

Дмитрий Бинцаровский

Герман Бавинк о природе и благодати

Аннотация

В статье представлены взгляды нидерландского богослова Германа Бавинка на отношение природы и благодати. Бавинк считал эту тему системообразующей и во многом определяющей облик той или иной христианской конфессии. Поскольку Бавинк, излагая свои взгляды, часто оппонировал римско-католическому учению, в статье рассматривается неотомистский подход к природе и благодати, который доминировал в католическом богословии во времена Бавинка. В статье также вкратце описан церковный контекст Бавинка, что помогает понять его взгляды, мотивацию и устремления. Особое внимание уделяется понятию общей благодати, с помощью которого Бавинк показывал органичную связь между природой и благодатью.

Вступление

Одним из фундаментальных вопросов христианского богословия является отношение природы и благодати. В этой статье мы рассмотрим, как к этому вопросу подходил реформатский богослов Герман Бавинк (1854–1921). Сразу отметим, что, по мнению Бавинка, правильное понимание отношения между природой и благодатью имеет важные практические последствия: именно оно приводит христиан к осознанию своей социальной ответственности и необходимости культурной вовлеченности.

Соотношение между природой и благодатью было главным пунктом полемики Бавинка с католическим богословием. В своих исторических обзорах Бавинк подчеркивал, что в богословии римско-католической церкви глубоко укоренено строгое разделение (а не просто различие) природы и благодати. Хотя это утверждение необходимо нюансировать, исторические оценки Бавинка становятся более понятными, если учитывать, что господствующим направлением в католическом богословии второй половины XIX века и первой половины XX века был неотомизм, который действительно рассматривал природу и благодать как две отдельные непересекающиеся сферы. Неотомисты всячески подчеркивали свою преемственность со средневековой традицией, вследствие чего эта традиция часто рассматривалась сквозь призму неотомизма. Поскольку

для понимания взглядов Бавинка необходимо общее представление о неотомистском богословии, в первой части статьи мы кратко обсудим его главные акценты относительно интересующей нас темы. Во второй части мы сосредоточимся на взглядах Бавинка, уделяя особое внимание тому, как его интерпретация соотношения природы и благодати создавала почву для вовлеченности христиан в общественно-политическую жизнь.

Неотомизм

В XIX веке протестантское богословие находилось под значительным влиянием модернизма. Это влияние затронуло и римско-католическую церковь. Многие католические богословы были убеждены, что наилучшим противоядием модернизму станет возвращение к схоластике, в частности – к Фоме Аквинскому. Хотя в католичестве этого периода существовали и другие важные направления¹, приблизительно с 60-ых годов XIX века до Второго Ватиканского Собора (1962–1965) неотомизм обладал почти безраздельным авторитетом в католических кругах. Утверждению неотомизма в особенности способствовала энциклика «*Aeterni Patris*», выпущенная папой Львом XIII в 1879 году. После ее публикации неотомизм уже рассматривался не просто как одно из направлений католической мысли, а как (полу-)официальное вероучение Рима.

Разум и откровение

Большинство неотомистов настаивало, что верность Аквинату предполагала проведение строгого разграничения между природой и благодатью. Мы рассмотрим это разграничение в двух аспектах: сначала в контексте учения о Боге и откровении, а затем в контексте учения о человеке.

Согласно Фоме Аквинскому, некоторые истины о Боге человек может узнать естественным образом, в то время как для понимания других истин ему необходимо сверхъестественное откровение. Например, к заключению о сущностном единстве Бога можно прийти с помощью разума, в то время как Божье *триединство* можно принять лишь с помощью откровения². В дальнейшем схоласты и их последователи провели еще более четкое разграничение между «естественными» и «сверхъестественными»

¹ См., например, Gerald A. McCool, *Catholic Theology in the Nineteenth Century: The Quest for a Unitary Method* (New York: Crossroad/Seabury, 1977).

² Фома Аквинский, «Сумма теологии», I.32.1.

богословскими истинами. Они утверждали, что хотя «естественное» знание о Боге уступает «сверхъестественному» по своей полноте, оно все же ценно и истинно. В официальных документах подобное разграничение нашло свое выражение, например, в догматической конституции «*Dei Filius*», принятой на Первом Ватиканском соборе (1870). Там говорится, что Бога можно доподлинно познать с помощью Его творений «естественным светом человеческого разума», но Он также решил явить Себя человечеству «сверхъестественным» путем через Своих пророков и Своего Сына. Далее в конституции говорится о «двойном порядке знания», одно из которых достигается «естественным разумом», а другое – «божественной верой».

Такое разграничение между «естественным» и «сверхъестественным» выразительно проявлялось в католической апологетике. Согласно постановлению папы Пия X от 1910 года, каждый римско-католический священник и профессор должен был принести так называемую «антимодернистскую клятву». Среди прочего в ней повторялась фраза из упомянутой нами энциклики: «Прежде все, я признаю, что Бога, начало и конец всех вещей, можно доподлинно познать естественным светом человеческого разума с помощью Его творений, как Причину из следствий». Из этого в присяге делался важный для апологетики вывод: «А потому Божье существование *может быть доказано*». Неотомисты полагали, что некоторое знание о Боге не только теоретически возможно, но и может быть фактически доказано с помощью естественных рациональных аргументов. Доводы в пользу Божьего существования могут быть одинаково убедительны для неверующего и для верующего человека³.

Такое представление предполагало существование определенных «фаз» в познании Бога. Сначала рациональные аргументы должны подвинуть человека к заключению, что верить – разумно. Затем, также руководствуясь естественным разумом и обращая внимания на чудеса (роль которых подчеркивалась неотомистами), человек может заключить, что он *должен* верить. Тогда – благодаря сверхъестественному дару благодати – он получает сверхъестественную веру, которой принимает сверхъестественное откровение, сверхъестественным образом хранимое церковью. В этой конструкции доводы естественного разума отделены от благодати, веры и откровения, которые имеют *сверхъестественный* характер.

