



ЖУРНАЛ
РЕФОРМАТСКИЙ
ВЗГЛЯД

№1:2 2015

Евангельская
реформатская
семинария
Украины

РЕФОРМАТСКИЙ ВЗГЛЯД

Журнал Евангельской реформатской семинарии Украины

№1:2 (2015)

Журнал выходит дважды в год в электронном и печатном виде.

Веб-сайт журнала: <http://www.journal.ersu.org>

Редколлегия:

Эрик ван Альтен

Дмитрий Бинцаровский

Взгляды, представленные в статьях журнала, могут не совпадать с позицией ЕРСУ и редколлегии.

Статьи для публикации присылайте по адресу: journal@ersu.org

С требованиями к публикации статей в журнале можно ознакомиться здесь:
<http://www.journal.ersu.org/articles.php>

РЕФОРМАТСКИЙ ВЗГЛЯД

Журнал Евангельской реформатской семинарии Украины
№1:2 (2015)

Содержание

Алистер Торренс

Разрываемый союз со Христом через крещение?
Реформатский взгляд на «Федеральное видение» 5

Эрик ван Альтен

«...Все у них было общее». Толкование Кальвином
идеи общности владения имуществом на основании
некоторых ключевых текстов книги Деяний
апостолов 50

Дмитрий Бинцаровский

Герман Бавинк: жизнь между пиетизмом и
модернизмом 72

Гиорги Папп

“Vera iustitia et sanctitate praeditum...” Суть «imago
Dei» в соответствии с Ответом 6 Гейдельбергского
катехизиса 101

Ярослав Вязовский

Рецензия на книгу «Святой Дух» (С. Фергюсон)..... 116

Алистер Торренс

Разрываемый союз со Христом через крещение?

Реформатский взгляд на «Федеральное видение»

Аннотация

В первое десятилетие нашего века учение «Федерального видения» («ФВ») вызвало самую большую полемику в консервативных реформатских кругах Северной Америки. Теперь, кажется, это учение и споры вокруг него достигли Украины и близлежащих стран. Сторонники «ФВ» «бросили вызов» традиционным реформатским взглядам на природу церкви, завет, сотериологию, действенность, значение таинств и достойное участие в них, и другие темы. Однако приверженцы «ФВ» утверждают, что их учение должно восприниматься как отвечающее историческим реформатским вероисповеданиям. Более того, они заявляют, что почти все критики их учения его не поняли и передают его неправильно. Итак, действительно ли вся эта полемика заслуживает большого внимания? В этой статье мы попытаемся сделать обзор движения «ФВ» и его учения, а также проанализировать это учение в свете Писания и исторической реформатской традиции.

Введение

Если некоторые сторонники учения о «двух царствах» утверждают (см. статью из предыдущего выпуска журнала¹), что христианская вера относится исключительно к частной, личной сфере, то сторонники «Федерального видения» (далее – «ФВ») занимают противоположную позицию. Однако тогда как дискуссия о «двух царствах» проходит внутри реформатско-пресвитерианского сообщества, стремление «Федерального видения» к установлению «глобального христианского мира»² – это всего лишь одно из его *менее* спорных учений. Приверженцы «ФВ» бросили вызов традиционным реформатским взглядам на природу церкви, завет, действенность, значение и достойных участников таинств, постоянство

¹ Алистер Торренс, «Отдельные царства? Может ли недавняя дискуссия о новой модели «двух царств» помочь лучше понять, как церковь должна относиться к «миру» сегодня?» *Реформатский взгляд* 1:1 (2015): 112.
<http://www.journal.ersu.org/art/5.pdf>.

² Douglas Wilson и другие, "A Joint Federal Vision Profession" (далее сокращенно – JFVP) http://www.federal-vision.com/resources/joint_FV_Statement.pdf, 2.

святых, основание христианской уверенности; и, как минимум, некоторые приверженцы «ФВ» высказывали определенные оговорки относительно конфессиональной доктрины об оправдании только верой. Это учение вызвало большую полемику в консервативных пресвитерианских и реформатских церквях Северной Америки и в меньшей мере – на других континентах. Хотя накал полемики достиг своего пика в Северной Америке в 2002-2009 годах³, движение продолжает свое существование, и сторонники «ФВ» все больше обращают взгляд к другим частям мира, не в последнюю очередь – к Восточной Европе, в частности к России, Польше и Украине, где реформатские и пресвитерианские церкви еще совсем молоды. Это учение популяризуется в странах бывшего Советского Союза и обычно преподносится как реформатское среди тех, у кого уже сложились определенные реформатские убеждения. Однако сравнительно немногие читатели могут быть знакомы с термином «Федеральное видение», а тем более с особенностями этого учения. Поэтому в первой части статьи я попробую представить надлежащий обзор этого движения и его учения.

Однако действительно ли вся эта полемика заслуживает большого внимания? В конце концов, многие из приверженцев «ФВ» подписываются под Вестминстерскими стандартами или Тремя формами единства, утверждая, что их приверженность учению «ФВ» «должна восприниматься как отвечающая этим конфессиональным документам, как дополняющая их, а не как производящая другую доктринальную систему»⁴. В связи с этим во второй части статьи я предложу свой анализ учения «ФВ» и сравню его с историческим реформатским богословием.

Исторический обзор

«Федеральное видение» – это ряд учений, которые обсуждались, развивались и продвигались на протяжении 2-3 последних десятилетий группой пасторов в США. На одной из ежегодных пасторских конференций в пресвитерианской церкви Auburn Avenue (город Монроу, штат Луизиана), которая проводилась в январе 2002 года, термин «Федеральное видение»

³ Эти годы указывают на два важных события: в 2002 году это учение впервые приобрело широкую известность благодаря пасторской конференции в пресвитерианской церкви Auburn Avenue, а в 2009 году одна из деноминаций, входящих в NAPARC (North American Presbyterian and Reformed Council, Североамериканский пресвитерианский и реформатский совет), опубликовала последний отчет об этом учении.

⁴ JFVP, 1.

начал впервые использоваться для обозначения взглядов, которые были представлены выступающими: Дугласом Уилсоном (Douglas Wilson), Джоном Баракком (John Barach), Стивом Уилкинсом (Steve Wilkins) и Стивом Шлисселем (Steve Schlissel). Термин происходит от латинского *foedus* («завет»), а подзаголовок конференции звучал так: «Рассмотрение реформатского ковенантализма». Хотя термин «Федеральное видение», вероятно, был введен именно тогда, и именно на вышеупомянутой конференции эти взгляды приобрели намного большую известность, Джеймс Джордан (James Jordan) утверждал, что он и другие сторонники «ФВ» обсуждали эти идеи и писали о них еще в начале восьмидесятых годов⁵. Взгляды, высказанные на конференции, вызвали оцепенение у многих в реформатских и пресвитерианских церквях, а одна пресвитерия из маленькой деноминации зашла настолько далеко, что «призвала к покаянию» сторонников учения, которое, по их мнению, «подразумевает фундаментальное отвержение сущности христианского Евангелия посредством отвержения оправдания только по вере» и приводит к «разрушению реформатской веры через введение ложных герменевтических принципов, через придание особой роли духовенству (sacerdotalism), через переопределение доктрин о церкви, таинствах, избрании, действительном призвании, постоянстве, возрождении, оправдании, союзе со Христом, а также природе и действию веры»⁶. Выступившие на конференции, в свою очередь, в последующие месяцы пылко защищали свое учение через различные письма и статьи, а Дуглас Уилсон опубликовал защиту в форме книги под названием «"Reformed" Is Not Enough»⁷. В большинстве случаев сторонники «ФВ» утверждали, что их критики неправильно передают их учение и даже их не поняли.

Полемика приобрела такой размах, что на следующий год пресвитерианская церковь Auburn Avenue (в которой Стив Уилкинс был и остается пастором) провела еще одну конференцию на ту же тему, на этот раз пригласив выступить как сторонников, так и оппонентов «Федерального видения». Когда стало ясно, что конференция не поспособствовала большей ясности и сближению двух сторон, было предложено провести частный коллоквиум с оппонирующими сторонами, который и состоялся

⁵ James B. Jordan, "FV, NPP, PCA, AAPC, etc.," Biblical Horizons Newsletter No. 177 (Niceville, FL: Biblical Horizons, 2005).

<http://www.biblicalhorizons.com/biblical-horizons/no-177-fv-npp-pca-aapc-etc/>

⁶ "A Call to Repentance," Letter from Covenant Presbytery of the Reformed Presbyterian Church in the United States, 22 июня 2002

<http://basketoffigs.org/NewPerspectives/RPCUS.htm>

⁷ Douglas Wilson, *"Reformed" Is Not Enough* (Moscow, ID: Canon, 2002).

летом того же года. Кальвин Бейснер из семинарии имени Нокса лично знал нескольких сторонников «ФВ» и в течение ряда лет рекомендовал их учение другим. Изначально он был убежден, что несогласие и серьезные обвинения, выдвинутые против сторонников «ФВ», были вызваны просто «взаимным непониманием»⁸, и надеялся, что неформальная обстановка коллоквиума поможет разрешить проблему. Обе стороны попросили Бейснера стать модератором форума, а потом под его редакцией были опубликованы доклады участников. После форума Бейснер уже полагал, что различия между двумя сторонами были на самом деле существенными и носили доктринальный характер⁹. Он выражает признательность приверженцам «ФВ» за их «критику современного евангельского сверх-субъективизма, ... индивидуализма и его сильных тенденций, в определенных кругах, к антиномианству»¹⁰, и в то же время делает следующий вывод: «Однако всестороннее изучение их устных и письменных учений об особенностях «Федерального видения» убеждает меня в том, что они распространяли, наряду с прекрасными истинами, также серьезные заблуждения»¹¹. Последующая переписка между Бейснером и сторонниками «ФВ» еще больше прояснила для него суть их учения, после чего он уже заявил, что если бы ему довелось переписать заключение, его отношение к «ФВ» было бы «намного более негативным и по большему количеству вопросов»¹².

В период между 2004 и 2009 годами как минимум шесть деноминаций – Реформатская церковь в Соединенных Штатах (Reformed Church in the United States, RCUS), Ортодоксальная пресвитерианская церковь (Orthodox Presbyterian Church, OPC), Пресвитерианская церковь в Америке (Presbyterian Church in America, PCA), Реформатская пресвитерианская церковь Северной Америки (Reformed Presbyterian Church of North America, RPCNA), Объединенные реформатские церкви в Северной Америке (United Reformed Churches in North America, URCNA) и Ассоциированная реформатская пресвитерианская церковь (Associate Reformed Presbyterian Church, ARP) – создали комитеты для рассмотрения учения «ФВ»¹³. В

⁸ E. Calvin Beisner (ed.), *The Auburn Avenue Theology, Pros and Cons: Debating the Federal Vision* (Fort Lauderdale, FL: Knox Theological Seminary, 2004), xi.

⁹ Beisner, *Auburn Avenue Theology*, xiii.

¹⁰ Ibid., 305.

¹¹ Ibid., 306.

¹² Email cited in John Battle. Review. *The Auburn Avenue Theology, Pros and Cons: Debating the Federal Vision*, ed. by E. Calvin Beisner (Fort Lauderdale, Florida: Knox Theological Seminary, 2004) in *The WRS Journal* 13:1 (February 2006), 43.

¹³ Ссылки на отчеты:

каждом отчете учение «ФВ» было осуждено. В 2007 году одиннадцать ведущих представителей «ФВ» выпустили документ под названием «Совместное исповедание Федерального видения» («A Joint Federal Vision Profession», далее сокращенно – JFVP), изложив в нем свои общие убеждения¹⁴.

Основные положения «Федерального видения»

Как будет показано ниже, существуют более и менее умеренные выражения «ФВ»: сторонники «ФВ» имеют различные взгляды по определенным аспектам сотериологии, таким как возрождение и оправдание только по вере. Хотя в некоторых церковных отчетах о «Федеральном видении» внимание сосредоточено на их отношении к оправданию только верой (причем иногда такое обсуждение сочетается с рассмотрением «Нового взгляда на Павла»), оправдание не является самой *центральной* темой в работах сторонников «ФВ». Это действительно ключевое учение (протестанты всегда полагали, что неправильное представление об оправдании означает неправильное представление о Евангелии), однако необходимо заметить, что все сторонники «ФВ» утверждают, что придерживаются этого учения в том

RCUS, 2004 г., адаптировано 2007 г.: "RCUS Study Committee on the Federal Vision's Doctrine of Justification"

http://basketoffigs.org/NewPerspectives/Final_Federal.Vision.Report%5B1%5D.pdf,

OPC, 2007 г.: "Report of the Committee to Study the Doctrine of Justification"

<http://opc.org/GA/JustificationBook.pdf>,

PCA, 2007 г.: "Report of Ad Interim Study Committee On Federal Vision, New Perspective, And Auburn Avenue Theology" <http://www.pcahistory.org/pca/07-fvreport.pdf>,

RPCNA, 2008 г.: "Minutes of the One Hundred Seventy Seventh Synod," 70-72

<http://www.rparchives.org/data/2008%20Minutes.pdf>,

URCNA, 2009 г.: "Report of the Synodical Study Committee on the Federal Vision and Justification"

https://www.urchna.org/urchna/StudyCommittees/FederalVision/Federal_Vision_Study_Committee_Report.pdf,

ARP, 2009 г.: Position Statement, Minutes of the General Synod 2009, 14

<http://arpsynod.org/downloads/Minutes%20of%20Synod%202009.pdf>. В документе сделан вывод, что «'Федеральное видение' противоречит учению наших вероисповедных стандартов, ... противоречит учению Писания и как таковое неприемлемо».

Профессорско-преподавательский состав Mid-America Reformed Seminary также представил отчет, в котором осуждено учение «ФВ»: "Doctrinal Testimony Regarding Recent Errors"

<http://www.midamerica.edu/uploads/files/pdf/errors.pdf>

¹⁴ Douglas Wilson et al, "A Joint Federal Vision Profession"

http://www.federal-vision.com/resources/joint_FV_Statement.pdf

виде, как оно изложено в реформатских вероисповеданиях. По крайней мере, у Дугласа Уилсона, который много писал на эту тему в своем блоге, это утверждение кажется последовательным и заслуживающим доверия. Что можно сказать наверняка, так это то, что, в отличие от Уилсона, некоторые сторонники «ФВ»¹⁵ отвергают доктрину о вменении активного послушания Христа «в ее классической форме», как сказано в самом JFVP¹⁶. Эта доктрина ясно изложена в реформатских вероисповеданиях, вопреки протестам сторонников «ФВ» (включая Уилсона), которые пытаются доказать, что ВИБ не исключает позиции тех, кто отвергает доктрину о вменении активного послушания Христа.

В Нидерландском вероисповедании (статья 22) сказано: «Именно Иисус Христос, *вменяя нам все Свои заслуги и множество святых дел, которые Он совершил ради нас и вместо нас*, является нашей праведностью»¹⁷. См. также Гейдельбергский катехизис, вопрос и ответ 60: «без каких-либо моих заслуг, только по Своей благодати Бог дарует и вменяет мне совершенное удовлетворение, праведность и святость Христа, словно я никогда и не имел и не делал греха, *словно я сам исполнил то послушание, которое исполнил ради меня Христос*. Я причастен к этому Божьему благодению, только если приму его сердцем, исполненным веры». Можно также отметить, что по этому поводу писал Герман Бавинк, представитель не-Вестминстерской реформатской традиции. По его словам, «если бы мы ограничивали искупительный труд Христа Его страданиями, это бы полностью противоречило Писанию»¹⁸.

В дебатах на Вестминстерской Ассамблее использовался термин «полное послушание», под которым подразумевалось активное послушание¹⁹, и Ассамблея подавляющим большинством утвердила это выражение в Вестминстерском исповедании веры (далее сокращенно – ВИБ), пункт 11:1 (против высказалось лишь 3 участника)²⁰. Однако слово «полное» исчезло из окончательной версии Исповедания по причинам, которые остались незадокументированными. Некоторые утверждают, что

¹⁵ Например, Джеймс Джордан, Питер Лайтхарт (Peter Leithart) и Джефф Мейерс (Jeff Meyers).

¹⁶ JFVP, 7.

¹⁷ Курсив добавлен здесь и в последующих двух цитатах из вероисповеданий.

¹⁸ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 vols.; ed. John Bolt; trans. John Vriend (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003-2008), 3:378-379 (далее – RD).

¹⁹ Jeffrey Jue, 'The Active Obedience of Christ and the Theology of the Westminster Standards' in *Justified in Christ: God's Plan for us in Justification: A Historical Investigation*, ed. by K. Scott Oliphint (Christian Focus: Fearn, Ross-shire, 2007), 100-101, FN 8.

²⁰ Ibid., 125.

изъятие этого слова было сделано для того, чтобы пойти навстречу незначительному меньшинству (включавшему Томаса Гатакера (Thomas Gataker) и Ричарда Вайнеса (Richard Vines), опасавшихся, вероятно, антиномизма), которое исповедовало вменение верующему только пассивного послушания Христа²¹. Тем не менее, словосочетание «послушание и удовлетворение» (в русском переводе ВИБ – «послушание и искупление грехов»), оставшееся в пункте 11:1, все-таки указывает и на активное, и на пассивное послушание Христа. В пункте 8:5 из ВИБ говорится, что «Господь Иисус, Своим совершенным послушанием и преданием Себя в жертву, которую Он единожды принес Богу вечным Духом, дал полное удовлетворение правосудию Своего Отца. Он приобрел не только примирение, но и вечное наследие в Царстве Небесном для всех тех, кого дал Ему Отец». Это становится еще яснее, когда мы прочитаем пункт 7:2 из ВИБ, где сказано, что в догреховном завете дел Адаму «была обещана жизнь при условии совершенного личного послушания». Ответ 70 из Вестминстерского Полного катехизиса также недвусмысленен: «Оправдание есть дар благодати Божией грешникам, который заключается в том, что Он по благоволению Своему признает их праведниками и принимает их так, как если бы они были праведны в Его очах, не ради чего бы то ни было совершившегося в них или сделанного ими, но только ради безупречного послушания Христа и полного удовлетворения, данного Им Божьему правосудию; *Его послушание и данное Им удовлетворение вменяются им Богом и принимаются только верой*».

Иногда слишком подчеркивают то, что Гатакер и Вайнес остались участниками Ассамблеи, несмотря на их голосование против «активного послушания». Но этим выказывается непонимание задачи Вестминстерской Ассамблеи, у которой не было полномочий исключать своих членов²². Отметим, что индепенденты, другое меньшинство на Ассамблее, также не были исключены после дебатов о церковном управлении!

Хотя «Федеральное видение» и «Новый взгляд на Павла» во многом пересекаются (отметим, что многие сторонники «ФВ» высоко оценивали новые екуменические формулировки Н.Т. Райта касательно учения об оправдании), это все-таки разные движения и лучше их рассматривать

²¹ Ibid., 119-120.

²² Alan Strange, "The Imputation of the Active Obedience of Christ and the Westminster Standards," in M. Haykin and M. Jones, *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-Century British Puritanism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 50.

отдельно. В этой статье мы сосредоточимся на ключевых учениях «ФВ» – тех, которые, судя по всему, разделяют все его сторонники. Сюда мы включим «объективность» завета, крещальный союз со Христом и внешне обоснованную уверенность для христианина. Все эти учения находят свое последовательное выражение в общей для «ФВ» практике причащения младенцев – предложении элементов Вечери Господней маленьким детям без требования предшествующего исповедания веры. Эти ключевые учения, как мы увидим, достаточно взаимосвязаны, чтобы сформировать определенную доктринальную систему. Здесь мы поместим описательный обзор этих учений. Далее в статье я предложу более детальный анализ.

«Объективность» завета

Сторонники «ФВ» придерживаются идеи недифференцированного членства в «завете» и видимой церкви, которая считается истинным выражением церкви. Понятие «невидимой церкви» во многом умалется как нечто абстрактное, гностическое и недоступное: для некоторых это едва ли больше, чем просто перечень избранных в Божьем разуме²³. Каждый человек, пребывающий в Церкви (или в «видимой церкви», если использовать классическую реформатскую терминологию), воистину пребывает в завете. Значение «пребывания в завете» не всегда определяется, но в большинстве случаев оно кажется равнозначным «пребыванию в отношениях с Богом». Как объясняет Стив Уилкинс, пастор церкви Auburn Avenue, «те, кто является членом видимой церкви, могут справедливо считаться и называться христианами. Они имеют реальные, заветные отношения с Иисусом Христом»²⁴. Сторонники «ФВ» полагают, что раз Церковь есть Тело Христово, тогда все, пребывающие в Церкви, по необходимости и без исключения пребывают во Христе. Некоторые, находящиеся в Церкви сейчас, со временем проявят свое неверие (и могут быть навечно осуждены), но пока этого не произошло, они являются христианами и состоят в завете. Уилкинс объясняет это с помощью аналогии отношений в браке: неверный муж – все-таки муж, совершенное им прелюбодеяние «не означает, что он не женат (или никогда не был

²³ См. комментарий Джеймса Джордана здесь: "The Federal Vision and Reformed Theology," Wedgewords, <https://wedgewords.wordpress.com/2009/06/27/the-federal-vision-and-reformed-theology/> Cf. Peter J. Leithart, "Presbyterian Identity Crisis," http://www.federal-vision.com/resources/leithart_identity.pdf, 1.

²⁴ Steve Wilkins and Duane Garner, eds., *The Federal Vision* (Monroe, LA: Athanasius, 2004).

Kindle Locations 113-114.

женат!))»²⁵ Уилкинс пишет: «Вероятно, самое типичное для ключевых мыслителей в этой дискуссии то, что они хотят подчеркнуть объективный, церковный характер спасения»²⁶. Быть спасенным значит быть присоединенным к видимой церкви.

Крещальный союз со Христом

Водное крещение — это путь, необходимый шаг для присоединения к церкви. В JFVP сказано: «Мы утверждаем, что членство в единой истинной христианской Церкви видимо и объективно и принадлежит каждому, кто был крещен в Троиединое Имя и не был отлучен законным дисциплинарным действием Церкви»²⁷. Уилкинс объясняет позицию «ФВ»: «Крещение — это установленный Христом обряд, в котором Бог переносит крещаемого из союза с Адамом в новые отношения с воскресшим Иисусом. Крещение совершает объективное изменение статуса крещаемого пред Богом... крещение формально и реально вводит крещаемого в Церковь. И поскольку Церковь есть Тело Христово, такое введение непременно означает, что крещеный человек есть 'во Христе'»²⁸. Опять-таки, в JFVP утверждается: «Бог формально соединяет человека со Христом и Своим народом завета через крещение в Троиединое Имя... Крещение формально «прививает» человека к Церкви, а это означает, что крещение совершается в Возрождение, которое осуществится в то время, когда Сын Человеческий воссядет на престоле славы Своей (Мф. 19:28). Мы отрицаем, что крещение автоматически гарантирует, что крещеный будет иметь место в эсхатологической Церкви»²⁹. Лайтхарт описывает взгляды «ФВ» как «форму крещального возрождения»³⁰ и утверждает, что

²⁵ Ibid., Kindle Locations 115-116.

²⁶ Ibid., Loc. 110-111.

²⁷ JFVP, 4.

²⁸ Wilkins and Garner, *Federal Vision*, Loc. 125-131.

²⁹ JFVP, 5.

