргер з цього міст Вольф Готайлер, лицар із Соденберга Нейтгарт фон Тунген, бюргер з Кітцінгена Кастер, пробст і архідиякон з Нейштадта Конрад Гуттман, бюргер з Лейпцига Йогр Райх, магістр та писар з Аннаберга Антоніо Ромхільт. Географія і соціальний склад адресатів свідчать про прагнення автора звернутися до різних верств суспільства, зробити свою програму загальною.

Ті, кому реформатор присвячував свої твори, негайно опинялися під підозрою влади. Так, герцог Георг вимагав особливо уважно стежити за Йоргом Райхом з Лейпцига, якому Карлштадт присвятив один зі своїх творів. У посланні герцогам Йоганну і Фрідріху Саксонським від 5 лютого 1522 він з тривогою пише про те, що міський писар з Аннаберга багато спілкується з Карлштадтом. У зв'язку з цим він наказав: «уважно стежити, щоб наші піддані не підняли заворушень у місті»⁵²⁶. Підозри герцога були небезпідставними. Навколо таких людей створювалися невеликі гуртки прихильників Реформації з числа містян та проповідників⁵²⁷.

Карлштадту вдалося налагодити тісні зв'язки з окремими громадами, серед них Йоахістале – центр гірничорудного виробництва. Уперше він побував тут на початку 1520 року твір «Про канонічні книги» присвячено бюргеру цього міста Вольфгангу Куху. У передмові він наголошує на своїх симпатіях до тамтешніх мешканців, вказує на їхню духовну щедрість, яка надихнула його на активне продовження євангелічної діяльності. В особі Вольфганга Куха реформатор знайшов свого щирого шанувальника та послідовника, який забезпечив йому широке коло знайомств та зав'язків. У передмові він передає вітання «гірському майстру» Вольфгангу Штурцу, скарбнику Георгу Лоссену, Лукасу Шопгену, міському судді Себастьяну Шрайнеру, нотаріусу Крістофу Квінкве, міському писарю Бартелю Баху. У передмові до свого трактату «Про освячення води та солі» Карлштадт серед «найважливіших покровителів та благодійників цього міста» називає гірського гауптмана Генріха фон Кенеріуса – найвпливовішу фігуру в Йоахісталі. Це дає підстави говорити про те, що під час першого відвідування його приймала «еліта» цього міста⁵²⁸. Його популярність та авторитет був настільки високий, що бюргери відправляли на навчання до

нього своїх синів. Вольфганг Кух разом із Вольфгангом Фойтом переселився у жовтні 1520 року у Віттенберг, щоб слухати лекції реформатора. Примітно також те, що свій твір «Про скасування ікон і про те, що серед християн не повинно бути жебраків» Карлштадт присвятив і направив графу Шліку, розраховуючи на те, що той візьме за приклад віттенберзький досвід вирішення релігійних та соціальних проблем.

Крім того, Карлштадт мав чимало послідовників, яких він особисто не знав і не зустрічався з ними. Так, після свого пере-хрещення Генріх Пфайфер заявив, що він не згоден із Лютером і Штраусом, «Карлштадта ніколи не бачив, але є прихильником його вчення»⁵²⁹.

Важливу роль пропаганді вчення і поглядів грали родинні зв'язки. У червні 1521 року Боденштайн присвячує два трактати своєму дядькові Ніколаусу Демуту, братові матері, який стає в 1519 р. настоятелем монастиря Нейверк, розташованому в околицях Галле. У 1523 році він залишив монастир, одружився і почав виступати з проповідями на підтримку вчення свого племінника. Серед франконських адресатів – кітцингенський граф Конрад Гутман, якому він присвятив свій твір «Про обітницю» (1521). Нюрнберг, Роттенбург на Таубері, Вюрцбург – міста, де було чимало прихильників їхнього земляка.

Карлштадту вдалося знайти соратників, які зробили значний внесок у теорію і практику його реформаційної доктрини. Такими людьми були, перш за все, Герхард Вестебург і Мартін Рейнгарт, їхні зв'язки з Карлштадтом були настільки тісними, що історики небезпідставно говорять про реформаторський тріумвірат. Що об'єднувало цих людей і зблизило їх настільки, що дружбу не зруйнували складні та нелегкі випробування? Всі троє були вихідцями з Франконії – земляцька спорідненість у політично та культурно роздробленій Німеччині відіграла далеко не останню роль у зближенні людей, які виявилися відірваними від «малої батьківщини». Рейнгарт 16 серпня 1520 р. був імматрикульований у Віттенберзі і став учнем свого професора-земляка. Зближенню з Карлштадтом сприяло виконання місії з «експорту» Реформації у Данії 1521 року. У Копенгагені Рейнгарт виступав не лише в університеті, але й на вулицях та площах «розпалював пристрасті». Яку цінність мала діяльність Рейнгарта у поширенні вчення Карлштадта? Насамперед,

Рейнгарт виявився талановитим публіцистом й створив влітку 1522 року в Єні нове вогнище Реформації. Після того, як у Тюрінгію, в Орламюнде, перебирається Карлштадт, а в Єну до Рейнгарта приїжджає Герхард Весебург, цей район Німеччини можна назвати важливим центром карлштадтіанства.

Наприкінці 1523 року Вестебург вирушив до Кельна, де мав гарні зв'язки з часу навчання та викладання в тамтешньому університеті, з метою створення тут нового осередку євангелічного руху. Ортодоксальний Кельн не поспішав відгукнутися на сміливі проповіді. Успіх молодого реформатора чекав в іншому місці – в Ерфурті, де йому вдалося залучити на бік Карлштадта відомого друкаря Міхаеля Бухфюрера. Отримати друкарський верстат на ті часи означало виняткову удачу, без цього не могло бути й мови про реалізацію навіть найпривабливішої та сміливішої програми реформ та самоствердження у громадському русі. Майже всі твори Карлштадта 1523–1524 років побачили світ у друкарні Бухфюрера, який перебрався ближче до Орламюнде, в Єну⁵³⁰.

Лютер, добре усвідомлюючи значення цього центру книгодрукування, зробив все можливе, щоб позбавити «швермерів» в Тюрингії можливості публікувати твори. На його вимогу, саксонські князі ще навесні 1524 року стали погрожувати вердиктом тюринзькій друкарні. Бухфюрер, людина, якою рухали не лише ідеї, а й гроші, відмовилася від друкування радикальних памфлетів і повернувся до Ерфурта. Трагічно закінчилася історія з друкуванням творів Карлштадта у Нюрнберзі, де довгий час його вважали продовжувачем справи Лютера і не бачили близькості до «альштедського духу». Проте рада міста 16 грудня заборонила видавати його твори. Рейнгарт, який опинився в Нюрнберзі після вигнання з Єни, змушений був за рішенням ради покинути місто і вирушив до Франкфурта на Майні, де став одним із лідерів реформаційного руху в місті⁵³¹.

Рейнгарт, Вестебург та інші «карлштадтіанці» у своїх проповідях і творах наголошували на таких положеннях та пунктах його вчення, які були предметом розбіжностей та суперечок. Заперечення Таїнства Причастя, запровадження хрещення дорослих, Мойсеєва права, опір владі у питаннях віри, право на примусове викорінення культу папської церкви –

далеко не повний перелік того, про що писали та проповідували послідовники Карлштадта.

Слід взяти до уваги той факт, що Карлштадт умів викликати увагу до своєї персони і своєї діяльності. Реформатора можна назвати майстром скандалу, сенсації, що посилювали інтерес широких кіл суспільства до його особистості. Його неординарні вчинки ставали предметом розмов, звичайних чуток та пліток, листів та листівок. Порушення їм обітниць безшлюбності, одруження, відмова від академічних звань і титулів, селянський спосіб життя, звернення до селян з проханнями допомогти витлумачити найважчі місця з Біблії – все це давало їжу для розмов і підвищувало увагу до його особистості.

У середині 1524 року хвиля відкритих протестів і заворушень у містах і сільських регіонах виявляла тенденцію до організаційної та ідеологічної єдності. На лідерство у цьому масовому русі претендує Мюнцер. За цих обставин Боденштайн виявився власником «золотої акції», яка могла б вирішити долю реформаційного руху в цілому. Княжих чиновників хвилювало те, що «швермери всіх земель» можуть об'єднатися навколо Карлштадта. У середині липня 1524 року, в той момент, коли він дописував останні сторінки розлогого твору, спрямованого проти Лютера та його стратегії поступового, повільного реформування церкви та релігійного життя, надійшов лист від Мюнцера, який запропонував своєму «братові» вступити до його союзу для боротьби з «безбожниками» та «тиранами» і закликав його залучити до цієї організації гірське місто Шнееберг, де в цей час рух очолив Георг Амандус, та ще 15 інших громад⁵³². Звернення Мюнцера розлютило Карлштадта настільки, що в гніві він розірвав листа. Гнів пройшов швидко. Верх узяв страх – залишивши листа без відповіді, означало опинитися серед однодумців альштедтського бунтівника. Лист був склеєний, і після недовгих роздумів 19 липня він відповів своєму «брату» відмовою у м'якій, але недвозначній формі⁵³³. Таку ж відповідь громада Орламюнде направила альштедцям.

Свою відмову Карлштадт і громада Орламюнде обґрунтували тим, що союз людей не може створити справедливого суспільства, оскільки будуть утверджувати свої людські закони та порядки, виходити з того, що вигідно людям⁵³⁴. Громада

Орламюнде доволі чітко заявила про своє неприйняття насильницьких дій і збройної боротьби проти «тиранів», захисників папської церкви, оскільки це дасть католицьким силам придушити реформаційний рух. Відповідь громади побудована як своєрідний трактат, в основу якого покладено теологію хреста. Виразність і лаконічність цього документу заслуговує на те, щоб навести його повністю.

«Громада Орламюнда громаді Альштедта. Про те, як треба по-християнські боротися.

Мир вам від Бога, Господа нашого Ісуса Христа. Дорогі брати, ваше послання, яке зараз знаходиться в наших руках, ми, наскільки дозволили нам наші знання, прочитали і з розумінням поставилися до того, що спонукало вас написати про те, що терзає і мучить християн, будь вони за вас або проти. З приводу вашого прохання про те, щоб ми так вчинили і підтвердили це письмово тощо. Знайте ж, ми від вас свою братську вірність не приховуємо, через яку ми таким чином, (якщо, звичайно, ми правильно, а не перекручено зрозуміли ваш лист) абсолютно нічого не зможемо зробити так, [як ви просите]. Цього нам ніхто не зможе наказати, адже Христос наказав Петру вкласти свій меч у піхви і не дозволив боротися за Нього за допомогою [меча], незважаючи на те, що час і години його страждання були уже близькі. Тому, коли прийде наш час постраждати за правду Божу, то ми не кинемося до ножів і списів, і не станемо відстоювати тільки власними силами вічну волю Отця нашого. Ми щодня молимо Його послати нам Його милість. Якщо ви також маєте намір озброїтися проти ворогів наших, то вдягніться в потужну броню і непробивний щит віри, про що писав Святий Павло до Ефесян у 6 [главі], і тоді ви напевно переможете й осоромите ворогів ваших, причому так, що вони жодним чином не зможуть вам протистояти. Але ви пропонуєте вчинити інакше: щоб ми стали вашими соратниками, об'єдналися з вами і стали вашими союзниками, і посилаєтеся при цьому на Писання 2. Пар. 34., де мова йде про те, що Йосія уклав заповіт з Богом і народом. Ми ж з цього тексту [Писання] дізналися також, що Йосія, після того, як йому потрапила до рук книга Закону, уклав заповіт тільки з Господом, оскільки він у всьому хотів йти за Господом, дотримуватися і зберігати в своєму серці Його Закон, Його заповіді і статуту, воскресити слова заповіту, що написані в цій книзі, і зобов'язати народ слідувати цьому заповіту. Це означає, що цар і народ в рівній мірі уклали союз з Богом. З цього слідує, що якщо б він

уклав союз, як з Богом, так і з народом, то його серце було б розбите. Тоді йому б хотілося однаково догодити Богові і людям. Христос же сказав так: «Ніхто не зможе служити двом панам». Тому, дорогі брати, якби ми об'єдналися з вами, то ми б перестали бути вільними християнами, а були б прив'язані до людей, що відразу ж викликало б тільки хули на адресу Євангелія. Тоді тирани зраділи б і заговорили: «Ці твердили, що шанують тільки Бога, а тепер об'єдналися з іншими [людьми], значить їхній Бог недостатньо сильний, щоб їх захистити. Крім того, вони хочуть створити свою секту, вчинити розбрат і заколот. Їх слід задушити і знищити, поки вони не стали сильніше за нас». Таким чином, ми даємо їм тільки привід для цього і не помремо за справжню Божу правду. Що сказав про це Бог? Хіба не спричинило б все це за собою осквернення і крах Божої істини? Не те все це, дорогі брати. Покладатися слід тільки на Бога, як це робив цар Іудеї, Парараліпоменон 13. Так він переміг своїх ворогів, так само і діти Ізраїлю ледь не повстали проти гноблення фараонів, але незважаючи ні на що все відбулося чудесним чином і за допомогою віри. Тому слухайте і слухайте чисті слова Бога, кожен в міру свого таланту, і не звертайте уваги навіть на те, якщо своєю наполегливістю налаштуєте проти себе тиранічні сили. Тому що ні апостоли, ні Божі святі, ні сам Христос не були пов'язані [з людьми]. В іншому випадку, ваше вчення покаже те, наскільки ви далекі від Бога. Ми дуже хочемо, щоб на нас зійшов Святий Дух, і за допомогою Його ми хотіли б зі щедрістю поділитися [з вами] дарами Божими. І, якщо Він зажадає від нас встати на захист віри, то ми з радістю виступимо вперед і постоїмо за неї, не дивлячись на те, що проти нас скипить вся лютість тиранів і погубить всіх нас. Однак, все це [ми будемо робити] тільки за допомогою і з опорою на Бога. Тому, дорогі брати, вчіть діяти тільки відповідно до вічної волі Бога, Отця нашого, тому як Він послав нам через Сина Свого, Христа, Святий Дух. Так нехай же і ваше серце буде вільним від всіх спокус і тоді Бог приведе [всіх] до злагоди»⁵³⁵.

Позиція Карлштадта у питання про цілі та характер майбутнього союзу свідчила про суттєві розбіжності з Мюнцером, вчення про людину і методи Реформації. Це добре розумів Лютер. Під час зустрічі в Єні 22 серпня 1524 року Карлштадт поскаржився Лютеру на те, що його плутають з Мюнцером: «Я ще раз заявляю: ви приписуєте мені насильство і неправду і зараховуєте мене до розбійного духу, але я з цим духом нічого спільного не маю і не причетний до заколоту. Я публічно разом із усіма протестував

проти цих братів». Лютер погодився з доказами свого візаві: «Дорогий докторе, не потрібно цього. Я читав цей лист, який ви написали Томасу від імені орламюндців, і повністю вірю, що ви чинили опір заколоту і були проти нього»⁵³⁶. Лютер у цьому випадку розрізняв формальні заяви свого суперника та його дії, які об'єктивно сприяли ескалації насильства. Крім того, давалися ознаки особистісні образи, які посилювали ворожість і небажання примирення або зближення. Кожен неординарний вчинок, відмова від вчених звань, селянські «дивацтва» Карлштата, сприймалися його опонентом як прояв «бунтівного духу».

Якщо Карлштадт недвозначно виступив проти насильницьких дій, то чому в такому разі на ньому поставили тавро «бунтівника»? Значною мірою це можна пояснити пропагандистською кампанією Лютера та його соратників відвести від себе звинувачення з боку католицького табору в «заколоті». Для більшості представників папського кліру, католицьких князів саме Лютер залишався головною мішенню нападів і розглядався як вождь Реформації. У зв'язку з цим Меланхтон та інші соратники Лютера намагалися рішуче відмежуватися від своїх вчорашніх союзників, Карлштадта та Мюнцера. Меланхтон у листі Еразму від 30 вересня 1524 р. підкреслив неприйняття Лютером заколоту і насильства, його рішучі дії проти нового угруповання «кривавих навчителів», серед яких, на його думку, головні – «карлштадтіанці»⁵³⁷. Такі характеристики мали свій вплив, тим більше, що вони виходили від відомих та авторитетних людей. Меланхтону вдалося переконати Еразма у своїх запевненнях. У листі у відповідь від 10 грудня 1524 року Еразм повідомляє, що в Базелі опубліковано шість трактатів Карлштадта про Причастя, що призвело до заворушень у Берні, а базельський друкар Томас Вольф потрапив за це у в'язницю. Еразм підозрює, що у Карлштадта є те, що Меланхтон назвав «кривавий навчитель» (blutrünstiger Lehrer)⁵³⁸.

Історики чимало зробили для того, щоб знайти відмінності у реформаційних програмах та методах Карлштадта та Мюнцера й довести, що вони ідеологи різних напрямів релігійного та соціально-політичного руху. Сучасники, однак, не бачили таких глибоких відмінностей і розбіжностей. Анабаптист Конрад Гребель та його соратники у 1524 році заявляли, що

Мюнцер і Карлштадт зробили вдвох більше, ніж усі проповідники всіх земель, й обидва вони – «найбільші глашатаї та проповідники найчистішого Божого слова»⁵³⁹. Слід зазначити, що анабаптисти на чолі з Гребелем відкидали ідею насильницького перевороту, яку пропагував Мюнцер, і дотримувались соціально-реформаторської лінії Карлштадта⁵⁴⁰.

Карлштадт не поділяв думок тих, хто мріяв про швидке настання Царства Божого на землі. Про це свідчить його теза про розмежування Божого та земного царств. Для Мюнцера небесне життя не що інше, як земне життя, доведене до досконалості. У такому разі зникає тимчасова межа між небесним та земним світом. Карлштадт дуже обережно ставився до цієї думки, розуміючи, що вона націлена на повну соціальну та політичну перебудову земного життя, доведення його до ідеалу. Він пише Мюнцеру: «Ми живемо в країні смерті, і поки ми пов'язані тілесним життям, Христова справедливість не може перемогти в нас»⁵⁴¹. Відкрито Карлштадт не конфліктував з Мюнцером, незважаючи на низку суттєвих розбіжностей із ним з теологічних питань.

Реформаційні зусилля Карлштадта слід розглядати як спробу провести перетворення «знизу», силами громад. Ранній реформаційний рух у містах за своїми методами, організацією та участю «простого народу» більшою мірою відповідав програмним завданням Карлштадта, ніж Лютера. Релігійні ініціативи народу Лютер намагався зробити частиною політично керованого процесу: реформи мають проводитися за дотримання порядку, під наглядом влади, без екстремальних дій, з урахуванням співвідношення сил на імперському рівні.

Позиція Карлштадта в цьому питанні виглядає інакше: реформи слід проводити негайно, рішуче, не звертаючи уваги на опір папської церкви та світської влади. Громади мають повне право вирішувати всі питання релігійного життя самостійно й примушувати владу правити відповідно до Божих заповідей. Вчення реформатора про право простого народу здійснювати реформи та визначати зміст релігійних нововведень найбільше відповідали духу «міської» Реформації.

Але як протистояти владі, яка не хоче проведення реформ, чинить перешкоди і вдається до репресій? Опирається, але без насильства? Карлштадт пропонує активний «духовний заколот».



ЗАМІСТЬ ВИСНОВКІВ

Ім'я, вчення і діяльність Карлштдта в різних контекстах невід'ємні від постаті Лютера. Соратник у протистоянні католицькими опонентами, розробник реформаційного вчення, лідер руху за реалізацію програми Лютера, послідовний прихильник ідеї громадського устрою нової релігійної організації – далеко не повний перелік з того, що дає підстави говорити про нього як одного з послідовників нового віровчення. Квітневі тези Карлштадта 1517 року проти схоластики були прелюдією до масштабного реформування папської церкви та її віровчення. Оригінальність реформаторського проекту Карлштадта визначало вчення про Таїнства, жорсткий біліцизм, містика і методи реалізації проведення Реформації, які будувались на безкомпромісності та активної участі у цьому мирян. Особистісні чинники, прагнення до лідерства посилювали розкол і протистояння двох реформаторів. Вчення і програма Лютера допускали пошук компромісів зі свтрою церквою. Напроти, Карлштадт прокладав лінії безкомпромісного протистояння.

Вчення про нову людину було сформульовано Карлштадтом в період широкого розгортання реформаційного руху, «штурму і натиску», оптимізму, емоційного піднесення, віри у можливість близької перемоги і утвердження нового віросповідання. Реформатор прагнув консолідувати активних учасників реформаційного процесу, мирян, безкомпромісних борців проти старої церкви. Після Селянської війни, спаду народного руху, апатії реформатор не повернувся до спроб втілити в життя ідею нової людини.

В основі вчення про нову людину покладена, фактично, «автобіографія» самого реформатора, який із ярого католика, теолога-схоласта стає автором нового віровчення, зрікається від старого культу, проводить реформи, перетворюється із священика

у нового мирянина, пастиря, який наставляє інших до «відродження». На цьому шляху він демонструє твердість переконань, безкомпромісність, готовність до страждання за своїм роглядом.