³ Hans Boersma, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery* (Oxford, Oxford University Press, 2009), 109–10.

Фома Аквинский подчеркивал, что «существование Бога и все истины, которые можно знать о Боге с помощью естественного разума, ... не являются истинами веры, но суть преамбулы этих истин»⁴. В более поздних схоластических учебниках это размежевание приобрело еще более выраженный характер. Часть богословских положений формулировалась исходя из логических соображений, другая – более важная – часть покоилась на сверхъестественном откровении. Важно отметить, что неотомисты уделяли немного внимания историческому развитию христианского вероучения. Согласно их представлениям, откровение было получено от Самого Христа и Его апостолов и бережно хранимо святой церковью под началом наместника Петра. Противостоя историко-критическому методу модернистов, неотомисты делали большой акцент на сверхъестественности и вневременности истин откровения. Таким образом, они строго разграничивали природу и благодать, разум и откровение, историю и вечность.

Чистая природа и естественное желание

Одним из важных понятий в неотомистском богословии было понятие «чистой природы» (*natura pura*), то есть природы, не затронутой влиянием благодати и не направленной к сверхъестественной цели. Сам Фома Аквинский не использовал это понятие (хотя и обращался к аристотелевской концепции самодостаточной природы). Понятие «чистой природы» было популяризировано в XVI веке последователями Аквината, которые хотели подчеркнуть, что Бог не был обязан даровать людям благодать. Согласно Роберто Беллармино (1542–1621), по Своей абсолютной силе Бог мог сотворить Адама в состоянии «чистой природы» без освящающей благодати. Будь так, Адам не достиг бы того блаженного состояния, которое достигают святые. На этом этапе понятие «чистой природы» использовалось скорее в гипотетическом смысле. Однако позднее в неотомистских учебниках оно приобрело независимый характер, что привело к постулированию двух параллельных порядков (*duplex ordo*) – «чистой природы» и благодати, которые следуют своим курсом и двигаются каждый к своей собственной цели⁵.

⁴ Фома Аквинский, «Сумма теологии», I.2.2.

⁵ Henri de Lubac, *Augustinianism and Modern Theology*, trans. Lancelot Sheppard (New York: Herder & Herder – Crossroad, 2000), 105–83. См. также Boersma, *Nouvelle Theologie*, 91.

Какова же цель человеческого существования? Богословие Фомы Аквинского на этот счет стало предметом многих споров⁶. С одной стороны, Аквинат ясно утверждал, что разумное существо *по природе* жаждет созерцать Божественную сущность⁷ и что совершенное блаженство достигается только таким созерцанием⁸. Он добавлял, что никакое естественное стремление не может быть напрасным, то есть невыполнимым. С другой стороны, Аквинат подчеркивал, что человек не способен достигнуть этой высокой цели естественным образом⁹. Для созерцания Божественной сущности ему необходима сверхъестественная благодать¹⁰. Более того, согласно Аквинату, человек может достигнуть несовершенного, естественного блаженства, пользуясь своими естественными способностями, в то время как совершенное блаженство достижимо лишь в жизни грядущей¹¹.

Кардинал Каэтан (1469–1534), Франсиско Суарес (1548–1617) и другие последователи Аквината заключили из этого, что блаженное созерцание не было изначально «естественным желанием» (*desiderium naturae*) человека. Стремление к такому созерцанию внушается человеку извне – посредством Божьей благодати. Другими словами, оно не вписано в саму онтологическую структуру человека, а *добавляется* к его естественному существованию как нечто внешнее. По словам Бурсмы, «когда Каэтан и другие отвергли мнение, что Бог создал человеческую природу со сверхъестественной целью, понятие ‘чистой природы’ позволило им постулировать два параллельных, не связанных между собой исхода человеческой жизни. Чтобы минимизировать внутреннюю связь между природой и сверхъестественным, томистская традиция превратила *pura natura* из гипотезы в реальность»¹².

⁶ Thomas J. Bushlack, “The Return of Neo-Scholasticism?: Recent Criticisms of Henri de Lubac on Nature and Grace and Their Significance for Moral Theology, Politics, and Law,” *Journal of the Society of Christian Ethics* 35(2): 87.

⁷ Фома Аквинский, «Сумма против язычников», III. 57.

⁸ Фома Аквинский, «Сумма теологии», I-II. 3.8.

⁹ Там же, I-II.5.5.

¹⁰ Сжатое объяснение позиции Аквината см. в Arvin Vos, *Aquinas, Calvin and Contemporary Protestant Thought* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985), 136–40.

¹¹ Кроме того, Фома Аквинский утверждал, что человек *по природе* также может достичь четырех «кардинальных добродетелей» (благоразумия, справедливости, умеренности и мужества), в то время как «сверхъестественные добродетели» веры, надежды, любви достижимы лишь по благодати.

¹² Voersma, *Nouvelle Théologie*, 96.

Последствия

Тщательное разграничение неотомистами природы и благодати преследовало благие цели. Прибегая к рациональным доказательствам, неотомисты пытались избежать фидеизма и показать разумное основание веры. Настаивая на реальности естественного знания о Боге, они противостояли агностицизму, в котором отрицается познаваемость Бога. Размежевывая разум и откровение, они стремились показать, что многие истины христианства убедительны даже без ссылок на библейское свидетельство. Вводя понятие «чистой природы» и отрицая «естественное желание» к сверхъестественному, последователи Аквината стремились подчеркнуть роль благодати: человек сам по себе не был способен к тому, что даровано ему по благодати.

Тем не менее, такое разграничение природы и благодати приводило к тому, что природа лишалась своей причастности к сверхъестественному и своей направленности к нему. Согласно такому представлению, благодать не пронизывает и не направляет «чисто естественное» существование человека, а скорее является некой «надстройкой» над ним. Природа и благодать, знание и вера, наука и религия, разум и откровение, философия и богословие, история и вечность отделены друг от друга.