³⁰ «Знаком причисления человека к реформатскому миру было то, что он не учит никакой форме крещального возрождения. Теология «Федерального видения» пересматривает эти преграды» (Leithart, *Identity Crisis*, 2). Лайтхарт так описывает свои собственные взгляды: «Наша типология приводит нас к определенной доктрине «крещального возрождения». Аарон и его сыновья получили новые задания, новый титул и имя, новые преимущества и новую ответственность: и, подобно этому, крещение формирует новые создания. Но здесь мы встречаемся с сильным возражением со стороны традиционного богословия таинств, потому что я, кажется, свел 'крещальное возрождение' к 'действенной церемонии'» (Peter J. Leithart, *The Priesthood of the Plebs: A Theology of Baptism* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2003), 166). Цит. по: Steven Walker "Union with Christ and the Sacraments: Clarifying the

«крещение ... сообщает *arrabon* Духа, и в этом смысле также является «возрождающим» установлением»³¹.

Резюмируя вышесказанное, отметим: сторонники «ФВ» считают, что через водное крещение каждый человек соединяется со Христом, «прививается» к церкви, входит в завет, в «Возрождение» и в новые отношения с воскресшим Иисусом; но это не значит, что крещеный человек непременно («автоматически») проведет вечность в спасительных отношениях с Богом в «эсхатологической церкви» – той церкви, которая будет существовать в конце нынешнего века и далее вовеки веков.

Хотя многим читателям, знакомым с кальвинистской доктриной, все это может показаться странным и даже шокирующим, нам следует понимать, что сторонники «ФВ» полагают, что имеют библейское обоснование для этого учения в Ин. 15:1-6. Во втором стихе Иисус говорит: «Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает». Как объясняет Джон Барак: «Эти ветви не были привязаны к дереву ленточкой. Эти ветви действительно были во Христе»³². Сторонники «ФВ» считают, что учение Иисуса здесь ясно и что их позиция отдает должное отрывку, даже если она потребует пересмотра некоторых традиционных реформатских воззрений.

Снова-таки, хотя это выглядит как полное несоответствие доктрине о постоянстве святых, все не так просто, как кажется. Отвергнув различия между разными типами членства в завете (внешнее/внутреннее), сторонники «ФВ», вместо этого, приходят к заключению о необходимости проведения функционального различия касательно избрания: в частности, они различают тайное, постановляющее избрание отдельных людей и заветное, условное, корпоративное избрание. Стремясь выразить то, что в Писании и реформатских вероисповеданиях говорится о неизменности избрания, они подтверждают, что существует какое-то избрание, известное только Богу, и каждый избранный в этом смысле устоит до конца и никогда не отпадет. Однако, поскольку не каждый, кто через крещение был введен в заветный союз со Христом в церкви, действительно остается в ней, ясно, что не каждый в церкви избран в тайном неизменном смысле.

Бог избрал Свой народ безусловно, а не потому, что нашел что-то в них похвальное. Он избрал их, чтобы они

Federal Vision Theology of Douglas Wilson and Peter Leithart," Diss. Reformed Theological Seminary, 2007.

³¹ Peter J. Leithart, "Modernity and the 'Merely Social': Towards a Socio-Theological Account of Baptismal Regeneration" *Pro Ecclesia* Vol. 9:3, 325-329.

³² Wilkins and Garner, *Federal Vision*, Loc. 371-372.

принадлежали Ему, но их жизнь в завете с Богом была условной. Она включала веру, послушание и постоянство. На протяжении древней истории мы видим, что отдельные израильтяне отступали от веры. Израиль в целом отступал, хотя Бог сохранял остаток. Из всего Израиля Бог избирает некоторых, которых Он хранит согласно Своему предвечному замыслу³³.

Итак, каждый, кто в Церкви, – корпоративно избран. Более того, сторонники «ФВ» считают, что мы можем, и фактически мы *должны*, обращаться к каждому в церкви как к избранному, потому что именно это мы видим в Писании. Для доказательства своей позиции они указывают на такие отрывки, как Еф. 1, где Павел неоднократно обращается к целой церкви, которой он пишет, как к избранным и предопределенным людям. Упоминается также 1 Петра 2:9, где апостол, вероятно, обращается ко всей церкви и при этом твердо говорит: «вы – род избранный», хотя он и не может знать, действительно ли каждый избран в постановляющем смысле.

Учитывая это, мы также должны считать всю церковь, всякого, кто не был отлучен от нее, не только избранным человеком, но и членом завета, соединенным со Христом и имеющим все блага спасения, которые вытекают из этого союза со Христом. Однако не каждый проявляет послушание веры, не каждый сохраняет верность завету, не каждый остается в церкви, а потому некоторые будут отсечены от Христа и потеряют все спасительные блага, которые вытекают из союза со Христом. Возвращаясь к аналогии из Ин. 15: истинные ветви, не приносящие плода, будут отсечены.

Причащение младенцев

Поскольку сторонники «ФВ» полагают, что через крещение Бог соединяет каждого человека со Христом и таким образом приводит его к членству в завете в самом полном смысле, они, проявляя последовательность, утверждают, что каждый крещеный должен иметь доступ ко *всем* благам завета, включая то, что они называют «заветной трапезой» – Вечере Господней. На практике это понимается так, что каждый крещеный, достигнув возраста 1-2 лет (когда он уже может принимать твердую пищу), допускается к участию в Вечере. Сторонники «ФВ» утверждают, что не допускать детей завета к Столу Господнему

³³ Ibid., Loc. 437-440.

значит истощать их и лишать пищи. Они указывают на то, что в Ветхом Завете дети наряду с другими членами семьи участвовали в пасхальной трапезе, а потому недопущение детей завета к Столу Господнему противоречит Писанию.

Кто они – сторонники «ФВ»?

«Федеральное видение» образовалось и продолжает свое существование как учение горстки пасторов из США. Хотя они не соглашались во всех деталях между собой, их объединяет многое, как это засвидетельствовано в книге «Federal Vision», опубликованной в 2004 году, и в «Совместном исповедании Федерального видения». Из всех авторов первой книги только Стив Шлиссель не значился среди подписантов исповедания 2007 года. Исповедание подписали: Джон Барак (John Barach), Рэнди Бут (Randy Booth), Тим Галлант (Tim Gallant), Марк Хорн (Mark Horne), Джим Джордан (Jim Jordan), Питер Лайтхарт (Peter Leithart), Рич Луск (Rich Lusk), Джефф Мейерс (Jeff Meyers), Ральф Смит (Ralph Smith), Стив Уилкинс (Steve Wilkins) и Дуглас Уилсон (Douglas Wilson). Большинство из них были рукоположены в CREC (Communion (formerly Confederation) of Reformed Evangelical Churches, Сообщество (ранее – Конфедерация) реформатских евангельских церквей, далее сокращенно – CREC). Эта деноминация, сооснователем которой был Дуглас Уилсон, принимает позицию «ФВ» как находящуюся «внутри реформатских границ»³⁴. Некоторые из этих людей, пребывая сейчас в CREC, ранее принадлежали к таким пресвитерианским и реформатским деноминациям, как PCA (Лайтхарт, Луск, Уилкинс) или URCNA (Джон Барак). Мейерс и Хорн остаются в PCA. Джордан был рукоположен в Ассоциации реформатских церквей (Association of Reformed Churches), которая больше не существует. Все, за исключением Ральфа Смита, миссионера в Японии, проживают в США.

В различной степени все эти люди продолжают распространять убеждения «ФВ» в своих блогах, книгах, лекциях и выступлениях на конференциях. Разумеется, у них есть свои последователи, но во многом они остаются самыми видными и влиятельными сторонниками «ФВ». Почти наверняка можно сказать, что самыми влиятельными из них являются Питер Лайтхарт, Дуглас Уилсон и Джеймс Джордан.

³⁴ JFVP, 1.

Питер Лайтхарт

Лайтхарт — это, несомненно, наиболее плодовитый и эрудированный сторонник «ФВ», имеющий самый высокий уровень формального образования (он получил степень доктора философии в Кембриджском университете под руководством Джона Милбэнка, англиканского теолога и представителя «радикальной ортодоксии»). До 2013 года он преподавал теологию и литературу в колледже New St. Andrews в городе Москоу (штат Айдахо), где он также служил организующим пастором в общине, принадлежащей CREC. Он активно ведет блог в экуменическом римско-католическом журнале о религии «First Things». В 2012 году вместе с Джеймсом Джорданом он выступил сооснователем Theopolis Institute (ранее — Trinity House), который, согласно информации на его сайте, существует для распространения «свежей формы реформатского христианства», характеризующейся теми же акцентами, что и «ФВ» (хотя на сайте Theopolis Institute избегают упоминания термина «Федеральное видение»). Он «сохраняет ... повестку церковной реформации и культурной трансформации» организации «Biblical Horizons» («Библейские горизонты»), которая является служением Джеймса Джордана и партнером CREC³⁵. Лайтхарт, ранее принадлежавший к PCA, теперь является служителем церкви из CREC.

Джеймс Джордан

Джордан сильно и на самом раннем этапе повлиял на учение «ФВ». Лайтхарт признается, что двадцать пять лет «внимательно прислушивался» к Джордану и, как и другие близкие соратники Джордана, он многим обязан его учению³⁶. В 70-80-ых годах Джордан был серьезно вовлечен в реконструктивистское (теономическое) движение в США, которое пыталось широко применить ветхозаветный Закон к современному гражданскому обществу, и писал статьи для публикаций Р.Д. Рашдунни и Гэри Норта. В 80-ых годах Джордан служил пастором в церкви города Тайлер (штат Техас). В 1988 году он переехал во Флориду и основал издательское служение, которое он назвал «Biblical Horizons». В своих трудах он сосредотачивается на библейской герменевтике согласно методу, который он называет «заветно-историческим» в соответствии с

³⁵ «Information,” Theopolis Institute, <https://theopolisinstitute.com/about/information/>

³⁶ Peter Leithart and John Barach (ed.s), *The Glory of Kings: A Festschrift in Honor of James B. Jordan* (Eugene, OR: Pickwick, 2011), xxi.

«библейским абсолютизмом», а также на библейском поклонении и теократии³⁷.

Дуглас Уилсон

Уилсон, вероятно, сделал больше, чем кто-либо другой для популяризации учения «ФВ», в частности среди прихожан реформатских церквей. Хотя он выучился самостоятельно и был рукоположен в деноминации, которую сам и основал (CREC), Уилсон – очень начитанный и плодовитый автор, чётко выражающий свои мысли. Он также пользуется уважением и популярностью за свои комментарии о многих аспектах христианской жизни и пасторского служения. Он активно ведет популярный блог, а также написал или внес свой вклад в написание свыше 40 книг на такие темы, как брак, воспитание детей, христианское образование и церковь. Большинство его работ не связаны напрямую с его убеждениями касательно «ФВ» и во многом полезны. Например, как пастор, который был прежде убежденным сторонником крещения по вере, Уилсон написал книгу «To A Thousand Generations», которая, по моему мнению, предлагает самое ясное по сравнению с любой другой известной мне книгой объяснение того, почему из Писания вытекает необходимость крестить младенцев³⁸. Уилсон служит пастором «Церкви Христа» (принадлежащей CREC) в городе Москоу (штат Айдахо) и на данное время является «председательствующим служителем» этой деноминации. В этом же городе он основал частную христианскую школу, христианский гуманитарный колледж (New St. Andrews), а также программу обучения служителей (Greypriars). Он также редактирует журнал «Credenda/Agenda», который читают в консервативных пресвитерианских и реформатских церквях в Северной Америке.

Среди сторонников «ФВ» есть более умеренные и более радикальные. Уилсон почти наверняка – самый известный и самый читаемый теолог в реформатских кругах вне CREC, его же считают самым умеренных касательно убеждений «ФВ». Например, Уилсон с радостью

³⁷ “About Biblical Horizons,” Biblical Horizons

<http://www.biblicalhorizons.com/about/biblicalhorizons/>

³⁸ Douglas Wilson, *To a Thousand Generations: Infant Baptism—Covenant Mercy to the Children of God* (Moscow, ID.: Canon, 1986). На русском языке книга издана под названием «До тысячи родов: Крещение младенцев как милосердие Божье» (СПб: Ортодоксальное христианство, 2002).

называет себя евангеликом и неоднократно подтверждал необходимость личного возрождения. Скажем, он утверждал, что «проще говоря, объективность завета *не* означает, что человеку не надо быть рожденным свыше»³⁹, а более широко он рассматривает эту тему в вышедшей недавно книге «Against the Church» («Против Церкви»), в которой он «подчеркивает неминуемую и абсолютную необходимость рождения свыше для каждого отдельного человека»⁴⁰. Уилсон опубликовал свою книгу в том же году, когда его коллега Лайтхарт переехал из Москвы (штат Айдахо) в Бирмингем (Алабама). В названии книги, несомненно, обыгрывается название более ранней работы Лайтхарт «Against Christianity» («Против христианства»), в которой автор выступает против христианской веры как чего-то индивидуализированного и чисто «внутреннего» и одновременно в пользу Церкви как видимого, осязаемого нового сообщества, Града Божьего (или «Theopolis»). По этому пункту несогласие Джордана с Уилсоном еще сильнее. Джордан пишет:

Библия не учит, что некоторые люди получают новые нетленные сердца, то есть что некоторые люди «возрождены» по отдельности... Нет никакого «возрождения» в том смысле, о котором говорило реформатское богословие после Дортского Синода. В Библии ничего не говорится о перманентном изменении в сердцах избранных к небесной жизни⁴¹.

Однако среди подписантов JFVP умеренная позиция Уилсона представляет меньшинство, а может и вообще только он один так думает! Это важно, поскольку именно Уилсон составил JFVP, и ясно, что в этом Исповедании содержатся только *минимальные*, самые осторожные формулировки тех убеждений, которых придерживаются многие его подписанты. Можно также увидеть различия между сторонниками «ФВ» касательно экуменизма. Лайтхарт призвал к «Концу Протестантизма» (“The End of Protestantism”) и к уходу от самоидентификации в противовес

³⁹ Douglas Wilson, “Reformed” Is Not Enough, 33 (курсив в оригинале).

⁴⁰ Douglas Wilson, *Against the Church* (Moscow, ID: Canon, 2013). Эта цитата взята из описания книги здесь: <http://canonpress.com/against-the-church/>

⁴¹ James Jordan, “Thoughts on Sovereign Grace and Regeneration: Some Tentative Explorations,” Biblical Horizons Occasional Paper No. 32 (Niceville, FL: Biblical Horizons, 2003), 1, 7, quoted by Waters, *The Federal Vision and Covenant Theology: A Comparative Analysis* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2006), Locations 3678-3681.

римскому католицизму⁴², а Тимоти ЛеКрой (Timothy LeCroy) написал статью для Theopolis Institute, в которой сожалеет о недостатке «евхаристического единства» с римо-католиками: «для меня все наши екуменические диалоги пусты, если у нас нет общения за Трапезой»⁴³. Уилсон критиковал статью ЛеКроя, указывая на огромные доктринальные различия в понимании присутствия Христа на Евхаристии и, что интересно, его последняя книга называется «Papa don't Pope» с подзаголовком: «Why I'm Not a Roman Catholic (and Why the Future Is Protestant)» («Почему я не римский католик (и почему будущее принадлежит протестантам)»)⁴⁴.

Подытоживая, отметим, что сторонники «минимальной версии» «ФВ» (группу которых олицетворяет или по крайней мере возглавляет Уилсон), сохраняют веру в необходимость личного возрождения, тогда как сторонники «максимальной версии» «ФВ» (среди которых следует отметить Лайтхарта, Джордана и их близких соратников по Theopolis Institute) учат корпоративному или церковному возрождению посредством крещения и Вечери Господней (и по сравнению с первой группой делают больший акцент на ритуальности и литургии, которая очерчивается храмовым поклонением левитского священства)⁴⁵.

В Восточной Европе

За исключением общины в Японии, все другие церкви CREC вне Северной Америки расположены в Восточной Европе с наибольшей концентрацией в Польше и Украине. Главной платформой для сторонников «ФВ» в России является Библейская теологическая семинария (БТС) в Санкт-Петербурге, основанная служителем РСА Блейком Пурселлом (Blake Purcell) в 1999 году. В этой же семинарии Джеймс Джордан периодически читает лекции и возглавляет Отдел библейских

⁴² Peter Leithart, "The End of Protestantism," First Things, <http://www.firstthings.com/web-exclusives/2013/11/the-end-of-protestantism>

⁴³ Timothy LeCroy, "One Body and One Loaf: Eucharistic Unity Through the Theology of St. Bonaventure,"

<https://theopolisinstitute.com/the-ecumenical-eucharistic-theology-of-st-bonaventure/>

⁴⁴ Douglas Wilson, *Papa Don't Pope: Why I'm Not a Roman Catholic (and Why the Future Is Protestant)* (Moscow, ID: Canon, 2015).

⁴⁵ О литургии см., например, Leithart, "Synagogue or Temple? Models For the Christian Worship" WTJ 64:1, 117-133; Jeffrey J. Meyers, *Lord's Service: The Grace of Covenant Renewal Worship* (Moscow, ID: Canon, 2003). И Лейтхарт, и Мейерс в некоторой степени обязаны Джордану. См. James B. Jordan, *Theses on Worship: Notes Toward the Reformation of Worship*, 2nd ed. (Niceville, FL: Transfiguration Press, 1998).

исследований, начиная с первого учебного года⁴⁶. Семинария поддерживается Обществом Славянской Реформации (ОСР), которая является миссионерской организацией CREC⁴⁷ под председательством Блейка Пурсела и сотрудниками БТС⁴⁸. ОСР также поддерживает служение нескольких общин в России, Латвии и Средней Азии, включая две церкви из CREC (в Санкт-Петербурге и Тюмени), в которых пасторами служат выпускники БТС⁴⁹.

В Польше евангельские реформатские церкви Вроцлава и Познани являются полноправными членами CREC, начиная с 2006 года⁵⁰. Есть также миссионерская церковь в Гданьске. Пастор Богумил Ярмулак из Познаньской церкви является основателем церквей от CREC и главным координатором работы в Восточной Европе (Беларусь, Болгария, Венгрия, Польша, Украина) в церквях, принадлежащих пресвитерии Ансельма в CREC⁵¹.

В Украине членами CREC являются церкви в Ровно, Николаеве и Дунаевцах, а также миссионерские церкви в Ивано-Франковске и Коростене⁵². Александр Орлов-Кощавка (больше известный как Сан Саныч) является пастором Ровенской библейской церкви и главным основателем церквей и контактным лицом CREC в Украине. В 2013 году по инициативе церквей, входящих в CREC, был основан Альянс христианских реформатских церквей (АХРЦ), в который были приглашены некоторые другие церкви и пасторы. Членами АХРЦ являются все церкви CREC в Украине (а также одна в Беларуси). В сентябре 2013 года АХРЦ совместно с Theopolis Institute (на то время – Trinity House) организовали пасторскую конференцию в Киеве, на которой главным спикером был президент Theopolis Institute Питер Лайтхарт. После конференции было достигнуто соглашение о том, что сотрудники Theopolis Institute будут проводить интенсивные курсы в Киеве, на подобие тех, которые проводятся в Бирмингеме (штат Алабама)⁵³. Сотрудники Theopolis Institute (Лайтхарт,

⁴⁶ "About the Director," Biblical Horizons, <http://www.biblicalhorizons.com/about/about-james-jordan/>

⁴⁷ См. <http://crechurches.org/missions/>

⁴⁸ "Our Leadership," Slavic Reformation Society <http://www.slavicreformationsociety.com/staff/>

⁴⁹ "Churches," CREC <http://crechurches.org/churches/>

⁵⁰ "Anselm Presbytery," CREC http://crechurches.org/churches/presbytery_anselm.php

⁵¹ Joint Eastern European Project (video)

<https://www.youtube.com/watch?v=22LsqEV97Xk> at "Joint Eastern European Project" <http://www.jeeepproject.org/>

⁵² "Anselm Presbytery," CREC http://crechurches.org/churches/presbytery_anselm.php

⁵³ "Theopolis Institute 2013 Annual Report," <http://ar2013.trinityhouseinstitute.com/>

Джордан, Ричард Бледсоу (Richard Bledsoe), Барак, Мейерс и Уилкинс) активно защищают «ФВ» на сайте Theopolis Institute и в других местах⁵⁴.

Анализ

Влияние окружения: американская пресвитерианская идентичность в 70-80 годах

Пресвитерианская церковь в Америке (РСА) – самая большая из реформатских и пресвитерианских деноминаций в Северной Америке, которые придерживаются евангельского взгляда на Писание, веря в его безошибочность. Она была основана в 1973 году, разорвав связи с либеральной Пресвитерианской церковью в Соединенных Штатах (Presbyterian Church in the United States, PCUS) большей частью именно вследствие того, что та деноминация умаляла авторитет Писания. По сравнению с широким евангельским сообществом консервативные реформатские и пресвитерианские церкви остаются незначительным меньшинством. Более того, учитывая растущий теологический либерализм в больших пресвитерианских деноминациях, многие в РСА и подобных консервативных пресвитерианских и реформатских деноминациях определяли свою идентичность как прежде всего евангельскую и лишь во вторую очередь – как пресвитерианскую или реформатскую. Они естественно сознавали, что имеют больше общего с баптистскими и внеденоминационными евангельскими братьями, которые основывались на Писании как непогрешимом Слове Божьем, чем с так называемыми пресвитерианами из либеральной церкви, которые отрицали буквальное воскресение из мертвых Сына Божьего и которые считали Библию не многим более обычного путеводителя этической мудрости, которому можно следовать выборочно.

Теология

Тем не менее, когда пресвитерианин подтверждает «фундаментальные истины» («fundamentals») христианской веры, он этим еще не высказал «всю волю Божию», он еще не выразил все, что может и должен сказать о том, чему учит Писание и что было извлечено из Писания в реформатских исповеданиях. В 70-е годы в среде консервативных кальвинистов возникло теологическое движение, которое не только

⁵⁴ “Theopolis Articles,” Theopolis Institute, <https://theopolisinstitute.com/theopolis-articles/>

опиралось на реформатские исповедания более уверенно, чем многие другие кальвинисты того времени, но и представило новую парадигму, которая, казалось, способствовала лучшему пониманию того, как законы из Ветхого Завета можно применять в современной американской жизни, культуре и в деятельности правительства. Это движение стало известно как «христианский реконструктивизм» или «теономия», а его основателем считался Р.Д. Рашдуни (R.J. Rushdooney). В то время как реформатская, и даже общехристианская, традиция полагала, что Моисеев закон имеет неизменный моральный аспект (который все еще сохраняет силу и требует подчинения сегодня), обрядовый аспект (который был типологически исполнен во Христе, в Его единократной жертве за грех) и гражданский аспект (который имел прямые последствия только для израильской теократии времен Ветхого Завета), теонومیсты настаивали, что весь закон «в каждой детали» сохраняет силу для всех людей и, в частности, весь ветхозаветный гражданский закон (со всеми его карательными приговорами, такими как смертная казнь за прелюбодеяние) все еще обязателен для современных правительств⁵⁵. Теонومیсты придерживаются определенной формы постмилленаризма, в котором подразумевается стремление к установлению теократического правления и общества. Что касается особых случаев из ветхозаветного закона, то диспенсационалисты считали их полностью отмененными, реформаты основного направления обычно пытались найти видоизмененное применение того принципа «обычной справедливости»⁵⁶, который был заложен в законе изначально, а теонومیсты стремились подражать применению из первоначального контекста как можно буквально. Исходя из реформатской традиции основного направления, используемую теонومیстами герменевтику можно назвать «уплощенной»: она не отдает должного поступательной природе Божьего самооткровения и развитию внутри завета благодати между Моисеем и Иисусом.