Вчення про нову людину реформатор почав формувати у 1520 році під враженням Лейпцизького диспуту та відлучення від церкви. У віттенберзькому русі 1521–1522 років він опікувався переважно інституційними перетвореннями, використовуючи юридичні принципи на основі Божественного права. У його баченні усунення інститутів та культу папської церкви мало відкрити шлях для перетворення світогляду людини. У 1523–1524 роках він формулює свою містичну теологію духовного оновлення людини. Головна теза Карлштадта полягала у тому, що нова «внутрішня» людина постійно опікується своїм моральним довершенням, докладає до цього максимум власних зусиль, без зовнішньої церковної допомоги. Єдиним дороговказом виступає Божа воля, осягнення якої людина здійснює через Святе Письмо. Містика відкриває Дух Закону, його творче осмислення і застосування відповідно до конкретних умов та ситуації. У такому разі прості, неграмотні люди здатні сприймати сутність Божої волі краще освічених.

Ідеал нової людини Карлштадт спробував відшукати в середовищі бюргерів і селян, які, на його думку, осягають і розуміють Святе Письмо без теологічних нашарувань, тяжкою працею здобувають свій хліб, зазнають страждань та випробувань внаслідок несправедливого ставлення до них. Його програма «нового мирянина» передбачала перехід папського кліру, священників і ченців саме у це середовище, у якому вони мають пройти моральне очищення, спокутування гріхів за своє минуле. Карлштадт сам спробував сам стати селянином й тим самим дати приклад іншим священникам стати «новими мирянами». Такий проєкт виявився утопією. «Народництво», тим більше у роки назрівання «великого заколоту», викликало занепокоєння князів, шляхти, які бачили у цьому небезпечну гру неординарного реформатора. Ідеалізація ним аскетичного життя світу селян та ремісників не могла бути прийнята вищими станами, «новими багатими», інтелектуальною елітою. Більш тонко віяння часу відчув Кальвін, який виправдав за допомогою біблійних текстів не лише аскетизм, а й прагнення прибутку, вигоди, економічну діяльність, підприємництво.

Ліквідація університетської теологічної освіти і професійної підготовки священиків, утвердження просвітництва населення на основі Святого Письма позбавляло Реформацію інтелектуального озброєння у вирішенні складних актуальних проблем нового віровчення. Карлштадт сподівався на те, що простолюдини зможуть осягати Бога містичним шляхом без інтелектуального супроводу. Замінити вченого теолога мудрим селянином або бюргером, до чого прагнув реформатор – одна з утопій, яка часто виникатиме в епохи криз.

Карлштадт спробував по-своєму вирішити споконвічну проблему можливості поєднати право і мораль, використати Святе Письмо в якості абсолютного Закону. Реформація для Карлштадта це, насамперед, моральне оновлення суспільства, спасіння його від зіпсованості, джерелом якої він вважав Рим. Життя людини має відбуватись відповідно до Закону, в якому втілено абсолютні моральні норми і цінності.

Червоною ниткою через його вчення проходить ідея відповідальності людини перед Богом і Законом. Бог повинен бути присутнім у всьому: у повсякденній праці, у суботній та святковий день, у сімейному житті, стосунках із ближніми. Введення Закону як юридичної норми і морального кодексу нової людини мало викоринити такі соціальні явища як лихварство, панщина, зловживання повинностями, податями тощо. Такий уклад життя передбачав аскетизм, соціальну дисципліну, моральну поведінку.

На його переконання, без активності мирян неможливий справжній громадсько-демократичний устрій релігійного та соціального життя: громада обирає проповідника, визначає порядок внутрішнього життя відповідно до Божих законів, суворо контролює їх дотримання, карає й, навіть, відлучає віровідступників, стежить за поведінкою кожного зі своїх членів. Вона не лише тримає людину в рамках Закону, а й захищає її, не дає їй загинути духовно та фізично, у разі бідності, нещастя, трагічних ситуацій вона приходить на допомогу. Карлштадта можна назвати ідеологом демократичного напрямку Реформації, проповідником активної участі простого народу у здійсненні перетворень, у перебудові релігійних, соціальних і політичних відносин. Його проєкт «нового мирянина» становлять один із значних сегментів та векторів Реформації.

Реформаторські практики Карлштадта полягала у негайному здійсненні всього того, що Лютер прагнув реалізувати поступово, допускаючи тривале співіснування середньовічної церковності та нової, євангелічної організації життя, що передбачало певні компроміси, співробітництво з владою. Карлштадт намагався не озиратися на обставини, а здійснювати реформи, не зважаючи на силу опору, не поступитися жодним положенням свого вчення. Визначивши високу мету, – побудувати індивідуальне та соціальне життя за Божественними нормами та правилами – він вірив, що цього можна досягти швидкими і рішучими діями та реформами.

Невдача Реформації Карлштадта значною мірою пов'язана з егоцентризмом його програми. Спроби перетворити життя на власний зразок, наштотувалися на різноманіття людських характерів і доль. Люди, приймаючи нове вчення, не тільки втрачали, а навпаки, посилювали свою індивідуальність. До того ж наявність численних реформаторських проєктів створювали для них можливість вибору.

Успіх реформатора був пов'язаний зі спробами міських громад взяти на себе релігійні функції, посилити свою владу шляхом введення єдиного Божественного права, використати секуляризацію у своїх економічних і політичних інтересах. У той же час комунально-громадський рух за всіх його успіхів та розмаху опинився в кризовому стані. Соціальна диференціація всередині міських та сільських громад, поява міської еліти, яка мислила вже не місцевими, а територіально-земельними та імперськими масштабами, послаблювали основи того, що історики називають «міським республіканізмом». Претензії поширити принципи республіканізму на територіально-князівську та імперську державність виявилися на той час утопічними – тренд до абсолютизму виявився сильнішим.

Лютер виявився реформатором, який тонко відчував співвідношення сил і не піддався на спокуси комунально-громадського руху, а віддав перевагу князівській владі. Карлштадт, навпаки, послідовно відстоював провідну роль громад, їхнє право самостійно будувати своє релігійне та соціальне життя і впливати таким чином на всю систему влади. Відносна єдність громад, їхня внутрішня консолідація виявилися сильнішими

переважно в маленьких містах і селах. У великих містах виникала гостра внутрішня боротьба, протистояння громади та міської еліти. У протистоянні з князями невеликі міста виявили свою політичну слабкість, а «союз» громад, до створення якого закликав Мюнцер, виявився слабким і зазнав поразки у Селянській війні 1525 року.

Однак Карлштадт, Мюнцер, лідери селянських загонів та об'єднань розраховували на успіх, а не на поразку, вірили у значний потенціал реформаційного руху «знизу». Їх світогляд формувався в умовах небувалого соціального піднесення, активності широких верств населення. У ранній Реформації панували мажорні настрої, всі, навіть найнеймовірніші проекти, здавалося реальними та здійсненними найближчим часом.

Карлштадту здавалося простою і зрозумілою ідея – нова людина перетворює життя за Божественним Законом. Проте реалізувати здавалось би очевидні істини і добрі задуми виявилося доволі складно. Проект нової людини виявиться утопічним. Щоправда, пропоновані реформатором ідеї виховання, самовдосконалення і довершення увійдуть у практики протестантизму. Століттями поспіль «ідеальні» задуми створити щасливе суспільство викликатимуть іронію. Пошлюся на вірш Магнуса Енценсбергера «Про труднощі перевиховання»:

*«Все це можна було б досягнути,
якби не люди...
Люди тільки заважають, плутаються під ногами,
вічно чогось хочуть,
від них одні неприємності...
Якби не вони,
якби не люди, яке настало б життя!
як би нам було легко,
як би все було просто...»*



Додатки



АНДРЕАС КАРЛШТАДТ

1524

**Чи слід м'яко поводитися зі слабкими [у вірі]
і терпіти їхнє невдоволення справами,
накресленими Божою волею**

Моєму найдорожчому братові у Христі Бартелю Бахену¹, міському писарю в Йоахімсталі, бажаю я, Андреас Карлштадт, пізнання Бога через Христа Господа нашого.

Дорогий брате, у відповідь на моє повідомлення про деякі перетворення, які всюди відбуваються, Ви пишете мені: «Ви, очевидно, хочете потім здійснити їх більш м'яко», і своїм листом поступово даєте мені зрозуміти, що для того, щоб уникнути невдоволення слабких у вірі треба проводити все не інакше, як повільно, поступово і м'яко, тому що це стосується всього світу, який тільки тим і зайнятий, що кричить: «Слабкі! Слабкі! Хворі! Хворі! Не поспішати! Обережно! Обережно!» Так невже й Вам хочеться кричати разом із цим величезним хором: «М'якше! Слабше! Ввічливіше! Обережніше!?» У відповідь на це я скажу, що в кожному випадку і в усіх справах, які стосуються Бога, треба звертати увагу не на те, що говорить або про що судить абсолютна більшість людей, а слідувати тільки Божому слову,

¹ Бартель Бах – міський писар у Йоахімсталі, у місті, де було чимало прихильників вчення Карлштадта. Бартелю Баху Карлштадт присвятив свої твори «De caronies scripturis» (1520), «Super coenbatu» (1521), а також Коментарі до пророка Малахії.

оскільки це ясно як день, що князі великих вчених² і найбільший натовп ще з давніх-давен помилялися і несли нісенітницю. Це спричинило те, що Бог встановив, що повинні приносити в жертву князі, люди або громада за свої незнання та помилки (Лев. 4). Тим самим Бог ясно вказав, що всі князі великих вчених і будь-яке зібрання можуть хибити або помилятися. Ось чому Бог не тільки в цілому, але й докладно пояснив те, що кожен повинен відповідати за себе самого і не слідувати за якою б то не було більшістю, яка прагне відкинути Закон (Вих. 23)³. Бог карає також за блуд і за блудливі очі, які спочатку дивляться на інші речі, а вже потім на Його дороговказ, яким є Боже слово. Бог заборонив нам слідувати нашим власним думкам. Всі наші навіть найкращі думки заплутані та не пов'язані одна з одною. Ми робимо і говоримо так, як роблять чи кажуть інші, і думаємо так, як нам вигідно. Треба будь-якими шляхами викоринити вщент [людську] мудрість там, де має бути місце для Божої [мудрості]; не тільки ваша власна мудрість, дорогі брати, повинна перетворитися на ніщо та дурість, а й мудрість усіх інших людей. (Лк. 15; Іс. 2; 5; Мт. 16; Втор. 12). У такому разі, якщо ви підете за невченими проти вчених, і без їхнього посередництва залишитеся в Його слові, ви пізнаєте чисту Істину, яка зробить вас вільними (Ів. 8, 32) і ніколи не зганьбить вас. Бережіться, ви перетворитеся на очерет, якщо уникатимете Істини, і всі вчені стануть таким самим слабким очеретом (Мт. 11, 7)⁴. Тільки справжня Істина повинна бути вашим ґрунтом і твердинею і, якщо ви її знайдете, то станете впевненими і не знаючими коливань; і навіть якщо всі вчені відвернуться і апостоли відступлять [від Істини], ви зможете зробити так, як сказав Павло (Гал. 1): «Якщо я чи ангел став би навчати вас іншому, нехай буде анафема». Хто ґрунтовно усвідомить й повірить в Істину, той відстоюватиме її, навіть якби сам Павло став проповідувати протилежне. Тому кожен має горіти бажанням пізнати справжні твердині Бога, якщо хоче встояти вітру та морській хвилі. Заради

² Карлштадт має на увазі найбільш авторитетних вчених того часу, у тому числі і й Еразма Роттердамського, за яким закріпилося звання «князь учених».

³ Очевидно, Карлштадт має на увазі слова: «Не будеш з більшістю, щоб чинити зло, і не будеш висловлюватися про позов, прихилиючись до більшості, щоб перегнути правду».

⁴ Карлштадт має на увазі слова Христа: «на що ви ходили дивитися в пустиню дивитися? Чи на очерет, що вітер гойдає його?»

цього Бог дав через Мойсея всім юдеям заповіді і наказав, щоб вони зробили собі стрічки на краях одягу і вплітали в них блакитні нитки, щоб дивлячись на них згадували про Божі заповіді, щоб вони завжди були такого роду блакитними стрічками, які їм слід повсякденно бачити перед собою (Чис. 15). З цього випливає: ми повинні бути прив'язані до Писання і ніхто не має права чинити за велінням свого серця; хто слухає інші промови, а не Боже Слово, той блудить (Чис. 15; Єр. 23). Воістину, це справжнісінький блуд і розрив духовного союзу, якими б малими й незначними при цьому здавалися [нам] такі відступи і прагнення плоті та розуму. Щоразу, як тільки душа починає слідувати в Божих справах не Його Слово, а іншим речам, Бог, наш Дух Творець миттєво кидає [нас] у ганьбу, у небуття та невідомість. Адже сказано: «Ніхто не може служити двом панам, робітник – двом господарям і кожному дано стільки, скільки він повинен іншим»⁵. Духовна зрада давно визнана диявольським страшним злочином. У який лише гріх не впадають люди, коли вони слухають князів великих учених, або великого зборища на кшталт Собору, а не Божого Слова; так само буває тоді, коли ви сліпо слідуєте за іншими і звертаєте увагу на щось інше, а не на Божу правдиву мову.

Тому дорогі брати, навіть якщо вас так мало, що ви – лише крихітна родзинка, ви повинні завжди бездоганно і уважно дотримуватися лише Божих заповідей, у яких визначено правду та істину, і не звертати уваги ні на сильних, ні на немічних. Навіть найбільший натовп може хибити і помилятися. Хвалені твори лише на деякий час вгамують вас своїми пахощами, які зовні пахнуть і одурманюють вас, викликаючи невдоволення Бога. Набирайтеся ж відтепер лише тієї мудрості, яка веде вас до пізнання Божої справедливості та Істини, і спрямовуйте зусилля тільки на осягнення сенсу Божої мови, на те, чого вам не зможуть дати всі твори, і при цьому ніхто не повинен чекати, доки це зробить хтось інший.

⁵ Мт. 6.

У справах не слід озиратися на інших

Отже, за допомогою посилань на Писання я показав, що ніхто не повинен озиратися або чекати на інших, поки вони підуть за ним у пізнанні Істини. (Ів. 5). Так само це стосується того, що ми повинні в повну міру наших сил виконувати всі заповіді Бога і не чекати, поки нетямущі чи немічні підуть [за нами]. Тому що Бог дав заповіді всім нам і ми повинні вивчати Його Заповіт і чинити за ним. Написано так: «Вивчіть і намагайтеся виконувати їх» (Повтор. 15). Це адресовано всім нам і кожен має виконувати [Його закон] так, як наказав Бог, навіть якщо весь світ живе за своїми [законами] і не хоче слідувати [за нами].

Я тебе спитаю, дивися, невже син не повинен почитати своїх батьків доти, поки слабкі не дійдуть до цього і, нарешті зрозумівши, почнуть почитати своїх батьків? Ти, звичайно, відповіси, що розумні повинні почитати своїх батьків, не красти і не чекати, доки всі інші нерозумні не наслідуватимуть цьому і не переймуться розумінням і бажанням цього. Спитаю я далі, чи виходить так, що хтось може не виконувати шлюбну обітницю і жадати добра іншого, поки цього не робитимуть інші? Що ж, виявляється, можна красти, поки злодії не перестануть красти? Я можу так запитувати далі по кожній із заповідей і, хіба правильно буде, якщо ми станемо чекати, поки інші не зрозуміють і не дійдуть бажання слідувати ним і робити те, що вимагає Бог. Я можу точно так запитати про заповіді, які стосуються любові до ближнього, або про справи і вчинки, які безпосередньо стосуються шанування Бога. На додаток до згаданого вище я запитаю: хіба можу я дозволити стояти ідолам, яких Бог наказав мені прибрати, допоки всі слабкі не зроблять це? І, що ж, виходить так, що я можу хулити Бога доти, доки всі інші не перестануть хулити? В іншому випадку ти скажеш так, як це могли б сказати вороги Христа і Бога: вбивця може вбивати, злодій красти, перелюбники займатись перелюбством, а решта богохульників вдаватися до всіляких святотатств доти, доки всі негідники не стануть благочестивими.

Богохульники, звичайно, можуть грішити, але я хочу зараз сказати про те, що ще з давніх-давен, як відомо мені, заведено так, що навіть ті грішники, які через незнання згрішили або порушили Божі заповіді, повинні понести покарання (Лев. 5; Пс. 40). Наскільки суворо слід карати тих, які чинять перелюб,

злодійство, вбивства? Їх слід щоразу карати так, щоб вони відчули на собі весь тягар скоєного. Господь каже: «Раб, який знав волю пана свого і чинив проти [його волі], битий буде багато». Бог карає менше тих, які грішать через незнання (Лк. 12). Але набагато серйозніше і суворіше стягнеться з того богохульника, який знав, що грішить проти Його заповідей. Павло каже: «Ви не повинні спілкуватися зі слугителями ідолів, перелюбниками та подібними до них» (2 Кор. 6), а ти вважаєш, що з ними треба поводитися м'яко і ніжно, щоб не викликати озлоблення з їхнього боку. Я уявляю, що було б, якби Св. Петро так само спокійно поведився з ключами, які він отримав від Неба, й не міг відкрити замка або зламав його⁶. А ви ще хочете не поспішаючи відкривати [браму Неба], зволікати і чекати, поки вони [слабкі] прийдуть.

Що я маю сказати? Чи повинні ми не поспішаючи вивчати Божі заповіді? Чи повинні ми чекати натовп? Чи повинен один дивитися на одного і чекати, хто перший наважиться [слідувати] Божим заповідям? Ай, як же подобається великим князям, коли люди справно платять десятину, чинш, виконують панщину, ніби послані на Божу службу. Неслухняних вони кидають у в'язниці, б'ють, садять на кілок, поки їх піддані не стають покірними, і тим самим через їхню лють виголошують вирок самим собі, оскільки Бог вказав їм звертати увагу насамперед на інші, [духовні] непокори. Якщо пан не звертає уваги те що, що прислуга не виконує те, що він наказав зробити, він також винен у цьому.

Бог покарає їх усіх разом, чи тим, що прожене геть, чи вимагатиме відшкодувати відповідну грошову відплату, причому зробить це з найкращих спонукань та братерської любові. Так само між подружжям має бути велике і повне кохання, про що говорить Христос. Той, хто непривітний до дружини, розплачується за це разом зі своєю дружиною. Повинен кожен чинити правильно (хто, звичайно, правильно розуміє), і діяти без страху й озирання.

Коли, кажуть, що ви повинні щадити братерську любов, то це ще зовсім ні про що не говорить, оскільки ще не ясно, чи не

⁶ Карлштадт має на увазі епізод, коли Христос звертався до Петра зі словами: «І кажу я тобі, що ти – скеля, і на скелі оцій побудую Я Церкву свою, і сили адові не переможуть її. І ключі тобі дам від Царства Небесного» (Мт. 16, 18, 19).

стане ваша братня любов нехристиянським покривалом і чи не буде вона зла і шкідлива так само, як гріх папства. Не залишу при цьому поза увагою те, що Христос відсікав і відкидав будь-яку братню любов, якщо вона суперечила Його заповідям або навіть хоч трохи була спрямована проти Бога. Оскільки Божі заповіді сповнені любов'ю, то неприпустимо, щоб християнин виявляв любов, чинячи проти його заповідей або не робив того, що наказано Христом, що випливає з Його слів. Якщо ви любите Мене, то зберігайте Мій Заповіт. Хто батька і матір, дружину та дітей не зненавидить, той не може бути Моїм учнем тощо. (Ів. 14; Лк. 14, 26; Мт. 12). Тепер ясно, що не може бути так, що хтось любить Христа, а живе не за Його заповідями, або байдуже дивиться на інших і чекає, поки інші не робитимуть так, як угодно Богові.

Тепер вони не зав'яжуть мені очі фартухом або хусткою, щоб я не бачив того, що угодно Богові, або зробив те, що Бог забороняє, навіть якщо вони мені вже тисячу років проповідують і пишуть про братерську любов.

Істина каже: «Кожен, хто поклав руку свою на плуг і озирається назад, не надійний для Царства Божого» (Лк. 9)⁷. Так сказав Христос тому, кого Він покликав слідувати за Ним, а той Йому відповів: «Я піду за тобою, Господи, але дозволь мені попрощатися з домочадцями і прийти після інших, я ще не готовий до Царства Божого» (Лк. 9). Той не готовий до Царства Божого, хто дивиться на інших, серед яких він хотів би бути останнім.

Що приготоване тим, які не осягають Божого закону, не хочуть його дотримуватись, а ховаються за іншими, як за кам'яною стіною? Згадуйте дружину Лотову⁸, яка перетворилася на соляний стовп (Лк. 17; Єр. 10). Тепер подумайте самі, що може статися з тими, які дивляться в спину тому, хто несе [тягар], і з лінивими братами, які досі вважають за краще залишатися сліпими та лінивими?