Это означало, что природа могла рассматриваться «сама по себе». По большому счету, такой подход соответствовал намерениям модернистов, которые стремились полностью «расколдовать» вселенную, устранив из нее любой сверхъестественный элемент. Как отмечал де Любак, неотомисты неосознанно «сделали опаснейшие уступки миру, который абсолютно безразличен к высшему предназначению человека»¹³. Если природа и благодать – это две отдельные, непроницаемые и непересекающиеся сферы, то остается лишь шаг к тому, чтобы в общественной жизни ограничиться одной природой. В таком случае религия может находить свое пристанище только в закоулках отдельных душ, но ей нет места в «естественном» порядке – в науке, образовании, политике, общественном дискурсе. Таким образом, разделение природы и благодати в конечном итоге приводило к автономизации природы и оторванности христианства от секуляризирующегося общества.

Это было одной из причин, по которым это разделение критиковал Герман Бавинк. Необходимо подчеркнуть, что Бавинк писал задолго до Второго Ватиканского собора, который ознаменовал важный поворот в католическом богословии – в частности, отход от неотомизма и большую

¹³ De Lubac, *Augustinianism*, 292.

открытость к протестантам. В конце XIX века, когда Бавинк формулировал свои взгляды на соотношение природы и благодати, позиции неотомизма в католичестве были еще очень прочны, а отношения между католиками и протестантами были очень напряженными. Эту напряженность усиливали в том числе и недавние для того времени события: Первый Ватиканский собор (1870), провозгласивший непогрешимость папы, и утверждение уже упомянутой нами энциклики «Aeterni Patris» (1879). Чтобы показать степень конфронтации между протестантами и католиками того времени, достаточно упомянуть, что в энциклике папы Пия X (1910) протестанты названы «гордыми и мятежными ... врагами креста Христова». Далее в ней говорится: «этот бунт и извращение веры и морали они называли реформацией, а себя – реформаторами»¹⁴. Что касается Бавинка, то несмотря на то, что свои взгляды на природу и благодать он излагал в полемическом ключе, для своего времени он был экуменически настроенным богословом, проявлявшим особое уважение к общехристианской традиции.

Герман Бавинк

Герман Бавинк (1854–1921) родился в семье реформатского пастора, который служил в так называемых «отделившихся» (afgescheiden) церквях. Эти церкви отделились от национальной реформатской церкви в 1834 году, стремясь сохранить богословскую ортодоксию, церковную дисциплину и традиционный реформатский церковный уклад. Это было малочисленное движение, в которое входили в основном простые люди без университетского образования и несколько пасторов. Они с опаской и недоверием относились к преобладающему в Нидерландах модернистскому мировоззрению и культуре.

Вопреки ожиданиям своей семьи и церковного окружения Бавинк получил богословское образование не в Кампене, где отделившиеся церкви основали семинарию для подготовки пасторов, а в Лейденском университете, где господствовали либеральные идеи. Бавинк с большим интересом и усердием изучал модернистское богословие, но не отказался от своих ортодоксальных убеждений. После окончания обучения Бавинк некоторое время служил пастором, а в 1882 году был приглашен на вакантное место профессора догматики в Кампене.

¹⁴ Editae Saepae, Encyclical of Pope Pius X on St. Charles Borromeo to the Patriarchs, Primates, Archbishops, Bishops, and Other Ordinaries in Peace and Communion with the Apostolic See, параграф 9.

В 1888 году 33-летний Бавинк был назначен ректором семинарии и выступил с речью по этому случаю. Он назвал свою речь «Кафоличность христианства и церкви» и сосредоточился в ней на двух аспектах кафоличности. С одной стороны, кафоличность указывает на вселенский размах церкви – на ее распространение среди разных народов и культур. В этом контексте Бавинк также коснулся тем, которые в наше время назвали бы вопросами экуменизма: единство и границы церкви и взаимоотношения между разными конфессиями. С другой стороны, под «кафоличностью» Бавинк понимает всесторонность влияния христианской веры на все аспекты человеческого существования. Этот аспект имеет прямое отношение к рассматриваемой нами теме, а потому изложение взглядов Бавинка мы начнем с анализа именно этой ректорской речи.

Через шесть лет в другой речи Бавинк более подробно остановился на понятии «общей благодати», которое имело ключевое значение для соединения природы и благодати. В последующем Бавинк возвращался к соотношению между природой и благодатью во множестве других публикаций. В своем главном труде, четырехтомной «Реформатской догматике» (1895–1901), Бавинк не рассматривает эту тему отдельно, а затрагивает ее при обсуждении различных богословских вопросов. Однако поскольку после 1894 года Бавинк уже не излагал свой подход к природе и благодати детально и не добавлял ничего принципиально нового, в нашей статье мы ограничимся рассмотрением двух упомянутых ключевых работ Бавинка по этой теме.

Кафоличность христианства и церкви (1888)

Писание и ранняя церковь

В начале своей первой ректорской речи Бавинк обращается к Писанию. Пятикнижие открывается возвышенным рассказом о том, как Бог сотворил вселенную. Далее в нем говорится о завете с Ноем, в котором Бог заключил завет со всей природой. Хотя далее Бог сосредотачивается на небольшом народе, Израиле, первые разделы Бытия дают понять, что избрание Израиля не является Божьей конечной целью. Божий замысел намного масштабнее. Кроме того, Бавинк отмечает, что в жизни ветхозаветного Израиля разрыв между религиозной и общественной жизнью был невозможен. Все стороны человеческого существования регулировались законом Яхве. В этом смысле Бавинк говорит о внутренней кафоличности, когда религия объемлет всего человека в полноте его жизни.