⁵⁵ Ключевым стихом для них является Мф. 5:17,18, где записаны слова Иисуса: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все». Более детальную экзегезу и наилучшую защиту теонимической системы можно найти в книге G.L. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics* (2d ed.; Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1984). Критику теонимии см. в книге William S. Barker and W. Robert Godfrey (ed.s), *Theonomy: A Reformed Critique* (Grand Rapids: Zondervan, 1990).

⁵⁶ ВИБ 19:4: «Кроме того, Бог дал Израилю как политической общности различные судебные законы, которые утратили силу с исчезновением израильского государства. *Сейчас они обязательны для всех лишь в той мере, в какой этого требует обычная справедливость, и не более того*» (курсив добавлен).

Как отмечает большинство главных сторонников «ФВ», Джеймс Джордан оказал на них самое раннее и самое значительное влияние касательно учения «ФВ». Сам Джордан был одной из фигур, которые были очень глубоко вовлечены в реконструктивистское движение в 70-80 годах. Вообще большинство ведущих представителей «ФВ» были в прошлом теологами, хотя сейчас большая их часть отвергают это учение или по крайней мере отмежевываются от самого названия как имеющего нежелательные коннотации⁵⁷. Тем не менее, влияние теологии на учение «ФВ» очевидно: его все еще можно увидеть не только в продолжающемся (хоть, может, и измененном⁵⁸) «теократическом видении» будущего общества, но и в несколько «уплощенной» библейской герменевтике, когда она применяется к другим областям, таким как поклонение (которое основывается на модели храма и левитского священства).

Норман Шеперд

То, что мы отметили касательно влияния теологии, во многом справедливо и касательно учения Нормана Шеперда, бывшего профессора систематического богословия в Вестминстерской семинарии, который в середине 70-х годов был вовлечен в дискуссию об аспектах своего учения, а в 1982 был уволен из семинарии. Не только Джордан, но и многие его соратники по «ФВ» признают, что они обязаны Шеперду многими «свежими» идеями о теологии завета. В своей книге «*The Sociology of the Church*» (1986) Джордан утверждал, что Норман Шеперд «сильно переориентировал мои взгляды на завет и таинства»⁵⁹. Отметим также, что в 2012 вышел сборник статей, посвященный Шеперду, и большинство авторов в нем представляли именно «ФВ»⁶⁰.

⁵⁷ Кроме Джеймса Джордана сюда можно включить, как минимум, Джона Барака, Рэнди Буга, Тима Галланта, Питера Лайтхарта, Стива Уилкинса и Дугласа Уилсона.

⁵⁸ Если теология сосредотачивалась на общественных вопросах, то «Федеральное теократическое видение» переориентировалось на (видимую) Церковь: каждый крещеный (как в прошлом назначенный левитский священник) имеет определенную богоданную власть в мире. См. Leithart, *Priesthood of the Plebs*.

⁵⁹ James B. Jordan, *The Sociology of the Church: Essays in Reconstruction* (Tyler, TX: Geneva Ministries, 1986), xi. Quoted in John W. Robbins, "The Reconstructionist Road to Rome," Review of James Jordan, *The Sociology of the Church*, <http://www.trinityfoundation.org/journal.php?id=67>.

⁶⁰ См. P. Andrew Sandlin and John Barach (ed.s), *Obedient Faith: A Festschrift for Norman Shepherd* (Mt. Hermon, CA: Kerygma Press, 2012.) Барак, Джордан, Лайтхарт и Луск участвовали в написании и составлении этой книги.

В 1976 году Шеперд написал, что «крещение, а не возрождение является переходом от потерянности в смерти к спасению в жизни», в то же время отрицая, что это подразумевает «сакраменталистскую доктрину крещального возрождения»⁶¹. Когда Синклер Фергюсон (Sinclair Ferguson) в своей рецензии на эту книгу обратил внимание на этот отрывок, Шеперд переформулировал его: «крещение обозначает переход от жизни к смерти»⁶². В своей самой недавней книге под названием «The Call of Grace» (2000), он так выразил свою мысль:

Но вместо того, чтобы рассматривать завет с точки зрения возрождения, мы должны смотреть на возрождение с точки зрения завета. Когда мы делаем так, тогда крещение, знак и печать завета, обозначает пункт обращения. Крещение – это момент, когда мы видим переход из смерти в жизнь, и человек спасен. Это не значит, что крещение производит переход от смерти к жизни, или что крещение вызывает рождение человека свыше⁶³.

В 1981 году президент Вестминстерской теологической семинарии Эдмунд Клауни представил в своем отчете, направленном комитету Совета попечителей, пять областей, в которых взгляды Шеперда «отличаются от наших профессиональных стандартов и угрожают важным доктринальным позициям»⁶⁴:

1. Контраст, который проводится в Вестминстерских стандартах между заветом дел и заветом благодати, значительно смягчается.
2. Последствия исполнения заветного повеления активным послушанием Иисуса Христа теряется из виду в заветной динамике⁶⁵.

⁶¹ Norman Shepherd, "The Covenant Context for Evangelism," in *The New Testament Student and Theology*, vol. 3 of *The New Testament Student*, ed. John H. Skilton (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1976), 66. Цит. по Waters, *Federal Vision*, Kindle Loc. 1331.

⁶² Norman Shepherd, "More on Covenant Evangelism," *The Banner of Truth* 170 (November 1978): 25. Цит. по Waters, *Federal Vision*, Kindle Loc. 1331.

⁶³ Norman Shepherd, *The Call of Grace: How the Covenant Illuminates Salvation and Evangelism* (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 2000), 94. Цит. по Waters, *Federal Vision*, Kindle Loc. 1331.

⁶⁴ Edmund P. Clowney, "Report to the Visitation Committee of the Board of Trustees," (November 11, 1981).

⁶⁵ «Заветная динамика» – это термин, который Шеперд использует для описания своего взгляда на завет.

3. Ударение, сделанное в ВИБ на исключительном значении веры как средства, релятивизируется в заветной динамике.

4. «Заветная динамика» значительно ослабляет утверждения ВИБ о «постоянстве святых».

5. Избрание в контексте завета описывает не «положение дел», а предлагает слово обетования, которое должно приняться верой⁶⁶.

Каждое из этих пяти замечаний можно в равной степени адресовать и учению «ФВ» (возможно, за исключением пункта 2 в нескольких случаях⁶⁷). Изначально Шеперд учил и настаивал, что дела, наряду с верой, являются инструментом в оправдании, но позднее он изменил свои формулировки и говорил вместо этого о «покорливой вере». Как Шеперд, так и его последователи из «ФВ», кажется, обеспокоены тем, что традиционные реформатские формулировки об оправдании, завете и избрании (с их сосредоточенностью на благодати) могут приводить к практическому антиномианству.

Христианство, обращенное только «вовнутрь»

Давайте еще раз вернемся к пресвитерианскому контексту 70-80-ых годов, когда формировались взгляды таких ведущих сторонников «ФВ», как Джордан. Мы уже отметили наблюдавшееся в то время родство между многими консервативными пресвитерианами и другими евангеликами: их объединяло почтение к авторитету Писания. Однако были люди, которым казалось, что практика и богословская позиция пресвитерианских церквей (например, их понимание Вечери Господней) зависели уже больше от взглядов «широкого» евангелиализма, чем от вероисповеданий, под которыми они подписывались. Сторонники «ФВ» часто ссылаются на Второе великое Пробуждение XIX века (и на связанные с ним ривайвализм и конверсионизм), утверждая, что оно повлияло на множество американских пресвитериан, в результате чего они слишком сосредоточились на субъективных аспектах веры и стали приуменьшать и недооценивать роль видимой церкви и место таинств (иногда вместо ссылок на Второе великое Пробуждение проблему находят в английских пуританах или в нидерландской «Углубленной Реформации», и сторонники

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Например, Дуглас Уилсон ясно высказывался в пользу вменения активного послушания Христу.

«ФВ» утверждают, что возвращаются к Кальвину и первоначальной Реформации, но мы остановимся на взглядах Кальвина более детально ниже).

В этих вопросах многие, если не большинство, консервативных пресвитериан и реформатов разделили бы некоторые из этих опасений, и также хотели бы подтвердить и утвердить более «высокий» взгляд на церковь и таинства, чем иногда наблюдается в их деноминациях. Такие пресвитериане соглашались, что четвертая часть «Наставления» Кальвина (где говорится о церкви) не всегда находила надлежащий отклик и такой же интерес, как другие части. Они также согласны с Кальвином (и, разумеется, с Киприаном) в том, что «кому Бог – Отец, тому церковь – Мать»⁶⁸, и также с ВИБ, в котором сказано, что вне этой видимой церкви «нет *обычной* возможности спасения»⁶⁹. Они признают, что в полемике между Джоном Уильямсоном Невином (John Williamson Nevin) и Чарльзом Ходжем (Charles Hodge) о природе присутствия Христа в Вечере Господней Невин был прав с исторической точки зрения, и что Кальвин и реформатские вероисповедания придерживались того, что достойные причастники «действительно насыщаются Христом», «Его телом и кровью», которые, впрочем, «присутствуют духовно для веры христиан»⁷⁰.

Однако, как предполагается и в предыдущих цитатах, проблема субъективизма возникла не из-за какого-то изъяна в традиционном реформатском учении, а из-за недостаточного знакомства с ним. Поэтому и решение проблемы не в том, чтобы изменять реформатское учение, а в том, чтобы глубже знакомиться с ним и следовать ему. Однако решение, которое предлагает «ФВ» для противостояния сверх-субъективизму и излишнему акценту на внутреннем, впадает в другую крайность, в которой внимание настолько сосредоточено на внешнем, что внутреннее почти теряет значение. Учение «ФВ» частично можно понимать как чрезмерную реакцию на такие выражения веры, в которых внимание слишком сосредоточено на внутреннем, а также обесценивается видимая церковь и внешние элементы ее таинств – вода, хлеб и вино.

⁶⁸ Жан Кальвин, «Наставление в христианской вере», в 4-х томах (М.: Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1997-99), IV.1.1.

⁶⁹ ВИБ 25:2 (курсив добавлен). Существующий русский перевод этого пункта: «вне которой, как правило, нет спасения».

⁷⁰ Здесь использованы выражения из ВИБ 29:7. Ср. Нидерландское вероисповедание, 35: «В то же время мы не ошибаемся, утверждая, что *вкушаемое и испиваемое нами есть собственное и природное тело и собственная кровь Христовы*. Но это осуществляется не устами, а *духовно через веру*» (курсив добавлен).

Выделенные здесь три аспекта внесли свой вклад в формирование учения «ФВ», в частности – в его большой акцент на видимом и внешнем: (1) теономия с ее «уплощенной» герменевтикой и сосредоточенностью на Моисеевом законе (и преимущественно внешних, видимых особенностях поклонения народа Божьего в то время); (2) наиболее важными были взгляды Нормана Шеперда с их подчеркиванием объективности завета и необходимости рассматривать внутреннее (скажем, возрождение и избрание) сквозь призму внешнего (завета и крещения); (3) чрезмерная реакция на субъективистскую и недооценивающую значение церкви тенденцию некоторых пресвитериан. Эта реакция уклонилась в противоположную крайность спектра «внутреннее-внешнее».

Внутреннее или внешнее?

Насколько библейски обосновано чрезмерное ударение «ФВ» на внешнем?

С одной стороны, про Ветхий Завет, конечно, можно сказать, что для него характерный более «внешний» уклон: жертвы для прощения, даже Божье присутствие делается видимым в различных теофаниях, в столпе облачном и огненном, в горящем куще, а также ее видимое проявление в нахождении скинии посреди израильского лагеря, а позднее в храме и в Святая Святых, и в ковчеге завета внутри нее. Но, без оставления всего «внешнего», в Писаниях присутствует, тем не менее, неоспоримое и поступательное смещение акцента в сторону «внутреннего». Более того, в Послании к евреям говорится, что небесное – *реальнее* видимого, ибо видимое – не более чем образ или тень небесного, которое является образцом для воспроизведения, но, по крайней мере, сейчас остается невидимым для нас на земле. Видимая, земная скиния была соделана по небесному образцу, по «образу и тени небесного» (Евр. 8:5). Поэтому даже в Ветхом Завете то, что видимо (для нас), основывалось на том, что остается (сейчас) невидимым для нас на небесах.

Невозможно поддавать сомнению, что на протяжении Писания все больше и больше раскрывается суть искупления (и Исккупителя). Мы переходим от слабого намек на Исккупителя в Быт. 3:15 к (например) обетованию о заместительном жертвенном агнце в Быт. 22, к типологии Иосифа, который несправедливо страдал, но стал правителем и Спасителем своего народа, к типологическому образу Царя Давида, к пророчествам Исаии и, наконец, к воплощению Самого Христа. В откровении наблюдается определенное развитие: от того, как Бог говорил

«многократно и многообразно ... издревле отцам в пророках», к тому, что Он «в последние дни сии говорил нам в Сыне» (Евр. 1:1-2). Хотя в реформатской традиции всегда признавалось значение и актуальность Ветхого Завета и то, что от Быт. 3:15 до Откр. 22 мы находим один и тот же вечный завет благодати, нельзя забывать, что внутри этого единого завета происходит определенное развитие от старого домостроительства к новому. Новое домостроительство завета «лучше» старого: частично потому, что утверждено на «лучших обетованиях» (Евр. 8:6). Более того, автор Послания к евреям перечисляет эти «лучшие обетования» лишь через несколько стихов – цитируя Иер. 31:33-34; и причина, по которой они «лучше», состоит именно в том, что они обещают то, что обращено внутрь и относится к познанию! Эти обетования явно противопоставляют внешнее и внутренне, утверждая, что второе – лучше!

Вот завет, который завещаю дому Израилеву после тех дней, говорит Господь: вложу законы Мои в мысли их, и напишу их на сердцах их; и буду их Богом, а они будут Моим народом. (Евр. 8:10)

В этом новом завете Бог «напишет [законы] на их сердцах». Едва ли возможно читать это, не памятуя о том, где были написаны законы во времена Ветхого Завета – на каменных скрижалях. Тогда они были написаны внешне и объективно, видимо высечены на скрижалях из камня. В новом же, лучшем завете они влагаются в мысли Божьего народа и записываются на их сердцах внутренне, невидимо, субъективно.

В Ветхом Завете можно было много чего увидеть: теофании или же впечатляюще преподнесенные слова пророков. Однако Павел говорит, что сегодня, в новом завете, «мы ходим верою, а не видением» (2 Кор. 5:7). Если в Писании мы находим именно такую прогрессию, то предпочтение «ФВ» внешнего и приуменьшение внутреннего и невидимого⁷¹ кажется небиблейской регрессией.

Неудивительно, что последовательное приуменьшение внутренних аспектов христианской веры в «ФВ» не соответствует классическому реформатскому учению (см. ниже) – ведь оно не соответствует и Писанию.

⁷¹ Гай Уотерс также анализировал учение «ФВ» касательно акцента на «внешнем»: Waters, *Federal Vision*, Loc. 3637-3715.

Опасности чрезмерного акцента на «внешнем»

Опасность чрезмерного акцента на «внешнем» в религии – это опасность формализма. Если для того, чтобы считать человека христианином, достаточно знать, что он был крещен и является членом церкви, тогда обращение и личное благочестие не только становятся второстепенными, но и могут просто «подразумеваться» и вообще не ожидаться от члена церкви.

Это не теоретическая проблема. Около ста лет тому назад Абрахам Кайпер сформулировал учение, которое имело некоторые параллели с учением о крещальном союзе со Христом, то есть с той формой «крещального возрождения», которая исповедуется сторонниками «ФВ». Кайпер был сторонником учения о «предполагаемом возрождении», согласно которому дети верующих считаются возрожденными, пока они не подтвердят обратного своими действиями, и должны быть крещены именно на основании этого предположения об их возрождении. По словам современника Кайпера, Германа Бавинка,

«такое учение может стать причиной гибели тех людей, которые думают, что идут на небо. Когда акцент смещается с веры на возрождение, тогда человек может опрометчиво утешать себя тем, что он был возрожден в юности и что его новая жизнь рано или поздно проявится в вере и обращении»⁷².

Это может привести к «духовной поверхностности» и «ложной беспечности»⁷³, а также «отнять у проповедования Евангелия его серьезность и силу. Ибо, в первую очередь, в этой позиции вечная участь каждого человека определяется не в момент смерти, а уже в момент рождения»⁷⁴. Живя в XXI веке, мы можем убедиться, к каким последствиям привело это учение в тех церквях, которые его придерживались. Дональд Карсон полагает, что

«... с теологической и библейской точки зрения нельзя сказать, что предполагаемое возрождение хорошо обоснованно, а с прагматической – стоит отметить, что в Нидерландах и Южной Африке (где это учение наиболее

⁷² Herman Bavinck and J. Mark Beach, *Saved by Grace: The Holy Spirit's Work in Calling and Regeneration* (Grand Rapids, Mich.: Reformation Heritage Books, 2008), Kindle Location 2680.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., Loc. 2703.

часто защищалось) это привело к тому, что в церквях стало очень много невожрожденных людей (какими бы консервативными они ни были в культурном плане), чьи дети затем просто уходят от веры⁷⁵.

Кальвин писал: «Те, кто воображает, будто имеет в себе какое-то непонятное семя избранности, укоренённое в их сердцах от рождения, и будто благодаря этому они всегда полны страха Божьего, не найдут в Писании никакого подтверждения этому, да и жизненный опыт опровергает их фантазию»⁷⁶.

«Предполагаемое возрождение» Кайпера и «крещальный союз со Христом» «Федерального видения» не тождественны, однако параллели довольно очевидны, как схожи и опасности, причем взгляды «ФВ» чреваты даже большими опасностями. Ведь в соответствии с этими взглядами крещеный младенец может считаться не только возрожденным, но и обращенным и обладающим всеми спасительными благами союза со Христом. Если считать, что каждый крещеный в общине уже обладает спасением во всех смыслах этого слова, тогда пастору не только нет необходимости призывать из Слова Божьего людей к вере и покаянию, но и сами такие призывы выглядят вообще абсурдными и оскорбительными. Пасторский долг становится абсурдом.

Хотя Писание учит, что солома еще не отделена от пшеницы (Мф. 3:12), сторонники «ФВ» полагают, что ко всем крещеным в общине необходимо обращаться как к «пшенице», причем не просто руководствуясь «снисходительным суждением», а именно потому, что все люди без исключения, остающиеся на хорошем счету в церкви (а значит и в союзе со Христом), и *являются* «пшеницей». Хотя Писание учит, что «не все те Израильтяне, которые от Израиля» (Рим. 9:6), а в Ветхом Завете Бог часто призывал Свой народ через пророков к вере и покаянию⁷⁷, сторонники «ФВ» полагают, что служители в Новом Завете должны говорить всякому члену видимой церкви: «Бог избрал тебя», «Иисус умер за твои грехи»⁷⁸. Родители также не должны призывать своих детей к вере

⁷⁵ Donald A. Carson, *Christ and Culture Revisited* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 215. В этом же абзаце он также утверждает, что одним из факторов «чрезвычайно быстрого ослабления христианского влияния на правительство и культуру в Нидерландах был большой акцент внутри кайпериянства на предполагаемом возрождении».

⁷⁶ Кальвин, «Наставление», III.24.10.

⁷⁷ См. Ис. 55:6-7; Иез. 18:30.

⁷⁸ Wilkins and Garner, *Federal Vision*, Loc. 549-550. Cf Loc. 582-583 «Бог избрал вас ко спасению и Иисус умер за вас».

или молиться за их обращение, потому что вера и обращение уже должны считаться реальностью, которой обладают все крещенные.

Если посмотреть на эту опасность с другой стороны, можно сравнить, как рассматривается христианская уверенность в учении «ФВ» и в реформатских вероисповеданиях. Неудивительно, что сторонники «ФВ» полагают, что уверенность следует черпать из «объективных» истин, а не в интроспекции. Хотя они часто называют Христа высочайшим источником этой уверенности, в «ФВ» значительный вес придается водному крещению. Согласно Уилсону, «верный христианин в поисках уверенности обращается к крещению»⁷⁹. Рич Луск уверяет, что «важность крещения для самоидентификации человека и его уверенности никогда не может быть преувеличена»⁸⁰, а также что «только если мы убеждены, что все крещенные пользуются Божьей благосклонностью, мы можем иметь уверенность и благодарность, необходимые для исполнения того, к чему мы призваны»⁸¹.

В Украине, России и Беларуси живет много людей, которые были крещены, и многие из них никогда или очень редко посещают богослужения или читают Писание, многие также не знают или не верят в самые основные положения христианского учения. Этот широко распространенный номинализм объясняется, по крайней мере частично, православным взглядом на крещение, который во многом схож с взглядом «ФВ» касательно действенности крещения. В любом случае, реальность такова, что это представление о крещении дает ложную уверенность многим людям, которые ограничиваются всего лишь номинальной приверженностью христианской вере. Сложно также представить, что одно крещение дает твердую уверенность даже более активным и осведомленным прихожанам. Фактически, если воспринимать серьезно учение «ФВ» о действенности крещения в Троиединое Имя и учитывать широко распространенный христианский номинализм в обществе, тогда только тот, кто упрямо закрывает глаза на реальность, может не видеть, что уверенность, которую дает «ФВ» – уверенность, основанная главным образом на факте крещения – это в действительности вовсе не уверенность! И уж тем более этот взгляд никак не совершенствует учение реформатских вероисповеданий, которые сочетают внутренние свидетельства личной веры, любовь к Богу и внутреннее свидетельство

⁷⁹ Douglas Wilson, *“Reformed” is Not Enough*, 130.

⁸⁰ Wilkins and Garner, *Federal Vision*, Loc. 1807-1808.

⁸¹ Ibid., Loc. 1646-1647.

Духа с внешними свидетельствами, такими как евангельское послушание и правильное обращение с обычными средствами благодати⁸².

Лучший путь – историческая реформатская позиция: связь «внешнего» и «внутреннего»

Рассмотрев то, как сочетание «внешнего» и «внутреннего» прослеживается в реформатском взгляде на христианскую уверенность, важно отметить, что в реформатской теологии эта напряженность между «внешним» и «внутренним» сохраняется и в других областях, многие из которых выявляют особенность реформатской теологии по сравнению с другими системами и подходами.

Разумеется, можно понять стремление иметь ясные, однозначные, «черно-белые», «да-или-нет» ответы во всех сферах жизни и даже учения. Хотя доля тайны или напряженности может сделать жизнь интереснее на короткий промежуток времени (как в сюжете хорошего фильма), обычно большинство из нас предпочитают, чтобы тайна или напряженность разрешились как можно скорее (или, по крайней мере, в конце фильма). Тем более можно понять стремление к уверенности, а не двусмысленности, когда речь заходит, к примеру, о положении в церкви маленьких детей верующих родителей. Если, вместе с большинством евангельских верующих, мы сосредотачиваем внимание почти исключительно на «внутреннем» (на свидетельствах веры во Христа), тогда мы имеем уверенность касательно не-христианского «положения» маленьких детей, которые еще не достигли «возраста понимания» и еще не выразили свою веру. Также если мы следуем совету сторонников «ФВ» и сосредотачиваемся преимущественно на «внешнем», тогда у нас тоже есть уверенность: если наш ребенок был крещен, мы точно знаем, что он – христианин. Нетрудно догадаться, что такая ясность заманчива.

Естественно, однозначность в этой области связана с тем, как христианин понимает членство в завете. Баптист однозначно утверждает, что маленький ребенок верующего не является членом завета благодати, тогда как сторонник «ФВ» занимает противоположную позицию и утверждает, что крещеный ребенок верующего однозначно является полным членом завета во всех смыслах.