⁷ Цитата наводиться Карлштадтом неточно.

⁸ «Згадуйте дружину Лотову» – ці слова були сказані Христом в одній з його бесід про руйнування Єрусалиму та наприкінці світу (Лук. 17, 31, 32). Перетворення дружини Лота в соляний стовп за порушення заповідей було своєрідним покаранням Божим. Згідно з біблійною легендою, соляний стовп існував довгий час і сприймався віруючими як пам'ятник Божого гніву.

Коли Христос сказав Петру: «Йди за мною», Петро запитав: «А він що?». Христос відповів: «Якщо я схотів, щоб він позостався, аж поки прийду, що до того тобі?» (Ів. 21). Невже, ти дивитимешся на те, як хтось лінується чи чинить і говорить проти Божої волі, і будеш стверджувати, що тобі недостатньо Його покликання? Ти хіба станеш запитувати, що робити іншим, і коли вони підуть за тобою? Ні. Так не роблять. Не стій на одному місці і не виправдовуй себе тим, що інші не слідують за Ним.

Хіба питав Петро в когось про братерську любов, коли хрестив язичника Корнилія? (Діяння 9, 10, 11). Він зробив це, тому що розумів, що Божа воля істинна, і не питав ні в кого на те дозволу, а коли його брати спробували засудити цей вчинок, то пояснив, що зробив те, що хотів Бог (Мт. 10, 5). Таким чином Петро своїм вчинком виконав Божу волю. Тим самим він показав приклад тому, хто хотів би чинити за словами Христа: «Ви не повинні слідувати язичникам». Петро добре знав, що своїм вчинком він спричинить невдоволення, але Петро не звертав на це уваги. Як же ми повинні діяти у справах, які Бог наказав нам своїм всесильним словом виконати? Чи повинні ми в такому разі брати до уваги невдоволення слабких? Ну, звичайно, хтось скаже: «Для нас не Петро, а Христос є взірцем, тож наведи приклад про Христа». У відповідь скажу так. Христос розмовляв із самаритянкою, тоді як юдею не годилося розмовляти з самаритянами, чим Він сильно здивував своїх учнів (Ів. 4). Але Христос не звернув уваги на їх подив, а вчинив вільно, як наказав Його Отець. Я можу підтвердити це також прикладами про суботу, храм, жертви, пости, молитву тощо.

Павло неодноразово викликав сильне невдоволення своїми справами тих, хто закликав його діяти обережно у справах, яких вимагає Бог. Зараз вони, як і раніше, готові кричати цілими днями: «Слабкі! Слабкі!» і т. п. Але я добре знаю як заглушити [цей крик], і можу впевнено сказати, що Павло у великих справах не зволікав, а оскільки наша справа істинна, то не слід звертати уваги на те, що це багатьох озлоблює, навіть якщо це хворі, нерозумні та слабкі. Ми читали про те, як тисячі юдеїв у Єрусалимі, які стали віруючими, сильно обурило те, що Павло навчав і проповідував відступати від вчення Мойсея в тому, що не слід робити обрізання дітям і чинити не за звичаями тощо

(Діяння, 21). Зверни увагу на те, що Павло не злякався багатьох тисяч нерозумних юдеїв, а проповідував вільно і не щадив слабких. Тут ти хотів би заперечити, що проповідувати це одне, а робити інше. На це я відповім. Проповідувати означає робити таку ж справу, як й інші справи, які ми робимо одне одному тощо. А після того, що Павло насправді перешкодив обрізанню (Діяння 21, 26), хіба можна сказати, що ми не повинні бути такими, як Павло, і нічого не робити проти того, що спрямоване проти братньої любові?

І те, що Павло робив у подальшому, викликаючи обурення [слабких] своїми справами, ще раз переконує мене в тому, що Павло став на заваді обрізанню, про що сказано з усією ясністю в Посланні до Галатів⁹, і про що хтось хотів би замовчати. І хіба вилучиш із цього Послання те, що Павло не звертав уваги на слабких, і хіба не шахрайським чином вони, посилаючись на Мойсея, кажуть: «Ви, нерозумні, продовжуйте обрізання?»

Отже, ми повинні чесно зізнатися, що ми самі винні в тому, що і в ученні і в справах не поспішаємо суворо виконувати Божі заповіді, а чекаємо, поки це почнуть робити наші сусіди і гувльіси з Віттенберга¹⁰.

Кожна громада, маленька чи велика, має сама стежити за тим, щоб діяти правильно і вірно, нікого не чекаючи

Бог дав єдиний для всіх Закон, за яким повинні чинити та спрямовувати свої дії всі віруючі люди, кожна громада і кожна людина. І цей Закон, який Бог назвав [Старим] Заповітом, і, який був оголошений усьому народу, має бути не просто купою чи масою якогось мертвого тіла, яке сліпі юристи вивчають частинами так, що це тіло нічого не чує і не бачить, ні на що не здатне, і при цьому нікому з них немає діла до того, що воно вухами має чути, бачити очима, а члени, які відчують справедливість, повинні робити все, що призначено Богом (Повтор. 29). Тому Бог гнівається на лінивих і наражає таких недбайливців на покарання за те, що, маючи вуха, вони нічого не чують, маючи очі, не бачать, маючи руки, нічого не роблять. Адже не випадково Мойсей одразу зажадав від усієї громади

⁹ Гал. 5.

¹⁰ Карлштадт має на увазі Лютера та його прихильників.

юдеїв [виконувати] те, що він оголосив усім юдеям у Божих заповідях. Він також постійно твердив, що вони повинні суворо виконувати все, чому він їх вчить (Повтор. 4, дивитися: 5, 6, 8, 11), що вони в його вченні та в його справах не повинні нічого ні додавати, ні зменшувати (Повтор. 12; Лев. 10). Так само в будь-якій справі виконувати те, що наказано Богом, оскільки тільки Він вчить як правильно чинити. Мойсей намагався якнайміцніше пов'язати свій народ з Божим вченням, звичаями, правом і справою Закону, щоб вони не вчили нічого іншого і не дозволяли нічого іншого робити, крім того, що вони почули.

Про те, що Божий Заповіт стосується всіх громад і кожної справи, і про те, що жодна громада, жоден дім не мають права заспокоюватися доти, доки всі інші не стануть розумними та активними, так багато сказано у Повторенні Закону, що мені зайве це повторювати, і я просто пошлюся на цей [текст]. Там часто повторюється: «Ви повинні всюди дотримуватися права і звичаїв Божих» (Повтор. 17 і 26). Іншими словами, хіба ви маєте право обирати і призначати ваших суддів, які повинні карати тих, хто переступає Заповіт? Бог сказав усім людям, громадам і всьому світу Своє слово, яким Господь, Бог твій, зобов'язав також, щоб ти все робив за цим Законом, дотримувався звичаїв, чинив правильно і робив це від щирого серця свого і від усієї душі своєї, як тобі наказав твій Господь (Повтор. 5). Хто сміє говорити, що ми повинні дотримуватися Божих заповідей лише в окремих місцях? Хіба ми маємо право нехтувати Божими заповідями в інших містах? Ти хочеш сказати: «Бог наказав, щоб Ізраїлеві діти лише в окремих місцях споруджували каміння». Я хочу на це відповісти так. Бог наказав, щоб ми дотримувалися Його Заповіту (Заповіт його [викладено] у Декалозі, Повторенні Закону 4, 6) не тільки в окремих містах, а й скрізь, при цьому навіть на косяках будинків і на воротах записали [його] собі на згадку, щоб він був перед очима челяді і простолюдинів і нагадував таким чином їм про те, що слід дотримуватися не окремих заповідей, а всіх заповідей, і це стосується не тільки євреїв, які жили за часів Мойсея, а й усіх наступних поколінь, оскільки Мойсей звертався не тільки до своїх дітей, а й до дітей їхніх дітей (Повтор. 26; 27; 28). У кожній громаді повинні бути люди, які повинні проповідувати Його Завіт, і кожен господар має вселяти, повторювати і тлумачити слово Боже [своїм

домочадцям] (Повтор. 6). Крім того, з цього також випливає, що кожна громада, кожен дім повинні стежити за тим, щоб усі розуміли Божі заповіді та жили відповідно до них. Бог не бажає, щоб ми чекали інших, поки вони підуть за нами і стануть благочестивими, адже для цього Він дав заповідь, з якої випливає, що безбожників слід карати так, як карають інших злочинців (Повтор. 13 і далі 17). Тому не випадково було зруйновано і спустошено всі міста, які терпіли своїх ідолослужителів і йшли неправедним шляхом. Я дивуюся тому, що наші мудреці-книжники та правителі суворо карають за плотські злочини, а духовні залишають без покарання. Духовні вони хочуть подолати одним своїм диханням, а тілесні готові викорінювати мечем, залізом та вогнем. Хіба це не хибна практика серед християн? Хіба це не підступи диявола, що вони суворіше карають за зневагу людського, аніж за зневагу Божого? Мойсей зобов'язав, щоб з безбожниками чи духовними злочинцями обходилися не менш крутіше, ніж із тілесними злочинцями (Повтор. 13:17).

Якщо вони Павла правильно зрозуміли, то вони неодмінно мали виявити, що Павло карав ідолослужителів не менш суворо, ніж розпусників, причому так і має бути, якщо вони хочуть зберегти свою честь.

За словом має негайно слідувати справа

Всемилоливий Господь залишив нам деякі зовнішні творіння, в яких висловлено Його батьківську любов; серед них, зокрема, ті, в яких Бог у чудесних образах та історіях передав Божу мудрість і розум за допомогою Свого шляхетного слова нашим праотцям (Повтор. 4), а вони передали їх через наших попередників нам. У зв'язку з цим непогано було б запитати всіх людей: чи справді вже є такий народ, який осягнув це Вище мистецтво і дотримується справжніх звичаїв і прав? Адже Бог дав нам свій Заповіт для підтримки нашої мудрості і розуму, щоб ми з розумом і знанням діяли, жили, правили і вершили всі наші справи (Повтор. 29). Адже Бог усюди хоче бачити своїх рабів розумними, які знають, що їм треба робити і чинити, чому вони так повинні робити і чинити, кого їм слід шанувати. У насолоді та горі, у боротьбі та стражданні треба знати те, що послано

Богом і для чого послано. Мойсей каже так: «Дотримуйтеся відтепер слова цього Заповіту і чиніть по ньому – це зробить вас мудрими у всіх ваших справах» (Повтор. 29). Те ж саме [каже] Павло: «Дивіться, як ви зовсім змінилися, не як нерозумні, а як мудрі [робіть], бо стали не нерозумними, а розумними, і все, що тепер робите, то воля Господня» (Ефес. 5, 8)¹¹. Невипадково Бог журився через Ісаю на те, що вони ні діла ні вчення Його не розуміють (Іс. 5). Христос також часто карав своїх апостолів за те, що вони не розуміли Його справи та вчення. Але знання та мудрість, про які тут йдеться, мають бути не тільки тоді, коли ти щось робиш, а й тоді, коли ти за щось страждаєш. Слід пам'ятати, що страждання також дає свої плоди. Тому що, як сказав Ісаї, страждання, гоніння чи переслідування роблять мудрими (Іс. 28). Те саме [сказав] Мойсей: «Бог береже тебе, коли ти боїшся гріха свого» (Лев. 26). Слова Павла: «утиски проносять терпеливість, а терпеливість – досвід, а досвід – надію» (Рим. 5, 3-5), досвід є пізнання і досконала дія, про що писав Яків (Як. 1). Без пізнання не можна здійснити Божу справу. Без пізнання ми – мули та коні, які не мають розуму. Тому Боже слово нам дано як вища милість і одкровення, щоб ми ставали розумними, мудрими, освіченими і готовими прийняти благодать [Божу]. Це найбільша і найпотаємніша справа, якщо нам Бог відкрив Свою таємницю. Хтось із мудрих цього світу шанує за велике благо жити за порадами якогось смертного князя і бути весь час у нього перед очима, догоджати цьому князю тощо. Наскільки ж важливіше і сильніше, наскільки ж йому слід цінувати те, що Бог відкрив йому Свою таємницю? Хіба це не вище [благо], що тепер він має Божу, надлюдську мудрість? Адже для цього Бог відкрив нам свою таємницю (Повтор. 4).

Іншими словами, ми повинні назавжди й напам'ять вивчити всі Його слова та Писання, щоб протягом усього свого життя постійно слідувати їм, боятися Бога і перебувати в Ньому. У той же час наша пам'ять повинна бути настільки гарячою, активною і міцною, щоб вона змушувала нас не перебувати в спокої, а рвати кайдани і діяти, тому що всім сказано так: «Проклятий, хто діло Господнє робить недбало» (Єр. 48). Хіба скажеш ясніше, що написано про Боже покарання? «Проклятий буде, хто утримує

¹¹ У цьому тексті сказано: «Ви бо були колись темрявою, тепер же ви світло в Господі».

меч Його від крові» (Там само). На жаль, так зараз буває лише в інших, [світських] справах. Тому воістину Бог хоче невідворотно покарати того, до кого Він милостивий, проте набагато страшніше карає Бог того, хто через лінощі відкладає на майбутнє справу, спрямовану на благо ближньому. Богові до вподоби добровільний жертводавець, хто дає одразу та добровільно. Богові до вподоби лагідна і милостива вдача (2 Кор. 9). Все це впливає із вічної та глибокої пам'яті Божих слів. Хто Боже вчення правильно і повністю засвоїв, той не може стояти спокійно, поводитися безглуздо, він не може бути байдужим, якщо Божа мова зобов'язує його діяти і виконувати [Божу] справу. Якщо ж він тихо стоїть, коли він повинен діяти, то це вірна ознака того, що він забув або в нього немає цієї пам'яті, яку він повинен мати в самому серці (Повтор. 29).

З цього приводу хтось може зауважити: «Ти весь час хочеш, щоб раб Божий безупинно діяв» і т. д. Так, адже про це неодноразово написано: «Дотримуйтеся усіх заповідей Бога протягом усього свого життя, дійте і чиніть за Божим заповідям» (Повтор. 11). Ти повинен постійно шанувати Бога. (Повтор. 4, сл. 11; Тов. 4; Пс. 33; Повтор. 17). Я хочу постійно шанувати Бога. Хто друг, той любить друга постійно. Друг весь час відкрито проявляє свою любов таким чином, як про це сказав Христос: «Тому дізнаються про те, що ви Мої учні, якщо матимете любов між собою» (Ів. 13). Тепер подивимося як узгодити з цим інші слова: «Всьому свій час і час всякої речі» (Екл. 3). Не може якась справа тривати вічно, є час діяти, є час спокою. Так само деякі заповіді Бог встановив так, щоб ми дотримувалися їх у певний час, а не повсякденно, протягом усього свого життя. Як поводитися з єврейськими звичаями, скажімо з відомою нам суботою, сьомим днем, сьомим тижнем, сьомим роком, п'ятнадцятим роком, що походять від сьомого числа? Цілком зрозуміло, що щорічно святкуються Великдень, Трійця, інші свята також мають займати короткий час, а не тривати постійно (Вих. 20; Повтор. 16; Лев. 25).

Відповідь: якщо ми пов'яжемо себе подібними примірними приписами буквально, як це зробили свого часу євреї, то тоді розуміємо Боже слово по-школярськи. Дотримуйся Божих заповідей у всі дні (Повтор. 11). Ці слова означають, що кожна Божа заповідь повинна неодмінно повсякденно дотримуватися в тому вигляді, як її встановив Бог. Є час, коли ми повинні пильнувати

і діяти. Є час відпочинку. Є бідні – ми повинні допомагати їм, немає нужденних – дай рукам спокій. Однак протягом усіх наших днів ми повинні чинити згідно з Божими заповідями, дотримуватися всіх сьомих та ін., постійно приходити на допомогу бідному, роззутому, полоненому, роздягненому та іншим подібним до них, і, якщо є у нас боржники, слід безоплатно пробачити їм грошовий борг; якщо ж їх немає, то Божий закон не зобов'язує нас до цього. Набагато менше потрібно дорогих жертв від бідних, ніж від багатих. Так встановлено: ви повинні щоденно дотримуватися Божих заповідей. Так, ви повинні постійно виявляти вашу любов до Бога і до свого ближнього.

Це цілком стосується скасування святотатствених і ганебних для християн ікон і мес, над якими ми повністю владні. Якщо ми шануємо Бога і знаходимо десь ідолів, то ми повинні викинути їх геть, як і все, що з ними пов'язане, тобто зробити так, як наказав Бог. Це ми повинні робити постійно протягом усього життя. І якщо ми знаходимо їх у своїй громаді, так само як і громада у своєму місті, то ми та громада несемо відповідальність за те, що дозволяємо їх тримати у себе (Повтор. 14,15). Треба бути впевненими в тому, що ми повинні чинити згідно з Божими заповідями, і це справжнє благо, якщо ми в це повірили.

Зразкові заповіді сприймають і шанують лише слабкі, і слабким здається добре, що цих зразкових заповідей дотримувалися колись, і що їх дотримуються тепер. Павло сказав так: «Всі речі плодоносять, але не всі вирощуються» (1 Кор. 11). І, якщо він думає, що знає щось, він нічого ще не знає так, як має знати (1 Кор. 8). Так, багато юдеїв знання мали мізерне, а сліпота їх була настільки велика, що вони втратили свободу і були захоплені в полон. Тому вони повинні були дотримуватися Божих образних настанов до тих пір, поки не стали по-іншому сприймати Божу думку, а не тому, що вона звучала в їхніх промовах, і поки слабкі не сприйняли вічну волю Божу. Так, вони зобов'язані були дотримуватися суботи та інших свят, тілесних правил, як-то: обмивання і т. п., згідно з буквою Божої мови; для них воля Божа була недоступною доти, доки вони ґрунтовно не пізнали справжні правила та справжню Істину. Однак ті з них, які ці зразкові заповіді порушували чи переступали, мали нести відповідні покарання. Так робили з такими [богохульниками] Христос і Давид, виходячи з того, що Він ніякої жертви і

приношення більше не бажав. Хто не чув Псалом 39, 7, тому нагадаю про те, якою мірою повинні повсякденно дотримуватися Божих заповідей: зразкові – у звичайний і встановлений час, а основних Божих заповідей слід дотримуватися постійно, а не з певного приводу. Деяких заповідей потрібно дотримуватись у певний час, у якомусь місті або у зв'язку з якимись обставинами, інших треба дотримуватись повсякденно чи за потребою, але в жодному разі ніхто не повинен озиратися на інших. Якщо так належить, то встановлено відповідне покарання. Деякі заповіді непідвладні обставинам, часу чи місту, індульгенціям і їх не можна дотримуватись на свій розсуд. Це такі заповіді, як не сотвори собі кумира, не вимовляй ім'я Господа даремно, не вкради, не вбий, не чини перелюбу, не лжесвідчи, не зажадай чужого добра тощо. Цими заповідями ми пов'язані на віки і [дотримуватися їх] повинні усюди, а той, хто хоча б на якийсь час або в чомусь чинить хоча б всупереч одній з них, той є злочинцем, бунтівником, брехуном, що знехтував Бога. При цьому він не повинен озиратися на більшість людей або на Собори, тому що йому дано заповіді, всупереч яким він не повинен чинити. Тому він не повинен ні творити ікони, ні молитися на них будь-де, навіть якщо вони зображують Бога, Христа і святих. Він не повинен вимовляти ім'я Бога даремно і не робити нічого подібного, що заборонено Божим Заповітом (який викладений Мойсеєм і який пророки Мойсея пояснювали і тлумачили). Це означає також, що, якщо хтось отримав від Бога твердий і однозначний наказ вчинити всупереч якійсь заповіді, як це було з Мойсеєм, який [свого часу] почув від Бога наказ зробити двох херувимів, видалити чужоземних богів та змія мідного спорудити в пустелі¹², то він повинен вчинити за велінням Божим. Хто такого наказу не отримував, нехай знає, що він грішить і не слухає Божого голосу. Той, хто має заповіді, не повинен тримати і робити ікони, даремно говорити [ім'я Бога] усюди, де панують благочестиві віруючі. Так само ніхто не повинен красти, вбивати, чинити перелюб чи зажадати добра ближнього; якщо ж він надійде всупереч цьому, він бунтівник,

¹² Мойсей за вказівкою Бога зробив мідного змія і виставив його, щоб позбавити ізраїльтян від укусів отруйних змій (Чис. 21, 9). Херувими були поставлені Мойсеєм над Ковчегом Заповіту і являли собою зображення у вигляді крилатих людей (Вих. 25, 18-22).

брехун і грішник і може виправдовуватися, посилаючись на масу немічних чи хворих. Однак, якщо комусь Бог вказав, що він повинен красти, розбійничати, вбивати, чинити перелюб чи зажадати чужого добра, і він увірував у Божу думку, то він повинен красти, як діти Ізраїлеві обібрали єгиптян, вбивати, як Мойсей [вразив] царя Сігона і царя Есевонського і т. д. (Вих. 12; Діяння 7; Повтор. 29). Однак без наказу Бога ми повинні робити тільки все те, що Бог виклав у Декалозі, і не звертати уваги ні на що, а лише на заповіді і стежити за тим, щоб ми робили і дозволяли лише те, що наказано Богом.