Ветхий Завет не только регулировал и описывал жизнь Израиля, но и указывал на славное будущее, когда свет Евангелия воссияет над всем миром. Здесь Бавинк обращается к Ин. 3:16: «Так Бог полюбил *мир*, вселенную, что послал Своего Сына, Которым мир и был сотворен»¹⁵. Бавинк признает, что слово «κόσμος» имеет разные смысловые оттенки. Во многих новозаветных отрывках «мир» прямо противостоит царству Христа: мир лежит во зле (1 Ин. 5:19) и не знает Бога (Ин. 17:25). Тем не менее, «хотя мир основательно испорчен грехом, именно этот грешный мир является объектом Божьей любви»¹⁶. Христос пришел, чтобы стать жизнью, светом и спасением миру. Посредством Христа Бог примиряет с Собой все (Кол. 1:20) и соединяет все небесное и земное (Еф. 1:10). Бавинк подчеркивает величие Божьего искупления: «Крест Христа примиряет все – Бога и человечество, небо и землю, иудея и язычника, варвара и скифа, мужчину и женщину, раба и свободного»¹⁷.

Бавинк отмечает, что католический размах Евангелия и богатство Божьей благодати были не сразу осознаны. Прежде всего, церкви предстояло преодолеть иудейское чувство исключительности. Следующим вызовом для ранней церкви стало ее хрупкое положение во враждебном мире. «В целом, для первых христиан мир предстал в совершенно мрачных картинах. Апологеты усматривали в языческой культуре дело дьявола. Многие осуждали не только театр, но и языческую науку, философию и искусство... Определенная склонность к аскетике проявилась довольно рано. Признаком истинного христианина стало презрение к миру и смерти. Второй и третий века исполнены дуализмом и аскетикой. И когда позднее церковь все больше и больше обмирщалась, в частности во время Константина и далее, эта склонность укреплялась среди наиболее посвященных христиан»¹⁸. В конце концов, церковь соединилась с миром, но при этом сохранила аскезу и монашество как определенный идеал, который необязателен для всех. «Природное» не понималось как греховное, но как уступающее «сверхъестественному». «Естественные» этические нормы распространялись на всех христиан, но особые «евангельские советы» (советы совершенства) касались только посвященных христиан, которые «превыше мира». В этом Бавинк

¹⁵ Herman Bavinck, *De Katholiciteit van Christendom en Kerk: Rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Theol. School te Kampen* (Kampen: G. Ph. Zalsman, 1888), 9. Курсив в оригинале.

¹⁶ Ibid., 10.

¹⁷ Ibid., 11–12.

¹⁸ Bavinck, *Katholiciteit*, 18. См. также Herman Bavinck, "Calvin and Common Grace," trans. Geerhardus Vos, *The Princeton Theological Review* 7 [1909]: 439.

усматривает истоки более позднего разделения между природой и благодатью.

Римское католичество

Согласно Бавинку, в римско-католическом учении недостаток «естественного порядка» состоит не в том, что он испорчен грехом, а в том, что он не достаточен для достижения сверхъестественного. Человек был создан «естественным», а «сверхъестественное» – общение с Богом – было «дополнительным даром» (*donum superadditum*). Первородный грех привел к утрате «сверхъестественного», но он не слишком затронул саму природу человека. Поэтому «христианская вера и благодать входят в мир, чтобы сделать возможным достижение сверхъестественного – блаженного созерцания. Христианство не преобразует и не обновляет уже существующее, а только дополняет и совершенствует творение. Христианство – превыше естественного порядка, но оно не проникает в него и не освящает его»¹⁹. По мнению Бавинка, это означает, что вместо новозаветной кафоличности, очищающей и освящающей творение, церковь приняла дуализм, который разделяет естественное и превышающее его сверхъестественное.

Бавинк приводит множество примеров того, как в римско-католическом представлении церковь возвышается над миром. «Суть римского мышления состоит в том, чтобы считать естественный порядок благим, но при этом низшим. Государство – месяц, но церковь – солнце. Государство – человеческая реальность, но церковь – Божественна. Разум и наука благи, неиспорченны и сами по себе могут достигнуть многого... Однако авторитет Писания – превыше разума. Мирское искусство благо, но церковное искусство – лучше. Брак не отвергается, но христианский идеал – это целибат. Собственность позволительна, но бедность похвальна. Заниматься мирским делом – не грех, но созерцательная жизнь монаха предпочтительнее»²⁰. Согласно Бавинку, римско-католическая церковь не пытается разрушить естественный порядок, но и не пытается преобразовать его. Скорее, она пытается возвыситься над ним и подчинить его. Отделяя природу от благодати и отождествляя христианство со «сверхъестественной» церковью, единственным толкователем «сверхъестественного» откровения и единственным подателем «сверхъестественной» благодати, римско-католическое

¹⁹ Bavinck, *Katholiciteit*, 19.

²⁰ *Ibid.*, 21. См. также Bavinck, "Calvin and Common Grace," 444.

богословие не позволяет христианской вере быть закваской в мире для его преображения.

Реформация

Бавинк подчеркивает, что реформаторы предложили другое понимание христианской веры и основали «мирское христианство»²¹. Они не только по-другому истолковали спасительное дело Сына и Святого Духа, но и восстановили значимость первой фразы из символа веры: «Верую в Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли». Другими словами, они признали ценность мира как творения Божьего. По их мнению, христианская жизнь не должна принимать эксцентричные или противоестественные формы: она должна быть истинно человеческой. Бавинк признает, что протестанты описывали мир в мрачных тонах и больше, чем католики, подчеркивали порочное воздействие греха. Их мораль была более строгой, подчас ригористичной. В то же время, «протестанты признавали, что естественный порядок нельзя считать несвятым сам по себе. Его можно очистить, а потому его нельзя презирать, отвергать или сторониться»²².

Впрочем, не все реформаторы мыслили одинаково. Бавинк отмечает, что у Лютера можно найти утверждения, что Евангелие не имеет ничего общего с мирскими вещами или что Христос не пришел для изменения внешнего. По мнению Бавинка, ошибка Лютера в том, что он ограничивает действие Божьей благодати: «Евангелие изменяет только внутреннего человека, совесть, сердце; остальное пребывает таким же вплоть до последнего суда. В результате дуализм полностью не преодолевается, а истинная, полная кафоличность христианства не достигается»²³. Что касается Цвингли, то он хотя и стремился к обновлению всего общества, но также не смог преодолеть средневековый дуализм теоретически.