⁸² См. в особенности ВИБ 18:1-3 и Каноны Дортского Синода, V.10.

С одной стороны, понятно, почему относительная неопределенность традиционного реформатского ответа многих не удовлетворяет, особенно если человек привык к четким ответам на подобные вопросы в деноминации и церкви, к которым он раньше принадлежал: то ли речь идет о евангеликализме с его сосредоточенностью на «внутреннем» (как, например, в случае с Дугласом Уилсоном, который в прошлом был сторонником «крещения по вере»), то ли речь заходит о, скажем, лютеранстве с его сосредоточенностью на «внешнем» в этом вопросе (как в случае с Питером Лайтхартом). Примечательно, что Лайтхарт высмеивает именно данную «неопределенность» реформатской позиции⁸³.

Но если реформатская позиция по этим вопросам не столь однозначна, то это именно потому, что она пытается соответствовать полному учению Писания, в котором мы наблюдаем такую же напряженность. Мы верим, что у Бога всегда был один народ, одна церковь, которая в Ветхом Завете состояла преимущественно (но не исключительно) из израильтян, а в Новом Завете постепенно охватывала людей из всех народов. Дети этих членов заветного сообщества сами становились его членами по факту рождения. Согласно Божьему повелению (Быт. 17:10-14), дети должны получить знак и печать этого завета (обрезание плоти в Ветхом Завете и водное крещение в Новом – Кол. 2:11-12.) Это заветное сообщество (видимая церковь в Ветхом и Новом Заветах) всегда было смешанной церковью, неизбежно включающей в себя как искренних верующих, так и лицемеров. В Писании подтверждается, что не каждый в заветном сообществе, у кого была обрезана крайняя плоть, был обязательно обрезан и сердцем (Втор. 10:16, 30:6). Другими словами, сегодня не каждый в церкви, кто был крещен, обязательно верит в Господа (ср. Рим. 10:8-17).

По этой причине реформатская традиция проводит разделение между, с одной стороны, внешним членством в завете, в который все дети верующих входят по факту рождения, и который, согласно Божьему повелению, должен быть отмечен обрезанием (крещением), и, с другой стороны, внутренней реальностью завета, которая заключается в отношениях с Богом (союзе со Христом), обозначается обрезанием (крещением) и запечатлевается им (для обрезанных сердцем, то есть верующих). В Рим. 9:6 говорится: οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραὴλ. «Не все те Израильтяне, которые от Израиля». Другими словами, не все те, кто «от Израиля» (то есть пребывает в заветном сообществе, в

⁸³ Peter Leithart, "Against the PCA GA FV Report (twenty-four variations on a response)," Credenda/Agenda 19:3, 14.

видимой церкви и является членом завета «внешним образом»), являются также «Израильтянами» (то есть верующими, у которых есть отношения с Богом, которые соединены со Христом верой и являются членами завета «внутренним образом»).

Слово Божье также учит, что не все, у кого обрезана крайняя плоть, являются «сынами Авраама» в самом полном смысле. Как подчеркивает Павел, «*верующие* суть сыны Авраама» (Гал. 3:7). Отрицая это различие в членстве в завете, «ФВ» выступает не только против утверждения апостола Павла, но и против слов апостола Иоанна, который также делает такое различие (хоть немного в других терминах), когда говорит о тех, кто «*вышли от нас*, но не были *наши*» (1 Ин. 2:19).

Когда речь заходит о действенности таинств, реформатская традиция, опять же, сохраняет в библейской напряженности и «внешнее», и «внутреннее». Реформатские вероисповедания отстаивали «сакраментальное единение» между знаком (или *signa*) и духовной реальностью (или *res*)⁸⁴. Как сказано в Вестминстерском Полном катехизисе (ответ 163): «*таинство складывается из внешнего, осязаемого нашими чувствами знака, применяемого согласно установлению Самого Христа, и внутренней духовной благодати, олицетворяемой этим знаком*». Реформатская традиция отдает должное полному учению Писания, которое в одних отрывках связывает спасение с верой, а в других – с крещением. Отрывки Писания, в которых спасение приписывается крещению, лучше всего понимать как использующие синекдоху, когда подразумевается, что в жизни христианина вера и крещение взаимосвязаны, так что одно неотделимо от другого. Или, если пользоваться терминами «сакраментального единения», «название и действие одного прилагается к другому» (ВИБ 27:2). В реформатском учении вера и крещение различаются, но при этом не разделяются радикальным образом (как во многих течениях евангеликализма) и не объединяются полностью (как в «ФВ» и похожим образом в лютеранстве и католичестве). Ведь в первом случае, крещение не играет никакой роли в спасении человека, а во втором случае оно имеет определяющее, решающее значение. В реформатской же традиции крещение обозначает и запечатлевает спасение для *верующего*, но оно не действенно в отрыве от

⁸⁴ См., например, ВИБ 27:2: «В каждом таинстве существует духовная связь, или сакраментальное единение, между знаком и тем, что он обозначает, так что название и действие одного прилагается к другому».

производимой Духом веры⁸⁵. В реформатском понимании крещение – это средство благодати, через которое духовная реальность, обозначаемая и запечатлеваемая внешним знаком воды, принимается верой.

Это «сакраментальное единение» ясно выражается в связи с Вечерей Господней в ВИБ 29:7: «Достойные причастники, *которые внешне причащаются видимых элементов* таинства, в то же время *внутренне* по вере воистину принимают Христа распятого, *насыщаются Им – духовно*, а не плотски – и *получают все блага, приобретенные Его смертью*»⁸⁶. Хотя сторонники «ФВ» любят противопоставлять Кальвина и более позднюю реформатскую традицию, отметим, что такое утверждение как раз полностью согласуется с учением Кальвина, который отрицал, что «можно что-либо вынести из таинства, кроме того, что черпается верой как единственным подходящим сосудом»⁸⁷.

Более того, хотя важны и крещение, и вера, *приоритет* – как в Писании, так и в реформатских вероисповеданиях – определенно отдается необходимости веры. Если сторонник «ФВ» уверен, что он христианин, на том основании, что он крещен, то реформатский верующий не постыдится ответить словами Гейдельбергского катехизиса (вопрос и ответ 32): «Почему ты зовешься христианином? Потому что *верую* я – участник Христа»⁸⁸.

Мы должны «держат вместе» все, о чем учит Писание: и внешние требования, такие как водное крещение (обрезание плоти в Ветхом Завете), и внутреннее требование веры (обрезание сердца). Многие евангелики настолько сосредотачиваются на внутреннем требовании, что фактически считают внешнее поверхностным, а система «ФВ» предлагает противоположную крайность и сосредотачивается на внешнем настолько, что считает внутреннее малозначимым.

На многие вопросы в жизни ответом должно быть не «или, или», а «и, и». Иногда нужно сохранять определенную напряженность. Такой была и позиция Кальвина. Однако Лайтхарт отвергает подобную напряженность и отказывается от идеи «сакраментального единения», вместо этого

⁸⁵ Разумеется, дети обычно приходят к вере через некоторое время (иногда через много лет) после того, как получили внешнее таинство.

⁸⁶ Курсив добавлен.

⁸⁷ Кальвин, «Наставление», IV.17.33. Делая это утверждение, Кальвин ссылается на Августина.

⁸⁸ Курсив добавлен.

соединяя *signa* и *res* «в несколько “лютеранском” смысле»⁸⁹, когда крещение всегда действенно. Как Лайтхарт пишет о богословии Кальвина: «крещение есть “омытие души”, и все же Дух волен омыwać или не омыwać души посредством знака крещения». А далее Лайтхарт добавляет от себя: «Мне кажется это реальной напряженностью во взглядах Кальвина на таинства и во всей последующей реформатской теологии таинств»⁹⁰. Но стоит напомнить, что недаром Кальвина, несмотря на его «высокий» взгляд на видимую церковь и таинства, называют «богословом Святого Духа». Говоря о действенности крещения, необходимо удерживать связь между внешними и внутренними элементами, при этом не соединяя их. С одной стороны – Божье повеление давать видимый знак и печать завета нашим детям завета, с другой – суверенность и невидимая работа Святого Духа, который производит веру в избранных в Богом назначенное время.

Последовательный евангелик молится только за (обращение) своих детей, а последовательный сторонник «ФВ» молится только с ними как с теми, кто уже в союзе и в общении со Христом. Да, реформатский ответ на вопрос о положении детей не так прост и прямолинеен, однако, пытаюсь соответствовать истине Писания и оставляя напряженность там, где оставляет ее Писание, мы молимся как за наших детей завета, так и с ними. Да, они принадлежат (как минимум, внешне) народу Божьему, заветному сообществу, Церкви, и обладают реальными преимуществами, которые подразумеваются при этом, включая христианское воспитание, общение, а также средства благодати – Слово, крещение и молитву. Они получили знак и печать завета (крещение), но мы не можем утверждать, не имея свидетельства их веры, что они уже обладают полной заветной реальностью (крещение Духом). Поэтому, наставляя их в Слове Божьем и поклоняясь с ними в церкви и дома, мы также призываем их к вере и молимся об этом.

Реформатская теология считается с напряженностью в Писаниях между внешней религиозностью и внутренним благочестием, не отвергая *ни* внешние таинства, заповеданные Богом, *ни* абсолютную необходимость внутренней реальности⁹¹, которую они обозначают, запечатлевают и укрепляют, и которая принимается только верой.

⁸⁹ Peter Leithart, “Calvin On Baptism Again,” запись в блоге от 25.01.2007, <http://www.leithart.com/archives/002724.php>

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ То есть союза и единства со Христом, которые приносит Святой Дух.

Что это значит на практике: причащение младенцев

Согласно Уотерсу, «многое из того, что преподносится под теологическим знаменем «Федерального видения», было очерчено, если не определено, взглядами его сторонников на место и воспитание детей⁹². Действительно, «причащение младенцев скрывается за всем спором вокруг 'Федерального видения'», — подтверждает Лайтхарт⁹³. Определенно, в практике причащения младенцев как нигде больше видны практические следствия учения «ФВ» и его явное противоречие с реформатским учением и практикой.

Поскольку мы не можем уделять много места этой теме в данной статье, в нашей аргументации мы ограничимся лишь следующими краткими пунктами:

1. *Участие детей в трапезе Ветхого Завета не доказано.* Главный аргумент сторонников причащения младенцев состоит в аналогии Пасхи и Вечери Господней и утверждении, что маленькие дети участвовали в Пасхе. Хотя Исх. 12 подразумевает, что дети (достигшие возраста, когда можно есть мясо и горькие травы) участвовали в *первом* Пасхальном праздновании, в дальнейшем только мужчины должны были отмечать Пасхальный праздник (Втор. 16:16). В Писании нет ясного свидетельства о том, что женщины и дети посещали паломнические Пасхальные празднества⁹⁴. Более того, говоря о Вечере Господней, очень важно уделить внимание трапезе завета из Исх. 24, потому что при установлении Вечери в Мф. 26:28 Христос цитировал именно Исх. 24:8. Однако в той ветхозаветной трапезе принимали участие лишь «вожди» Израиля (Исх. 24:11)⁹⁵. Таким образом, аргументация в пользу полного участия детей в Вечере Господней, основанная на ветхозаветной практике, странновата и натянута.

2. *Маленькие дети не отвечают требованиям для участия в Вечере (1 Кор. 11:27-29).* В 1 Кор. 11:20 и далее содержится самое полное новозаветное наставление о Вечере Господней. Согласно этому отрывку, участие детей в Вечере Господней исключается, ведь для этого требуется «испытание самого себя» (11:28) и «рассуждение о Теле Господнем»

⁹² Waters, *Federal Vision*, Loc. 4449. Он приводит этот комментарий в кратком изложении доклада Дугласа Уилсона на Коллоквиуме в семинарии им. Нокса (in Beisner, *Auburn Avenue Theology*, 1-8.)

⁹³ Leithart, "Against the PCA GA FV Report," 14.

⁹⁴ Cornelis P. Venema, *Children at the Lord's Table: Assessing the Case for Paedocommunion* (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2009), 71.

⁹⁵ Ibid., 64-65, 68.

(11:29). Такое рассуждение о Теле Господнем для «достойного» (11:27) участия подразумевает наличие веры. Так это требование понималось и в реформатских вероисповеданиях⁹⁶. Так мыслил и Кальвин:

Вечеря Господня была установлена для тех, кто уже вышел из младенчества и способен усваивать твёрдую пищу. Об этом очевидно свидетельствует слово Господа. Так, в отношении крещения оно не указывает каких-либо возрастных различий; к причастию же допускают лишь тех, кто способен разуместь о Теле Господнем, испытывать самого себя и возвещать смерть Господню. Что может быть яснее следующих слов: «Да испытывает же себя человек, и затем пусть ест от хлеба сего и пьёт от чаши сей» (1 Кор 11:28)? Таким образом, причащению должно предшествовать испытание, а для младенцев это невозможно⁹⁷.

3. *Причащение младенцев противоречит реформатскому пониманию Вечери*, согласно которому (1) для достойного участия требуется вера⁹⁸, (2) «сакраментальное единение» между внешним знаком (хлеб и вино) и внутренней реальностью означаемого (союз со Христом)⁹⁹ не соединяются воедино, (3) Вечеря Господня – это средство благодати с той же сутью, что и Слово Божье (в обоих случаях их суть – это Сам Иисус Христос), и, подобно Слову, Вечеря питает и укрепляет веру христиан, только если принимается с верой¹⁰⁰.

4. *Сторонники «ФВ» отрицают различие между крещением и Вечерей Господней*. В частности, ими отрицается различие между пассивной природой крещения и необходимостью активного участия в Вечере. Мы уже упомянули ментальные и духовные требования для

⁹⁶ Например, ВИБ 29:7; Вестминстерский Малый катехизис, 97; Нидерландское вероисповедание, 35; Гейдельбергский катехизис, 81; Французское вероисповедание, 37; Второе Гельветическое вероисповедание, 19, 21; Шотландское вероисповедание, 23; Тридцать Девять Статей, 28, 29; Ирландские статьи, 96.

⁹⁷ Кальвин, «Наставление», IV.16.30.

⁹⁸ Познающая, соглашающаяся, доверяющая вера. См. ссылки на конфессиональные документы в одной из предыдущих сносок. Конфессиональные определения веры можно найти, например, в Вестминстерском Полном катехизисе, 72 или в Гейдельбергском катехизисе, 21.

⁹⁹ ВИБ 29:5, 7; Нидерландское вероисповедание, 35.

¹⁰⁰ «Принять Иисуса Христа без веры так же невозможно, как невозможно зерну прорасти в огне» (Кальвин, «Наставление», IV.17.33).

«испытания себя», «рассуждения» и веры. Но, кроме этого, самые маленькие дети не могут выполнить ни одно из трех повелений Господа относительно Вечери: ни физические требования, когда Христос говорит: «Приимите, ядите» и «Пейте из нее», ни ментальные требования, когда Он говорит: «сие творите в Мое воспоминание» (Лук. 22:19).

5. *Взгляд «ФВ» явно противоречит реформатским вероисповеданиям.* В Вестминстерском Полном катехизисе (ответ 177) говорится: «Вечеря Господня должна совершаться часто, вещественными знаками в ней являются хлеб и вино, это таинство олицетворяет и являет Христа как духовную пищу для верующего, подтверждает нашу неотторжимость от Него и возрастание в Нем и *может подаваться лишь тем, кто достаточно зрел годами и способен испытывать себя*»¹⁰¹. А в Гейдельбергском катехизисе сказано (вопрос и ответ 81): «Для кого установлена Господня трапеза? Для тех, кто чувствует отвращение к себе из-за своих грехов, но все же надеется на то, что ради Христа эти грехи ему прощены и что остающаяся в нем немощь покрыта страданиями и смертью Иисуса Христа, и желает все больше и больше утверждаться в вере и совершенствовать свою жизнь». Захарий Урсин, автор Катехизиса, написал в комментарии на этот вопрос: «Младенцы не могут участвовать в Вечере Господней, потому что в действительности они не обладают верой»¹⁰².

6. *Отсутствие прецедентов такой практики в реформатской традиции.* Исторически причащение младенцев никогда не считалось приемлемой практикой ни в каких пресвитерианских или реформатских деноминациях. Реформатские и пресвитерианские церкви требуют заслуживающего доверия и публичного исповедания веры от всякого перед тем, как допустить его к Столу Господнему. Хотя реформаты определенно знали о существовании практики причащения младенцев, они последовательно отвергали ее. Бавинк упоминает, что единственным исключением был Мускулий¹⁰³.

Эту практику нельзя считать *адиафорой*, или предметом личных предпочтений. Сторонники «ФВ», кстати, также не считают ее таковой. Они

¹⁰¹ Курсив добавлен.

¹⁰² Zacharias Ursinus, *The Commentary of Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, transl. by G.W. Williard (Cincinnati, Ohio: T.P. Bucher, 1861), 425.

¹⁰³ Bavinck, *RD*, 4:583.

обвиняют нас в том, что, не причащая наших детей, мы отлучаем¹⁰⁴ и истощаем¹⁰⁵ их. Другими словами, сторонники «ФВ» не только считают реформатское и пресвитерианское учение «противоречивым»¹⁰⁶, не только рассматривают отрицание реформаторами причащения младенцев как их «величайшую ошибку»¹⁰⁷, но и можно сделать вывод, что они считают реформатский взгляд греховным. Но и члены реформатских и пресвитерианских церквей не должны относиться к практике причащения младенцев безразлично. Ведь она противоречит апостольскому учению в 1 Кор. 11:27-29, и нам не остается ничего другого¹⁰⁸, как считать практику «ФВ» не только ошибочной, но и греховной. Такой грех, какими добрыми побуждениями он ни был бы вызван (и мы верим, что наши братья искренни в своих убеждениях), не только ведет к небрежению в родительских и пастырских обязанностях, но и потенциально подвергает наших детей опасности Божьего осуждения (1 Кор 11:29). Кальвин выразился об этом лаконично: «Если достойно участвовать могут лишь те, кто может верно рассуждать о Теле Господнем, разве не было бы с нашей стороны бесчеловечно предлагать младенцам вместо пищи яд?»¹⁰⁹

Пасторы, которые сознательно допускают недостойных участников к Вечере (детей или других людей), разрешая им вкушать и пить «осуждение себе» (1 Кор. 11:29), соучаствуют в этом грехе. По словам Кальвина, такой пастор «повинен в святотатстве»¹¹⁰.

На обвинение в том, что, не причащая детей завета, мы якобы истощаем их, Бавинк отвечает с позиций исторического реформатского богословия:

¹⁰⁴ Ср. название книги Питера Лайтхарта: Peter J. Leithart, *Daddy, why was I Excommunicated?: An Examination of Leonard J. Coppes, Daddy, May I take Communion?* (2nd ed., Niceville, FL: Transfiguration Press, 1998).

¹⁰⁵ Например, Wilson, *"Reformed" Is Not Enough*, 115.

¹⁰⁶ Leithart, "Against the PCA GA FV Report," 14.

¹⁰⁷ «Отвержение причащения младенцев было величайшей ошибкой всех реформаторов (за исключением Мускулия, но кого он волнует?) Эта ошибка касается самого сердца Реформации; они знали о причащении младенцев, но отвергли его» (James Jordan, "A Federal Vision Moment of Clarity" Biblical Horizons discussion group <http://biblicalhorizonsyahoos.blogspot.com/p/federal-vision-moment-of-clarity.html>)

¹⁰⁸ Если, конечно, не упражняться в экзегетических ходах сторонников причащения младенцев, согласно которым на детей не распространяются выдвигаемые апостолом требования в 11:27-29.

¹⁰⁹ Кальвин, «Наставление», IV.16.30.

¹¹⁰ Там же, IV.12.5.

Недопущение детей к Вечере Господней не лишает их никаких благ завета благодати. Это было бы справедливым утверждением, если бы мы не допускали их к крещению. Ибо не допускать к крещению могут лишь те, кто считает, что дети находятся вне завета благодати. Но с Вечерей Господней по-другому. Те, кто преподает детям крещение, но не Вечерю Господню, признают, что дети находятся в завете и разделяют все его блага. Они просто не допускают детей к особенному способу, которым эти блага обозначаются и запечатлеваются, потому что этот способ не приличествует их возрасту. В конце концов, Вечеря Господня не передает никаких благ, которые бы не давались по вере через Слово и крещение¹¹¹.

Разрываемый союз со Христом?

Согласно учению «ФВ», крещеный ребенок верующего действительно и живо соединен со Христом. Однако отступники позднее будут отсечены от Христа. Эта идея разрываемого (то есть подверженному разрыву) союза со Христом – одна из самых поразительных и необычных во всей системе «ФВ». Очевидно, что она явно противоречит реформатским вероисповеданиям, в которых утверждается, что в союзе со Христом пребывают лишь избранные (в постановляющем смысле) и что такой союз невозможно разорвать. Например, вот что сказано в Вестминстерском Полном катехизисе, 65 и 66:

«65. Какие особые блага получают от Христа члены невидимой Церкви?

О. Члены невидимой Церкви пребывают в союзе со Христом и приобщаются к Нему в благодати и славе.

66. Что такое союз избранных со Христом?

О. Союз, в котором избранные пребывают со Христом, установлен по Божьей благодати; этим союзом они в духовном и мистическом смысле, но истинно и *неразрывно*, связаны со Христом как со своим Главой и Супругом; все это совершается в непреодолимом призвании»¹¹².

¹¹¹ Bavinck, *RD*, 4:584.

¹¹² Курсив добавлен.

Более того, идею разрываемого союза со Христом также сложно согласовать с Писанием. Если рассматривать отрывок, который считается самым «благоприятным» для «ФВ» (Ин. 15:1-6), то необходимо вначале заметить, что, согласно принципу *regula fidei*, нельзя думать, что в нем преподается нечто такое, что противоречило бы другим отрывкам Писания. Во-вторых, необходимо проверить, действительно ли интерпретация отрывка сторонниками «ФВ» удовлетворительна.

Сторонники «ФВ» подчеркивают, что все ветви пребывают «во Мне», то есть во Христе. Они также подчеркивают, что это положение одинаково для всех ветвей. Однако главный акцент в этом стихе делается как раз на *различии* между ветвями: одни приносят плод, а другие – нет. Учитывая разную природу ветвей, некоторые из них бесплодные (и, по-видимому, духовно «мертвые»), а другие полны жизни и приносят плод, большинство толкователей исходят из того, что природа связи двух типов ветвей с лозой также отличается. Эти ветви рассматривались как связанные с лозой соответственно «внешне» и «внутренне». Вот что писал, например, Кальвин: «Может ли привитый ко Христу остаться без плода? Я отвечаю: многие предположительно (согласно мнению человеческого) находятся на лозе, однако при этом не имеют в ней корня. Так, в писаниях пророческих, Господь называл Свой народ Израиля «лозой», потому что, согласно внешнему исповеданию, они наделены именем 'Церковь'»¹¹³.

Более того, как отмечает Бейснер, позиция «ФВ» фактически подразумевает, что плодоносные ветви могут *становиться* бесплодными, и в таком случае они будут отсечены. Но отрывок исключает эту идею, ведь в нем говорится, что Бог очищает «всякую» приносящую плод ветвь и делает ее еще более плодоносной: «всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода» (Ин. 15:2)¹¹⁴.

Давайте кратко рассмотрим некоторые другие отрывки, которые ставят под сомнение это учение о живом, но разрываемом союзе со Христом.