Бог говорив увесь час за потребою єврейською мовою. Однак деякі, використовуючи цю обставину, вважають, попри Божу заборону, що це було дано не на весь час. Слід, кажуть вони, спочатку залучити на свій бік слабких і не рухатися поки що далі. Ну, що ще можна сказати тим, які твердять, що ми повинні спочатку дізнатися про думку Соборів, про те, що нам слід робити і якою мірою служити Богу. Суть цих промов зводиться до того, що слабких не слід примушувати негайно виконувати Божі заповіді, а слід чекати, доки вони не стануть розумними та сильними. Це нав'язування хибного шляху, тоді як істинно сказано у Павловому повчанні. Це ганьба, що вони, з неухважністю та зневагою до ясних Божих заповідей, хочуть почекати, поки до них прийдуть слабкі, яких вони самі відштовхують своїми плечами і лобами, і роблять те, про що пророкував Єзекіль¹³. Із цього приводу у них немає жодного вчення. Вони впираються руками й ногами проти Павла, а їхні посилення на нього про пощаду слабких свідчать про те, що вони трактують його приклад несумлінно, всупереч справжньому сенсу, який вони вкрали. Що скажу? Я відповім лише, що цей крик: «Не поспішати! Не поспішати! Щадити! Щадити! Немічні! Немічні! Хворі! Хворі!» є віроломною вигадкою та збоченням Божого слова, всупереч якому ти не маєш чинити. Не додай нічого до Божого слова. Строго дотримуйся того, що сказано в тексті Писання (Повтор. 4). Якщо я дотримуюся тільки своєї [думки] і чекаю поки немічні прийдуть, то це зрада Божої справи. Ви не повинні так чинити. Навпаки, ви повинні робити все так, як наказав Бог, і робити це завжди (Повтор. 11).

¹³ Див: Єз. 2; 3.

Спокуси і любов ближнього – диявольський одяг всіх зол

Несправедливо, коли спокушають і творять братерську любов, а під виглядом спокуси та братерської любові створюють ідолів, меси і дають можливість виростати та процвітати іншому богохульству. І, наскільки мені вистачить знань і розуму, я маю намір написати про спокуси окрему книжку, а зараз я хочу тільки зазначити, що наші ікони можуть завдавати лише шкоди і псування людині, про що Бог сказав через Мойсея і пророків. Ідоли ще більш небезпечні для християнства, ніж публічні будинки, а порушення духовного шлюбу, страшніше, ніж повії та звідники. Тому не гідні братньої любові ті, що під плащем і покровом братньої любові тримають ідолів, даючи їм святі імена, в ідольських будинках, у долинах і на перехрестях доріг, чекаючи при цьому, поки слабкі стануть сильними. У такому разі вони сповідують і чинять «братську» шкоду, а не братерське служіння чи братню любов. Все це не що інше, як брехливі відмовки, шахрайський одяг, під яким ховається найжахливіше псування бідних душ. Зовсім інакше сказано було Богом, і має рацію Павло, який навчав, як у такому разі протистояти спокусам.

Ми повинні відібрати у слабких усі ці шкідливі речі, вирвати їх із рук і не звертати при цьому уваги на те, що вони плакатимуть, огризатимуться чи ховатимуться. Настане час, коли нам будуть дякувати ті, які зараз уникають або переслідують нас. З приводу того, як дурням вказати на справжню і щиру братню любов, як силою подолати їхній опір, я наведу одне порівняння. Ісаїя сказав про дурнів, які тримають у себе ідолів, що вони не розуміють своєї дурості, не розуміють того, що вони поклоняються шкідливим і дурним речам. Виходить так, запитаю я, якщо я бачу, що у якогось немовля в руках сильно нагострений ніж, і воно із задоволенням хоче гратися з ним далі, то про яку любов можна вести мову, якщо я, потураю його бажанням і дозволяю йому гратися з небезпечним ножом далі, хіба не я вб'ю його, якщо не стану на зваді його бажанням і не відберу ножа? Ти, звичайно, змушений будеш погодитися з тим, що якщо ти відбереш у немовляти те, що зашкодить йому, то тим самим ти вчиниш батьківську та братню християнську справу. Тому Христос вказав нам воістину християнську, братню любов, коли сказав: «І якщо твоя права рука спокушає тебе,

відсіки її і відкинь від себе» (Мт. 18). Цими словами Він показав, що таке істинна і братня любов. Павло також услід за Христом сказав подібне про спокусу. Але, якщо так [сказано], то і я, і кожен повинні, якщо у нас є братська любов до Бога і ближнього, відбирати у дурнів шкідливі речі, які їх спокушають, незважаючи на те, що вони через це будуть злитися, стогнати і тікати. Який сенс багато міркувати про братерську любов, якщо ми під виглядом братньої любові дозволяємо тримати ідолів та інші спокуси, чекаючи поки до нас не приєднаються слабкі. Власне те, що вони називають братньою любов'ю, це справжня братня шкода та спокуса. Їхня любов є любов'ю божевільної матері, яка через любов дає волю своїм дітям, а потім страждає як [мимовільний] кат. Христос ніколи не говорив, що ми повинні м'яко поводитися зі спокусами, коли хочемо позбутися їх і відкинути їх від себе. Він сказав: «Облиш і відкинь від себе все, що б тебе не спокушало». Мойсей також сказав: «І буде милосердиться око твоє над ним, і не змилюєшся і не сховаєш його, бо конче заб'єш ти його, рука твоя буде на ньому найперше, щоб забити його» (Повтор. 13 і далі 33; Мих. 7). Так сказав Мойсей про спокусників. Тим більше ці промови стосуються усунення спокус, які настільки обплутали нерозумні душі, що вони вже не мають ні плоті, ні духу, ні крові, ні дихання, і їм вже нема на що більше сподіватися. Сказано і написано Мойсеєм: «Не щадить їх, відрізаючи їх твоя рука має бути першою».

Отже, того, хто ці слова знає і продовжує твердити: треба робити все м'яко, не поспішаючи, слід щадити немічних і не змінювати все одразу», вразить слово Христа та Мойсея, оскільки він є той, хто чинить проти Бога, він – брехливий християнин та пророк. Христос сказав: «Спокушає тебе твоє око...». Це означає, якщо ти розумієш, що тебе твоє око спокушає [словами]: «Роби зручно, не поспішай і жалій слабких», то вирви і викинь його. О, страшна та шкідлива сліпота! Який смердючий світ виходить від ідолів та інших спокус на зіпсовані прості душі, їм би краще самим собі відрубати пальці, ніж терпіти таке. Хіба це не брехливий одяг, коли під прикриттям братньої любові проповідують і сповідують диявольську братерську шкоду? О, пожирачі світу! Христос каже: «Тобі ж буде краще, якщо ти відрубаш, вирвеш і відкинеш від себе спокуси, бо інакше ти

потім будеш кинутий із цими шкідливими речами в геєну вогненну» (Мт. 18). Я вже досить давно і рясно писав про шкоду, яку завдає поклоніння диявольським іконам, які наші сусіди називають святинями, а ми називаємо їх ідолами. За те саме, що було давно і докладно написано проти нещасного і убогого Козла Емзера¹⁴, я тепер отримую удари від нових папістів¹⁵. Проте всі, хто читає і шанує Біблію, добре бачать, як мене силою хочуть змусити чинити проти Бога.

Цей одяг блазнів винайшов диявол; це він вигадав і сказав, що ікони – це книги для мирян¹⁶. Так само диявол шляхом брехні та обману викрав слово Боже і віддав Його боягузливим, нещасним, богохульним потворам, зрівнявши Боже слово з диявольськими ідолами, які Бог ненавидить і хоче, щоб ми так само ненавиділи та цуралися їх. Неможливо висловити словами наскільки велике осміяння Бога за допомогою ідолів і наскільки велика [від них] шкода слабким. Відкинете владику ідолів, і тоді скажете мені, яке коріння в ідолопоклонників, скільки в них отрути і полину. Якби ви про це знали, то заплювали б самих себе (про це, до речі, сказано у реченнях з [Писання] (Вих. 23; Повтор. 29). Тьху на вас, спустошувачі Писання і спокусники душ! Якби не виникало жодної крапельки шкоди від ідолів, від молитви перед ними, то Бог не забороняв би їх так часто через Мойсея та пророків. Хіба не сказано: Ви шкодите собі, якщо ви творите собі ікони і створюєте інші образи (Повтор. 4). Бог називає всі ці наші зловживання *papista sophista* [папістськими хитромудрощами]. Але ж кожна частка такої братньої любові спрямована проти Бога. Подивись, як її розуміє Павло, коли говорить про те, що слабкі – це ті, які нічого не розуміючи, їдять ідоложертовне (1 Кор.).

Нічого немає страшного в цьому, [твердять вони], адже Бог наказав юдеям, щоб вони своїх язичників і ворогів винищували

¹⁴ Ієронім Емзер (1478-1527) – відомий католицький теолог, секретар та капелан герцога Георга Саксонського. «Бок», Козел - зневажливе прізвисько Емзера. У квітні 1522 р. він обрушився з різкою критикою на твір Карлштадта «Про усунення ікон і про те, що серед християн не повинно бути жебраків» (січень 1522). Однак Карлштадт не зміг відповісти на критичні випадки Емзера, оскільки після повернення Лютера з Вартбурга до Віттенберга його твори було заборонено публікувати.

¹⁵ «Новими папістами» Карлштадт називав віттенберзьких реформаторів на чолі з Лютером.

¹⁶ Ці слова належать папі Григорію Великому.

не поспіхом, а спокійно, з перепочинками, поступово, тому християни також повинні спокійно і поступово позбавлятися спокус.

Тут я хотів би направити ще одну влучну стрілу в упертого і хтивого ворога, якого, боюся я, жоден учений не зможе здолати, але я хотів би вразити його чистим і ясним Божим словом, як мечем, і принести собі задоволення осміяти ворога. Однак, забігаючи вперед, хочу сказати про ворогів Божої правди, щоб вони про мене там не говорили, і хоч би як вони не ховали свої очі. Відразу, як тільки будуть повалені їхні основи, я запитаю: «Чи не ви створювали служникам ідолів і шанувальникам ікон благодатний ґрунт тим, що вони так довго захищали і зберігали своїх ідолів від вогню і не змогли, проте, навіки зберегти їх?» Отже, посилаються на те, що Бог сказав: «Не вижену їх в один рік, щоб не стала земля порожня і не множилися проти тебе звірі польові, помалу виганятиму їх від тебе, доки ти не розмножишся і не візьмеш у володіння землі цих» (Вих. 23). Так говорив Бог про язичників, землі яких мали перейти євреям, і додав: «Я не хочу за один рік викрити їх. Повільно та неквапливо хочу вигнати їх». У такому разі це стосується ікон та інших подібних [спокус]. Адже євреї мали згодом зруйнувати своїх ворогів, які могли завдати їм великої шкоди, тим паче ще повільніше вони могли усувати ідолів, які, здавалося б, не роблять жодної шкоди. Виходить так, що ми повинні також робити все зручно і не позбавлятися за один рік ідолів, про що говорить щойно наведений текст. Ти не маєш зв'язуватися з їхніми ідолами, не маєш мати з ними союзу і не маєш дозволяти їм залишатися в твоїй землі, щоб вони давали грішити тобі проти Мене, сказав Бог. Тому, якщо ти слухаєш своїх ідолів, це безпосередньо стосується тебе. Тепер подивися, чи маємо ми чинити зручно, якщо хочемо скинути ідолів. Ми не повинні мати жодного союзу з брехливими ідолами. Ми не повинні дозволяти ідолам залишатися в країні, навіть на деякий час через слабких, а повинні відкинути ідолів і язичників. Тому з цим не можна ні зволікати, ні затягувати, ні спізнюватися. Але чи є для цього ще міцніші твердині та основи? Хто захоче зруйнувати поставлені перепони?

Відповідь

Ах, ти, сліпець нещасний, нещасне зло, хоч як латай свої плаття драними латками, ти все одно не зможеш допомогти собі такими хитрощами, адже ми все одно виведемо тебе на чисту воду, то чи не краще тобі перестати шукати всілякі витівки, відмовитися від свого ремесла й очистити своє обличчя від скверни, тому що викладені вище твої докази звучать точно так, як спів абатського посоху в Бегау, якому також можна знайти пояснення.

Тепер давай подивимося, як узгодити цей текст. Глава ідолів говорить лише те, що Бог не захотів протягом року вигнати язичників тощо. А істинним, насправді, є те, що Бог наказав євреям все здійснити негайно та швидко. Те, що ти стверджуєш, що усувати ідолів слід не поспішаючи, неквапливо, це твій гріх; я говорю [в даному випадку] не з тобою, дорогий брате, а з головою ідолів. Те, що ми повинні чекати слабких, – це твоя мудрість і твоя вигадка, а не Боже встановлення. Я питаю, де написано, що євреї мали терпіти слабких і повільно виганяти своїх ворогів? У Бога були на те причини. Але Бог сильний розумом і аргументи Його спрямовані на благо. Однак Бог ніколи не говорив: «Ви повинні терпіти слабких, діяти не поспішаючи та повільно»; з Його слів не випливає, що тільки тоді, коли слабкі прийдуть до Бога, Він одразу зламає язичників. Бог заборонив євреям будь-яку дружбу та спільність з язичниками, завдяки чому євреї не потрапили в яму, вириту язичниками. Бог дав підстави, на яких повинні зводитись стіни фортеці, і Бог не дозволяв доповнювати ці підстави усілякими людськими вигадками (Повтор. 7). Бог сказав: «Тому не вижену їх від свого обличчя в один рік, щоб земля не стала порожньою і не помножилися проти тебе звірі польові» (Вих. 23). Тож поглянь на твердині, які Богом засновані, які Мойсеєм усім оголошені без будь-яких домішок (Втор. 7). Я ніде не знайшов такого, де було б сказано інакше. Бог звалить ці народи один за одним через те, щоб не множилися польові звірі тощо. Тому і владиці ідолів я хотів би сказати, що вороги підняли руку, були повалені і розбиті і обурилися, коли Мойсей та Йосія відкрито сказали, що язичники не повинні сповідувати хибне вчення і шанувати ідолів тощо. Я відповім, бо ізраїльський народ впав у язичництво,

обурился проти [Бога], тому Бог дозволив існувати язичникам до тих пір, поки ізраїльтяни заперечували вчення, спрямоване проти ворогів Його, поки у відкритій боротьбі, не переконалися, що будуть множитися звірі польові та брехливі промови можуть бути подолані тільки з допомогою Істини та Святого Письма (Повтор. 3; Йос. 1; 2; 3). Якби вони боронилися від ідолів, то не потрапили б у сітки, як їхні вороги. Адже це величезне щастя, коли людина засвоїла основи Божих настанов, тому що, якщо вона не має твердого ґрунту [під ногами], (про це можна сказати ще раз), значить, вона не знає Божої волі. Тож нехай переконається глава ідолів, що він даремно одягнув лати і намагається закритися щитом у вигляді уривка з Писання. Він намагається шукати аргумент у порівнянні, це я ще припустив би, якби його слова не завдавали шкоди та втрат. Але оскільки його мова відверто спрямована проти Божої правди і приваблює нерозумних поганим прикладом, я не можу мовчати, і скажу, що це проти Бога.

Але якби він сказав: «Євреї, не дозволяйте поклонятися ідолам у своїй землі», то це було б вірно. Але якщо він після цього додає і каже, що «євреї мали не поспішаючи, поступово, спокійно повалити ідолів», то це вигадка. Бог сказав: «Не дозволяйте бути ідолам у вашій землі, як це заведено у язичників, які їм поклоняються». Вони не змогли б убити ні хробака, ні звіра, а були б готові тільки до псування та гріха. Тому євреї всюди, де вони панували і правили, повинні були скинути ідолів і не дозволяти їм залишатися.

Бог двічі давав євреям заповіді про вигнання. Перша про те, що вони повинні вигнати своїх ворогів, друга про те, що вони зобов'язані назавжди усунути язичницьких богів, ідолів та їхні образи. Перше має бути здійснено в міру сил, друге — негайно. З цього приводу в Писанні сказано: «Не дай ідолам перебувати в твоїй землі, але роби це не так, як з язичниками, а негайно» (Вих. 23). Про те, який справжній зміст у цих словах, докладно сказано у Писанні. Вище було сказано так: «Не наслідуй їхніх справ, але зруйнууй та знищ [стовпи їх]». Так і ви повинні зруйнувати вщент своїх кумирів. Бог сказав: «Ідолів треба руйнувати не поступово, як ви винищуватимете ворогів своїх, а негайно. У тому, що Бог сказав саме так сказав про людей та ідолів язичників: «Не вижену їх в один рік, а помалу», є й інший бік –

вони мають своїх ідолів зруйнувати настільки швидко, наскільки це можливо. Краще я ще раз пошлюся на Писання, а не залучатиму людські вигадки, і вкажу читачеві на Повторення Закону, розділ 7, де вищевказаний текст повторює Мойсей, й іншими словами висловлює те саме: «Не зможеш винищити їх скоро і т. д.» Ця сентенція вирвана з тексту, але має продовження, у якому міститься її суть.

Слід зробити ще одне важливе застереження, яке стосується усунення скверни, і звучить так: «Кумирів богів їх спалить вогнем» тощо. (Повтор. 7, закінчення). Тут ні слова не сказано про те, що це треба робити поступово, як це було сказано [вище] з іншого приводу, а сказано: «Ти маєш негайно скинути ідолів». Ще ясніше про це сказано в тому ж сьомому розділі: «Жертовники їх руйнуйте, стовпи їх руйнуйте, і гаї їх вирубайте, й істуканів богів їх спалить» (Вих. 23; Повтор. 7) Коли? Негайно навіть якщо вони повільно шкодили язичникам. Навіщо? Щоб вони не привчали інших поклонятися ідолам і зі своїми ідолами не грішили проти Мене, каже Бог. (Повтор. 4). Тепер, сподіваюся, ти переконався, чому зло треба викорінювати негайно. Ось чому в Єремії сказано: «Ізраїлю, якщо видалиш гідоту твою, то стоятимеш вічно» (Єр. 4). Якщо не здолаєш язичників, то їх же руками занапастиш себе; інакше кажучи, якщо ти їх тримаєш правою рукою і не розумієш, що в руці ти тримаєш дурість, то це вірна примара того, що ти стоїш на зіпсованій землі (Єр. 44). Тому ти маєш негайно побороти все те, що спрямоване на зло і на шкоду ближньому. Ось чому Бог і посилав одного зі своїх ангелів до євреїв і благословляв його сповістити це положення.

«Я вивів вас з Єгипту до країни [обітованої], яку я успадкував від батьків своїх для того, щоб ви мій Заповіт неухильно виконували і не робили нічого зайвого, я зобов'язав також вас не створювати жодного союзу з язичниками, а жертовники їх зруйнувати. Однак ви не почули мого голосу і т. д. Ця історія переконливо свідчить про те, що євреї не повинні були укладати будь-які союзи з язичниками, і не поступово, а негайно зруйнувати їх жертовники. Тому їх Бог покарав за те, що вони були безтурботні. Бо Бог мудрий, і якщо десь роблять повільно чи поступово [Його справу], то це великий нехристиянський заколот. Нехтувати Божою мудрістю і виступати проти Божої

волі означає наносити шкоду душам ближніх. І якщо говоритимуть, що слід очікувати слабких і робити все зручно для них, то Бог нічого не сказав про те, що ми повинні робити це не поспішаючи і поступово. Оскільки через їхню повільність слабкі далі виступатимуть проти Істини і вводитимуть в оману. Написано так: «Проклятий, хто сліпого збиває зі шляху, настільки ж сильніше буде проклятий той, хто душу слабку збиває зі шляху Божого і відвертає від Слова?» (Повтор. 27). Це стосується також того, хто введе свого брата в спокусу або дозволить розставити для нього ці диявольські мишоловки та приманки. Але позаздрять тому, хто позбавить свого брата, навіть якщо зробить всупереч його волі, від псування і створить йому благодатний ґрунт, щоб він був благополучний. Батько не боїться роздратування своєї дитини, яку він любить, якщо забере у неї гострий ніж; він не зверне уваги на те, що та гнівається.