По убеждению Бавинка, дуализм природы и благодати был полностью преодолен лишь в богословской системе Кальвина. В этой системе «новое творение – это не дополнение к творению, как в католичестве, не чисто религиозная реформация, оставляющая творение нетронутым, как у Лютера, и тем более не радикально новое творение, как в анабаптизме. Новое творение – это радостная весть об обновлении всего творения.

²¹ Bavinck, *Katholiciteit*, 29.

²² *Ibid.*, 30.

²³ *Ibid.*, 31.

Здесь Евангелие проявляет свою полную силу, полную кафоличность. Все может быть и должно быть преобразовано Евангелием. Не только церковь, но и семья, школа, общество, государство подлежат преобразованию согласно христианским принципам»²⁴. Бавинк далек от того, чтобы безоговорочно одобрять все средства, к которым Кальвин прибегал, реформируя Женеву²⁵. Тем не менее, Бавинк убежден, что, в отличие от Германии, где Реформация была сосредоточена на изменении литургии и проповеди, в Швейцарии она была более глубокой, включая обновление государства и общества.

Бавинк подчеркивает, что, несмотря на все свое могущество в средневековый период, римско-католическая церковь не смогла подчинить жизнь общества своим принципам. Часто христианство лишь придавало внешний лоск естественной жизни, не затронутой Евангелием. Но и Реформация преуспела не больше: «хотя дуализм был теоретически преодолен, на практике он оставался реальностью во многих областях»²⁶. Бавинк частично объясняет это тем, что Реформация была лишь одной из движущих сил нового мироустройства, открывавшегося после Средневековья, – наряду с возрождением классицизма, развитием естественных наук, политическими изменениями и другими факторами. Кроме того, реформационный пыл вскоре угас, а начиная уже с XVII века во многих протестантских сообществах утверждалось пиетистское мировоззрение, характеризующееся недоверчивым и скептическим отношением к окружающему миру.

Важность кафоличности

Ссылка на пиетизм в речи Бавинка неслучайна. Акцент на кафоличности христианства не был характерным для церковной среды, в которой вырос Бавинк и к которой он обращался. «Отделившиеся» церкви находились под большим влиянием пиетизма: они были пассивными в социальных вопросах и с большой опаской смотрели на преобладающую в Нидерландах модернистскую культуру. Примечательна реакция Иоганна Гуннинга младшего, одного из известных нидерландских теологов того времени, принадлежавшего другим церковным кругам: «Сложно поверить своим глазам, когда читаешь ректорскую речь доктора Бавинка “Кафоличность христианства и церкви” (1888), если помнить, что это

²⁴ Ibid., 32.

²⁵ См. также Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 451, 461.

²⁶ Bavinck, *Katholiciteit*, 39.

прекрасное, действительно широкое понимание теологии и науки излагалось и защищалось в стенах богословской семинарии Кампена. Какие же последствия эта речь будет иметь для церковной практики, если студенты Бавинка попробуют воплотить в жизнь замечательные принципы своего наставника?»²⁷

Из речи Бавинка очевидно, к каким изменениям в своих церковных кругах он призывал. Ключевым здесь является понятие кафоличности в выделенных нами ранее двух аспектах. Во-первых, Бавинк боролся против сепаратизма в смысле отделения от других верующих и претензий на эксклюзивное обладание истиной. В своей речи он с грустью признает бесконечные деления в протестантизме, которые приводят к размыванию и исчезновению церковного сознания. «Кафоличность церкви, описанная в Писании и воплощенная в ранних церквях, поражает нас своей красотой. Тот, кто ограничивается узким кружком небольшой церкви или тайного собрания, не познал этой кафоличности и никогда не ощущал ее силы и утешения»²⁸. Отметим, что в каком-то смысле усилия Бавинка увенчались успехом: уже через четыре года большинство «отделившихся» церковей объединились с так называемыми «опечаленными» (*dolerende*) церквями, которые незадолго до этого также вышли из национальной церкви по схожим причинам. Главными вдохновителями объединения были Бавинк со стороны «отделившихся» церковей и Абрахам Кайпер со стороны «опечаленных».

Во-вторых, что важнее для нашей темы, Бавинк боролся против сепаратизма в смысле отделения от мирских проблем. Признавая позитивные качества пиелистов – их страстность, мужество, веру и любовь, а также небезосновательность их протеста против обмирщения и разложения церкви – Бавинк все же утверждает, что «в их христианстве чего-то не достает. Им не хватает подлинной кафоличности христианской веры»²⁹. Явно намекая на свою церковь, Бавинк отмечает: «Удовлетворенные возможностью поклоняться Богу в собственных домах молитвы и заниматься евангелизацией, многие оставили народ, государство, общество, искусство и науку на самих себя. Многие вообще отвергли жизнь в мире, буквально отгородились от всего и, что еще хуже, иногда вообще отплывают в Америку, оставляя свое отечество как потерянное для веры»³⁰. Бавинк видит в таком отношении «отрицание

²⁷ Johannes Hermanus Gunning II, "Het protestansche Nederland," 65, no. 1.

²⁸ Bavinck, *Katholiciteit*, 16.

²⁹ *Ibid.*, 44.

³⁰ *Ibid.*, 45.

истины о том, что Бог любит мир»³¹, ведь пиетисты избегают и чуждаются творения, которое сотворил, сохраняет и любит Бог.

Бавинк добавляет, что пиетистам не хватает «реформации в подлинном, истинном, полном смысле этого слова»³². В этом смысле необходимо заметить, что Бавинк одобрительно ссылается на Кальвина и других ранних реформаторов не для того, чтобы подчеркнуть превосходство своей традиции. Скорее, он делает это для того, чтобы его реформатская аудитория критически осмыслила собственную идентичность в свете более ранних реформаторских чаяний. Через возвращение к истокам Реформации Бавинк пытался привить своей аудитории более открытое отношение к миру и более широкое понимание христианства³³.