Лайтхарт утверждает, что посредством крещения мы принимаемся в тело Христа и «значимся как овцы в Христовой пастве»¹¹⁵. Однако Иисус

¹¹³ *Commentary on the Gospel According to John*, 15:2. Этот и другие комментарии Кальвина, цитируемые в этой статье, можно найти в: John Calvin, "Commentaries," n.p., *The Comprehensive John Calvin Collection on CD-ROM*. Version 1.0. 1998.

¹¹⁴ Beisner, *Auburn Avenue Theology*, 313. См. полезное обсуждение всего отрывка на стр. 312-317.

¹¹⁵ Peter J. Leithart, "What Baptism Confers" Blog post 18.06.07, First Things <http://www.firstthings.com/blogs/leithart/2007/06/what-baptism-confers>

говорит о Своих овцах: «Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им *жизнь вечную, и не погибнут вовек*; и никто не похитит их из руки Моей. Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех; и никто не может похитить их из руки Отца Моего» (Ин. 10:27-29). Из учения «ФВ» следует, что для некоторых людей, реально соединенных со Христом, вечная жизнь – это на самом деле временная жизнь, а Божье обетование о том, что они «не погибнут вовек», становится неправдивым.

Лайтхарт также утверждает, что как часть этого крещального союза со Христом крещение «сообщает *arrabon* Духа»¹¹⁶. Эта ссылка на Духа как *arrabon* (то есть залог, гарантия) взята из 2 Кор. 5:5 и 1:21-22: «Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас [есть] Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши». Можно также сравнить похожее высказывание из Еф. 1:13-14: «В Нем и вы, услышав слово истины, благовествование вашего спасения, и уверовав в Него, запечатлены обетованным Святым Духом, Который есть залог наследия нашего [ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν], для искупления удела [Его], в похвалу славы Его».

Но как можно потерять такой залог? Неужели, согласно «ФВ» (где все запечатленное и гарантированное все же может быть утрачено), Бог дает несовершенно полную гарантию?¹¹⁷

Лайтхарт также утверждает, что «крещение оправдывает вас»¹¹⁸, однако Писание учит: «А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а *кого оправдал, тех и прославил*» (Рим. 8:30)¹¹⁹.

Если крещение, по словам сторонников «ФВ», «совершается в 'Возрождение'», то как может возрожденный человек стать нерожденным? Как может сын стать не-сыном? Кто отлучит его от любви Христа? Будет ли суверенный, благой и всемогущий Бог лишать сыновства детей, которых Он избрал? Если человек получил вечную жизнь в живом союзе со Христом, то как эта жизнь может стать не-вечной, временной? Как может быть осужден тот, кто был оправдан? Как может христианин, пребывающий в живом союзе со Христом, отсечен от Него? Как можно

¹¹⁶ Leithart, "Modernity," 325-329.

¹¹⁷ Лайтхарта спросили о его взглядах во время процесса в Pacific Northwest Presbytery в PCA: «То есть Ваш взгляд состоит в том, что *arrabon* Духа, залог будущей славы дается всем членам видимой церкви просто по факту их крещения и может быть потерян теми членами видимой церкви, кто позднее отступит? [Лайтхарт]: Да, я бы сказал – да» (Transcript of Proceedings, "PCA v. Leithart," 190).

¹¹⁸ Peter Leithart, Theopolis Institute, "Does Baptism Justify?"

<https://theopolisinstitute.com/does-baptism-justify/>.

¹¹⁹ Курсив добавлен.

быть соединенным со Христом в Его воскресении, а потом стать «невоскресенным»? Как может человек, уже сидящий на небесах в силу своего союза с воскресшим Христом, стать чадом ада? Как может человек, утвержденный Богом во Христе, помазанный и *запечатленный* Богом, получивший Святого Духа как *arrabon* в свое сердце, затем отступить, быть выброшенным или отсеченным?

Согласно Писанию, союз со Христом – не временный. Концепция «ФВ» о «разрываемом» союзе со Христом – это, в лучшем случае, пародия на библейское учение и богословское безобразие. Тем не менее, мы согласны со сторонниками «ФВ» в том, что учение о союзе со Христом очень важно, и мы даже благодарны им – в той мере, насколько они помогли привлечь больше внимания к этой доктрине в реформатских кругах. Тем более что эта тема получала *сравнительно* мало внимания в протестантских и даже реформатских богословских дискуссиях вплоть до недавнего времени. Союз со Христом находится в самой сердцевине и центре реформатской сoterиологии. Это можно увидеть как в Вестминстерских стандартах – последнем из классических реформатских вероисповеданий, так и в трудах Жана Кальвина, который стоял у истоков реформатской теологии. Кальвин утверждает, что «ничто из того, чем Он обладает, не принадлежит нам до тех пор, пока, как сказано, мы не соединимся с Ним»¹²⁰. В другой своей работе я отстаивал мнение, что союз со Христом определяет структуру сoterиологии Кальвина¹²¹. Вопреки Т.Ф. Торренсу, который, возможно, никогда не читал Вестминстерского Полного Катехизиса, все применение спасения к верующим там (вопросы 65-90) рассматривается как «аспект союза со Христом»¹²². Если говорить точнее, *ordo salutis* прекрасно описан участниками Вестминстерской ассамблеи как «союз со Христом и приобщение к Нему в благодати и славе»¹²³.

Вывод

То, что предлагают сторонники «ФВ», – это не небольшое усовершенствование реформатского учения и не просто «поправки» к

¹²⁰ Кальвин, «Наставление», III.1.1.

¹²¹ See Alister R. Torrens, "Incarnation and Salvation: Deification and Union with Christ in Athanasius and Calvin" M.Th Diss., University of Wales, Trinity Saint David, 2011; especially, 20-22.

¹²² Это отмечает Роберт Лизем в своей книге: Robert Letham, *Union with Christ: in Scripture, History, and Theology* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2011), 76.

¹²³ Вестминстерский Полный Катехизис, 65.

нему, а иная система доктрины, которая в ключевых пунктах противоречит учению Писания, конфессиональным стандартам и исторической практике реформатских и пресвитерианских церквей. Мы охотно признаем, что в реформатской традиции не было полного единомыслия, и многие реформатские служители и теологи делали разные акценты в определенных областях. Тем не менее, по нашему мнению, учение «ФВ» не может рассматриваться как просто «набор своеобразных акцентов» внутри конфессиональной реформатской традиции. Мы считаем, что описанные в этой статье взгляды «ФВ» следует признать серьезным и очевидным отклонением от реформатского учения, как минимум, в сотериологии, учении о таинствах, взгляде на завет и церковное членство.

Иногда сторонники «ФВ» открыто¹²⁴ признают свои отличия от реформатского учения и практики. Например, в одной из вводных статей о «ФВ» на сайте, где размещен JFVP, Лайтхарт утверждает, что «'Федеральное видение' бросает вызов ... реформатской теологии» и согласно «вступать в противоречие с конфессиональными формулами»¹²⁵. Во время конференции в Auburn Avenue в 2002 году выступающие ссылались на «ФВ» как на «новую парадигму». Джордан признал: «Что касается таинств, то мы не реформаты», и «если вы верите в причащение младенцев, то вы вообще не в реформатской традиции в очень важном и глубоком смысле»¹²⁶. Он даже задается вопросом, насколько другие сторонники «ФВ» честны, когда пытаются убедить других в том, что следуют традиционному реформатскому учению¹²⁷.

Мы соглашались с некоторыми аспектами обеспокоенности, выраженной сторонниками «ФВ». Иногда (особенно в прежние годы) в определенных реформатских и пресвитерианских кругах недооценивалось значение института видимой церкви, а также роль таинств как Божьих средств благодати. Иногда наши богослужения не были настолько богочетричными или соответствующими Слову Божьему, как должно было быть. Не всегда, возможно, мы призывали людей к личной святости с той серьезностью, с которой говорится об этом в Писании. Однако мы убеждены, что в какой бы мере эти недостатки ни проявлялись в реформатских и пресвитерианских церквях, они проявлялись не «из-за

¹²⁴ Хотя самые откровенные признания делаются в ходе личных дискуссий. См. Jordan, "A Federal Vision Moment of Clarity."

¹²⁵ Leithart, *Identity Crisis*, 2.

¹²⁶ Jordan, "A Federal Vision Moment of Clarity."

¹²⁷ Ibid.

реформатской теологии, а вопреки ей»¹²⁸. Мы полагаем, что решение этих проблем находится *внутри* реформатских и пресвитерианских церквей, когда мы верны Писанию и учению, выраженному в наших текущих реформатских вероисповеданиях. Мы призываем наших братьев внимательно исследовать и принять историческую реформатскую доктрину и практику и, где необходимо, призвать не к новой системе доктрины, а к верности тем исповеданиям, под которыми мы уже подписались. Наконец, хотя мы понимаем, что видимая церковь была основана не в Виттенберге и не в Женеве, и ценим стремление сторонников «ФВ» к выражению большей кафоличности, мы считаем, что путь к большему христианскому единству пролегает не через создание новых систем доктрины и практики или новых движений и деноминаций, как и не через стремление утаить доктринальные отличия там, где они действительно существуют.

Алистер Торренс

Академический декан Евангельской реформатской семинарии Украины

Библиография

Battle, John. Review: Beisner, E. Calvin (ed.) The Auburn Avenue Theology, Pros and Cons. In the WRS Journal 13:1 (February 2006): 41-43.

Bavinck, Herman. Reformed Dogmatics. 4 vols. Edited by John Bolt, translated by John Vriend. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003-2008.

_____ and J. Mark Beach. Saved by Grace: The Holy Spirit's Work in Calling and Regeneration. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2008.

Beisner, E. Calvin (ed.) The Auburn Avenue Theology, Pros & Cons: Debating the Federal Vision. Fort Lauderdale, FL: Knox Theological Seminary, 2004.

Calvin, John. "Commentaries." The Comprehensive John Calvin Collection on CD-ROM. Ages Software Version 1.0. 1998. Print ed.: Calvin, John. Calvin's Commentaries. 25 vols. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1841-55.

Carson, Donald A. Christ and Culture Revisited. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

¹²⁸ Alan D. Strange, "Understanding the "Federal Vision," New Horizons, Feb 2007, http://www.opc.org/nh.html?article_id=478, n.p.

Clowney, Edmund P. "Report to the Visitation Committee of the Board of Trustees." November 11, 1981.

Jordan, James B. "FV, NPP, PCA, AAPC, etc.." Biblical Horizons Newsletter No. 177. (Niceville, Fla.: Biblical Horizons, 2005)
<http://www.biblicalhorizons.com/biblical-horizons/no-177-fv-npp-pca-aapc-etc/>.

Jue, Jeffrey. "The Active Obedience of Christ and the Theology of the Westminster Standards." In *Justified in Christ: God's Plan for us in Justification: A Historical Investigation*. Ed. K. Scott Oliphint. Fearn, Ross-shire: Christian Focus, 2007. 99-130.

Ferguson, Sinclair. Review: Norman Shepherd. *The New Testament Student and Theology*. In *Banner of Truth Magazine* (July-August 1977).
<http://www.misterrichardson.com/fergusonbr.html>.

LeCroy, Timothy. "One Body and One Loaf: Eucharistic Unity Through the Theology of St. Bonaventure." <https://theopolisinstitute.com/the-ecumenical-eucharistic-theology-of-st-bonaventure/>.

Leithart, Peter J. "Against the PCA GA FV Report (twenty-four variations on a response)" *Credenda/Agenda* 19:3 (2007): 14-21.

_____. *The Baptized Body*. Moscow, ID: Canon, 2007.

_____. "Calvin On Baptism Again." (Blog post).
<http://www.leithart.com/archives/002724.php>

_____. "The End of Protestantism." *First Things*.
<http://www.firstthings.com/web-exclusives/2013/11/the-end-of-protestantism>.

_____ and John Barach (ed.s). *The Glory of Kings: A Festschrift in Honor of James B. Jordan*. Eugene, OR: Pickwick, 2011.

_____. "Modernity and the 'Merely Social': Towards a Socio-Theological Account of Baptismal Regeneration." *Pro Ecclesia* 9:3 (2005): 319-330.

_____. "Presbyterian Identity Crisis."
http://www.federal-vision.com/resources/leithart_identity.pdf.

_____. "Synagogue or Temple? Models for the Christian Worship." *Westminster Theological Journal* 64:1 (2002): 117-133.

_____. "Systems and Sub-systems."
http://www.federal-vision.com/resources/leithart_systems.pdf.

Letham, Robert. *Union with Christ: in Scripture, History, and Theology*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2011.

Minich, Joseph. "Within the Bounds of Orthodoxy?: An Examination of the Federal Vision Controversy."
http://www.federal-vision.com/minich_bounds_of_orthodoxy.html.

Robbins, John W. "The Reconstructionist Road to Rome." Review of James Jordan, *The Sociology of the Church*.

<http://www.trinityfoundation.org/journal.php?id=67>.

Strange, Alan. D. "The Imputation of the Active Obedience of Christ and the Westminster Standards." In Haykin, M. and M. Jones. *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-Century British Puritanism*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. 31-51.

_____. "Understanding the "Federal Vision." *New Horizons* (Feb 2007): No Pages. http://www.opc.org/nh.html?article_id=478.

Ursinus, Zacharias. *The Commentary of Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*. Translated by G.W. Williard. Cincinnati, OH: T.P. Bucher, 1861.

Venema, Cornelis P. *Children at the Lord's Table: Assessing the Case for Paedocommunion*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2009.

Walker, Steven. "Union with Christ and the Sacraments: Clarifying the Federal Vision Theology of Douglas Wilson and Peter Leithart," Diss., Reformed Theological Seminary, 2007.

Waters, Guy. *The Federal Vision and Covenant Theology: A Comparative Analysis*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2006.

Webb, Andrew. "Foolish Galatianism: Reflections on the 2003 Auburn Avenue Pastors Conference, Part 1." *The Counsel of Chalcedon Magazine* 2002:2 (2002): 41-46.

Wedgeworth, Steven. "The Federal Vision and Reformed Theology." *Wedgewords* (blog). <https://wedgewords.wordpress.com/2009/06/27/the-federal-vision-and-reformed-theology/>.

Wilkins, Steve and Duane Garner, eds. *The Federal Vision*. Monroe, LA: Athanasius, 2004.

Wilson, Douglas. "Reformed" Is Not Enough. Moscow, ID: Canon, 2002.

Кальвин, Жан. «Наставление в христианской вере». В 4-х томах. М.: Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1997-99.

Эрик ван Альтен

«...Все у них было общее».

Толкование Кальвином идеи общности владения имуществом на основании некоторых ключевых текстов книги Деяний апостолов

Аннотация

В интересном тексте, который сохранился после одного из регулярных пятничных собраний (congrégations), пасторы Женевы официально обнародовали свое понимание деликатного вопроса, касающегося общности имущества. После внимательного исследования становится ясно, что понимание Кальвином этого вопроса полностью соответствует позиции пасторов, изложенной ими в публичном заявлении. В этой статье проводится тщательное исследование комментариев и проповедей Кальвина по таким отрывкам Писания, как Деяния 2:43-45, 4:32-37 и 5:1-6, в которых он подробно излагает свою позицию по этой теме. Во времена Реформации эти отрывки считались ключевыми текстами, касающимися этого вопроса.

*В обсуждении этих отрывков Писания Кальвин выступает против позиции и поступков четырех характерных групп общества, а именно анабаптистов, богачей (Женевы), бедных людей и монахов. Эти четыре группы в контексте того времени представляли крайние позиции, и этих крайностей Кальвин стремится избежать. Желая обнаружить *via media* («срединный путь») между этими полярными позициями, на основании Священного Писания Кальвин определяет четыре важных понятия, которые формируют его собственный взгляд по этому вопросу. Этими понятиями являются любовь, порядок, возможность и потребность. Эти четыре термина неразрывно связаны друг с другом и придают позиции Кальвина равновесие, к которому он стремился.*

1. Введение

Когда люди на Западе спрашивают нас, что мы переживаем в повседневной жизни в Украине, когда в восточных областях страны идет война, мы часто вынуждены признаваться, что в Киеве жизнь идет своим чередом. Однако мы тут же добавляем, что война и связанная с ней политическая ситуация стали причиной экономических трудностей в жизни большинства жителей Украины. В то время как национальная валюта значительно обесценилась, зарплаты не выросли или же недостаточно выросли для того, чтобы компенсировать снижение курса гривны. Кроме

всего прочего, эта ситуация привела к углублению пропасти между богатыми и бедными, многим из которых едва удается удовлетворить свои основные жизненные потребности. На улицах появляется все большее количество нищих и бездомных людей. Как отдельные христиане и церковь в целом должны реагировать на эти социальные и экономические трудности? Как правильно и мудро поступать в стране, в которой люди все еще ощущают печальное наследие коммунистическо-социалистического прошлого и при этом в определенной мере незнакомы с особенностями капиталистической системы с ее подвоями и опасностями?

Цель этой статьи заключается в исследовании позиции Жана Кальвина по этим и связанным с ними вопросам. Несомненно, опасность состоит в том, что точка зрения Кальвина может рассматриваться анахронично, когда его идеи и взгляды неумышленно переносятся из шестнадцатого века в двадцать первый век, и при этом не принимается во внимание контекст его времени и ситуации. Однако Европа и Женева шестнадцатого века существенно отличаются от Украины 2015 года¹. Более того, Кальвин не был «реформатором-одиночкой», который смог бы без посторонней помощи изменить систему моральных принципов и законов Женевы. Кальвин был частью широкого реформаторского движения, которое распространилось по всей Европе². Таким образом, основное внимание этой статьи будет сосредоточено на понимании Кальвином общности имущества в контексте своего времени. Затем будут определены некоторые общие принципы, позволяющие сделать несколько осторожных выводов, которые в свою очередь могут быть применимы к нашей конкретной ситуации.

2. Общепринятое мнение

Принадлежит ли имущество христиан им самим или же оно принадлежит всей общине?

¹ Cp. McKee, E.A. «The character and significance of John Calvin's teaching on social and economic issues», в *John Calvin Rediscovered. The impact of his social and economic thought*, ред. E. Dommen and J.D. Bratt (Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2007), 23-24.

² Надлежащим образом это представлено проф. Питером Опицом в неизданной статье под названием «Кальвин – человек закона и порядка?», содержание которой было изложено на Девятом южноафриканском конгрессе по исследованию трудов Кальвина, проведенном 15-17 августа 2012 года. Русский перевод этой статьи см. <http://calvin.reformed.org.ua/?p=702>.

Каждый христианин должен так обладать своим имуществом – делая его доступным для всех, используя его плоды для удовлетворения потребностей каждого и находя такое удовольствие в своей [части] – что ничто не считает исключительно своим собственным.

Таким образом, собственность христиан считается как общинной, так и частной³.

Это тринадцатый тезис в перечне из сорока тезисов, изложенных в приложении к первому тому *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Geneve au temps de Calvin* (RCP I:167-182)⁴. После утренних пятничных собраний *congrégations*, проводимых на французском языке и открытых для публики, днем проводились закрытые сессии пасторов, где присутствующие общались на латыни. Именно во время этих частных дневных сессий каждый пастор, когда подходила его очередь, выдвигал тезисы (по доктринальным, этическим и церковным вопросам), которые затем обсуждались совместно всеми пасторами⁵. Окончательный текст каждого тезиса представляет единую реформатскую позицию. Тринадцатый тезис был выдвинут Николасом де Галларом⁶.

Невозможно определить, присутствовал ли сам Кальвин именно на этой встрече⁷. Однако после изучения того, что Кальвин написал на эту тему в своих комментариях и проповедях на книгу Деяний (2:43-45, 4:32-37 и 5:1-6⁸), очевидно, что формулировка этого тезиса представляет собой хорошее краткое изложение личного взгляда реформатора на вопрос

³ Перевод из E.A. De Boer, *The Genevan school of the prophets* (Geneva: Librairie Droz, 2012), 284.

⁴ Больше информации об этом забытом тексте с утверждениями см. там же, 71-92 и 273-301.

⁵ Там же, 71.

⁶ Там же, 284.

⁷ Дата проведения встречи неизвестна. Указаны даты только трех из сорока тезисов (тезисы 36 и 38 датируются 7 апреля и 31 июля 1551 года соответственно, а тезис 39 датируется 8 января 1552 года). Однако на основании введения к тексту тезисов становится известно, что практика выдвижения тезисов началась в 1545 году и продолжалась до 1552 года, когда она либо прекратилась, либо тезисы больше не записывались (De Boer, *Genevan school*, 79-81). Между прочим, именно во время второй половины этого периода Кальвин проповедовал на книгу Деяний апостолов и комментировал ее текст, и она также будет в центре внимания этой статьи.

⁸ Эти отрывки Писания непосредственно касаются этой темы и используются в качестве классических текстов в пользу общности имущества. Комментарий Кальвина на книгу Деяний будет использоваться по тексту под редакцией Хельмута Фельда (2001 г.), COR XII/1, а относительно проповедей будет использован текст, записанный в *Supplementa Calviniana*, том 8, под редакцией Виллема Балке и Вильгельма Г. Т. Мена (1994 г.).

общности имущества. Таким образом, либо Кальвин лично присутствовал на этой встрече и в таком случае, вероятней всего, оказал влияние на формулировку тезиса, либо его там не было, но в таком случае, он определенно был согласен с его содержанием.

В конце концов, вывод тринадцатого тезиса: «Таким образом, собственность христиан считается как общинной, так и частной» – является именно тем *via media*, который Кальвин пытается найти в обсуждении этой темы в своем комментарии и проповедях на книгу Деяний. Как в комментарии, так и в проповеди на текст из Деяний 2:43-45, являющимся, возможно, самым важным отрывком из Писания на эту тему, Кальвин предостерегает своих читателей от крайностей в понимании вопроса⁹. Этот отрывок нуждается в здравом толковании и его слова должны быть тщательно взвешены (COR XII/1, 90,11-16; SC 8,51,23-24)¹⁰. В другом контексте, рассматривая ту же самую тему, Кальвин снова предостерегает об опасности крайностей. Уча членов своей церкви тому, что они должны проявлять благоразумие и рассудительность в распределении собственного имущества, Кальвин советует им остерегаться крайности в исследовании информации (SC 8,122,19-21)¹¹. На основании этих цитат становится ясно, что Кальвин желает избежать крайних позиций в отношении обобществления имущества¹². Дальше в этой статье будет показано, что имел в виду Кальвин, говоря о крайних позициях, а также как он стремится достичь *via media*. В третьем параграфе излагается позиция тех, с кем Кальвин ведет дискуссию с целью найти *via media*, а четвертый параграф представляет понятия, которые устанавливают границы для этого равновесия. В пятом параграфе будут сделаны некоторые выводы.

3. Какие позиции не следует занимать

Рассматривая вопрос общности имущества во времена Реформации, на память, естественно, тут же приходят анабаптисты. Некоторые группы анабаптистов, особенно мюнстериты и гуттериты, были широко известны

⁹ ... hic duo extrema cavenda sunt (COR XII/1,90,15-16); ... afin de ne point tomber en nulle extrémité (SC 8,51,23-24).

¹⁰ ... sana expositione (COR XII/1,90,11); ... il nous fault bien poiser ces motz, afin de ne point tomber en nulle extrémité (SC 8,51,23-24).

¹¹ Il est vray que nous ne devons point ester trop extremes en ceste inquisition la (SC 8,122,19-21).

¹² Cp. W.J. Bouwsma, *John Calvin. A sixteenth-century portrait* (New York / Oxford: Oxford University Press, 1989), 197).