У спокусах віри, хто має сильний дух, той замість слів здатен протистояти і розбити [ідолів], подібно до того, як Гедеон в одну ніч зруйнував жертовник Ваала (Суд. 6). У зв'язку з цим я скажу, чим боротися зі спокусами за допомогою проповіді, краще діяти, про що свідчать приклади Гедеона, Аси, що викинув ідолів і позбавив матір [царської гідності], Йосафата, Іегуді, Єзекіля, Седекія. Або, так само Сидорака, Мисаха, Авденаго¹⁷ та багатьох інших (2. Пар. 3; Суд. 1). Павло і Варнава проповідували коротко і змістовно і ми вчинимо всупереч їх прикладу, якщо станемо довго і нудно проповідувати. Хіба не більш вражаючий, ніж їхній, приклад Христа, коли він вигнав міняйл із храму і сказав при цьому: «Чому ви дозволяєте перетворювати дім Отця Мого на скупчення розбійників?» Якщо шукаєте Божі заповіді та вчення, то знайдете їх. Обійдіть всі місцевості, чи то високі пагорби та гори, чи зелені гаї, якими оволоділи язичники, і, де вони поклоняються своїм ідолам, і зруйнують їх, очистіть їх і т. д. Бог не наказував євреям, щоб вони переконували язичників; замість того, наказував руйнувати їх ідолів. А чим відрізняються наші християни, які шанують ідолів, від дволиких язичників? Тому, ніж без користі повчати їх, краще позбавити їх шкоди. Якщо вони зараз зляться, то потім радітимуть. Бог наказав євреям [робити це] не просто в усьому світі, а в тих місцях, які вони підкорювали та правили. З цього

¹⁷ Біблійні персонажі, які відрізнялися ревним дотриманням заповідей.

слідую висновок про те, що там, де панують християни, там не повинні дивитися на жодну владу, а незалежно від неї без усякої проповіді вирубати і викидати все, що суперечить Богу. Таких спокус багато, це вже згадані меси, ікони, ідоложертовне, що зараз пожирають священики. Однак, якщо справа стосується того, що образно сказано Богом, то слід спочатку проповідувати і вказувати приховану в них Божу волю, писати про це і діяти самому [у цьому дусі], так, щоб люди почали перейматися і діяти за написаним зразком, а також пояснювати причини нового зразка. Так Христос чинив, коли його учні буквально сприймали суботу, так само Стефаній, коли він зруйнував храм, і Петро, коли хрестив Корнилія, і Павло, коли виступив проти обрізання і тому подібних речей, і всі, хто трактував Божий Закон, як це робили пророки. Саме тому Павло був не проти того, щоб у цих випадках дарували прощення слабким. Але тепер виникає питання: «Чому Павло не дозволив Галатам робити обрізання доти, доки й вони та інші не стали сильними та мудрими?» Людські традиції і все подібне до них цілком можна відкидати, нехтувати, якщо в них немає паростків Божої мудрості, але руйнувати їх треба не інакше, як Божим словом. Будь-яка рослина, яка не посаджена Моїм Батьком, буде вирвана. Людські закони лише гній, тому євреї мали поховати їх, крім сказаного Господом. Бог заборонив їх, оскільки вони роблять грішною владу і завдають шкоди ближньому, і, замість того, щоб нескінченно бурмотіти і муркотіти, краще відразу скасувати [людські закони], причому чим швидше це зробити, тим краще буде тим, які служать Богу і роблять добро ближньому, це дасть змогу спонукати [слабких] на краще. Хай допоможе нам Бог. Амінь.

Про розмаїття спокус я збираюся написати окрему книжечку, оскільки переконаний у необхідності цього, і, в якій хочу переконливо показати, що в більшості випадків саме цими засобами спокушають хворих, які щодня кричать: «Щадить невдоволення слабких»!

Переклад зроблено за виданням: Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523-25. Hrsg. E. Hertzsch. T. 1. Halle (Saale). 1956.

¹ Підготовлено електронні варіанти видання. *Kritische Gesamtausgabe der Schriften та Briefe Andreas Bodenstein von Karlstadt*. Т. 1. (1507–1518) / Hg. v. *Th. Kaufmann* // XML: <http://diglib.hab.de/edoc/ed000216/start.xml>. На даний час видано друковані версії перших томів. Детальніше про проєкті видання спадщини Карлштадта див.: *Loof S. Desiderat der Forschungen zur Reformationsgeschichte—eine Werkausgabe des Andreas Bodenstein aus Karlstadt (1486-1541)* In: *Chloe. Beiheft zum Dafnis*. 1997. Bd. 24. S. 560–565

² *Hertzsch E. Einführug*. In: *Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523-1525*. Hrsg. v. *E. Hertzsch*. Т. 1. Halle (Saale), 1956. S. XI.

³ Лист Карлштадта Грегору Брюку від 19 серпня 1526 року. In: *Barge H. Andreas Bodenstein von Karlstadt*. Bd. 2. Leipzig, 1905. S. 382.

⁴ *Elliger W. Thomas Müntzer. Leben und Werk*. Göttingen, 1975; Лиман С. И. Идеи в латах. Запад или Восток? Средневековье в оценках медиевистов Украины (1804 – 1 первая половина 1880-х гг.) Харьков, 2009 С. 238–239; *Кеда М. Історія Реформації XVI ст. у висвітленні М. Петрова* // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету. 202. Вип. 15. Сер. істор. науки. № 1. С. 47–51.

⁵ *Kattepoel J. Thomas Müntzer: ein Mystiker als Terrorist*. Frankfurt a. M., 2007.

⁶ *Loof S. Op. cit.* S. 562.

⁷ *Bubenheimer U. Karlstad Rezeption von der Reformation bis zum Pietismus im Spiegel der Schriften Karlstadt zur Gelassenheit*. In: *Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541), ein Theologe der frühen Reformation*. Hg. v. *S. Looss, M. Matthias*. Lutherstadt Wittenberg, 1998. S. 25–71.

⁸ *Loof S. Andreas Bodenstein von Karlstadt in der modernen Forschung*. In: *Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541), ein Theologe der frühen Reformation* S. 9–23.

⁹ *Kessler M. Das Karlstadt-Bild in der Forschung*. Tübingen, 2014.

¹⁰ *Wolf G. Quellenkunde*. Bd. II. Т. 2. Gotha, 1922. S. 82–83.

¹¹ Вперше ці тези були опубліковані: *ZKG*. 1890. Bd. 11. S. 448–420.

¹² *Barge H. Luther und Karlstadt in Wittenberg. Eine kritische Untersuchung*. In: *HZ*. 1907. Bd. 99. S. 259.

¹³ *Barge H., Freys E. Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt* In: *Zentralblatt Bibliothekswesen*. 1904. Jg. 21. H. 4. S. 153–179, H. 5. S. 210–243, H. 7. S. 305–331.

¹⁴ *Barge H. Andreas Bodenstein von Karlstadt*. Bd. I–2. Leipzig, 1905.

¹⁵ *Harnack A.* Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf v. Harnack. Leipzig, 1913. S. 169.

¹⁶ *Barge H.* Zur Genesis der frühreformatorischen Vorgänge in Wittenberg. In: HV. 1914. Bd. 1. S. 28.

¹⁷ *Barge H.* Frühprotestantisches Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde. Leipzig, 1909.

¹⁸ *Egli E.* Karlstadts Lebendsabend in der Schweiz. In: Zwingliana. 1905. Bd. 2. S. 73.

¹⁹ *Kawerau G.* Barge Hermann. Andreas Bodenstein von Karlstadt. In: Deutsche Lieteraturzeitung. 1906. № 2. Sp. 73; *Müller K.* Andreas Bodenstein von Karlstadt. 1 Teil. Karlstadt und die Anfänge der Reformation von Hermann Barge. Leipzig, 1905. XII u. 500 S. In: HZ. 1907. Bd. 96. S. 471. Навіть непримиренний критик праці Барге Г. Гермелінк змушений був відзначити незвичайну «сумлінність і працюовитість» автора, який написав загалом 1132 сторінки тексту. *Hermelink H.* Hermann Barge. Andreas Bodenstein von Karlstadt. 2 Bde. Leipzig, 1905. In: HV.1907. Jg. 10. S. 442.

²⁰ Reformation und Gegenreformation (1500–1648). Notizen. In: HZ.1908. Bd. 101. S. 206.

²¹ *Müller K.* Andreas Bodenstein von Karlstadt. 1 Teil ... In: HZ. 1907. Bd. 96. S. 471–481.

²² Reformation und Gegenreformation (1500–1648). Notizen. In: HZ. 1908. Bd. 101. S. 206.

²³ *Muller K.* Luter und Karlstadt. Stücken aus ihrem gegenseitigen Verhältnis. Tübingen, 1907.

²⁴ *Kawerau G.* Barge Hermann. Andreas Bodenstein von Karlstadt. In: Deutsche Lieteraturzeitung. 1906. № 2. Sp. 73; *Brieger Th.* Karl Müller Untersuchungen über Luther i Karlstadt. In: ZKG. 1908. Bd. 29. H. 4. S. 490–495, *Hermelink H.* Hermann Barge. Andreas Bodenstein von Karlstadt. 2 Bde. Leipzig, 1905 In: HV. 1907. Jg. 10. S. 442–448; *Hermelink H.* Antwort des Referenten In: HV. 1908. Jg. 11. S. 126–128. Відповідь Г. Барге на критику див.: Der Streit über die Grundlagen der religiösen Erneuerung in der Kontroverse zwischen Luther und Karlstadt, 1524–1525. In: Studium Lipsiense. Berlin, 1909. S. 199–220.

²⁵ *Müller N.* Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522. In: Archiv für die Reformationsgeschichte. 1908/09. Jg. 6. S. 161–226; 261–325; 385–469; 1909/10. Jg. 7. S. 185–224, 233–293, 353–412; 1910/11. Jg. 8. S. 1–43; *Müller N.* Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522: Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt. Briefe, Akten u. dgl. und Personalien. 2. Aufl. Leipzig, 1911.

²⁶ Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung. Anfang 1522. Hrsg. und erläutert von *H. Barge*. Leipzig, 1912.

²⁷ *Pallas K.* Briefe und Akten zur Visitationsreise des Bischofs Johannes VII. von Meissen im Kurfürstentum Sachsen 1522. In: ARG. 1907/08. Jg. 5. S. 217–312; *Pallas K.* Der Reformationsversuch des Gabriel Didymus in Eulenburg und seine Folgen 1522–1525. In: ARG. 1911/12. Jg. 9. S. 347–362; 1912/13. Jg. 10. S. 51–69; *Friedensburg W.* Der Verzicht Karlstadts auf das Wittenberger Archidiakonat und die Pfarre in Orlamünde (1524). In: ARG. 1914. Jg. XI.–H. 1. S. 69–72; Die Übersiedlung Karlstadts von Wittenberg nach Orlamünde. In: Zeitschrift für Thüringische Geschichte und Altertumskunde. 1913. Bd. 29. S. 338.

²⁸ *Barge H.* Luther und Karlstadt in Wittenberg. Eine kritische Untersuchung. In: Historische Zeitschrift. 1907. Bd. 99. S. 256–324; *Barge H.* Die Besprechung, die H. Hermelink über mein Werk Andreas Bodenstein von Karlstadt veröffentlicht hat. In: HV. 1908. Jg. XI. S. 120–126.

²⁹ *Barge H.* Frühprotestantisches Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde. Leipzig, 1909.

³⁰ *Müller K.* Andreas Bodenstein von Karlstadt. 1 Teil ... In: HZ. 1907. Bd. 96. S. 474.

³¹ *Barge H.* Luther und Karlstadt in Wittenberg. In: HZ. 1907. Bd. 99. S. 263.

³² *Hermelink H.* Hermann Barge. Andreas Bodenstein von Karlstadt. 2 Bde. Leipzig, 1905. In: HV. 1907. Jg. 10. S. 444–445.

³³ *Barge H.* Erwiderung ... In: HV. 1908. Jg. XII. S. 121.

³⁴ *Troeltsch E.* Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen, 1912.

³⁵ *Troeltsch E.* Op. cit. S. 879.

³⁶ *Müller K.* Andreas Bodenstein von Karlstadt. 1 Teil ... In: HZ. 1907. Bd. 96. S. 479–480.

³⁷ *Hermelink H.* Zur Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit. In: ZKG. 1908. Bd. 29. H. 3. S. 267–323; H. 4. S. 479–489.

³⁸ *Idem.* S. 481–488.

³⁹ *Müller K.* Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther. Berlin, 1910; *Meineke F.* Luther über christliches Gemeinwesen und christlichen Staat. In: HZ. 1920. Bd. 121. S. 1–23.

⁴⁰ *Köhler W.* Luther und Karlstadt. In: Göttingischen gelehrten Anzeigen. Jg. 1912. Göttingen, 1912. S. 547.

⁴¹ *Barge H.* Luther und Karlstadt in Wittenberg. In: HZ. 1907. Bd. 99. S. 324.

-
- ⁴² *Ibid.* S. 324
- ⁴³ *Barge H.* Zur Genesis der frühreformatorischen Vorgänge in Wittenberg. In: HV. 1914/15. Jg. XVII. S. 32.
- ⁴⁴ *Boehmer H.* Luther im Lichte der neueren Forschung. 5. Aufl. Berlin, 1918. S. 113, 131.
- ⁴⁵ *Barge H.* Die älteste evangelische Armenordnungen. In: HV. 1908. Jg. 11. S. 224.
- ⁴⁶ *Feuchtwanger L.* Geschichte der Sozialen Politik та Armenwesens im Zeitalter der Reformation. In: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft. 1908. Jg. 32. Bd. II. S. 172 -173.
- ⁴⁷ *Ibid.* S. 172.
- ⁴⁸ *Winkelmann O.* Über die ältesten Armenordnungen der Reformationzeit (1522-1525). In: HV. 1916. Jg. 17. S. 187-228, 361-400. Це дослідження є продовження порівняльного аналізу та публікації ранніх реформаційних статутів про бідних. Див: *Winkelmann O.* Die Armenordnungen von Nürnberg (1522), Kitzingen (1523), Regensburg (1523) та Ypern (1525). In: ARG. 1913. Jg. X. S. 242-280; 1914. Jg. XI. H. 1. S. 1-18.
- ⁴⁹ *Winkelmann O.* Über die ältesten Armenordnungen der Reformationzeit.... S. 207.
- ⁵⁰ К. Палласом було опубліковано спеціальне дослідження М. Мюллера про тексти віттенберзького статуту про бідних: *Die Wittenberger Beutelordnung vom Jahre 1521 und ihr Verhältnis zu der Einrichtung des gemeinen Kastens im Januar 1522. Aus dem Nachlasse des Professors Dr. Nic. Müller. Hrsg. von K. Pallas.* In: Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte in der Provinz Sachsen. 1915. Bd. 12. S. 1-45, 100-137.
- ⁵¹ *Barge H.* Luther und Frühkapitalismus. Gütersloh, 1951.
- ⁵² *Hertzsch E.* Karlstadt und seine Bedeutung für das Luthertum. Gotha, 1932; *Kirchbaum F.* Grundzuge der Theologie Karlstadts. Hamburg, 1967.
- ⁵³ *Bensing M.* Karlstadt. In: Biographisches Lexikon zur deutschen Geschichte. Berlin, 1970. S. 355-356.
- ⁵⁴ *Mühlpfordt G.* Der frühe Luther als Autorität der Radikalen. Zum Luther -Erbe des «linken Flügels». In: Die Weltwirkung der Reformation. Internationales Symposium anlässlich der 450-Jahr Feier der Reformation in Wittenberg von 24 bis 26 Oct. 1967. Bd. 1. Berlin, 1967. S. 206, 215.
- ⁵⁵ *Williams G. H.* The Radical Reformation. Philadelphia, 1962. P. 853.
- ⁵⁶ Karlstadt's Battle with Luther Documents in liberal-radikal Debate. Ed. By *R Sider.* Philadelphia, 1978. P. 139.
- ⁵⁷ *Bainton R. H.* Left wing of the Reformation. In: Journal of Religion. 1941. Vol. 21. N 2. P. 124-134.

⁵⁸ *Rupp G.* Andrew Karlstadt end reformation Puritanism. In: Journal of Theological Studies. NS. 1959. 10. S. 308–326; *Rupp G.* Patterns of Reformation. London, 1969. S. 49–153; *Hillebrand H.J.* Andreas Bodenstein Karlstadt Protigal Reformer. In: Church History. 1966. T. XXXV. P. 379–398.

⁵⁹ *Sider R.J.* Karlstadt's Orlamünde Theologie. A Theologie of Regeneration. In: The Mennonite Qarterly Review. 1971. 45. P. 191–218, 352–376.

⁶⁰ *Sider R. J.* Andreas Bodenstein von Karlstadt. The Development of his Thought 1517-1525. Leiden, 1974.

⁶¹ *Preuss J.S.* Carlstadt's «ordinacionies» and Luthers liberty. A study of the Wittenberg movement 1521-22. Cambridge (USA), 1974.

⁶² Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Parazelsus. Hrsg. von *H.-J. Goertz.* München, 1978. S. 10–21.

⁶³ *Goertz H.-J.* Radikale Reformation. München, 1978. S. 19.

⁶⁴ *Sider R.J.* Andreas Bodenstein von Karlstadt. Zwischen Liberalität und Radikalität In: Radikale Reformatoren... S. 21–29.

⁶⁵ *Laube A.* Radikalität als Forschungsproblem der frühen Reformationgeschichte. In: ZFG. 1987. H. 3. S. 223.

⁶⁶ *Peters Ch.* An die Versammlung gemeiner Bauernschaft (1525). In: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte. 1985. Bd. 54. S. 22–23.

⁶⁷ *Hoyer S.* Karlstadt: Verfasser der Flugschrift «An die Versammlung gemeiner Bauernschaft?» In: ZfG. 1987. H. 2. S. 136–137.

⁶⁸ *Loofß S.* Die frühe Martin Luthers Ideologie und revolutionere Wirklichkeit in der Zeit von Reformation und Bauernkrieg. In: ZFG. 1974. H. 10. S. 57–119; *Loofß S.* Reformatorische Ideologie und Praxis im Dinst Rates und der Bürgerschaft Straßburgs. In: Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus. 1981. Bd. 5. S. 251–268; *Loofß S.* Zur Haltung radikal-bürgerlicher Kräfte vor und während des Bauernkrieges: Das Beispiel Karlstadt. In: ZFG. 1988. H. 4. S. 325–330.

⁶⁹ *Голубкін Ю. О.* Лютер і Віттенберзький рух 1521-1522 років // Вісник Харківського ун-ту. 1974. № 104. Історія. Вип. 8. С. 80-81; *Голубкін Ю.О.* Мартін Лютер і Томас Мюнцер у 1521-1524 рр. // Вісник Харківського ун-ту. 1978. Історія. Вип. 10. С. 23-30; *Голубкін Ю. А.* Некоторые вопросы периодизации истории ранньобуржуазной революции в Германии // Весник Харковського університета. 1985. № 268. С. 61–68.

⁷⁰ *Голубкін Ю. О.* До питання про роль цвіккауських пророків у віттенберзькому русі 1521-1522 рр. // Вісник Харківського ун-ту. 1975. № 105. Історія. Вип. 9. С. 80–81.

⁷¹ *Голубкин Ю. А.* Из любви к истине // *Лютер М.* Время молчания прошло. Избранные произведения. 1520–1526 г.г. Перев. с нем. историко-биогр. очерк и комментарии *Ю. А. Голубкина.* Харьков, 1992. С. 290-295, 301-311.

⁷² Голубкин Ю. А., Дятлов В. А. Общественно-политические взгляды Андреаса Карлштадта и его позиция в Реформации // Вестник Харьковского университета. 1986. № 296. С. 109-117.

⁷³ *Bubenheimer U.* Scandalum et ius divinum. Theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg 1521-1522. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 1973. Bd. 59-S. 263-342; *Bubenheimer U.* Consonantia Theologiae et Iurisprudentialiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt. Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation. Tübingen 1977; *Bubenheimer U.* Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520-22 und frühreformatorischen Wurzeln des Landesherrlichen Kirchenregiments. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 1985. Bd. 71. S. 147-214; *Bubenheimer U.* Andreas Bodenstein von Karlstadt. In: Gestalten der Kirchengeschichte. Stuttgart, 1981. S. 105-116; *Bubenheimer U.* Karlstadt, Andreas Rudolf Bodenstein von (1486-1541). In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 17. Berlin / New York. 1988. S. 649.

⁷⁴ *Brecht M.* Luther und Karlstadt. Der Beginn des Abendmahlstreits 1524/25 und seine Bedeutung für Luthers Theologie. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. 1984. Bd. 100. Kann. Abt. 70. S. 196-216.

⁷⁵ *Bubenheimer U.* Scandalum und ius divinum. Theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg 1521-1522. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 1973. Bd. 59. S. 273.

⁷⁶ *Ibid.* S. 274.

⁷⁷ *Ibid.* S. 325.

⁷⁸ *Goertz H.J.* Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit. München, 1993.

⁷⁹ *Loofß S.* Alternatives Denken oder Außenseitenpositionen in Zeitalter von Reformation und Bauernkrieg. In: Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Hrsg. v. G. Vogler. Weimar, 1994. S. 99-113.

⁸⁰ Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486-1541). Ein Theologe der frühen Reformation. Hrsg. von S. Looss und M. Matthias. Lutherstadt Wittenberg, 1998; Querdenker der Reformation. Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine Wirkung. Hrsg. von U. Bubenheimer und S. Oehmig. Würzburg, 2001.