Общая благодать (1894)

В 1894 году Бавинк выступил с другой речью, которую начал с наблюдения о несколько парадоксальной сущности реформатской идентичности. С одной стороны, реформатские движения – гугеноты во Франции, кальвинисты в Нидерландах, пуритане в Англии, пресвитериане в Шотландии – отличались строгостью и неуступчивостью. Хотя Кальвина уважают за его несгибаемую волю и полную посвященность Богу, его нередко изображают мрачным нелюдимом, безразличным к поэзии и музыке, нечувствительным к красоте природы, отвергающим даже невинные удовольствия. Личность жизнерадостного Лютера кажется куда привлекательнее, чем личность аскетичного Кальвина. С другой стороны, среди всех направлений христианства именно реформаты отводили наиболее значимое место естественной жизни. По мнению Бавинка,

³¹ Ibid., 45.

³² Ibid., 44.

³³ Смысл речи Бавинка становится понятнее, если обратить внимание на письмо, которое он написал своему другу-агностику Христиану Снуку Гюрхронье. Не скрывая перед ним недостатков своих «отделившихся» церквей, Бавинк так писал об этой ректорской речи: «Когда будешь читать ее, помни, что она задумана как средство против сепаратистских и сектантских тенденций, которые иногда проявляются в нашей церкви. Есть так много ограниченности, узости во взглядах и мелочности среди нас, и, что хуже всего, все это еще и считается благочестием... Я знаю, что идеал, к которому я стремлюсь, недостижим здесь, но быть человеком в полном, естественном значении этого слова, а также как человек быть чадом Божиим во всем – это мне кажется прекраснее всего. К этому я и стремлюсь» (Цит. по: Willem J. de Wit, *On the Way to the Living God: A Cathartic Reading of Herman Bavinck and An Invitation to Overcome the Plausibility Crisis of Christianity* [Amsterdam: VU University Press, 2011], 29).

ключевую роль в этом сыграло реформатское понятие «общей благодати». С его помощью Кальвин «выразил принцип, который стал чрезвычайно плодотворным, но впоследствии слишком часто искажался и пренебрегался»³⁴. В своей речи Бавинк сначала указал на библейское основание общей благодати, а затем подчеркнул, что оно противоречит римско-католическому богословию и было заново открыто Реформацией. В конце речи Бавинк остановился на практических следствиях признания общей благодати.

Библейское основание

Бавинк утверждает, что первым откровением можно считать само творение. Это означает, что откровение не обязательно «сверхъестественно»: Бог явил Свои качества через тварной мир. Кроме того, Бог лично обращался к человеку и давал ему заповеди (Быт. 1:28-30; 2:16). После грехопадения Божье откровение продолжается – уже как откровение благодати, общей и особой. Например, общая благодать дается Каину: несмотря на свой страшный грех, он остается жить, становится отцом племени и начинает развитие человеческой культуры (Быт. 4:15-24).

После потопа Бог заключает завет со всей природой и всяким живым существом. Затем Он позволяет народам ходить своими путями, но при этом не перестает свидетельствовать о Себе благодеяниями (Деян. 14:16-17). Он являет Себя в делах творения и подает добрые дары (Рим. 1:19; Иак. 1:17). Поэтому Бавинк смело говорит о «богатом откровении Бога даже среди язычников: не только в природе, но и в их сердцах и совести, в жизни и истории, среди правителей и художников, философов и реформаторов»³⁵. В этом контексте Бавинк не просто говорит о естественном откровении, но и не исключает действия сверхъестественных сил в языческом мире. Разница между Израилем и язычниками не в том, что у первых есть откровение, а у вторых – нет. Скорее, разница в том, что Израилю дана *особая* благодать и *особое* откровение. «Тогда как в других религиях люди ищут Бога, ‘не ощутят ли Его и не найдут ли’ (Деян. 17:27), здесь Сам Бог ищет человека и приходит к нему вновь и вновь: ‘Я – Господь, Бог твой!’»³⁶.

³⁴ Herman Bavinck, *De Algemeene Genade: Rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Theol. School te Kampen* (Kampen: G. Ph. Zalsman, 1894), 6.

³⁵ Ibid., 10.

³⁶ Ibid., 13.

Бавинк подчеркивает, что в религии Израиля Божьи качества (например, всемогущество, вездесущность или всеведение) имели не абстрактное, а этическое значение: к ним обращались, чтобы утешить или, наоборот, посрамить народ. Таким образом, Бавинк отрицает строгое разграничение между «естественным богословием» (которое постулирует Божье всемогущество, вездесущность или всеведение на основании разума) и «богословием откровения». Бавинк также указывает, что страдания и смерть Христа, то есть важнейшая часть новозаветного откровения, были по своей сути вполне «естественными» событиями, не противоречащими законам природы. Здесь также очевидно стремление Бавинка избежать разделения между «естественным» и «сверхъестественным».

Римское католичество

Бавинк отмечает, что в Новом Завете понятие тайны (*μυστήριον*) описывало Божий замысел во Христе и его осуществление. Тайна – это не что-то непостижимое в принципе, а то, что было ранее сокрыто, а теперь явлено во Христе и понято верующими (Еф. 1:9, 3:3; Кол. 1:26-27; 2:2; 4:3)³⁷. Однако со временем смысл этого понятия в христианском богословии изменился: оно уже указывало на истины, которые превышают разумение даже христиан. Это способствовало усилению различия между «естественным» и «сверхъестественным»: если раньше тайна была сокрыта для неверующих и открыта для верующих, то теперь считалось, что «естественные» истины доступны для всех, а «сверхъестественные» – превышают разумение всех. «Рим заменил антитетическое отношение греха и благодати контрастом между естественной и сверхъестественной религией»³⁸.