своей радикальной позицией в этом вопросе¹³. Следовательно, неудивительно, что Кальвин упоминает анабаптистов в своем комментарии и проповедях на относящиеся к рассматриваемому вопросу отрывки книги Деяний. Однако поразительно, что кроме анабаптистов он неоднократно упоминает и представителей других трех групп общества – богачей, бедняков и монахов, как пример неправильного поведения и отношения к имуществу. Неверное отношение и поведение всех этих четырех групп – это как раз те позиции, которых Кальвин пытается избежать в рассмотрении вопроса общности имущества. Далее каждая из этих групп будет представлена более подробно.

3.1. Анабаптисты

Нельзя сказать, что все анабаптисты были сторонниками обобществления имущества. Некоторые лидеры анабаптистов, такие как Бальтазар Губмайер и Менно Симонс, категорически отвергали обвинение в том, что они якобы учили идеям обобществления имущества и тому, что христианам не позволялось иметь частной собственности¹⁴. Похоже, что Кальвин знал об этих заявлениях анабаптистов, однако не доверял им. В своем трактате против анабаптистов, изданном в 1544 году¹⁵, Кальвин замечает, что цель этих людей состоит в том, чтобы привести все в полный беспорядок, устанавливая общность имущества¹⁶. И тут же добавляет: «Хотя они категорически и решительно это отрицают» (CO

¹³ W. Balke, *Calvijn en de doopse radikalen* (Amsterdam: Uitgeverij Ton Bolland, 1973), 278; B.W. Farley, *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines* (Grand Rapids: Baker Book House, 1982), 107.

Относительно позиции гуттеритов см. David Joris' 'The building of the church' (1537), в G.K. Waite, ред., *The Anabaptist writings of David Joris, 1535-1543* (Waterloo: Herald Press, 1994), 179, а также Ulrich Stadler's 'Cherished instructions on sin, excommunication and the community of goods' (1537), в G.H. Williams, ред., *Spiritual and Anabaptist writers* (London, S.C.M. Press / Philadelphia: The Westminster Press, 1957), 272-284.

¹⁴ D. Sommer, "Peter Rideman and Menno Simons on economics," *The Mennonite Quarterly Review*, XXVIII (3), июль (1954), 208-209; W.R. Estep, *The Anabaptist story* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1963), 89; Balke, *Calvijn*, 278.

¹⁵ *Brieve instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes* (CO 7:45-142).

¹⁶ Интересно заметить, что Иаков Видерман, ранний руководитель течения, которое позднее станет известным как течение гуттеритов, и страстный сторонник идеи обобществления имущества, сам однажды сказал, что эта практика в то время характеризовалась «grosse unordnung» («большой беспорядок») (W.R. Estep, *The Anabaptist story* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1963), 91).

7:87)¹⁷. Недоверие Кальвина к оправданиям анабаптистов косвенно подтверждалось в его комментариях и проповедях на книгу Деяний, где он не делает никаких попыток различения между позициями определенных групп анабаптистов. Вместо этого он указывает на анабаптистов как на одну группу людей – иногда явно (в комментариях на Деяния 2:44 и 4:34), а иногда косвенно (в комментариях на Деяния 5:4 и проповедях на Деяния 2:43-45 и 4:32-37). Рассматривая критику Кальвином анабаптистов, необходимо помнить об этом его обобщении.

На основании того, что Кальвин говорит в своих комментариях и проповедях об относящихся к рассматриваемому вопросу отрывках из книги Деяний апостолов, становится очевидным, что он считает позицию анабаптистов наиболее крайней из всех остальных известных взглядов на этот вопрос. Об этом можно судить по характеристикам, которые он дает анабаптистам. По отношению к ним Кальвин употребляет такие термины, как «фанатичные духи» (COR XII/1,90,11)¹⁸ или просто «фанатики» (COR XII/1,136,31-32)¹⁹. Кроме того, всякий, кто говорит, что верующему человеку не позволительно иметь частную собственность – что в точности соответствует взгляду, по крайней мере, некоторых анабаптистов – назван «полным безумцем» (COR XII/1,139,27-29)²⁰, а желающие того, чтобы все имущество было общим, названы «сумасшедшими» (SC 8,52,12)²¹.

Эти выразительные описания могут создать впечатление, что Кальвин просто занимается охаиванием. Однако это не так. Он убедительно обосновывает свое неприятие анабаптистских взглядов на общность имущества. Основной аргумент Кальвина состоит в том, что анабаптисты неправы, когда извлекают императивную норму из повествований Луки о практике жизни ранней церкви (COR XII/1,136,33-34; COR XII/1,139,23-24). В комментарии на Деяния 4:34, где Лука повествует о «поступках людей, в которых Дух Божий проявлялся с необыкновенной действенностью и силой» (указывая на Иосию, или Варнаву), Кальвин тут же замечает, что Лука не обобщает и не утверждает, что тот, кто не продал свое имущество, не считался христианином (COR XII/1,136,35-137,2)²². Хотя Кальвин

¹⁷ Combien qu'ilz le nient fort et firme (CO 7:87).

¹⁸ ... spiritus fanaticos (COR XII/1,90,11).

¹⁹ ... Anabaptistae et fanatici homines (COR XII/1,136,31-32).

²⁰ Unde patet, omnino freneticos esse, qui fidelibus licere negant quicquam habere proprium (COR XII/1,139,27-29).

²¹ ... fantasticques (SC 8,52,12).

²² Nam neque hic universis legem praescribit Lucas, quam necesse habeant sequi, dum recitat, quid egerint illi, in quibus singularis quaedam Spiritus Dei efficacia se exeruit; nec

признает, что этот стих Писания можно понимать как относящийся ко всем людям, он считает, что контекст стиха достаточно ясен, чтобы сделать вывод, что было много христиан в то время, которые не продавали свое имущество. Кальвин добавляет, что в Писании нередко действия части сообщества приписываются всем (COR XII/1,135,28-29)²³.

На основании последующей истории об Анании и Сапфире, записанной в главе 5 книги Деяний, Кальвин приходит к подобному выводу. В конце концов, не было никакой необходимости, которая побудила бы Ананию совершить грех. Он был вправе сохранить свою землю и деньги при себе, и если бы он так поступил, то не считался бы неверным. «Из этого мы можем сделать вывод, что в то время не существовало закона, обязывающего человека отчуждать свое имущество» (COR XII/1,139,20-27)²⁴. Таким образом, несмотря на то, что Кальвин сознает важность трех примеров, приведенных Лукой в Писании, помня о том, что один из примеров касался обличения лицемерия, он не разделяет выводы анабаптистов. Твердое правило о том, должен ли человек что-то жертвовать и насколько щедрой должно быть это пожертвование, не может никому быть навязано – таков вывод реформатора в его проповеди на Деяния 5:1-6 (SC 8,12 & 22-23)²⁵.

Доказывая неправоту анабаптистов в том, что они находят императивную норму в нескольких примерах, приведенных Лукой, Кальвин в дальнейшем обвиняет их в смешивании понятий и позволении каждому самостоятельно решать, что взять себе, таким образом, нарушая порядок, который установил Бог, и даже объявляя подобную практику обязательным условием для существования церкви (COR XII/1,90,12-15 & 18-19; SC 8,52,14-15)²⁶. По этой причине Кальвин отвергает позицию анабаптистов

sine exceptione de omnibus loquitur, ut possit colligi, non fuisse pro Christianis habitos, nisi qui sua omnia venderent (COR XII/1,136,35-137,2).

²³ Et certe probabile est fuisse multos, qui possessiones suas non attigerint, idque ex contextu potest colligi... Neque hoc abhorret a communi Scripturae usu (COR XII/1,135,28-29). Это называется «синекдохой», и Кальвин часто использовал эту фигуру речи.

²⁴ Caeterum, hinc colligimus, nulli fuisse impositam legem sua alienandi (COR XII/1,139,23-24).

²⁵ Au reste on ne peult pas imposer loy certaine quant a cecy, combine ung chacun s'eslargira ou non ... Voila, dy je, comme on ne peult pas imposer certaine loy pour commander jusques a quelle mesure ung chacun se doit eslargir (SC 8,12 & 22-23).

²⁶ ... quemadmodum hoc seculo tumultuati sunt Anabaptistae, quia nullam putabant esse Ecclesiam, nisi in commune acervum congesta essent singulorum bona, ut inde promiscue omnes sumerent ... quia vellent omnia confusa (COR XII/1,90,12-15 & 18-19); ... en premier lieu il ne fault point penser que les choses fussent la mises en ung

относительно запрета любой формы хозяйственного правления²⁷, а также запрета христианам владеть частной собственностью (COR XII/1,90,27-28; COR XII/1,136,32; COR XII/1,139,27-29)²⁸.

В проповеди на Деяния 4:32-37 Кальвин формулирует, как он полагает, логическое следствие такого взгляда. Он делает этот вывод, сравнивая Писание с Писанием. Он говорит, что если христианам нельзя ничем владеть в этом мире, как заявляют анабаптисты, Божье повеление о том, что человек должен трудиться своими руками для того, чтобы обеспечить себя пищей, было бы бессмысленным (ср. 1 Фес. 4:11; 2 Фес. 3:10). Ибо как человек может есть и пить, если он не владеет землей? Кальвин тут же продолжает аргументацию на основании Божьего обетования, что Евангелие будет проповедано по всей земле и Священное Писание достигнет всех людей. Если это действительно произойдет, кто же тогда будет чем-либо владеть? Никто. И в результате все поля и виноградники останутся необработанными, а у живущих не будет пищи для поддержания собственной жизни (SC 8,119,17-28). Интригующая цепочка аргументов Кальвина вызывает несколько вопросов. Действительно ли христиане не смогут обеспечить себя пропитанием, если у них не будет частной собственности? Говоря другими словами, является ли обладание землей и имуществом необходимым условием для того, чтобы работать своими руками и обеспечить себя пищей? Действительно ли Кальвин имеет в виду, что обетование о вселенской проповеди Евангелия приведет также к установлению вселенского христианства, в результате чего все поля и виноградники могут остаться необработанными? Или же Кальвин просто приводит анабаптистскую позицию к ее абсурдному завершению?

В любом случае, очевидно, Кальвин считает анабаптистский взгляд на общность владения имуществом пагубным для понимания Писания, что в свою очередь оказывает негативное влияние на церковь и верующих. Во-первых, он пагубный для нашего понимания Писания, так как придает событиям, упомянутым в Библии, императивный статус, не принимая во внимание остальное Писание. Как следствие, такой взгляд оказывает негативное влияние на церковь, так как нарушает порядок, установленный Богом, а также вводит новый, необоснованный признак церкви. Наконец, на верующих возлагается бремя, которое не от Бога.

monceau comme pour en prendre par ou il eust semblé bon a ung chacun... (SC 8,52,14-15).

²⁷ Ita communitas ista, quam Lucas commendat, non tollit oeconomiam (COR XII/1,90,27-28).

²⁸ Unde patet, omnino freneticos esse, qui fidelibus licere negant quicquam habere proprium (COR XII/1,139,27-29).

3.2. Богатые люди

Вторая группа людей, к которым Кальвин обращается, исследуя отрывки Писания, касающиеся общности имущества, – это богачи, которые более точно определены как корыстолюбивые люди²⁹. Конечно, не только богатые люди руководствуются исключительно личными интересами, хотя в отрывках, обсуждаемых в этой статье, Кальвин ясно сосредотачивает внимание именно на богатых людях. Однако это не означает, что Кальвин выступает против богачей *как таковых*. В конце концов, влиятельный труд Макса Вебера, в котором Кальвин рассматривается как родоначальник современного капитализма, является вовсе не безосновательным: тезис Вебера опирается на то, что Кальвин одобрял получение прибыли и приобретение собственности в результате честного и упорного труда. Кальвин считал имущество (и богатство) Божьим даром, который всегда должен служить во благо ближнему. Тем не менее, трудно согласиться с мнением Вебера, что взгляд Кальвина на трудовую этику и накопление богатства основывается на его особом понимании доктрины предопределения, в соответствии с которым люди якобы побуждаются упорно трудиться вследствие неуверенности в своем избрании. Было бы правильной сказать, что источником этого взгляда было чувство призвания в богословии Кальвина³⁰. Кальвин выступал не против богатства и богачей, а против неправильных поступков и издержек, которые, по его мнению, часто сопровождают процесс накопления богатства.

В то время как анабаптисты обвиняются в пренебрежении общественными устоями, богатые люди уличаются Кальвином в злоупотреблении общественными устоями для сохранения накопленного богатства. Кальвин не соглашается с этой, на первый взгляд, нейтральной и невинной позицией, и описывает ее как еще одну крайность, прямо противоположную позиции анабаптистов (COR XII/1,90,15-19). Неправильно думать, что человек праведен перед Богом, если он не причинил никому вреда или же не завладел чужим имуществом (COR XII/1,90,16-18; SC 8,53,32-34)³¹. Для Кальвина такой взгляд равнозначен корыстолюбию (SC 8,51,24-25; SC 8,120,9), а корыстолюбивый человек

²⁹ Ср. проповедь на Деяния 2:43-45 (SC 8,51,24-25) и проповедь на Деяния 4:32-37 (SC 8,120,9).

³⁰ R.M. Britz, "Politics and social life," in *The Calvin Handbook*, ред. H.J. Selderhuis (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 439-440; F. Dermange, "Calvin's view of property: a duty rather than a right," in *John Calvin Rediscovered. The impact of his social and economic thought*, ред. E. Dommen и J.D. Bratt (Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2007), 33 и сл.

³¹ *Nam multi politicae praetextu intus supprimunt, quicquid habent, paupers defraudant, seque bis iustos esse existimant, modo non rapiant alienum* (COR XII/1,90,16-18).

отнюдь не помогает ни ближнему, ни беднякам в целом (SC 8,51,24-25; SC 8,53,21-22; SC 8,119,4-5)³². Хуже того, корыстолюбие не довольствуется сбережением личного имущества, но часто ведет к другим порокам, таким как ростовщичество, грабеж, насилие и вымогательство (COR XII/1,136,14-15; SC 8,119,9-11)³³. Как следствие, Кальвин описывает поступки богатых и корыстолюбивых людей в резких выражениях: «Они жадно выхватывают друг у друга и обманывают друг друга, как будто желая поглотить все» (SC 8,53,21-24), «ненасытные уста, прожорливо поглощающие свою собственность и имущество в одиночестве, не желая помочь своим ближним ни одной крошкой со своего стола, даже когда те умирают от голода» (SC 8,123,35-124,2)³⁴.

Кальвин нелицеприятно говорит о конкретной ситуации в Женеве. Он очень жестко критикует богатых членов своей церкви и несколько раз заявляет, что жители Женевы значительно отделились от примера жизни общины верующих в Иерусалиме (SC 8,119,3 & 15-16)³⁵.

Особый интерес вызывает контекстуальное замечание, обнаруженное в его проповеди на Деяния 4:32-37: «...если у человека вдвое больше зерна, чем ему нужно, он никогда не удовлетворит собственный аппетит, пока не соберет еще больше» (SC 8,119,7-8)³⁶. Это замечание станет понятным, если взглянуть на дату написания проповеди – воскресенье первого июня 1550 года. Обычно после зимы в это время года запасы зерна уменьшались, а нужно было еще прожить до наступления следующего сбора урожая. Как правило, в это время года некоторые припрятавали зерно и тогда цены на него значительно возрастали³⁷.

³² Car nous en voyons aucuns qui sont tant adonnez a leur proffict particulier, que tant s'en fault qu'ilz subvennent a leurs prochains... (SC 8,51,24-25).

³³ ... nos hodie non contenti maligne supprimere, quod in manu nostra est, aliena crudeliter rapimus (COR XII/1,136,14-15); et encores ne se contente on point de cela, mais il n'est question que d'usures, de rapines, de violence et extortion, on pillera l'un, on desrobera l'autre (SC 8,119,9-11).

³⁴ Or tant s'en fault que beaucoup aydent a leurs prochains de ce qu'ilz ont, que mesmes, comme j'ay desja dict, ilz en attrappent de tous costez a torz et a travers et sur l'un et sur l'autre, tellement qu'il semble qu'ilz veuillent tout engloutir (SC 8,53,21-24); ... plus qu'il ne seroit de besoning, qui sont des gouffres insatiables, gourmandans leur bien et leur substance apart, et n'en voudroient pas ayder d'ung morceau a leurs prochains, voire et deussent ilz morir de faim (SC 8,123,35-124,2).

³⁵ Cp. SC 8,113,13-14; 116,4; 116,7-9.

³⁶ ... quand ung homme aura deux foys autant de bled qu'il luy en fault, il ne sera jamais saoul s'il n'en amasse encores davantage (SC 8,119,7-8).

³⁷ W.H.Th. Moehn, *God roept ons tot zijn dienst* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1996), 177.

Такая ситуация с зерном складывалась на то время не только в Женеве, но и в других местах. Тейлор³⁸ упоминает о проповедях францисканского проповедника Мишела Мено (прибл. 1518 г.), в которых он сокрушается: когда не хватает продовольствия для всех, богатые продают зерно по удвоенной цене, несмотря даже на то, что их амбары переполнены. Богачи предпочли бы сгноить свое зерно, чем накормить им бедняков. Подобные слова обличения также могли бы произноситься и устами самого Кальвина, потому что он не устал критиковать практику спекуляции зерном. В проповеди на Второзаконие 20:16-20 Кальвин говорит, что спекуляция зерном противоречит цели, для которой Бог позволяет зерну расти (СО 27,639). Необходимо отметить, что Женевский Совет предпринял меры против ростовщичества и незаконного припрятывания зерна. К сожалению, в течение длительного времени (1536-1560) в Женеве было несколько торговцев, которые благодаря своим финансовым ресурсам и необходимым связям сохраняли монополию на покупку и продажу зерна в городе³⁹.

Из всего сказанного становится ясно, что ситуация с зерном в Женеве придавала особую остроту выражениям в комментариях и проповедях Кальвина на соответствующие этой теме отрывки в книге Деяний. Несомненно, ничем не ограниченный «коммунизм» некоторых групп анабаптистов действительно являлся серьезной угрозой для церкви, но неограниченное корыстолюбие многих богачей Женевы представляло не меньшую угрозу. Возможно, анабаптисты слишком далеко зашли с применением модели ранней церкви, выводя общие правила из конкретных случаев, но богатые и корыстолюбивые жители Женевы даже близко не приближались к этой модели.

Для того чтобы побудить богатых людей последовать примеру ранней церкви, Кальвин хотел, чтобы они, прежде всего, осознали, что Господь заповедал нам жить в этом мире не для самих себя, а для того, чтобы способствовать благосостоянию ближнего настолько, насколько это возможно с нашей стороны (SC 8,120,9-11)⁴⁰. Богатым людям необходимо внушить, что они являются всего лишь распорядителями материальных благ, которые им дал Бог. Более того, они должны понять, что бедные

³⁸ L. Taylor, *Soldiers of Christ. Preaching in Late Medieval and Reformation France* (New York / Oxford: Oxford University Press, 1992), 151.

³⁹ Moehn, *God*, 177.

⁴⁰ Car au lieu que nous sommes trop adonnez a nousmesmes, il fault que nous congnoissions que nostre Seigneur ne nous a point mys en ce monde pour nousmesmes, mais qu'il fault que nous procurions le bien de noz prochains entant qu'en nous est (SC 8,120,9-11).

люди также принадлежат Иисусу Христу, разделяя ту же благодать и тот же дух. Следовательно, им позволено вместе с богатыми пользоваться общими материальными благами (SC 8,124,31-35)⁴¹.

3.3. Бедные люди

Хотя позиция Кальвина нацелена на разрешение проблемы бедности, сами бедные люди не избежали некоторой критики Кальвина. Он обвиняет бедняков в том, что они частично ответственны за зло, причиняемое корыстолюбивыми богатыми людьми. Отдельные черты бедных людей мешают богатым творить добро и угашают у них само это желание (COR XII/1,136,24 & 28-29)⁴². Какие же черты бедняков Кальвин считает наносящими вред правильным взаимоотношениям богатых и бедных?

Согласно Кальвину, некоторые неимущие настолько неблагодарны и скупы, что этим оскорбляют богатых людей. Что бы и сколько бы они ни получали, им никогда не бывает достаточно. Другие же бедняки проявляют дерзость – они ропщут и раздражаются, если не все делается в соответствии с их желаниями. Они предпочитают требовать милостыню так, как грабители требуют деньги на большой дороге. А для некоторых бедняков характерно лицемерие, гордость и лень (SC 8,124,15-21; COR XII/1,136,26-28)⁴³. Все эти черты вызывают у богатых людей отвращение и нежелание помогать бедным.

Вместо этих пороков Кальвин желает видеть в бедных людях довольство малым и желание трудиться, чтобы самим зарабатывать себе на жизнь. Неимущие должны поступать честно и справедливо в своей бедности и покорно принимать все, что Богу будет угодно дать им. В таком случае Господь откроет закрытые сердца богатых людей для помощи (SC 8,124,23-25 и 124,35-125,2).

Однако Кальвин указывает на неправильную позицию бедных не для того, чтобы оправдать богатых. Богачи не могут использовать неблагодарность и хитрость бедняков для оправдания перед Богом.

⁴¹ ... que les riches congnoissent qu'ilz ne sont que dispensateurs des biens que Dieu leur a mis entre les mains. Et que puisque ainsi est que les pauvres sont membres de Jesuchrist, participans d'une mesme grace et d'un mesme esprit, qu'il fault qu'ilz leur communicquent de ces biens desquels ilz n'ont que l'administration en ce monde, comme j'ay desja dict (SC 8,124,31-35).

⁴² Quanquam pars huius mali in ipsis pauperibus residet (COR XII/1,136,24).

⁴³ ... tantum in multis reperitur superbiae, vel ingritudines, vel ignaviae, vel rapacitatis, vel hypocriseos (COR XII/1,136,26-28).

Богатые люди должны сосредоточиться на Божьей заповеди, а не на хитрости, упрямстве, неблагодарности и дерзости бедняков (SC 8,124,27-29). Но очевидно то, что, по мнению Кальвина, позиция бедняков в определенной мере объясняет отношение к ним богатых людей.

3.4. Монахи

Последнюю и очень интересную группу, к которой Кальвин обращается в своих размышлениях на книгу Деяний, составляют монахи. Чтобы рассматривать отношение Кальвина к позиции и поведению монахов в правильной перспективе и не допустить впечатления, что он выступает против монашества как *такового*, было бы хорошо вкратце обратить внимание на то, что Кальвин пишет о них в своем труде «Наставление в христианской вере». В издании 1543/45 годов этого труда Кальвин специально добавляет главу о клятвах и монашестве⁴⁴. В этой главе он приводит одну из самых длинных дословных цитат во всей книге «Наставление». Он цитирует описание монашеской жизни, сделанное Августином. Не вдаваясь в детали, упомянем некоторые аспекты этого описания образа жизни монахов: «Ни один из них не имеет собственности, ни один не в тягость ближним. Они своим трудом добывают пропитание для тела... Затем они вкушают телесную пищу – насколько это необходимо для здоровья. Причем каждый обуздывает желания, чтобы не взять сверх меры даже той пищи, которая ему предложена...Излишек, остающийся от их пропитания, распределяется среди нуждающихся с большим тщанием, чем было приложено к его добыванию. Ведь забота их не о том, чтобы иметь изобилие...» (CO 2,931-932).

В последующих параграфах книги «Наставление» Кальвин использует описание Августина, чтобы показать совсем противоположный образ жизни монахов его дней (*Наставление*, IV, 13, 10 и 15). Помня об описании Августина, рассуждения Кальвина о монахах также обнаруживают резкий контраст между картиной Августина и настоящей действительностью.