⁸¹ *Zorzin A.* Karlstadt als Flugschriftenautor. Göttingen, 1990. В основу даної публікації покладено дисертаційну роботу, у додатку до якої дано опис опублікованих творів Карлштадта. Див: *Zorzin A.* Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486-1541) als Flugschriftenautor. Theol Diss. Göttingen, 1989.

⁸² *Todt S.* Äusseres und inneres Wort in den frühen Flugschriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt – Das Bild vom Laien // Querdenker der Reformation. ... S. 111–134.

⁸³ *Hasse H. P.* Karlstadt und Tauler. Untersuchungen zur Kreuztheologie. Gütersloh, 1993. Основу цієї роботи становить дисертація автора, присвячена з'ясуванню змісту ключових понять містики Карлштадта та Таулера. Див: *Hasse H.-P.* Gelassenheit ist bessere denn Haben. Die Motive «Gelassenheit», «Kreuz» und «Leiden» in Theologie des Andreas Bodenstein von Karlstadt. Theol. Diss. Leipzig, 1991.

⁸⁴ *Loof S.* Andreas Karlstadt (1486–1541) in der modernen Forschung... S. 17.

⁸⁵ *Loof S.* Karlstadt Bild vom Menschen in Seiner Wittenberger Zeit (1520–1523). In: 700 Jahre Wittenberg. Stadt–Universität–Reformation. Hrsg. von S. Oemig. Weimar, 1995. S. 275–287.

⁸⁶ *Kotabe Ch.* Das Laienbild Andreas Bodensteins von Karlstadt in den Jahren 1516–1524. München, Univ. Diss. 2005. 285 S.

⁸⁷ *Oehmig S.* Der Wittenberger Gemeine Kasten in den ersten zweieinhalb Jahrzehnten seines Bestehens (1522/23 bis 1547): Seine Ausgaben und seine sozialen Nutznießer. In: Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus. 1989. Bd. 13. S. 133–179.

⁸⁸ *Joestel V.* Soziale und politische Implikationen des Wirken Andreas Bodenstein als radikaler reformatorischer Prediger in Thüringen 1523/24. Phil Diss. Leipzig, 1991; *Joestel V.* Ostthüringen und Karlstadt. Soziale Bewegungen und Reformation in mittleres Saaletal am Vorabend des Bauernkrieges (1522–1524). Berlin, 1996; *Joestel V.* Andreas Bodenstein von Karlstadt Schrift von dem Sabbat und gebotenen Feiertagen im Spiegel der Sozialen Bewegung in Ostthüringen (1522–1524). In: Querdenker der Reformation... S. 211–228.

⁸⁹ *Leppin V.* Die Wittenbergische Bulle: Andreas Karlstadts Kritik an Luther. In: Die Kirchenkritik der Mystiker. Unter Mitarb. von D. Neuhold. Mit Beitr. von O. Bayer. S. 117–129.

⁹⁰ *Simon W.* Karlstadt neben Luther. Leiden, 2005. S. 317–334.

⁹¹ *Pater C. A.* Westeburg: The Father of Anabaptism. Author and Content of the *Dialogus* of 1527. In: ARG. 1994. Jg. 85. S. 138–163.

⁹² *Burnett A. N.* The Eucharistic Pamflets of Andreas Bodenstein von Karlstadt. Kirksville, 2011. P. 3–4.

⁹³ *Loof S.* Karlstadt Bild vom Menschen in seiner Wittenberger Zeit... S. 280.

⁹⁴ *Hasse H.-P.* «Von mir selbst nicht halden». Beobachtungen zum Selbstverständnis Andreas Bodenstein von Karlsradt. In: Querdenker der Reformation... S. 64–65.

⁹⁵ *Todt S.* Äußeres und inneres Wort in der frühen Flugschriften Andreas Bodenstein von Karlstadt – Das Bild vom Laien. In: *Querdenker der Reformation...* S. 124–125.

⁹⁶ *Luther M.* WA. Bd. 18. S. 115.

⁹⁷ *Bauch G.* Andreas Carlstadt als Scholastiker. In: *ZKG.* 1897. Bd. 18. H. 1. S. 52.

⁹⁸ *Bauch G.* Wittenberg und die Scholastik In: *Neues Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde.* Dresden, 1897. Bd. 18. S. 317.

⁹⁹ *Grohmann J. Ch. A.* Annalen der Universität Wittenberg. T. 1. Meißen, 1801. S. 10–11.

¹⁰⁰ *Urkundenbuch der Universität Wittenberg.* T. 1. (1502-1611). Bearb. v. *W. Friedensburg.* Magdeburg, 1926. S. 15.

¹⁰¹ *Ibid.* S. 15–16.

¹⁰² *Bensing M.* Op. cit. S. 355.

¹⁰³ *Jäger G. F.* Op. cit. S. 2.

¹⁰⁴ *Förstemann C. E.* Album Academiae vitebergensis ab a. Ch. MDII usque ad a. MDCLX (1502-1560). Leipzig, 1841. Bd. 1. S. 9.

¹⁰⁵ *Friedensburg W.* Op. cit S. 22.

¹⁰⁶ *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt.... Bd. I. S. 37–39.

¹⁰⁷ *Bubenheimer U.* Karlstadt, Andreas Rudolf Bodenstein von (1486–1541) ... S. 649.

¹⁰⁸ *Kritische Gesamtausgabe der Schriften und Briefe Andreas Bodenstein von Karlstadt...* № 014.

¹⁰⁹ *Bubenhemer U.* Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine fränkische Heimat. In: *Querdenker der Reformation...* S. 21.

¹¹⁰ *Kritische Gesamtausgabe der Schriften und Briefe Andreas Bodenstein von Karlstadt...* № 011, 015, 016.

¹¹¹ *Bubenheimer U.* Karlstadt Andreas Rudolf von (1486–1541). S. 649.

¹¹² *Streit F. E.* Christoph Scheurl. Der Ratskonsulent von Nürnberg und seine Stellung zur Reformation. Plauen, 1908. S. 14–15.

¹¹³ *Grossmann M.* Humanismus in Wittenberg, 1484–1517. In: *Lutherische Jahrbuch.* 1972. S. 18.

¹¹⁴ *Ibid.* Op. cit. S. 23.

¹¹⁵ *Bauch G.* Andreas Carlstadt als Scholastiker... S. 51–52.

¹¹⁶ *Streit F. E.* Op. cit. S. 15.

¹¹⁷ *Посвячення Карлштадта опубліковано у додатку до статті Г. Бауха: Bauch G.* Andreas Carlstadt als Scholastiker ... S. 53.

¹¹⁸ *Ibid.* S. 54.

¹¹⁹ Поетичні захоплення Карлштадта не пройшли непоміченими. Зокрема були високо оцінені кельнським «коронованим» поетом, гуманістом Георгом Зібуттом. Див: *Barge H. Andreas Bodenstein von Karlstadt....* Bd. I. S. 29–30.

¹²⁰ *Barge H. Andreas Bodenstein von Karlstadt....* Bd. I. S. 47.

¹²¹ *Kritische Gesamtausgabe der Schriften und Briefe Andreas Bodenstein von Karlstadt....* № 039.

¹²² *Брендлер Г. Мартин Лютер. Теология и революция. М.; СПб., 2000. С. 59.*

¹²³ *Matthias M. Die Anfänge der Reformatorischen Theologie des Andreas Bodenstein von Karlstadt. In: Querdenker der Reformation... S. 92.*

¹²⁴ *Kritische Gesamtausgabe der Schriften und Briefe Andreas Bodenstein von Karlstadt... № 042.*

¹²⁵ *Брендлер Г. Вказ. твір. С. 63.*

¹²⁶ *Luther M. Briefwechsel. Hg. v. E. L. Enders. Frankfurt a. M. Leipzig, 1884. Bd. 1. S. 97.*

¹²⁷ *Bauch G. Wittenberg und die Scholastik.... S. 323.*

¹²⁸ *Bubenheimer U. Thomas Müntzer und der Humanismus. In: Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre. Hrsg. S. Bräuer, H. Junghans. Berlin, 1989. S. 309.*

¹²⁹ *Kritische Gesamtausgabe der Schriften und Briefe Andreas Bodenstein von Karlstadt... № 062.*

¹³⁰ *Gummelt R. Andreas Bodenstein von Karlstadt Augustinvorlesung. Neue Aspekte im Licht studentischen Nachrichten. In: Querdenker der Reformation. S. 82–83.*

¹³¹ *Barge H. Luther und Karlstadt in Wittenberg ... S. 277.*

¹³² Теза 298: «Святі не можуть захистити, зберегти, обдарувати, зміцнити ні тіло, ні душу». Теза 300: «Церква повинна вчити нас молитися таким чином: «Господи, пішли Твоєму народу здоров'я душі і тіла». Теза 301: «У великій литанії не слід більше благати: «Святий Себастьян, захисти нас від чуми!», а говорити так: «Захисти нас, Господи, від хвороби і чуми!». In: *Barge H. Luther und Karlstadt in Wittenberg ... S. 275.*

¹³³ *Ibid. S. 275–277.*

¹³⁴ *Matthias M. Op. cit. S. 109.*

¹³⁵ *Luther M. Briefe. Eine Auswahl. Hrsgg. v. G. Wartenberg. Leipzig, 1983. S. 24.*

¹³⁶ *Barge H. Luther und Karlstadt in Wittenberg... S. 263.*

¹³⁷ *Koch A. Die Kontroverse? In: ARG. 1926. Jg. 23. S. 221.*

¹³⁸ *Seitz O.* Der authentische Text der Leipziger Disputation (1519). Berlin, 1903; Die Leipziger Disputation 1519. 1. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation. Hrsgg. *M. Hein, A. Kohnle.* Leipzig, 2011. Про підготовку до диспуту див: Дятлов В. Реформація у Німеччині. Люди. Ідеї. Практики. Чернігів, 2023. С. 280–302.

¹³⁹ *Iserloh E.* Johannes Eck (1486–1543). Scholastiker, Humanist, Kontroversetheologe. Münster, Aschaffendorf, 1981. S. 79.

¹⁴⁰ *Barge H., Freys E.* Op. cit. №3.

¹⁴¹ *Ibid.* № 84.

¹⁴² *Bornkamm H.* Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Göttingen, 1979. S. 249.

¹⁴³ *Фаусель Р.* Мартин Лютер. Жизнь и дело. Т. 1. 1483–1521. Биографический очерк и источники. Перев. с нем. *Ю. А. Голубкина.* Харьков, 1995. С. 123.

¹⁴⁴ *Luther Martin.* EA. Bd. 59. S. 250.

¹⁴⁵ *Luther M.* Briefe. Eine Auswahl. Hrsgg. v. *G. Wartenberg.* Leipzig, 1983. S. 24.

¹⁴⁶ Ця заява, яку спровокував Екк, дала привід звинуватити Лютера у єресі. Див: *Kaufmann Th.* Op. cit. S. 43–46.

¹⁴⁷ Die Reformation in Augenzeugenberichten... S. 81–83.

¹⁴⁸ *Mühlpfordt G.* Der frühe Luther als Autorität der Radikalen. Zum Luther Erbe des «linken Flügels». In: Weltwirkung der Reformation. Hrsg. von *M. Steinmetz u. G. Brendler.* Berlin, 1969. S. 106.

¹⁴⁹ Реформаційний рух у Віттенберзі отримав широке висвітлення в історичній літературі і розглядається як самостійний феномен – «віттенберзький рух». Див: *Preus J. S.* Carlstadts ordinationes ...; *Голубкин Ю. А., Дятлов В. А.* Реформационное движение в Виттенберге (1521–1522 гг.) // Развитие феодализма в Центральной и Восточной Европе. Свердловск, 1983. С. 121–138; *Oehmig S.* Die Wittenberger Bewegung 1521/22 und ihre Folgen im Lichte alter und neuerer Fragestellungen. Ein Beitrag zum Thema (Territorial-) Stadt und Reformation. In: «700 Jahre Wittenberg» Stadt–Universität–Reformation. Hg. von *S. Oehmig.* Weimar, 1995. S. 97–130.

¹⁵⁰ *Barge H., Freys E.* Op. cit. № 59–62.

¹⁵¹ *Bubenheimer U.* Streit um das Bischofsamt in der Wittenberger Reformation 1521/22. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 1987. Bd. 104. S. 155–209.

¹⁵² Akten und Briefe Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen. Hrsg. *F. Geß.* Leipzig, 1905. Bd. 1. S. 210.

¹⁵³ *Ibid.* S. 187.

¹⁵⁴ Die Wittenberger Bewegung 1521 i 1522 ... In: ARG. 1909. Jg. 6. S. 198-199.

¹⁵⁵ *Ibid.* S. 193-194, 207-208.

¹⁵⁶ *Ibid.* S. 207.

¹⁵⁷ *Ibid.* S. 164.

¹⁵⁸ Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522.... S. 270-271.

¹⁵⁹ *Ibid.* S. 276, 315.

¹⁶⁰ *Ibid.* S. 315.

¹⁶¹ Die Wittenberger Bewegung 1521 i 1522... S. 319-320.

¹⁶² Karlstad's Battle with Luther. Documents in a liberal-radical Debate. Ed. by *R Sider*. Philadelphia, 1978. P. 7-15.

¹⁶³ Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522.... S. 321.

¹⁶⁴ *Bohmer H.* Op. cit. S. 124; *Kessler J.* Sabbata. Mit kleinen Schriften und Briefen. St. Gallen, 1902. S. 76.

¹⁶⁵ Neue Ordnung der Stat Wittenberg. MDXXII Jar. Wittenberg, 1522. AJ.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Ordnung des gemeinen Beutels zu Wittenberg. Anfang 1522. In: *Barge H.* Andreas Bodenstein Karlstadt. Leipzig. Bd. II: Anlagen. S. 559-561.

¹⁶⁸ Neue Ordnung der Stat Wittenberg. MDXXII Jar... AJ.

¹⁶⁹ *Karlstadt A.* Von Abtuhung der Bilder und das keyn Bedtler unther Christen seyn sollen. 1522. Hg. v. *H. Lietzmann.* Bonn, 1911. S. 1.

¹⁷⁰ *Ibid.* S. 4.

¹⁷¹ *Boehmer H.* Luther im Lichte der neueren Forschung. 5. Aufl. Berlin, 1918. S. 123.

¹⁷² Kunst und Reformation. Hrsg. *E. Ulmann.* Leipzig, 1982. S. 47.

¹⁷³ *Schild E.* Luther In Torgau. Halle, 1889. S. 6-7.

¹⁷⁴ *Trefftz J.* Karlstadt und Glitzsch. In: ARG. 1910. Jg. 7. H. 3. S. 348-349.

¹⁷⁵ *Ibi.* S. 349.

¹⁷⁶ Karlstadt in Orlamünde. Hg. *E. Hase.* In: Mitteilungen der Geschichts- und altertumsforschenden Gesellschaft in Osterlandes. Altenburg, 1858. Bd. 4. S. 91; У творі «Чому я мовчав» Карлштадт дає подібне пояснення свого вчинку: «Я не приховуватиму, що мені важко було таїтися серед них і залишати без відповіді їхні марні слова, спілкуватися з ними, а порушена Божа любов і злослів'я обернуться їм відплатою». In: *Karlstadts Schriften ...* T. 1. S. 5.

¹⁷⁷ Karlstadt in Orlamünde.... S. 113.

-
- ¹⁷⁸ *Ibid.* S. 114.
- ¹⁷⁹ *Ibid.* S. 105.
- ¹⁸⁰ *Kessler J. Sabbata* S. 136.
- ¹⁸¹ *Koch A. Op. cit.* S. 161–162.
- ¹⁸² *Zorzin A. Op. cit.* S. 156.
- ¹⁸³ *Luther M. WA. Br. Bd. 3.* S. 231, 232, 233.
- ¹⁸⁴ *Luther M. Briefe, Sendschreiben und Bedenken. Gesammelt und bearb. von Wyo M. L. de Wette.* Berlin: G. Reimer, 1826. Bd. 2. S. 420, 488–489; *Luther M. W A. Br. Bd. 3.* S. 104, 254.
- ¹⁸⁵ *Barge H. Andreas Bodenstein von Karlstadt. T. 2: Karlstadt als Vorkämpfer des laienchristlichen Puritanismus.* Leipzig, 1905. S. 115; CR. I. S. 651–652.
- ¹⁸⁶ *Karlstadt in Orlamünde...* S. 105.
- ¹⁸⁷ *Ibid.* S. 72.
- ¹⁸⁸ *Ibid.* S. 72.
- ¹⁸⁹ Хроніку перебування Лютера в Орламюнде, протоколи його розмов з Карлштадтом і жителями Орламюнде підготував проповідник з Єни Мартін Рейнгардт. Записи були видані під назвою «Єнського документу». Die sogenannten Acta Jenesia, oder Bericht von der Handlung zwischen Luther und Karlstadt zu Jena. 1524. In: *Luther M. Sämtliche Werke.* Erlangen, 1855. Bd. 64. 384–404. Проблема дискусії Лютера і Карлштадта в Єні та Орламюнде знайшла своє обговорення на спеціальній конференції: Jan Huber, Tagungsbericht: *Martin Luther und Andreas Karlstadt 1524 in Jena*, in: *H-Soz-Kult*, 26.10.2024, <https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/fdkn-150901>.
- ¹⁹⁰ Die sogenannten Acta Jenesia... S. 389.
- ¹⁹¹ *Ibid.* S. 391.
- ¹⁹² *Ibid.* S. 390.
- ¹⁹³ *Ibid.* S. 391.
- ¹⁹⁴ *Ibid.* S. 400.
- ¹⁹⁵ *Ibid.* S. 400.
- ¹⁹⁶ *Ibid.* S. 401.
- ¹⁹⁷ *Ibid.* S. 402.
- ¹⁹⁸ *Ibid.* S. 402
- ¹⁹⁹ *Joestel V. Ostthüringen und Karlstadt. Soziale Bewegungen und Reformation in mittleres Saaletal am Vorabend des Bauernkrieges (1522–1524).* Berlin, 1996. S. 139.
- ²⁰⁰ *Luther M. WA. Br. Bd. 3.* S. 347.

²⁰¹ Grässe J. G. Th. Der Sagenschatz des Königreich Sachsen. Bd. 2. Dresden, 1874. S. 403.

²⁰² Luther M. Briefe Eine Auswahl. Hrsgg. v. G. Wartenberg. Leipzig, 1983. S. 105.

²⁰³ *Ibid.* S. 105.

²⁰⁴ *Ibid.* S. 106.

²⁰⁵ Karlstadts Schriften... T. 2. S. 134–297.

²⁰⁶ Luther M. EA. Bd. 29. S. 134–297.

²⁰⁷ Luther M. Briefe. Eine Auswahl. Hrsgg. v. G. Wartenberg. Leipzig, 1983. S. 105, 106.

²⁰⁸ Karlstadts Schriften... T. 2. S. 63–101.

²⁰⁹ MBW. Bd. 3. S. 344.

²¹⁰ Zorzin A. Op. cit. Anhang.

²¹¹ Loß S. Martin Buzer und Andreas Karlstadt. Persönliche Begegnungen und geistige Positionen. In: Martin Buzer and sixteenth century Europe. Leiden, New-York, Köln, 1993. S. 318–319.

²¹² Clag etlicher brüder all alle Christen von der grossenungerechtigkeit und Tirannei, so endressen Bodensteyn von Karolstadt netzo von Luther zu Wittenberg geschicht. Valentinus Ikkelsschamer zu Rottenburg off der Thauber. In: Aus dem Kampf der Schwärmer gegen Luther. Drei Flugschriften (1524. 1525). Hrsg. von L. Enders. Halle a. S., 1893. S. 45–49.

²¹³ *Ibid.* S. 51

²¹⁴ Про це писав Каспар Глатц Лютеру 18 січня 1525 року. Luther M. WA. Br. Bd. 3. S. 424.

²¹⁵ Loß S. Andreas Bodenstein von Karlstadt Haltung zum «Aufruhr» In: Querdenker der Reformation... S. 265, 275

²¹⁶ Vice R. L. Ehrenfried Kumpf, Karlstadt's Patron and peasants War Rebel. In: ARG, 1995. Jg. 86. S. 153–174.

²¹⁷ Hoyer S. Karlstadt: Verfasser der Flugschrift «An die Versammlung gemeiner Bauernschaft»? In: ZfG. 1987. H. 2. S. 134.

²¹⁸ Karlstadts Schriften ... T. 1. S. 116–118.

²¹⁹ Loß S. Zur Haltung radikal-bürgerlicher Kräfte vor und während des Bauernkrieges: Das Beispiel Karlstadt. In: ZFG. 1988. H. 4. S. 329.

²²⁰ Loß S. Andreas Bodenstein von Karlstadt Haltung zum «Aufruhr». In: Querdenker der Reformation... S. 276.

²²¹ Меланхтон у листі Спалатіну від 10 серпня 1525 ставить Карлштадта в один ряд з Мюнцером. – «вони обидва робили на Євангелії світську політику». In: CR. Bd. 1. S. 733.