Согласно римско-католическим представлениям, утверждает Бавинк, Бог сотворил человека в чисто естественном состоянии и добавил к нему сверхъестественный дар. Первородный грех подразумевал утрату этого дара, но в остальном люди рождаются фактически такими же, как Адам в «естественном» состоянии. «Понятое таким образом, естественное существование человека истинно, благо и полно. Естественный человек может придерживаться правильной и чистой естественной религии (*religio naturalis*), добрых и правильных этических убеждений, а также может

³⁷ Herman Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*, deel 1, 4de druk (Kampen: J.H. Kok, 1928), 588–91.

³⁸ Bavinck, *Algemeene Genade*, 17.

проявлять подлинные добродетели... Словом, вполне можно представить человека, который полностью ограничен сферой природы и в то же время совершенно отвечает идее человечества»³⁹. В римско-католическом богословии это естественное состояние и призвание человека весьма отличается и фактически независимо от сверхъестественного. Для достижения сверхъестественного состояния человеку было дано сверхъестественное откровение и дар сверхъестественной благодати, распределение которой поручено церкви. Принимая благодать посредством таинств, человек становится способным к добрым делам, вытекающих из сверхъестественного источника любви, и тем самым становится достойным вечного блаженства.

По убеждению Бавинка, несмотря на то, что в средневековье влияние церкви распространялось на все аспекты человеческого существования, отделение «сверхъестественного» от «естественного» не позволило по-настоящему христианизировать Европу. «Естественное, так сказать, ушло в подполье, но оно не было обновлено и освящено. То, что оно еще заявит о себе против римской иерархии, было только вопросом времени»⁴⁰. В конце концов, оно обнаружило себя в неверии и высмеивании церкви, в антицерковных формах Ренессанса и гуманизма. Бавинк настаивает, что главная проблема римского католичества состояла в противопоставлении «разума и веры, государства и церкви, природы и благодати»⁴¹.

Реформация

По мнению Бавинка, в позднем средневековье стало очевидным, что иго Рима пытается сбросить не только естественный человек, но и религиозный. Средневековая система сверхъестественной благодати скорее довлела над человеком, чем утешала его. Реформация в корне изменила эту систему, но ей также было сложно решить проблему правильного соотношения природы и благодати. Бавинк обращает внимание, что Лютер и его соратники строго разделяли небесное и земное, духовное и чувственное. Хотя контраст между естественным и сверхъестественным был представлен лютеранами скорее в этическом, чем иерархическом смысле, они не смогли должным образом преодолеть римско-католический дуализм.

³⁹ Ibid., 18.

⁴⁰ Ibid., 24.

⁴¹ Ibid.

Бавинк полагает, что этот дуализм был преодолен лишь в кальвинизме. Несмотря на то, что Кальвин больше других подчеркивал греховность человека и не согласился с мнением Цвингли, согласно которому действие *особой* благодати простирается далеко за рамки исторического христианства, различие между общей и особой благодатью позволило Кальвину признать глубину Божьего воздействия на все творение. Согласно Кальвину, хотя образ Божий в человеке искажен, он не был утерян полностью. Хотя общая благодать не дарует человеку спасительное знание о Боге, она сохраняет в нем умение различать добро и зло, способность к наукам и искусствам, естественную любовь к близким.

Анабаптизм и социнианство

Континентальная Реформация породила не только лютеранство и кальвинизм, но также анабаптизм и социнианство. Однако Бавинк считал, что касательно отношения между природой и благодатью эти течения на самом деле намного ближе к римскому католицизму, чем к Реформации. Хотя Бавинк высказывает несогласие с Ричлем, который полностью объяснял зарождение анабаптизма особенностями позднего средневековья и, в частности, возрождением францисканского ордена, Бавинк все же отмечает, что «буквалистское истолкование Нагорной проповеди, запрет клятв, хилизм, ссылки на личное откровение, уход из мира и прочее – все это не характерно для Реформации, а унаследовано от католического средневековья»⁴².

Бавинк убежден, что в корне ошибок анабаптизма и социнианства лежало средневековое разделение природы и благодати. «Оба направления отказались примирить естественное и сверхъестественное. Оба исходили из противопоставления между человеческим и Божественным. Социниане отвергали сверхъестественный порядок, анабаптисты – естественный. Одни критиковали определенные тайны веры – Троицу, воплощение и искупление, а другие – естественный порядок в семье, государстве и обществе, признаваемый Римом. Первые недооценили особую благодать и сохранили только природу, вторые же пренебрегли общей благодатью... У одних Христос – не вполне Бог, у других – не вполне человек»⁴³. Социниане отвергли особое в

⁴² Ibid., 31.

⁴³ Ibid., 31–32.

христианстве, оставив только «естественную религию», а анабаптисты отвергли то, что объединяет христиан с миром⁴⁴.

Важность общей благодати

Итак, Бавинк пытается избежать строго разделения между природой и благодатью, в частности отстаивая понятия общей благодати, посредством которой Бог действует во всем мире. По словам Бавинка, Бог «наполняет сердца людей радостью и не перестает свидетельствовать о Себе. Он щедро одаривает их бесчисленными благами. Он соединяет естественными узами семьи, поколения и народы. С Его позволения возникают общество и государство, чтобы люди жили в мире и безопасности. Он обеспечивает их богатством и благосостоянием, чтобы процветало искусство и науки. Своим откровением в природе и истории, в сердце и совести человека, Он привязывает людей к невидимому, сверхъестественному миру и пробуждает в них стремление к религии и добродетели. Вся преизобилующая жизнь природы и общества существует благодаря Божьей общей благодати»⁴⁵.