-
- ²²² *Karlstadts Schriften...* T. 2.... S. 105–119.
- ²²³ *Barge H., Freys E.* Op. cit. № 148.
- ²²⁴ *Karlstadts Schriften...* T. 2. S. 105.
- ²²⁵ *Luther M.* Briefwechsel. Hrsg. C. A. H. *Burkhardt.* Leipzig, 1856. S. 88-89.
- ²²⁶ *Luther M.* Briefe. Eine Auswahl. Hrsg. v. G. *Wartenberg.* Leipzig, 1983. S.139.
- ²²⁷ *Luther M.* Briefwechsel.... S. 112–113.
- ²²⁸ *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt.... Bd. 2. S. 388.
- ²²⁹ Лютер М. Жить и возвещать дела Господни. Малый Катехизис. Большой Катехизис. Послание о переводе. Шмалькальденские статьи. Харьков, 2001.
- ²³⁰ *Голубкин Ю. А.* Исследования о Мартине Лютере. Харьков, 2011. С. 118–126; *Каріков С.* Генеральні візитації в курфюршестві Саксонському у другій половині XVI ст. // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. 2011. №965. Історія. Вип. 43. С. 51– 58; *Каріков С. А.* Лютеранська конфесіоналізація в Саксонії в 1525–1580 рр. Харків, 2018. С. 80.
- ²³¹ *Barge H., Freys E.* Op. cit. № 149, 150, 151, 152.
- ²³² *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt.... Bd. 2-S. 399.
- ²³³ *Loss S.* Martin Buzer und Andreas Karlstadt... S. 322.
- ²³⁴ *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt.... Bd. 2. S. 460–461.
- ²³⁵ *Hasse H.-P.* Zum Aufenthalt Karlstadt in Zürich (1530–1534). In: *Zwingliana.* 1990/1991. Bd. 18. H. 4 -5. S. 366–367.
- ²³⁶ *Hertzsch E.* Einführung. In: *Karlstadts Schriften ...* T. 1. S. XVI; *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt.... Bd. 2. S. 456.
- ²³⁷ *Schmidt MA* Karlstadt als Theologe und Prediger in Basel. In: *Theologische Zeitschrift.* 1979. Bd. 25. S. 155–168.
- ²³⁸ *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt.... Bd. 2. S. 466.
- ²³⁹ *Barge H.* Ibid. S. 468.
- ²⁴⁰ *Котляров П.* Філіп Меланхтон. Фенікс Реформації. К., 2020. С. 217–232.
- ²⁴¹ *Scheible H.* Die Reform von Schule und Universität in der Reformationszeit. In: *Lutherjahrbuch.* 1999. Jg. 66. S. 254–255.
- ²⁴² *Scheible H.* Op. cit. S. 257.
- ²⁴³ *Hasse H.-P.* Op. cit. S. 381–388.
- ²⁴⁴ *Looss S.* Desiderat der Forschungen zur Reformationsgeschichte–Eine Werkausgabe des Andreas Bodenstein aus Karlstadt (1486–1541). In: *Chloe.* Ein Beiheft zum Dafnis. 1997. Bd. 24. S. 564–565.

²⁴⁵ *Bubenheimer U.* Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine fränkische Heimat. In: *Querdenker der Reformation...* S. 43.

²⁴⁶ *Rupprich H.* Deutsche Literatur vom spätem Mittelalter bis zum Barock. T. 2. München, 1973. S. 29–30.

²⁴⁷ *Barge H., Freys E.* Op. cit. № 38; *Karlstadt A.* Missive von der aller hochste tugend gelassenheit. Wittenberg, 1920. AIIJ

²⁴⁸ *Barge H., Freys E.* Op. cit. № . 44.

²⁴⁹ *Bubenheimer U.* Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine fränkische Heimat. Mit einem Brief Bodensteins an Hektor Pömer in Nürnberg vom 27. März 1522. In: *Querdenker...* S. 47–48.

²⁵⁰ *Ibid.* S. 48.

²⁵¹ *Bräuer S.* Der Briefwechsel zwischen Andreas Bodenstein von Karlstadt und Thomas Müntzer. In: *Querdenker der Reformation...* S. 191.

²⁵² Лист Карлштадта Мюнцеру від 21 грудня 1522 року: *Müntzer Th.* Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Unter Mitbearbeit v. *P. Kirn.* Hrsg. v. *G. Franz.* Güterslohe, 1968. S. 386–387.

²⁵³ *Hinrichs K.* Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht. Berlin, 1952. S. 89.

²⁵⁴ *Bubenheimer U.* Karlstadt, Andreas Rudolf Bodenstein von (1486–1541). In: *Theologische Realenzyklopädie.* Bd. 17. Berlin / New York, 1988. S. 649.

²⁵⁵ *Karlstadt's Schriften aus den Jahren 1523-1525....* T. I. S. 3.

²⁵⁶ *Ibid.* S. 3.

²⁵⁷ *Ibid.* S. 4.

²⁵⁸ *Ibid.* S. 4.

²⁵⁹ *Barge H., Freis E.* Op. cit. № 106–109.

²⁶⁰ *Моруа А.* Надежды и воспоминания. М., 1983. С. 30.

²⁶¹ *Wernle P.* Ein Traktat Karlstadts unter den Namen Valentin Weigels. In: *ZKG.* 1903. Bd. 24. H. 2. S. 319, 320.

²⁶² http://dev2.hab.de/apps/edoc/view.html?id=kgk_239_introduction

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *Karlstadt A.* Von manigfeltigkeit des eynfeltigen einigen willen gottes. Was sunder sey. Andreas Bodestyn von Karolstat eyn newer Ley. Anno MDXXIII. Aij

²⁶⁹ *Barge H.* Über eine vergessene Schrift Karlstadts. In: Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie. Gotha, 1901. S. 530–531.

²⁷⁰ *Karlstadt A.* Von manigfeltigkeit des eynfeltigen einigen willen gottes.... Aij

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Karlstadt A.* Von manigfeltigkeit des eynfeltigen einigen willen gottes..... AIII

²⁷⁴ *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt.... Bd. 1. S. 92.

²⁷⁵ Andreas Bodestyn von Karolstat eyn newer Ley.... ij.

²⁷⁶ Karlstadts Schriften T. 1. S. 51.

²⁷⁷ *Ibid.* S. 52.

²⁷⁸ *Ibid.* S. 52.

²⁷⁹ *Ibid.* S. 57.

²⁸⁰ *Karlstadt A.* Missive von der aller hochste tugend gelassenheit. Wittenberg, 1520. Aiiij.

²⁸¹ Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Tübingen, 1986. Bd. 2. S. 1310.

²⁸² *Ibid.* S. 1310.

²⁸³ *Loofß S.* Karlstadt Bild vom Menschen in seiner Wittenberger Zeit (1520-1523). In: 700 Jahre Wittenberg. Stadt-Universität-Reformation. Hrsg. von S. Oemig. Weimar, 1995. S. 280.

²⁸⁴ *Karlstadt A.* Was gesagt sich gelassen. Augsburg, 1523. Bl. biiiijb

²⁸⁵ *Zorzin A. S.* Karlstadt als Flugschriftenautor. Göttingen, 1990. 234, 239.

²⁸⁶ *Barge H., Freys E.* Op. cit. № 106.

²⁸⁷ *Karlstadt A.* Missive von der aller hochste tugend gelassenheit... Aij

²⁸⁸ *Karlstadt A.* Was gesagt sich gelassen.... Bl. biiiijb.

²⁸⁹ *Karlstadt A.* Missive von der aller hochste tugend gelassenheit... AIIJ

²⁹⁰ Karlstadts Schriften... T. 1. S. 67.

²⁹¹ Karlstadts Schriften... T. 1. S. 15.

²⁹² *Oehmig S.* Karlstadts Auffassung vom Fegefeuer. Einstellung und Wirkung Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541). Ein Theologe der frühen Reformation. Wittenberg, 1998. S. 76–78.

²⁹³ *Preuss J. S.* Op. cit. S. 22.

²⁹⁴ *Zorzin A.* Op. cit. S. 156–157.

²⁹⁵ Karlstadts Schriften... T. 2. S. 102.

²⁹⁶ *Ibid.* 102

²⁹⁷ *Ibid.* S. 53–54.

²⁹⁸ Еккерман И.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. Пер. с нем. Н. Манн. М., 1986. С. 626.

²⁹⁹ *Brecht M.* Luther und Karlstadt. Der Beginn des Abendmahlstrets 1524/25 i seine Bedeutung für Luthers Theologie In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. 1984. Bd. 100. Kann. Abt. 70. S. 196–216; *Ponader R.* Die Abendmahlslehre des Andreas Bodenstein von Karlstadt in den Jahren 1521–1524. Greifswald, Univ. theol. Diss. 1993. *Burnett A. N.* The Eucharistic Pamfletts of Andreas Bodenstein von Karlstadt. Kirksville, 2011. P. 3–4.

³⁰⁰ Ullmann E. (Hg.). Kunst und Reformation. Leipzig, 1982. S. 70.

³⁰¹ *Loofß S.* Karlstadt Bild vom Menschen in seiner Wittenberger Zeit (1520 -1523).... S. 275–287.

³⁰² *Krentz N.* Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533). Tübingen, 2014. S. 2–3.

³⁰³ *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt... Bd. 1. S. 268.

³⁰⁴ *Ibid.* S. 268.

³⁰⁵ *Karlstadt A.* Von Abtuhung der Bilder... S. 9.

³⁰⁶ *Baylor M. G.* Op. cit. S. 202.

³⁰⁷ *Brecht M.* Martin Luther. Bd. 1. Sein Weg zur Reformation. 1483–1521. Stuttgart, 1990. S. 341.

³⁰⁸ Привертає увагу той факт, що в самих назвах цих трактатів 1524–1525 років чітко виражена позиція автора: «Чи можна за допомогою Святого Письма довести присутність тіла і крові Христа в Причасті»; «Діалог або книга про страшні та потворні зловживання у Таїнстві Причастя»; «Зміст слів Христа: Це тіло моє, яке даю вам. Це моя кров, яку для вас проливаю. Лука 29»; «Проти старої та нової папистської меси»; «Славне і християнське вчення про істинну (проти старої та нової папистської) меси»; «Про нехристиянські зловживання хлібом та вином Господнім».

³⁰⁹ *Karlstadt A.* Von beiden Gestalten der heiligen Messe. Von Zeichen in gemein was sie wirken und bedeuten. Wittenberg, 1522. Aii.

³¹⁰ Die Briefe G. Spalatinus an Veit Warbeck nebst ergänzenden Aktenstücken. Hrsg. v. D. G. Mentz In: ARG. 1904. Jg. 1. S. 208; Christoph Scheurl's Briefbuch, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und ihrer Zeit. Hrsg. v. G. Franz, J. K. F. Knaake. Bd. 2. Potsdam, 1872. S. 130. Урбан Реріус спочатку виступив проти поглядів Карлштадта, а потім став рішучим послідовником його вчення про Причастя. *Setz O.* Die Stellung des Urbanus Regius im Abendmahlstreite. In: ZKG. Bd. 19. H. 3. S. 293 -328. Спалатін у листі Гансу Дольцигу від 13 червня 1525 року повідомляв про те, що в Голландії «багато людей отруєно карлштадтівською отрутою», а в Лейдені та Амстердамі кілька чоловіків і жінок навіть посаджені у в'язницю за поширення його вчення про Причастя. *Spalatiniana: Mitgeteilt von D. Drews:* In: ZKG. 1899. Bd. 19. H. 1. S. 74.

³¹¹http://dev2.hab.de/apps/edoc/view.html?id=kgk_239_introduction

³¹² *Zorzin A.* Karlstadts «Dialogus vom Tauff der Kinder»: In: ARG. 1988. Jg. 79. S. 27-57; *Pater C.* Augustine. Karlstadt As the Father of the Baptist Movements & The Emergence of Lay Protestantism. Toronto, Buffalo, London, 1984. S. 118-120.

³¹³ *Pater C.* Augustine. Westeburg: The Father of Anabaptism. Author and Content of the Dyalogus of 1527. In: ARG 1994. Jg. 85. S. 138.

³¹⁴ *Deppermann K.* Melchior Hoffmann. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Göttingen, 1979. S. 152.

³¹⁵ *Peters J.* Über frühmodernes Zeitverständnis der Bauern. In: Frühe Neuzeit- Frühe Moderne? Göttingen, 1992. S. 199.

³¹⁶ *Karlstadt A.* Von manigfeltigkeit des eynfeltigen einigen willen gottes. Was sund sey. Andreas Bodensyn von Karolstat eyn newer Ley. Anno MDXXIII. Aij.Karlstadts Schriften T. 2. S. 101-102.

³¹⁷ *Ibid.* S. 78.

³¹⁸ Karlstadts Schriften... T. 2. S. 79-80.

³¹⁹ *Ibid.* № 46.

³²⁰ *Лютер М.* Избранные произведения. СПб, 1994. С. 29.

³²¹ *Hertzsch. E.* Karlstadt. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3. Aufl. Bd. 3. Tübingen, 1986. S. 1154.

³²² Karlstadts Schriften T. 2. S. 100.

³²³ *Bubenheimer U.* Scandalum et ius divinum... S. 325.

³²⁴ *Ibid.* S. 51.

³²⁵ *Barge. H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt... Bd. 1. S. 307.

-
- ³²⁶ *Ibid.*
- ³²⁷ *Ibid.* S. 308.
- ³²⁸ *Barge H.* Über vergessene Schriftt Karlstadts.... S. 531.
- ³²⁹ *Bubenhemer U.* Scandalum et ius divinum... S. 325.
- ³³⁰ Karlstadts Schriften. T. 1. S. 96.
- ³³¹ *Günther G.* «Altes Recht», «Gottliches Recht» und «Römisches Recht». In: Wissenschaftliche Zeitschrift Karl-Marx-Universität Leipzig. 1965. Jg. 14. H. 3. S. 413.
- ³³² *Loofß S.* Alternatives Denken oder Außenseitenpositionen в Zeitalter von Reformation und Bauernkrieg. In: Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Hrsg. v. G. Vogler. Weimar, 1994. S. 99–113; *Loofß S.* Karlstadt Bild vom Menschen in Seiner Wittenberger Zeit (1520-1523). In: 700 Jahre Wittenberg. Stadt-Universität-Reformation. Hrsg. von S. Oemig. Weimar, 1995. S. 275–287; *Todt S.* Äußeres und inneres Wort in der frühen Flugschriften Karlstadts: Das Bild vom Laien. Eine rezeptionsgeschichtliche Betrachtung. In: Querdenker der Reformation. Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine Wirkung. Hrsg. von U. Bubenheimer und S. Oehmig. Würzburg, 2001. S. 265–276.
- ³³³ Die frühe Reformation в Deutschlands als Umbruch. Wissenschaftliche Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte 1996. Hrsg. von B. Moeller. Gütersloh, 1998; Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Th. A. Brady. München, 2001.
- ³³⁴ *Moeller B.* Die frühe Reformation in Deutschlands als neues Mönchtum. In: Die frühe Reformation in Deutschlands als Umbruch. Gütersloh, 1998. S. 89–90.
- ³³⁵ *Kaufmann Th.* "Erfahrungsmuster" in der frühen Reformation. In: HZ. 2001. Bd. 31. S. 281.
- ³³⁶ Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen.... Bd. 1. S. 200.
- ³³⁷ *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt... Bd. 1. S. 289; Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen.... S. 200.
- ³³⁸ CR. Bd. 1. P. 419, 421.
- ³³⁹ Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen...Bd. I. S. 107.
- ³⁴⁰ *Bubenheimer U.* Streit um das Bischofsamt S. 171–172.
- ³⁴¹ *Ibid.* S. 209.
- ³⁴² *Ibid.* S. 209.

³⁴³ *Barge H.* Karlstadt, nicht Melanchthon der Verfasser der unter den Namen des Bartholomäus Bernhardi von Feldkirch gehenden Schrift *Apologia pro Bartholomeo Praepositio*. In: ZKG. 1903. Bd. 24. H. 2. S. 316.

³⁴⁴ *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt. Bd. 1. S. 271-273.

³⁴⁵ *Fauth D.* Das Menschen Bild bei Thomas Müntzer. In: Der Theologe Tomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre. Hrsg. v. S. Bräuer u. H. Junghans. Berlin, 1989. S. 311.

³⁴⁶ *Conrad A.* Op. cit. S. 25.

³⁴⁷ *Bornkamm H.* Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Göttingen, 1979. S. 235.

³⁴⁸ Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen.... S. 207, 209, 275.

³⁴⁹ *Kaufmann Th.* «Erfahrungsmuster» in der frühen Reformation ... S. 284-283.

³⁵⁰ Neue Aktenstücke zur Geschichte der Wittenberger Unruhen... S. 124. Про одруження Карлштадта див: Дятлов В. Людина, реформи і революції в Європі дои раннього Модерну (XVI-XVIII ст.). С. 172-178.

³⁵¹ *Conrad A.* Op. cit. S. 75-76.

³⁵² *Ibid.* S. 351.

³⁵³ *Buckwalter S. E.* Op. cit. S. 70-74.

³⁵⁴ *Grisar H.* Luther. Bd. 2. Freiburg in Br., 1911. S. 607.

³⁵⁵ Подібні настрої простежувалися серед духовенства під час реформаційного руху на Віттенберзі в 1521-1522 рр. та під час церковної реформи, яку проводив тут віттенберзький капітул у наступні роки. Див: *Die Wittenberger Bewegung*. Hg. von N. Müller. In: ARG. 1909. Jg. 6. S. 295-297; 1910. Jg. 7. S. 186, 189; *Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung. Anfang 1522*. Hrsg. von H. Barge. Leipzig, 1912. S. 21.

³⁵⁶ *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt. Bd. I: Exkurse. S. 494 (тези 12, 13).

³⁵⁷ *Zorzin A.* Op. cit. S. 232.

³⁵⁸ *Ibid.* S. 29.

³⁵⁹ *Die Wittenberger Bewegung...* S. 280.

³⁶⁰ *Hertzsch E.* Karlstadt. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 3. Aufl. Bd. 3. Tübingen, 1986. S. 1155.

³⁶¹ *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt.... Bd. 2. S. 3.

³⁶² *Barge H., Freys E.* Op. cit. № 93.

³⁶³ *Looss S.* Annotationes über die nachgelassene Familie des Andreas Bodenstein aus Karlstadt, In: Europa in der frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhpfordt. Bd. Vormoderne. Hg. v. *E. Donnert*. Weimar, Köln, Wien, 1997. S. 190.

³⁶⁴ *Zorzin A.* Gelassenheit gegen Sanftleben: die Umsetzung des neuen Glaubens in einen evangelischen Lebensstil bei Andreas Bodenstein von Karlstadt und seinen Anhängern (1522–1527). In: Querdenker der Reformation.... S. 235.

³⁶⁵ *Karlstadt A.* Von Abtuhung der Bilder S. 28.

³⁶⁶ *Karlstadts Schriften* T. 2. S. 95.

³⁶⁷ *Ibid.* S. 95.

³⁶⁸ *Ibid.* S. 95.

³⁶⁹ *Ibid.* S. 95–96.

³⁷⁰ *Karlstadts Schriften* T. 1. S. 43

³⁷¹ *Hase E.* Karlstadt in Orlamünde. In: Mitteilungen der Geschichts- und Altertumsforschende Gesellschaft des Osterlandes. Altenburg. 1858. Bd. IV. S. 111.

³⁷² *Zorzin A.* Gelassenheit gegen Sanftleben: die Umsetzung des neuen Glaubens in einen evangelischen Lebensstil bei Andreas Bodenstein von Karlstadt (1522– 1527). In: Querdenker der Reformation 243.

³⁷³ *Karlstadts Schriften* T. 2. S. 94.

³⁷⁴ *Ibid.* S. 94.

³⁷⁵ *Ibid.* S. 94–95.

³⁷⁶ *Zorzin A.* Gelassenheit gegen Sanftleben.... S. 244.

³⁷⁷ *Ibid.* S. 245.

³⁷⁸ *Luther M.* EA. Bd. 59. S. 250; Bd. 61. S. 4.

³⁷⁹ *Baylor M. G.* Andreas Bodenstein von Karlstadt und der gemeine Mann. In: Querdenker der Reformation... S. 260.

³⁸⁰ *Barge H.* Frühprotestantisches Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde. Leipzig, 1909. S. 228.

³⁸¹ *Hasse H.-P.* «Von mir selbst nicht halben». Beobachtungen zum Selbstverständnis des Andreas Bodenstein von Karlstadt. In: Querdenker der Reformation... S. 70–71.

³⁸² *Karlstadts Schriften* T. 1. S. 13.

³⁸³ *Ibid.* S. 17.

³⁸⁴ *Ibid.* S. 18.

³⁸⁵ *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt... Bd. 2. S. 12.

³⁸⁶ Clag etlicher brüder an alle Christen von der grossen ungerechtigkeyt und Tirannei, die Endressen Bodensteyn von Karolstadt netzo von Luther zu Wittenberg geschieht.... S. 49.

³⁸⁷ *Seibt F.* Johannes Hergot. Die Reformation des «Armen Mannes» In: Radikale Reformation. Hrsg. von *H.-J. Goertz*. München, 1978. S. 85.

³⁸⁸ *Clemen O.* Beiträge zur Reformationsgeschichte. Leipzig, 1902. Bd. II. S. 51.

³⁸⁹ Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen... 1. S. 275.

³⁹⁰ CR. S. 599; Tischreden D. Martin Luthers von der Sünde. In: EA. Bd. 58. S. 164.

³⁹¹ *Hasse H.-P.* «Von mir selbs nicht halten»: Beobachtungen zum Selbstverständnis des Andreas Bodenstein von Karlstadt. In: Querdenker S. 62.

³⁹² *Freys E., Barge H.* Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt. In: Zentallblatt für Bibliothekswesen. 1904. Jg. XXI. H. 5. S. 230.

³⁹³ *Eulenburg F.* Über die Frequenz der deutschen Universitäten in frühe Zeit. In: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik. Dritte Folge. 1897. Bd. 13. S. 525.

³⁹⁴ *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt... Bd. 1. S. 419.

³⁹⁵ *Scheible H.* Aristoteles und die Wittenberger Universität Reform. In: Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniee Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997. Hrsg. Von M. Beyer i G. Wartenberg. Leipzig, 1996. S. 123–144.

³⁹⁶ *Гобри І.* Лютер. М., 2000. С. 248.

³⁹⁷ Ältester Bericht über die Zwickauer Propheten. Mitgeteilt von *Th. Kolde*. In: ZKG. 1881. Bd. 5. H. 2. S. 331.

³⁹⁸ У книзі І. Гобрі, написаній у дусі гнівної філіппіки проти Лютера та Реформації міститься велика добірка висловлювань та скарг гуманістів та університетських викладачів на жалюгідний стан університетів, на падіння інтересу до наук та освіти. *Гобрі І.* Указ. твір. С. 248–252.

³⁹⁹ *Mathesius J.* Op cit. S. 33.

⁴⁰⁰ *Karlstadt A.* Von abtuhung der Bylder und das keyn Betdler unther den Christen sen soll, 1522. Hrsg. von *H. Litzmann*. Bonn, 1911. S. 12.

⁴⁰¹ *Karlstadt A.* Von manigfeltigkeit des eynfeltigen einigen willen gottes. Was sund sey. Andreas Bodestyn von Karolstat eyn newer Ley. Anno MDXXIII. Bl. Eijjb.

-
- ⁴⁰² Брант С. Корабель дурнів. М., 1984. С. 88–90.
- ⁴⁰³ Роттердамський Еге. Указ. тв. С. 75.
- ⁴⁰⁴ Гегель Г.Ф. Работы разных лет. Т. 1. М., 1972. С. 95.
- ⁴⁰⁵ Todt S. Äußeres und inneres Wort in der frühen Flugschriften Andreas Bodenstein von Karlstadt – Das Bild vom Laien. In: Querdenker der Reformation ... S. 12 8.
- ⁴⁰⁶ Ibid. S. 126.
- ⁴⁰⁷ Hasse H.-P. Karlstadts Predigt am 29. September 1522 in Joachimsthal: ein unbekannter Text aus Stephan Roths Sammlung von Predigten des Johannes Sylvius Egranus Hrsg. // ARG. 1990. Jg. 81. S. 109.
- ⁴⁰⁸ Von mannigfaltigkeiten des eifeltigen einigen willen gottes. Was sund sey. Andreas Bodensteyn von Carolstat eyn newer Ley. Anno. MDXXIIj. Bl. A3.
- ⁴⁰⁹ Müntzer Th. Thomas-Müntzer-Ausgabe. Bd. 2. Thomas Müntzer Briefwechsel. Leipzig, 2010. S. 29; Fauth D. Das Menschen Bild bei Thomas Müntzer. In: Der Theologe Tomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre. Hrsg. v. S. Bräuer u. H. Junghans. Berlin, 1989. S. 57.
- ⁴¹⁰ http://dev2.hab.de/apps/edoc/view.html?id=kgk_239_introduction
- ⁴¹¹ Bubenheimer U. Karlstadt, Andreas Rudolf Bodenstein von (1486-1541). In: Theologische Realenzyklopädie Bd. XVII. Berlin / New York, 1988. S. 652.
- ⁴¹² Hasse H.-P. Karlstadt und Tauler. Untersuchungen zur Kreuztheologie. Gutersloh, 1993; Looss S. Karlstadt Bild vom Menschen in seiner Wittenberger Zeit (1520-1523). In: 700 Jahre Wittenberg.... S. 278–280.
- ⁴¹³ Karlstadt A. Von manigfaltigkeit des eynfeltigen einigen willen gottes.... Bl. Y iij.
- ⁴¹⁴ Junghans H. Der Laie als Richter im Glaubensstreit der Reformationszeit Lutherjahrbuch 1972. Hamburg, 1972. S. 54.
- ⁴¹⁵ Fridenthal B. Luther. Sein Leben und seine Zeit. München, 1967. S. 388.
- ⁴¹⁶ Karlstadt A. Von Abtuhung der Bilder... S. 9.
- ⁴¹⁷ Barge H. Luther und Karlstadt in Wittenberg. Eine Kritische Untersuchung. In: HZ. 1907. Bd. 99. S. 324.
- ⁴¹⁸ Котляров П. Указ. твір. С. 177–178.
- ⁴¹⁹ Looss S. Martin Bucer und Andreas Karlstadt. Persönliche Begegnungen und geistliche Positionen. In: Martin Bucer and Sixteenth-Century Europe. Leiden, New York, Köln, 1993. S. 324.

⁴²⁰ *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt. Bd. I.-2. Leipzig, 1905; *Barge H.* Zur Genesis der frühreformatorischen Vorgänge in Wittenberg. In: HV. 1914. Bd. 1. S. 28; *Barge H.* Luther und Karlstadt in Wittenberg. Eine kritische Untersuchung. In: HZ. 1907. Bd. 99. S. 256–324; *Barge H.* Die Besprechung, die H. Hermelink über mein Werk Andreas Bodenstein von Karlstadt veröffentlicht hat. In: HV. 1908. Jg. XI. S. 120-128.

⁴²¹ *Hertzsch E.* Karlstadt und seine Bedeutung für das Luthertum. Gotha, 1932. S. 23–24; *Hertzsch E.* Einführung. In: Karlstadt's Schriften aus den Jahren 1523/25. Hrsg. v. E. Hertzsch. T. 1. Halle (Saale) 1956. S. XX-XXII.

⁴²² *Hoyer S.* Karlstadt: Verfasser der Flugschrift «An die Versammlung gemeiner Bauernschaft». In: ZfG. 1987. H. 2. S. 128 -137.

⁴²³ *Ibid.* S. 136.

⁴²⁴ *Bubenheimer U.* Karlstadt, Andreas Rudolf Bodenstein von (1486-1541). In: Theologische Realenzyklopädie Bd. XVII.... S. 649–655; *Bubenheimer U.* Scandalum et ius divinum. Theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg 1521–1522. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 1973. Bd. 59. S. 263–342; *Bubenheimer U.* Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt. Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation. Tübingen, 1977.

⁴²⁵ *Loofß S.* Karlstadt Bild vom Menschen in seiner Wittenberger Zeit (1520-1523). S. 275–287.

⁴²⁶ *Hamm B., Moeller B., Wendebourg D.* (Hg.) Reformationstheorien: ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation. Göttingen, 1995.

⁴²⁷ *Joestel V.* Ostthüringen und Karlstadt. Soziale Bewegungen und Reformation im mittleren Saaletal am Vorabend des Bauernkrieges (1522–1524). Berlin, 1996.

⁴²⁸ *Голубкин Ю. А.* Эволюция представлений Мартина Лютера о светской власти и ее роли в Реформации (1517–1525 годы) // Ежегодник немецкой истории. 1978. М., 1979. С. 261.

⁴²⁹ *Bubenheimer U.* Scandalum et ius divinum... S. 325.

⁴³⁰ *Karlstadt A.* Von Abtuhung der Bilder und das keyn betler undter den Christen sein sollen.... S. 4-5.

⁴³¹ Die Wittenberger Bewegung. Hg. von *N. Müller* In: ARG. 1909. Jg. 6. S. 207–208.

⁴³² *Karlstadt A.* Von Abtuhung der Bilder... S. 4.

⁴³³ *Wolgast E.* Die Obrigkeits- und Widerstandslehre Thomas Müntzers. In: Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre / Hrsg. v. *S. Bräuer* und *H. Junghan.* Berlin, 1989. S. 200.

-
- 434 *Bubenheimer Ulrich*. Scandalum et ius divinum... S. 270–271.
- 435 *Ibid.* S 16.
- 436 *Karlstadt A.* Von Abtuhung der Bilder... S. 4.
- 437 *Bubenheimer U.* Scandalum et ius divinum... S. 265–270.
- 438 *Hinrichs K.* Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht. Berlin, 1952. S. 30–31.
- 439 *Luther M.* Briefe, Sendschreiben und Bedenken. Gesammelt und bearb. von W. M. L de Wette. Berlin, 1826. Bd. 2. S. 306.
- 440 *Luther M.* Briefe. Eine Auswahl. Hrsg. v. G. Wartenberg. Leipzig, 1983. S. 98.
- 441 Найбільш послідовно цю думку розвивав Герхард Вестебург. Див.: *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt... Bd. 2. S. 18.
- 442 *Baylor GM* Op. cit. S. 262.
- 443 *Bubenheimer U.* Wittenberg 1517–1522. Diskussions-, Aktionsgemeinschaft und Stadtreformation, Tübingen, 2023. S. 365.
- 444 *Winkelmann O.* Op. cit. S. 204.
- 445 *Karlstadt A.* Von Abtuhung der Bilder ... S. 12.
- 446 *Ibid.*
- 447 *Baylor G. M.* Op. cit. S. 256.
- 448 *Karlstadt A.* Von Abtuhung der Bilder... S. 14.
- 449 *Ibid.* S. 14.
- 450 *Ibid.* S. 15.
- 451 *Karlstadts Thesen aus den Jahren 1521/22.* In: *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt... Bd. 1. Exkurse. S. 494.
- 452 *Zimmermann G.* Die Antwort der Reformatoren auf die Zehntenfrage: Eine Analyse des Zusammenhangs von Reformation und Bauernkrieg. Frankfurt am Main, 1982. S. 45.
- 453 *Karlstadts Thesen aus den Jahren 1521/22.* In: *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karlstadt... Bd. 1. Exkurse. S. 494.
- 454 *Winkelmann O.* Über die älteste Armenordnungen der Reformationszeit (1522-1525) In: HV. 1914. Jg. 17. H. 2. S. 226.
- 455 *Дятлов В.* «В ім'я Бога і загального добра». Нижчі верстви населення німецького міста і Реформація. Чернігів, 1997. С. 144–174.
- 456 *Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–1525.* Hrsg. E. Hertzsch. T. 1. Halle (Saale), 1956. S. 51.
- 457 *Ibid.* S. 57.
- 458 *Ibid.* S. 57.
- 459 *Ibid.* S. 57.
- 460 *Ibid.* S. 68.

-
- ⁴⁶¹ *Ibid.* S. 70.
- ⁴⁶² *Ibid.* S. 36.
- ⁴⁶³ *Hasse H.-P.* Karlstadts Predigt am 29. September 1522 in Joachimstal. Ein unbekannter Text aus Stephan Roths Sammlung von Predigten aus Johannes Silvius Ergranus. In: ARG. 1990. Jg. 81. S. 108.
- ⁴⁶⁴ *Kaiser J.* Ruhe der Seele und Spiegel der Hoffnung. Die Deutungen des Sabbats in der Reformation. Göttingen, 1966. S. 46–84.
- ⁴⁶⁵ *Joestel V.* Andreas Bodensteins von Karlstadt Schrift von dem Sabbat und gebotenen Feiertagen im Spiegel der sozialen Bewegung in Ostthüringen (1522–1524) In: Querdenker der Reformation... S. 211–227.
- ⁴⁶⁶ Karlstadts Schriften ... T. 1. S. 23–24.
- ⁴⁶⁷ *Ibid.* S. 24.
- ⁴⁶⁸ *Ibid.* S. 23.
- ⁴⁶⁹ *Ibid.* S. 24.
- ⁴⁷⁰ *Ibid.* S. 25.
- ⁴⁷¹ *Ibid.* S. 28.
- ⁴⁷² *Ibid.* S. 29.
- ⁴⁷³ *Joestel V.* Andreas Bodensteins von Karlstadt Schrift Von dem Sabbat ... S. 220.
- ⁴⁷⁴ Karlstadts Schriften... T. 1. S. 43.
- ⁴⁷⁵ *Ibid.* S. 43.
- ⁴⁷⁶ *Ibid.* S. 41.
- ⁴⁷⁷ *Joestel V.* Andreas Bodensteins von Karlstadt Schrift ... S. 236.
- ⁴⁷⁸ Karlstadts Schriften ... T. 1. S. 42–43.
- ⁴⁷⁹ *Эккерман И. П.* Вказ. твір. С. 106.
- ⁴⁸⁰ Karlstadts Schriften T. 1. S. 45.
- ⁴⁸¹ *Ibid.* S. 46.
- ⁴⁸² *Ibid.* S. 46.
- ⁴⁸³ *Hasse H.-P.* Zum Aufenthalt Karlstadt in Zürich (1530–1534). In: Zwingliana. 1990/1991. Bd. 18. H. 4–5. S. 389.
- ⁴⁸⁴ *Kaiser, Gott und Bauer.* Reformation und Deutscher Bauernkrieg im Spiegel der Literatur. 2. Aufl. Berlin, 1983. S. 309.
- ⁴⁸⁵ *Karlstadt A.* Von Abtuhung der Bilder... S. 3.
- ⁴⁸⁶ *Фаусель Г.* Вказ твір. Т. 2. S. 221.
- ⁴⁸⁷ *Лютер М.* Избранные произведения. СПб, 1994. С. 51.
- ⁴⁸⁸ *Там само.* С. 129.
- ⁴⁸⁹ *Joestel V.* Op. cit. S. 134.

-
- ⁴⁹⁰ *Ibid.*
- ⁴⁹¹ *Ibid.*
- ⁴⁹² *Ibid.* S. 96.
- ⁴⁹³ *Файзель Р.* Указ. Твр. Т. 2. С. 221.
- ⁴⁹⁴ *Baylor M. G.* Op. cit. S. 252.
- ⁴⁹⁵ *Karlstadt's Schriften aus den Jahren...* T. 1. S. 77–78.
- ⁴⁹⁶ *Ibid.* S. 75.
- ⁴⁹⁷ *Ibid.* S. 79.
- ⁴⁹⁸ *Ibid.* S. 81.
- ⁴⁹⁹ *Ibid.* S. 86.
- ⁵⁰⁰ *Loofß S.* Martin Bucer und Andreas Karstadt... S. 319.
- ⁵⁰¹ *Peters Ch.* An die Versammlung gemeiner Bauernschaft (1525). In: *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte.* 1985. Bd. 54. S. 22–23. *Hoyer S.* Karstadt: Verfasser der Flugschrift «An die Versammlung gemeiner Bauernschaft?» In: *ZfG.* 1987. H. 2. S. 136–137.
- ⁵⁰² *Loofß S.* Die frühe Martin Luthers Ideologie und revolutionäre Wirklichkeit in der Zeit von Reformation und Bauernkrieg. *ZFG.* 1974. H. 10. S. 57–119; *Loofß S.* Reformatorische Ideologie und Praxis im Dienst Rates und der Bürgerschaft Straßburgs. In: *Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus* 1981. Bd. 5. S. 251–268; *Loofß S.* Zur Haltung radikal-bürgerlicher Kräfte vor und während des Bauernkrieges: Das Beispiel Karstadt. In: *ZFG.* 1988. H. 4. S. 325–330.
- ⁵⁰³ *Loofß S.* Andreas Bodenstein von Karstadt Haltung zum «Aufruhr». In: *Querdenker der Reformation.* S. 265, 276.
- ⁵⁰⁴ *Ibid.* S. 268.
- ⁵⁰⁵ *Karstadt A.* Das reich gotis leidet gewaltd, und die gewaltige nehmen oder rauben das selbig... In: *Preuss J. S.* Carlstadt's «ordinacionies» and Luthers liberty. A study of the Wittenbergmovement 1521–22. Cambridge (USA), 1974. P. 16.
- ⁵⁰⁶ *Ibid.* P. 15.
- ⁵⁰⁷ *Karstadt A.* Von mannigfeltigkeiten des eifeltigen einigen willen gottes.... Bl. Eiiijf.
- ⁵⁰⁸ *Preus J.* Op. cit. P-15.
- ⁵⁰⁹ *WB.* In: *ARG.* 1909. J g. VI. S. 193–194, 207–208. *Barge H.* Andreas Bodenstein von Karstadt.... Bd. 1. S. 327.
- ⁵¹⁰ *Ibid.* S. 319.
- ⁵¹¹ *Ibid.* S. 323.
- ⁵¹² *Ibid.* S. 295–297.
- ⁵¹³ *CR.* I. № 150.

⁵¹⁴ Höss I. Georg Spalatin 1484-1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation. Weimar, 1956. S. 213.

⁵¹⁵ ARG.1909. Jg. VI. S. S. 280.

⁵¹⁶ Ibid. S. 283.

⁵¹⁷ Ibid. S. 283.

⁵¹⁸ Фаузелъ Г. Вказ твір. Т. 2. С. 221.

⁵¹⁹ Bubenheimer U. Scandalum et ius divinum. Theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg 1521-1522. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 1973 Bd. 59. S. 265-270.

⁵²⁰ Лист Карлштадта раднику курфюрста Фрідріха Саксонського Хугольду Айнзіделю від 4 лютого 1522 року. Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung. Anfang 1522. Hrsg. von. H. Barge. Leipzig, 1912. S. 15.

⁵²¹ Bubenheimer U. Scandalum et ius divinum ... S. 269.

⁵²² Karlstadt A. Von mannigfeltigkeiten des eifeltigen einigen willen gottes... Bl. Eiiijf

⁵²³ Preus J. Op. cit. P. 16.

⁵²⁴ Ibid. P. 16.

⁵²⁵ Karlstadt A. Von mannigfeltigkeiten des eifeltigen einigen willen gottes.... Bl. 13v.

⁵²⁶ Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen... Bd. 1. S. 266-267.

⁵²⁷ Ibid. S. 273-274.

⁵²⁸ Barge H. Andreas Bodenstein von Karlstadt.... Bd. 1. S. 201.

⁵²⁹ Akten zur Geschichte Bauernkrieges in Mitteldeutschland.... Bd. 2. S. 383.

⁵³⁰ Hoyer S. Martin Reinhard und der erste Druck hussitischer Artikel in Deutschland In: ZFG. 1970. H. 12. S. 1603.

⁵³¹ Ibid. S. 1604.

⁵³² Müntzer Th. Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe.... S. 415; Müntzer Th. Thomas-Müntzer-Ausgabe. Bd. 2. Thomas Müntzer Briefwechsel. Leipzig, 2010. S. 285-286.

⁵³³ Müntzer Th. Thomas-Müntzer-Ausgabe. Bd. 2.... S. 287-291; Elliger W. Thomas Müntzer. Leben und Werk. Göttingen, 1975. S. 468.

⁵³⁴ Müntzer Th. Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe.... S. 415-416.

⁵³⁵ Ibid. S. 109.

⁵³⁶ Acta Jenesia.... S.

⁵³⁷ *Wetzel R.* Melanchthon und Karlstadt im Spiegel von Melanchthons Briefwechsel. In: Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541). Ein Theologe der frühen Reformation. S. 183.

⁵³⁸ *Matthius M.* Die Anfänge der Reformatorischen Theologie des Andreas Bodenstein von Karlstadt // Querdenker der Reformation... S. 89.

⁵³⁹ Konrad Grebel und Genossen an Müntzer, 5. September 1524. In: *Hinrichs K.* Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht. Berlin, 1952. S. 89.

⁵⁴⁰ *Ibid.* S. 90.

⁵⁴¹ *Müntzer Th.* Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe... S. 386-387.

Наукове видання

ДЯТЛОВ
Володимир Олександрович

**АНДРЕАС БОДЕНШТАЙН КАРЛШТАДТ:
«НОВИЙ МИРЯНИН»
НІМЕЦЬКОЇ РЕФОРМАЦІЇ**

Технічний редактор

Олег Єрмоленко

Комп'ютерна верстка
та макетування

Ольга Клімова

Підписано до друку 29.01.2025 р. Формат 60 x 84 1/16.
Папір офсетний. Друк на різнографі.
Ум. друк. арк. 17,44. Обл.-вид. арк. 16,85.
Наклад 200 прим. Зам. № 0005.

ТОВ "Видавництво "Десна Поліграф"
Свідоцтво про внесення суб'єкта
видавничої справи до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК № 4079 від 1 червня 2011 року
Тел. +38-097-385-28-13

Віддруковано ТОВ "Видавництво "Десна Поліграф"
14035, м. Чернігів, вул. Карпенка-Карого, 40