По мнению Бавинка, задача христиан состоит не в том, чтобы создать новый сверхъестественный порядок вещей – на подобие того, что Рим пытается создать в церковной сфере или анабаптисты пытались создать в Мюнстере. «Христианство не создает новую вселенную, а делает вселенную новой»⁴⁶, то есть *обновляет* существующее мироустройство. «Благодать не остается вне природы, над природой или наряду с природой. Благодать проникает в природу и обновляет ее»⁴⁷. Это означает, что христиане должны со всей серьезностью отнестись к

⁴⁴ Спустя более чем 50 лет после речи Бавинка Ричард Нибур написал ставшую известной книгу «Христос и культура» (1951), которая была переведена и на русский язык. В этой книге Нибур описывает пять характерных подходов к отношению между Христом и культурой. Это отношение во многом совпадает с отношением между благодатью и природой, а выделенные Нибуrom подходы во многом сходны с подходами, которые упоминает Бавинк. То, что Нибур называет подходом «Христос против культуры», во многом сходится с описываемым Бавинком анабаптистским взглядом; подход «Христос культуры» соответствует взглядам социниан и более поздних либералов; подход «Христос превыше культуры» отвечает римско-католическому мировоззрению; подход «Парадокс Христа и культуры» характерен для Лютера и его последователей; наконец, подход «Христос – преобразователь культуры» в общих чертах совпадает с тем, что Бавинк описывает как реформатский взгляд.

⁴⁵ Bavinck, *Algemeene Genade*, 44.

⁴⁶ Ibid., 46.

⁴⁷ Ibid., 43.

преобразованию мира – мира, который любит Господь. Бавинк сожалеет, что во многих церквях распространяется взгляд, согласно которому христианская жизнь подразумевает определенную отрешенность от жизни в обществе. «Обычный человек, с честью выполняющий свое повседневное призвание пред Богом, уже не ставится почти ни во что: утверждается, что он якобы ничего не делает для царства Божьего. Студента, который старательно учится и ведет себя по-христиански, могут уважать, но все же считается, что человек, уделяющий большую часть своего времени благовестию, – лучший и более ценный. По мнению многих, быть христианином подразумевает что-то дополнительное, необыкновенное, сверхъестественное... Получается, что люди могут быть христианами в той мере, в какой они перестают быть людьми и отличаются от 'обычных' людей речью, одеянием, традициями и привычками»⁴⁸. Разумеется, Бавинк допускает, что христианин может оставить свою работу и посвятить себя Царству в более узком смысле. Но он настаивает, что это не может стать правилом. Христианам необходимо не экстраординарное поведение и не какие-то запреты, а проявление добродетелей, которые теряют значение в современном обществе: «привязанность к дому, умеренность, бережливость, усердие, верность, честность, упорядоченность, доброжелательность»⁴⁹. Жизнь семьи, общества и государства может быть обновлена Духом Христа.

Заключение

Формулирование отношения между природой и благодатью определяет понимание христианами мира и характер их вовлеченности в «мирские» дела. Как указывает Бавинк, отношение между природой и благодатью – это также отношение между творением и возрождением, между культурой и христианством, между земным и небесным⁵⁰. Бавинк стремился избежать как поглощения христианства культурой (как это произошло в либеральных церквях), так и ухода христианства из мира (как это частично произошло в пиетистских церквях, в том числе и в деноминации самого Бавинка). Кроме того, Бавинк последовательно критиковал неотомистское понимание природы и благодати, согласно которому природное существование изначально строго отделено от сверхъестественного и образует отдельную от него сферу.

⁴⁸ Ibid., 48–49.

⁴⁹ Ibid., 50.

⁵⁰ Bavinck, "Calvin and Common Grace," 438.

По убеждению Бавинка, благодать не дополняет природу и не возвышает человека над его природой, а проникает в саму природу и преобразует ее. В первую очередь это означает, что вера человека не является дополнением к его «естественному» существованию, а должна преобразовать все стороны его жизни. Кроме того, благодать не «возвышает» христианина над его мирским призванием, а позволяет ему правильно выполнять свой земной долг пред Богом. Христианская жизнь – это подлинно человеческое существование, а не что-то экстраординарное или эксцентричное.

Однако благодать действует не только в людях, принявших Евангелие. Бавинк также говорит об *общей* благодати, которой Бог сдерживает грех, охраняет творение и одаривает человека его благами, воздействует на внутренний мир человека, прививая людям естественную любовь, взаимную преданность, чувство гражданской справедливости, стремление к познанию мира и так далее. Бавинк надеялся, что осознание христианами этой любви Бога к Своему творению подвигнет их к более активной деятельности в обществе. Мир не чужд Богу, а значит он не может быть чужд и христианам.

Дмитрий Бинцаровский

сотрудник Евангельской реформатской семинарии Украины, докторант богословия (теологический университет Кампена, Нидерланды)

Библиография

Bavinck, Herman. *De Algemeene Genade: rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Theol. School te Kampen op 6 December 1894*. Kampen: G. Ph. Zalsman, 1894.

———. “Calvin and Common Grace.” Translated by Geerhardus Vos. *The Princeton Theological Review* 7 (1909): 437–65.

———. *De Katholiciteit van Christendom en Kerk: rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Theol. School te Kampen op 18 December 1888*. Kampen: G. Ph. Zalsman, 1888.

———. *Gereformeerde dogmatiek. Deel 1. 4de druk*. Kampen: J.H. Kok, 1928.

Boersma, Hans. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. Oxford, Oxford University Press, 2009.

Bushlack, Thomas J. "The Return of Neo-Scholasticism?: Recent Criticisms of Henri de Lubac on Nature and Grace and Their Significance for Moral Theology, Politics, and Law ." *Journal of the Society of Christian Ethics* 35(2): 83–100.

Gunning, Johannes Hermanus II. "Het protestansche Nederland," 65, no. 1.

Lubac, Henri de. *Augustinianism and Modern Theology*. Translated by Lancelot Sheppard. New York: Herder & Herder – Crossroad, 2000.

McCool, Gerald A. *Catholic Theology in the Nineteenth Century: The Quest for a Unitary Method*. New York: Crossroad/Seabury, 1977.

Vos, Arvin. *Aquinas, Calvin and Contemporary Protestant Thought*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985.

Wit, Willem J. de. *On the Way to the Living God: A Cathartic Reading of Herman Bavinck and An Invitation to Overcome the Plausibility Crisis of Christianity*. Amsterdam: VU University Press, 2011.

Нибур Ричард. Христос и культура. — Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996.