Кальвин раздражен тем, что монахи учат апостольскому образу жизни и делают вид, что сами ведут такой образ жизни (COR XII/1,91,2-3; SC 8,52,21-22; SC 8,120,1-2), однако поступают абсолютно противоположным образом. Они не применяют на практике свое учение (SC 8,120,6-7). Они ничего не называют своим (COR XII/1,91,4)⁴⁵ – обратите внимание на

⁴⁴ W. De Greef, *The writings of John Calvin* (Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2008), 187.

⁴⁵ ... quia nihil nomen proprium (COR XII/1,91,4).

сходство с описанием Августином образа жизни монахов – и говорят: «наша накидка», «наша скуфья», «наша сутана» и «наш капюшон», чтобы показать, что у них все общее (SC 8,52,24-25; SC 8,120,4-5)⁴⁶. Но в то же самое время они ничем не хотят делиться.

Они заинтересованы в общности имущества лишь для того, чтобы быть обеспеченными всем необходимым и жить в свое удовольствие (COR XII/1,91,6-7; SC 8,120,7-8). Они поступают так, высасывая нажитое бедными людьми тяжким трудом – Кальвин поочередно называет это кровью и потом бедняков (COR XII/1,91,5-6; SC 8,53,1; SC 8,120,6)⁴⁷. Несколько раз Кальвин сравнивает монахов со «свиньями у кормушек» (SC 8,53,1; SC 8,120,3), называя их «праздным брюхом» (COR XII/1,91,5; SC 8,52,23).

На основании всего сказанного становится очевидным, что Кальвин видит огромную пропасть между монашеской жизнью во времена Августина (хотя и она, естественно, не была совершенной) и монашеской жизнью его времени. Согласно женевскому реформатору, образ жизни монахов его дней, несомненно, не имеет ничего общего с апостольским образом жизни, на который они претендуют, и сами они недостойны быть наследниками апостолов⁴⁸.

3.5. Краткие выводы

Анабаптисты, богачи, бедные люди и монахи представляют собой четыре группы, с которыми Кальвин ведет полемику на основе ключевых текстов книги Деяний, касающихся общности владения имуществом. В процессе формирования своей позиции по этому вопросу Кальвин стремится избежать крайностей, которые он видит в поведении представителей этих групп. Интересно заметить, что именно общепринятый порядок жизни его времени включает в себя эти крайности. Однако, когда Кальвин хочет научить своих читателей и слушателей правильной позиции, он призывает их руководствоваться прежде всего Писанием. Библия определяет понятия, которые формируют позицию

⁴⁶ Ilz auront leur “nostre chaperon”, “nostre bonnet”, “nostre cecy”, “nostre cela”. Tout sera commun, ce semble (SC 8,52,24-25); ilz diront bien: “Nostre froic”, “nostre chaperon”, pour pretendre une communeaulté entre eulx (SC 8,120,4-5).

⁴⁷ ... pauperum sanguine (COR XII/1,91,5-6); ... la sueur des pauvres (SC 8,53,1).

⁴⁸ Cp. A. Bieler, *Calvin's economic and social thought* (Geneva: World Alliance of Reformed Churches, 2005), 313, 360-361.

Кальвина, равноудаленную от крайностей представителей его окружения. Какие же понятия являются ключевыми для реформатора?

4. Критерии Кальвина, касающиеся общности имущества

4.1. Любовь

«В те времена любовь отдавала нуждающимся то, что принадлежало отдельным людям» (COR XII/1,136,20-21). Говоря об общности имущества, Кальвин называл любовь руководящим принципом. Однако «он не говорит о любви в ее обыденном значении» (SC 8.115,25-26)⁴⁹. Кальвин приводит очень точное определение любви: «Существует две стороны этой любви. С одной стороны, есть любовь, которую мы проявляем друг к другу, когда осознаем, что являемся детьми Божиими через Иисуса Христа. Эта любовь учит нас помогать друг другу и жить вместе в мире и единстве. С другой стороны, мы не должны быть настолько озабочены личными интересами, чтобы не делиться щедро со своими ближними. Именно в этом заключается сущность любви. Когда я сказал, что у любви есть две стороны, я имел в виду то, что мы должны понимать, чем является любовь сама по себе, а также то, что она должна приносить плод» (SC 8,117,1-8)⁵⁰.

В этом определении можно увидеть, прежде всего, признание факта, что мы являемся детьми Божиими через Иисуса Христа. После этого божественного почина любви следуют узы братской любви, которую верующие разделяют друг с другом. Эти два факта формируют внутреннее отношение верующего, о котором Кальвин говорит, что мы должны понимать, чем является любовь сама по себе. А после всего этого следуют действия любви: любовь должна приносить плод, а даяние милостыни является самой распространенной формой этого плода (COR XII/1,135,2-5)⁵¹. Говорящий о том, что он имеет братскую любовь, но не проявляющий ее на деле, может быть обвинен во лжи, потому что любовь не является

⁴⁹ Car il ne parle point seulement de la charité en tant qu'elle a son usage envers les homes (SC 8,115,25-26).

⁵⁰ Et ceste charité consiste en deux choses. Il est vray que pour la diffinir en ung mot: c'est l'amour que nous avons l'un a l'autre, nous congnoissans enfans de Dieu par Jesuchrist, que nous sommes enseigne par cela de subvenir les ungs aux aultres et de vivre ensemble en bonne paix et union. Et puis que chacun ne regarde point tant a son particulier, qu'on ne s'eslargisse mutuellement envers ses prochains. Voila que c'est de la charité. Mais quand j'ay dict qu'elle consiste en deuz choses, il fault entendre quelle est la charité en soy, et puis il fault qu'elle se declare en toute la vie de l'homme et qu'elle ne produisse ses fruitz, aultrement ce ne seroit point charité (SC 8,117,1-8).

⁵¹ Moehn, *God*, 168-169, 172.

безжизненной сущностью. Она должна проявляться посредством своих внешних плодов, хотя внешние дела ничего не раскрывают, если у нас нет любви (SC 8,115,8-12). В этом последнем утверждении Кальвин дважды ссылается на 1 Коринфянам 13:3 (SC 8,50,25-26; SC 8,115,12-14).

Тем не менее, любовь определяется не только с точки зрения своего божественного, искупительного почина, но также принимая во внимание то, что мы все сотворены по образу Божьему. С помощью стиха Исаия 58:7 Кальвин показывает, что мы не можем смотреть на другого человека, не видя в нем себя. И если мы отказываемся ему помочь, то, по сути, отказываем в помощи самим себе (SC 8,51,30-33)⁵².

В поступках первых верующих Кальвин видит поразительный пример любви. Он хочет, чтобы его читатели научились помогать неимущим братьям от своего избытка (COR XII/1,90,9-10). В те времена любовь отдавала нуждающимся то, что принадлежало отдельным людям (COR XII/1,136,20-21). Дети Божьи должны быть объединены такой любовью, чтобы никто не страдал от бедности, оказавшись лишенным всякой помощи. Таким образом мы подражаем своему Небесному Отцу и действительно являемся Его детьми. Кальвин называет эту любовь на деле «печатью детей Божьих» (SC 8,121,9-13)⁵³. Отсутствие такой любви и наличие корыстолюбия несовместимы с благотворительной любовью так же, как огонь несовместим с водой (SC 8,117,21-23)⁵⁴.

4.2. Порядок

В обсуждении крайних взглядов как анабаптистов, так и богатых людей уже была сделана ссылка на слова Кальвина в его комментарии на Деяния 2:44, в котором он, с одной стороны, обвиняет анабаптистов в обобществлении имущества, из-за которого рушатся общественные устои, и, с другой стороны, обвиняет богатых людей в злоупотреблении общественными устоями для сохранения своего имущества исключительно для самих себя (COR XII/1,90,15-19). Из этих слов становится ясно, что порядок является важным понятием во взглядах

⁵² Там же, 170-171.

⁵³ ... marque des enfans de Dieu (SC 8,121,9).

⁵⁴ Car ce sont choses incompatibles comme le feu et l'eau qu'un homme soit adonné a son proffict particulier, et que cependant il ayt ung tel amour a ses prochains comme il doit (SC 8,117,21-23).

Кальвина на общность имущества⁵⁵. Даже когда Лука говорит, что первые христиане «имели все общее», Кальвин тут же добавляет, что Лука не намеревался сбить нас с толку, подталкивая к выводу, что общественный порядок перестал существовать⁵⁶: скорее, Лука хотел показать, как мы должны распоряжаться своим имуществом, чтобы помогать своим ближним (SC 8,118,9-10).

Согласно Кальвину, любовь и сострадание к нашим братьям (см. 3.1) должны быть сбалансированы здравомыслием и рассудительностью, когда мы делимся тем, что дал нам Бог, для того чтобы не было беспорядка и все совершалось по Божьей воле. Вот почему в христианской церкви всегда были порядок и благоустройство⁵⁷. Говоря «всегда», Кальвин тут же указывает на апостолов, чьи действия он считает важнейшим примером порядка и благоустройства в церкви (SC 8,123,1-6).

Исходя из примера апостолов, Кальвин делает вывод: хотя каждый брал то, что хотел, это не приводило к накоплению имущества и беспорядкам⁵⁸ (SC 8,118,25-26). Наоборот, распределение благ было упорядочено⁵⁹ и каждому уделялось в соответствии с его нуждами (SC 8,122,4). Благодаря надзору со стороны апостолов, был установлен настолько четкий порядок и проявлялась настолько практическая любовь, что никто не нуждался ни в чем (SC 8,52,19-20)⁶⁰. Этот порядок, в соответствии с которым все правильно организовано, помогает каждому верующему исполнить личный долг по отношению к ближнему (SC 8,113,23-24).

4.3. Возможность

К любви и порядку Кальвин добавляет еще одно важное понятие, чтобы показать, что он остерегается крайностей. Это понятие – возможность. От верующих не ожидается, что они будут отдавать все, что имеют, потому что в таком случае они сами станут бедными (COR

⁵⁵ Несколько больше информации о гражданском порядке см. Bieler, *Calvin's economic*, 297.

⁵⁶ Car saint Luc ne vault point icy introduyre une confusion, et qu'il n'y ait plus de police... (SC 8,118,9-10).

⁵⁷ ... ordre et police (SC 8,123,5).

⁵⁸ ... confusion (SC 8,118,25).

⁵⁹ ... mais qu'il y a eu ordre (SC 89,112,4).

⁶⁰ Ainsi donc il n'est pas dict que toute police fust ostee de ceste communion, mais au contraire il y avoit si bon ordre, et la charité y estoit tant bien exercée, que nul n'avoit faulte (SC 8,52,19-20).

XII/1,136,1-2). В своих проповедях на текст из книги Деяний Кальвин делает особое ударение на том, что верующие должны помогать своим ближним «согласно своим возможностям» (SC 8,120,25-26; SC 8,122,18; SC 8,123,2-3), «по мере данных Богом средств» (SC 8,121,14-15; SC 8,118,18-19), «насколько возможно с нашей стороны» (SC 8,122,1-2) и «настолько, насколько мы можем» (SC 8,120,10-11).

Можно сказать, что Кальвин благосклонно относится к соразмерному даянию⁶¹. Итак, он призывает: «Давайте обратим внимание на то, что Бог дал в наше распоряжение, и давайте распорядимся таким образом, что чем больше мы получили от Него, тем большая на нас лежит обязанность удовлетворять потребности нуждающихся людей» (SC 8,122,32-35)⁶². Не лишая менее обеспеченных людей обязанности давать милостыню, Кальвин ясно указывает на большую обязанность богатых давать от своего избытка. Однако, как мы уже видели (см. 2.3), Кальвин также напоминает, что бедные люди могут препятствовать богатым людям в их благотворительности и угашать желание творить добрые дела (COR XII/1,136,28-29).

4.4. Потребность

Последним важным понятием, представленным Кальвином в обсуждении рассматриваемого вопроса, является понятие потребности. Бедные – это нуждающиеся люди. Эта нужда побудила первых верующих, о которых повествуется в книге Деяний, помочь им: богатые «предпочитали скорее продавать свое имущество, чем видеть нужду детей Божьих» (SC 8,53,6-8). Но так же, как Кальвин ограничил акт даяния возможностью дающего (см. 3.3), он также ограничивает его потребностью получающего. На примере апостолов Кальвин делает вывод, что распределение материальных благ производилось по усмотрению, и оно совершалось в соответствии с потребностями бедных людей (COR XII/1,90,20 & 23-24; COR XII/1,135,25-26)⁶³. В проповеди на Деяния 5:1-6 он говорит, что эта потребность является насущной потребностью⁶⁴ бедного

⁶¹ Cp. Bieler, *Calvin's economic*, 296-297.

⁶² Regardons a ce que Dieu nous a mis en main, et pensons que tant plus nous en avons recue de luy, que de tant plus nous sommes obligez a proveoir a la necessité des indigentz (SC 8,122,32-35).

⁶³ ... in distribution habitum fuisse delectum ... ut iuvarentur paupers, prout quisque indigebat (COR XII/1,90,20 & 23-24). См. также SC 8,118,8 & 26-27; SC 8,122,4 & 12; COR XII/1.

⁶⁴ ... la necessité du temps (SC 8,122,12).

человека (SC 8,122,12), и ее мера должна определяться со здравомыслием и рассудительностью, не прибегая к крайностям в выведывании необходимой информации (SC 8,122,19; 123:3)⁶⁵. Таким образом, Кальвин выступает против беспорядочного даяния, которое, по его мнению, определяется не любовью, а представляет собой демонстрацию честолюбия (SC 8,112,6-7).

Кальвин видит взаимосвязь между возможностью и потребностью. В комментарии на Деяния 4:34 он говорит, что Лука не сообщает, что верующие продавали все свое имущество, но лишь столько, сколько требовалось (COR XII/1,135,33-34)⁶⁶. Обеспеченные люди продавали свое имущество по мере необходимости (SC 8,123,16)⁶⁷. Таким образом, не было беспорядочной распродажи имущества, как этого требовали некоторые группы анабаптистов, но, скорее, была мудрая и осмотрительная оценка потребностей бедных людей и верный отклик на эти потребности.

5. Вывод

Четырем крайним взглядам, которых Кальвин стремится избежать, он противопоставляет четыре библейских понятия (любовь, порядок, возможность и потребность). Можно даже сказать, что эти четыре понятия напрямую соответствуют четырем крайним взглядам. Взгляду богачей на собственное имущество можно противопоставить любовь и исправить их осознанием любви, позиции анабаптистов можно противопоставить понятие порядка, монахам следует указать на их возможность помогать, а бедных людей необходимо увещевать ожидать помощи, соразмерной их потребностям. Однако это соответствие между крайними позициями и библейскими понятиями нельзя преувеличивать, так как почти все эти понятия могут также применяться для исправления одной или нескольких других крайних позиций.

Очевидным остается факт, что Кальвин поясняет ключевые отрывки из книги Деяний применительно к тому, что происходит на его глазах и в его время. В этом вопросе Писание противопоставляется крайним и извращенным обычаям шестнадцатого века. Однако реформу нельзя провести, исходя из конкретной ситуации, ее необходимость может быть обнаружена только через само Писание. Таким образом, когда Кальвин

⁶⁵ ... prudence et discretion (SC 8,122,19; 123,3).

⁶⁶ ... sed quantum exigebat necessitas (COR XII/1,135,33-34).

⁶⁷ ... selon que la necessité le requeroit (SC 8,123,16).

применяет обычаи ранней церкви к своему времени, он пытается основываться именно на Писании.

Посредством библейских понятий любви, порядка, возможности и потребности Кальвин предоставляет гармоничный взгляд на общность имущества. Похоже, что этот взгляд был благотворным для женевского общества и может быть таковым и в современной ситуации в Украине. С одной стороны, этот взгляд лишен крайностей (большинство, если не все из которых можно обнаружить в Украине сегодня), разрывающих общество на части. А с другой стороны, этот взгляд предлагает инструменты, при помощи которых все группы общества осознают свою задачу и ответственность. Взгляд Кальвина на общность имущества может помочь церкви в Украине, которая однажды попала в ловушку одной из крайностей, избежать роли маятника, раскачивающегося от одной к другой крайности. Он может предостеречь христиан от того, чтобы от позиции отрицания необходимости владеть имуществом они не обратились к позиции отрицания необходимости делиться имуществом. Он может также быть для церкви необходимым маяком, чтобы оставаться на пути проявления Божьей любви к ближнему в мудрости и надлежащем порядке.

Эрик ван Альтен

Президент Евангельской реформатской семинарии Украины

Библиография

Balke, W. *Calvin en de doperse radikalen*. Amsterdam: Uitgeverij Ton Bolland, 1973.

Bieler, A. *Calvin's economic and social thought*. Geneva: World Alliance of Reformed Churches, 2005.

Britz, R.M. "Politics and social life." In *The Calvin Handbook*, редактор H.J. Selderhuis, 437-48. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

Bouwsma, W.J. *John Calvin. A sixteenth-century portrait*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1989.

CO см. Кальвин, Ж. Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia (vol. II Pars prior). В G. Baum, E. Cunitz & E. Reuss (ред.), *Corpus Reformatorum*, том XXX, Braunschweig, 1864. [= CO 2]

СО см. Кальвин, Ж. *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia* (том VII Pars prior). В G. Baum, E. Cunitz & E. Reuss (ред.), *Corpus Reformatorum*, vol. XXXV, Braunschweig, 1868. [= CO 7]

СО см. Кальвин, Ж. *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia* (том XXVII Pars prior). В G. Baum, E. Cunitz & E. Reuss (ред.), *Corpus Reformatorum*, том LV, Braunschweig, 1884. [= CO 27]

COR см. Кальвин, Ж., 2001, *Commentariorum in Acta Apostolorum* (Liber primus), Н. Feld (ред.). В B.G. Armstrong, C. Augustijn, I. Backus, O. Fatio, H. Feld, F.M. Higman, W.H. Neuser, B. Roussel, W. van't Spijker, D.F. Wright (ред.), *Ioannis Calvini opera omnia denuo recognita*, том XII/1, Geneve, Librairie Droz.

De Boer, E.A. *The Genevan school of the prophets*. Geneva: Librairie Droz, 2012.

De Greef, W. *The writings of John Calvin*. Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2008.

Dermange, F. "Calvin's view of property: a duty rather than a right." In *John Calvin Rediscovered. The impact of his social and economic thought*, редактор E. Dommen и J.D. Bratt, 33-51. Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2007.

Estep, W.R. *The Anabaptist story*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1963.

Farley, B.W. *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines*. Grand Rapids: Baker Book House, 1982.

McKee, E.A. "The character and significance of John Calvin's teaching on social and economic issues." In *John Calvin Rediscovered. The impact of his social and economic thought*, редактор E. Dommen and J.D. Bratt, 3-24. Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2007.

Moehn, W.H.Th. *God roept ons tot zijn dienst*. Kampen: Uitgeverij Kok, 1996.

RCP см. J-F. Bergier (ред.). *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Geneve au temps de Calvin*, том 1 (1546-1553). Geneve: Librairie Droz, 1964.

SC см. Кальвин, Ж. Проповеди на книгу Деяния Апостолов, W. Balke, W.H.Th. Moehn (ред.). В *Supplementa Calviniana*, том 8. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994.

Sommer, D. "Peter Rideman and Menno Simons on economics." *The Mennonite Quarterly Review*, XXVIII (3), июль (1954): 205-223.

Taylor, L. *Soldiers of Christ. Preaching in Late Medieval and Reformation France*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1992.

Waite, G.K. (ред.). *The Anabaptist writings of David Joris, 1535-1543*. Waterloo: Herald Press, 1994.

Williams, G.H. (ред.). *Spiritual and Anabaptist writers*. London, S.C.M. Press / Philadelphia: The Westminster Press, 1957.

Дмитрий Бинцаровский

Герман Бавинк: жизнь между пиетизмом и модернизмом

Аннотация

В статье предлагается описание жизненного пути и теологических взглядов Германа Бавинка, нидерландского реформатского теолога. Бавинк прошел путь от сына провинциального пастора до ведущего теолога страны и члена Верхней палаты парламента. В изложении показано, как в разные моменты своей жизни Бавинк стремился сочетать преданность своей вере и традиции с активной вовлеченностью в общественные процессы и изучение быстро изменяющегося мира. Несмотря на то, что это стремление иногда вызывало недоумение у его окружения и сложную внутреннюю борьбу, Бавинк продолжал идти путем между пиетизмом и модернизмом: сохраняя веру и занимаясь наукой, служа церкви и преобразуя мир.

Вступление

Большинство отечественных миссионеров, пасторов и преподавателей, работающих сейчас в украинских евангельских церквях и семинариях, либо воспитывались в христианской среде, либо обратились на волне религиозного подъема после развала Советского Союза. И в том, и в другом случае в 90-е годы они обычно удовлетворялись сложившимся в их кругу прочтением Писания, несложными богословскими истинами, евангелизационным рвением и стремлением отличаться от «мира». Они также переняли – либо от своих родителей, сформировавшихся в советскую эпоху, либо от ранних западных миссионеров, далеко не всегда отличавшихся широтой взглядов – определенную контр-культурность и склонность к однозначным суждениям.

Однако со временем многие евангельские верующие ощутили фрагментарность своего богословия и мировоззрения. Возросшее количество качественной переводной литературы (теологической и философской) и доступность западных источников открывали более широкую перспективу. Пришлось по-новому взглянуть на то, что раньше казалось очевидным и незыблемым, усомниться в тех интерпретациях, которые раньше казались естественными и привычными. Многие евангелики становились перед вопросом: как совместить свою первоначальную идентичность (которая была все еще близка и дорога) с

серьезным отношением к науке, с данными библейской критики, неоднозначностью многих теологических положений, сложностью современного мира?

Второй вызов евангельской идентичности 90-х связан с политическими событиями, начавшимися в Украине в конце 2013 года. У большинства евангельских лидеров не было богословского базиса для принятия важных решений в ситуации, которая требовала быстрой оценки и ответа. Эти решения принимались скорее интуитивно, чем осмысленно. Некоторые евангелики усомнились в правильности своей пиетической отстраненности от мирских дел или даже пересмотрели свои пацифистские взгляды. Перед всеми стал вопрос о том, какой должна быть вовлеченность христиан в общество, и на каких теологических принципах она должна быть построена.

Эта статья посвящена человеку, которому предстояло ответить на похожие вопросы и вызовы. Он родился в семье реформатского пастора из объединения церквей, которые его нидерландские современники считали маргинальными и фактически «сектантскими». В церкви его окружали простые, малообразованные люди, которые стремились к благочестию и ортодоксии, но испытывали страх и даже враждебность к окружающему миру. Тем не менее, этот человек – к ужасу многих единоверцев – сознательно пошел учиться в «логово» либерального богословия – Лейденский университет. Позднее он стал профессором и ведущим богословом Нидерландов. Генри Блохер назвал его лучшим реформатским теологом со времен Кальвина¹, а Корнелиус ван Тил отмечал, что он «предложил величайшее и полнейшее изложение реформатской систематической теологии в современном мире»². Под конец своей жизни он сосредоточился на общественных и политических делах: писал о философии, психологии, образовании, войне, институте семьи, избирательном праве. Временно исполнял обязанности председателя крупнейшей политической партии страны и был избран депутатом парламента. Все это время, работая в гуще модернистского мира, он сохранял верность той традиции, в которой был воспитан. В свои последние дни он часто повторял фразу из 2 Тим. 4:7: «Я веру сохранил». Но это сохранение сопровождалось постоянной внутренней борьбой: его

¹ Dane C. Ortlund, "‘A Benefit No Mind Can Fully Comprehend’: Bavinck’s Doctrine of Justification," *Calvin Theological Journal* 46 (2011): 249.

² Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* (Phillipsburg, NJ.: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1979), 43.

жизнь была полна сомнений, терзаний и разочарований. Звали этого человека Герман Бавинк.

Исторический экскурс

Нидерландская реформатская церковь имела давнюю и насыщенную историю. Почти с самого начала в ней сосуществовали две «ментальности»³. В первой из них (назовем ее «гуманистической») ощущался дух двух великих мыслителей, живших на нидерландских землях – Фомы Кемпийского и Эразма Роттердамского. Реформаты, сочувствовавшие их идеям и устремлениям, больше всего ценили терпимость, этику, образованность и свободу. Согласно этой ментальности, христианство состоит прежде всего в этическом подражании Христу, личной набожности, неприятию строгой догматичности. Как правило, они выступали за больший контроль государства за церковью, которую рассматривали как институт, прививающий обществу добродетельность и упорядоченность, сохраняя его единство. В нидерландской реформатской церкви существовала и другая «ментальность» (назовем ее «конфессиональной»): в ней на первый план выходили верность реформатским вероисповеданиям, церковная дисциплина, большая независимость церкви от государства, патриотизм. Согласно этой ментальности, христианство состоит прежде всего в правильном поклонении Богу, в благодарном отклике на Его деяния. Впрочем, нельзя сказать, что в церкви всегда было два явно очерченных и противоборствующих лагеря. Скорее, это было два «принципа» или две «ментальности»: между ними всегда сохранялась определенная напряженность, но они обычно «уживались» в единой церкви, и при этом один и тот же реформат мог чувствовать определенные симпатии к обеим.

Вероятно, величайшим триумфом второй «ментальности» стали итоги Дортского Синода (1618-19), на котором были осуждены ремонстрантские идеи и приняты выдержанные в ортодоксальном духе каноны, ставшие третьей конфессиональной формой реформатской церкви – наряду с Нидерландским вероисповеданием (1561) и Гейдельбергским катехизисом (1563). Однако уже к концу XVII века, а особенно в последующие два века, «конфессиональный» дух ощущался в церкви все меньше и меньше, а «гуманистический» – все больше. Фактически все стороны общественной и

³ James D. Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), 8-10.

церковной жизни в Нидерландах пропитались духом Просвещения. Центром развития теологической мысли были университеты, на которые Декарт и Спиноза влияли намного ощутимее, чем все реформатское наследие. Университетская теология стала либеральной; а поскольку пасторов для национальной церкви готовили в университетах, то университетская теология влияла и на церковную проповедь. Это, соответственно, влияло на взгляды простых членов церкви, хотя многие из них даже в XIX-м веке все еще сохраняли ортодоксальную веру.

На этом фоне в 1834 году произошел Afscheiding, что означает «отделение». Группа консервативных реформатских верующих под руководством нескольких пасторов, протестуя против либеральных тенденций в реформатской церкви Нидерландов, назвали эту церковь «ложной» и вышли из нее. Они хотели восстановить библейское проповедование, церковную дисциплину, верность реформатским исповеданиям и прежнее (утвержденное на том же Дортском синоде) церковное устройство. Это было малочисленное движение, в которое входили в основном простые люди без университетского образования и несколько пасторов. Интеллектуальная и аристократическая элита Нидерландов считала это движение фанатичным и реакционным, а власти пытались всячески ограничивать его деятельность. Отделение также осудили те ортодоксы, которые не оставляли надежд изменить нидерландскую церковь изнутри.

Ранние годы

Именно в такой среде 13 декабря 1854 года родился Герман Бавинк. Его отец, Ян, был пастором одной из «отделившихся» церквей. Всего за 8 дней до рождения Германа⁴ эти церкви организовали теологическую школу в городе Кампен – для того, чтобы готовить в ней служителей. Яна Бавинка приглашали стать одним из первых профессоров, но он отказался⁵. Как мы увидим, его сын, Герман, станет в будущем самым знаменитым профессором этого учебного заведения и проведет в нем самые плодотворные в богословском плане годы.

Герман был вторым из семерых детей, четверо из которых умерли рано. Семья была предана обычным реформатским практикам: общая утренняя и вечерняя молитва, чтение Писания после приема пищи,

⁴ “Herman Bavinck,” *Princeton Theological Review* 6 (1908): 531.

⁵ Henry Elias Dosker, “Herman Bavinck,” *Princeton Theological Review* 20 (1922): 450.

большой акцент на катехизации детей. «Отделившиеся» церкви отличались глубоким благочестием, богословской ортодоксией, социальной пассивностью, культурным аскетизмом и максимальной простотой во всем.

Герман Бавинк был верным чадом «отделившихся» церквей. Позднее, на пике своей карьеры, он признает: «Я – дитя «Отделения» и надеюсь им остаться... Я обязан ему лучшим, что у меня есть»⁶. Однако это дитя было глубоко впечатлено модернизмом. Его манила высокая ученость, академическая среда, современные теории и методы, с которыми он едва ли мог познакомиться в Кампене. Кроме того, ему было тесно в мирке «отделившихся» церквей, которые были слишком отмежеваны от общества.

Лейден

Поэтому, проучившись лишь год в кампенской семинарии, 19-летний Герман объявил о своем желании поступать в Лейденский университет, центр либерального богословия в Нидерландах. Люди из церковного окружения Бавинка отреагировали на это с недоумением, потрясением и негодованием. Его школьный друг, Генри Доскер, писал Бавинку о «языческих атаках», с которыми он столкнется в Лейдене. «Ты очень рискуешь, – писал Доскер, – ведь мы – незрелые, хрупкие растения, легко изгибающиеся в шторм и сохраняющие уродливый вид»⁷. Один из преподавателей Кампена, Антони Бруммелькамп, сказал отцу Германа, что, позволяя это, тот «отправляет сына в логово ко львам»⁸. В «отделившихся» церквях лейденских профессоров никто не называл христианами, пусть даже «либеральными»: они были просто «неверующие», «враги веры». Позднее Бавинк объяснит свое стремление

⁶ 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), 20. Согласно Вейнхофу ("Uit het leven van de Theologische Hogeschool 6," *De Reformatie* 30 (1955): 123–24), Бавинк отметил это в своей прощальной речи в 1902 году, когда он оставлял семинарию в Кампене и переезжал в Амстердам.

⁷ Цит. по: George Harinck, "Something That Must Remain, If the Truth Is to Be Sweet and Precious to Us": The Reformed Spirituality of Herman Bavinck," *Calvin Theological Journal* 38 (2003): 251.

⁸ См. ссылки на источники в Henk van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust* (BRILL, 2008), 229.

учиться в Лейдене «сильным желанием узнать о модернистской теологии из первых рук»⁹.

Юноша из провинциального городка и маргинального церковного сообщества не мог не волноваться, прибыв в древнейший университет страны, где верили, мыслили и учили совсем по-другому. В первый же день после переезда в Лейден Бавинк делает такую запись в дневнике: «Устою ли я? Дай Бог!»¹⁰ Его письма из этого периода показывают, как он пытался не идти против своих убеждений и совести даже в незначительных вопросах. Его вере предстояло выдержать большие испытания. Ведущими богословами Лейдена в то время считались Иоганн Схолтен и Абрахам Кюнэн. Первый был приверженцем полного детерминизма, монизма и гегельянства. По его представлениям, Бог, прежде всего, есть высший Разум, Дух и Причина всего существующего. Кюнэн был ветхозаветником, который популяризировал в Нидерландах принципы «высокой критики» Писания¹¹. Уважение Бавинка к лейденским профессорам проявлялось, например, в том, что впоследствии в его рабочем кабинете многие годы висел портрет Кюнэна¹².

Бавинк прекрасно учился и стал доктором теологии в 1880 году, окончив университет *cum laude* («с почётом»), что было большой редкостью в то время¹³. Его диссертация была посвящена анализу этики в трудах Ульриха Цвингли. Что же Бавинк взял для себя в Лейдене, кроме солидного багажа новых знаний, которые не только значительно расширяли его мировоззрение и углубляли его теологические познания, но и приводили к сомнениям и даже отчаянию? В своем дневнике Бавинк как-то написал: «Я обязан Лейдену уже тем, что именно там я научился понимать оппонента»¹⁴. Позднее о Бавинке напишут, что он «всегда старался отдать должное тем, с кем был не согласен»¹⁵, «никогда не изображал в карикатурном виде противников и не подвергал сомнению их

⁹ Цит. по: de Wit, *On the Way*, 21.

¹⁰ Там же, 16.

¹¹ Более подробно о профессорах и их влиянии на Бавинка: James Eglinton, *Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif* (A&C Black, 2012), 161-63.

¹² David J. Engelsma, "Herman Bavinck: the Man and His Theology," *Protestant Reformed Theological Journal* 46 (2012), 12.

¹³ После принятия в 1876 году нового закона о высшем образовании *cum laude* присуждалась только в исключительных случаях (Dosker, "Herman Bavinck," 460).

¹⁴ Цит. по: de Wit, *On the Way*, 26.

¹⁵ N.H. Gootjes, "De Structuur Van Bavincks Gereformeerde Dogmatiek," *Radix* 16 (1990): 138.

мотивы»¹⁶, а «его абсолютная честность к оппоненту иногда производила впечатление неуверенности»¹⁷. Бавинк отличался тем, что с готовностью признавал позитивные аспекты в других традициях, религиях и философских системах¹⁸. Современные радикальные кальвинисты считают это качество главным недостатком его богословия¹⁹.

Примечательно также, что самым близким другом Бавинка был агностик. В Лейдене Бавинк познакомился с Христианом Снуком Гюрхронье, который позднее стал выдающимся специалистом по Ближнему Востоку и религиоведению. Многие о внутреннем мире Бавинка, начиная со студенческих лет, нам известно именно из его писем к Гюрхронье. Они всегда сохраняли принципиальное различие во взглядах, однако сохраняли и дружбу. В 1879 году, когда Бавинк уже заканчивал диссертацию и должен был написать проповеди как кандидат на служение, он писал своему другу: «Лейден был полезным для меня во многом; надеюсь, я всегда буду признавать это с благодарностью. Но он также лишил меня многого: с его помощью я не только сбросил лишний багаж (чему я рад), но и утратил то, что позднее научился ценить как незаменяемое для моей духовной жизни, особенно когда начал готовить проповеди»²⁰. В другом письме Бавинк отмечал: «Я многому научился в Лейдене, но многое и забыл. Последнее могло бы стать частично пагубным для меня, однако я все больше сознаю эту пагубность»²¹.

Учась в полностью либеральном окружении, Бавинк сохранил веру. Его школьный друг Доскер позднее писал: «Я помню письма Германа в те годы, его описания серьезных сомнений, вопросов и внутренних терзаний. Но вся эта борьба только испытала и очистила его веру»²². Примечательно, что для своей первой проповеди, произнесенной в 1878 году, Бавинк выбрал текст из 1 Ин. 5:4б: «сия есть победа, победившая мир, вера наша». Однако не все просто и гладко было с этой «победой».

¹⁶ James D. Bratt, *Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1984), 31.

¹⁷ Dosker, "Herman Bavinck," 461.

¹⁸ «Как широко признается, особенностью его теологии было то, что он всегда искал «зерно истины» в других системах» (Brian Mattson, *Restored to Our Destiny: Eschatology & the Image of God in Herman Bavinck's Reformed Dogmatics* (Leiden: Brill, 2012), 50).

¹⁹ «Первая, всеобъемлющая ошибка теологических убеждений Бавинка – это мысль о том, что есть нечто доброе, истинное в фактически всех философиях, научных теориях и культурных предложениях безбожников, анти-христиан, неверующих сильных мира сего вне Иисуса Христа» (Engelsma, "Herman Bavinck," 26).

²⁰ Цит. по: Harinck, "Something," 252.

²¹ Там же, 253.

²² Dosker, "Herman Bavinck," 451.

Спустя год после окончания Лейдена, уже будучи пастором, Бавинк писал: «Кюнелен и Схолтен не повлияли на меня сильно (за исключением размышлений над Писанием), если под этим понимать отвержение истин веры. Однако они (а иначе и быть не могло) повлияли на то, с какой силой и каким образом я теперь принимаю эти истины. Наивность детского доверия, безграничной веры в истину, которая раньше была привита мне – вот что я утратил, и утратил очень, очень сильно. В этом смысле их влияние было великим и могущественным. Я знаю, что уже никогда не верну эту наивность. И я даже рад этому – и искренно благодарен, что потерял ее. В этой наивности было много неистинного и требующего очищения. И все же в этой наивности (не могу подобрать лучшего слова) есть нечто доброе, утешительное, нечто такое, без чего истина не так сладка и дорога нам. И если я иногда – редко, ведь где в наше время встретишь ту несокрушимую веру прежних времен? – встречаю людей в церкви, которые все еще обладают этой наивностью, довольны ею и радуются ей, мне хочется опять поверить так, как верят они – так радостно и бодро; и тогда я чувствую, что если бы я вернул ее и стал проповедовать соответственно – энергично, сердечно, всегда будучи полностью убежденным в том, что говорю, – тогда я был бы полезным; своей жизнью я бы жил для других. Но я знаю, что этого уже не будет, и это уже не возможно»²³.

Пастор

После завершения обучения в Лейдене 26-летнему Бавинку предстояло вернуться в родную среду «отделившихся» церковью и сдать экзамен для получения разрешения на пасторское служение. Люди из его церкви не поменяли своего критического отношения к обучению Бавинка в Лейдене. Об этом говорит уже то, на какой отрывок ему поручили прочесть экзаменационную проповедь. Это была первая часть стиха Мф. 15:14: «оставьте их: они – слепые вожди». На нидерландском языке «водители» звучит как «leidslieden» (лидеры) и очень близко по звучанию к «Leidsche lieden» (лейденцы)²⁴. Намек на лейденских профессоров был более чем прозрачен. Бавинк негодовал, ведь Лейден был в чем-то дорог ему, и он не мог так запросто «порвать» с ним и осудить его профессоров как «слепых вождей». Вначале Бавинк отказался выполнить задание, и только под давлением отца и друзей он все-таки согласился прочесть проповедь на

²³ Цит. по: Harinck, "Something," 253,254.

²⁴ de Wit, *On the Way*, 24.

этот текст. Он начал ее словами: «Несложно догадаться, почему этот отрывок был задан мне»²⁵. Он также спросил у экзаменаторов, почему же они остановились на слове «вожди» и не продолжили: «слепые вожди слепых»?

Получив разрешение, Бавинк стал пастором общины в северном городе Франекер. Хотя он пробыл там недолго (1881-82), позднее он вспоминал это время как «золотые годы». Он был сыном пастора и хорошо представлял, что подразумевает это служение. Он проповедовал дважды в воскресенье (утром – на основе отрывка из Писания, вечером – по катехизису)²⁶, проводил катехитические занятия с юношами, регулярно навещал членов церкви.

Бавинк также продолжал развиваться как теолог, уделяя особое внимание изучению своей, реформатской традиции. В 1881 году он подготовил переиздание известного сборника реформатской ортодоксии XVII века – «*Synopsis purioris theologiae*». В том же году Бавинк отметил в письме Гюрхронье: «Честно говоря, я становлюсь все большим и большим «реформатом»... Я отношусь с все большим уважением и почтением к вере и трудам веры на протяжении веков»²⁷. В это же время Бавинк становится редактором конфессиональной газеты «Свободная церковь» («*De Vrije Kerk*») и начинает писать первые статьи: о плюсах и минусах догматических систем, о богословии как науке, о современных ему направлениях в голландском реформатском богословии. В частности, Бавинк уделяет особое внимание так называемой «этической теологии», лозунгом которой было: «не мертвая доктрина, а живой Господь». Ее представители (находясь под большим влиянием Шлейермахера с его акцентом на вере и опыте) утверждали, что христианство носит экзистенциальный и религиозно-этический характер, и противостояли тому, что называли «интеллектуализацией» и «догматизацией» истины. Бавинк отвергал такие противопоставления и настаивал, что личностное, животворящее, экзистенциальное измерение откровения полностью сочетается с интеллектуальным: жизнь ведет к знанию, как и знание ведет к жизни²⁸. Чуть позже Бавинк издаст книгу, посвященную основателю «этической теологии» – Даниэлю Шантепи де ла Соссе. Вероятно,

²⁵ Engelsma, "Herman Bavinck," 12.

²⁶ Ron Gleason, "Dr. Herman Bavinck (1854-1921): A Short Sketch of a Reformed Theologian, Pastor, Churchman, & Statesman," http://www.richardsibbes.com/_hermanbavinck/hermanbavinck.org-Gleason1.pdf

²⁷ De Wit, *On the Way*, 39.

²⁸ Herman Bavinck, "Kennis en Leven," in *Kennis en Leven. Opstellen en Artikelen uit Voegere Jaren* (Kampen: Kok, 1922), 215-216.

русскоязычным читателям больше знакомо творчество сына Даниэля – Пьера Даниэля, который был известен своим систематическим подходом к религиоведению и ввел понятие «феноменология религии»²⁹.

Кампен

В 1882 году Бавинк был приглашен на вакантное место профессора догматики в Кампене. Его инаугурационная речь была сосредоточена на теологии как науке. Он начал цитатой из статьи (1878) своего Лейденского профессора Людовика Рауенхоффа, который призывал к «секуляризации теологии» и утверждал, что только так она сможет сохранить свое место в кругу университетских дисциплин. Бавинк, в свою очередь, подчеркивал, что теология должна быть научной, но в то же время «святой» и основанной на вере. Он отвергал неокантианское строгое разделение между наукой и религией, знанием и верой. Кроме того, теология одновременно консервативна и прогрессивна: она «принимает достояние прежних поколений не для того, чтобы истратить его, но чтобы приумножить и реформировать и в таком виде передать следующим поколениям»³⁰. С одной стороны, недопустима неумная страсть к новациям в богословии, с другой – нам не следует останавливаться на Халкидонском или Дортском определениях, а всегда сознавать незавершенность богословия.

Бавинк оставался непреклонен в том, что объектом теологии есть не история церкви или религий, не изучение особого религиозного опыта, не церковная догматика, а Сам Бог в Своем откровении. Соответственно, теолог связан откровением и предпосылками о том, что Бог существует и познаваем. Однако это не означает, что теология не может считаться наукой, ведь «беспредпосылочной» науки не существует: «Полная «беспредпосылочность» (*Voraussetzungslosigkeit*) делает невозможным обучение и исследования»³¹. Любой ученый занимается наукой, привнося в свою работу собственное воспитание, мировоззрение, сердце и совесть, симпатии и антипатии, и все это автоматически влияет на результаты его деятельности. «Каждая наука носит личный характер – разумеется, в

²⁹ Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* (A&C Black, 1999), 96.

³⁰ Herman Bavinck, "De wetenschap der H. Godgeleerdheid. Rede ter aanvaarding van het leeraarsambt aan de Theologische School te Kampen," <http://www.neocalvinisme.nl/hb/broch/hbwgg.html>

³¹ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics, Volume 1: Prolegomena* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 73.

разной мере: скажем, математика не так личностна, как история»³². По убеждению Бавинка, в каждой науке есть также место для веры и необходимости полагаться на выводы других.

Итак, Бавинк изначально заявил о своем стремлении заниматься теологией как наукой, при этом не отказываясь от того, что центральное место в ней отводится вере. Естественно, в таком представлении не было ничего нового, хотя в Кампене до Бавинка обычно не делали такое ударение на научности. Здесь необходимо отметить, что Бавинк довольно сильно отличался от других преподавателей семинарии. Как было указано выше, основу «отделившихся» церквей составляли простые люди, которые почти не стремились как-то влиять на голландское общество в целом. Профессоры Кампена также интеллектуально проигрывали либеральным профессорам университетов. На этом фоне широта и глубина познаний и устремлений Бавинка были поразительными. По словам Доскера, Бавинк «одевался по-другому, говорил по-другому, учил по-другому»³³. Студенты особенно отмечали силу его речи и ясность мысли. Вероятно, Бавинк отличался также более критическим взглядом на собственную традицию. Беркауер как-то отметил про Бавинка, что его раздражали не те люди, которые были с ним не согласны, даже фундаментально, а те, которые верили точно так же, как он, но не сознавали проблем и сложностей, которые влекла за собой эта вера³⁴.

Кафоличность

В 1888 году 33-летний Бавинк был назначен ректором семинарии. Его речь по этому случаю была названа «Кафоличность христианства и церкви». Само слово «кафоличность» было необычным в церковном кругу Бавинка. В письме Гюрхорнье он, не скрывая недостатков своих «отделившихся» церквей перед другом-агностиком, так писал об этой 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

³² Там же, 92.

³³ Dosker, "Herman Bavinck," 454.

³⁴ Взято из: "Martin Downes's interview with Carl Trueman,"

<http://www.thegospelcoalition.org/blogs/justintaylor/2007/05/22/interview-with-trueman/>

также как человек быть чадом Божиим во всем – это мне кажется прекраснее всего. К этому я и стремлюсь»³⁵. Как заметил один из учеников Бавинка, он пытался найти «синтез между специфически реформатским и общехристианским, между специфически христианским и общечеловеческим»³⁶. Примечательно, что Бавинк говорит о католичности не только церкви, но и *христианства*. Он отмечает, что в средневековые церковь и христианство считались соразмерными: вне института церкви нет спасения. Как говорилось в булле Евгения IV *Cantate Domino* (1441), ни один еретик или схизматик не наследует жизнь вечную, даже если умрет мученической смертью для Христа³⁷. «Католичность» римской церкви была привязана к одному месту и одной личности: «где папа, там и церковь»³⁸. Кроме того, для Рима характерно двухуровневое представление о мире: внизу – естественное, вверх – сверхъестественное, которое понимается как *donum superadditum*. Тогда благодать не проникает и не освящает «естественное», а дополняется к нему, как и церковь не проникает и не преобразует мир, а возвышается над ним. «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»³⁹. В противовес этому пониманию, ранние реформаторы отвергли отождествление христианства с церковью и провели различие между существенными и несущественными доктринами. Они также основали то, что можно назвать «мирским христианством». Для них католичность состояла не в подчинении мира церкви, а в «пропитывании» истиной всего мира. Католичность веры означает, что она «связывается со всеми формами естественной жизни, подходит во всякое время, благотворно влияет на все, релевантна в любых обстоятельствах»⁴⁰. Бавинк даже говорит о

³⁵ Цит. по: de Wit, *On the Way*, 29.

³⁶ George Harinck, "Calvinism Isn't the Only Truth: Hennis Bavinck's Impressions of the USA,"

http://www.aadas.nl/sites/default/files/proceedings/1997_14_Harinck.pdf

³⁷ Цитата из буллы: "Святая Римская Церковь твердо верит, исповедует и проповедует, что никто из тех, кто остается вне Католической Церкви – не только язычники, но и иудеи, еретики и схизматики – не может наследовать жизнь вечную, и все они отправятся в огонь неугасимый, уготованный дьяволу и его ангелам, если только не присоединятся к Церкви перед смертью".

³⁸ Herman Bavinck, "The Catholicity of Christianity and the Church," *Calvin Theological Journal* 27 (1992): 243.

³⁹ Там же, 230.

⁴⁰ Там же, 249.

«внутренней» кафоличности – в том смысле, что христианство объемлет *всего* человека во *всех* аспектах его жизни.

В последней части своей речи Бавинк говорит о практических следствиях кафоличности и влиянии пиетизма. Разумеется, Уэсли, Шпенер, Франке, Цинцендорф, Дарби, Муди и другие были во многом благословением для церкви. «Их страстность, мужество, вера и любовь достойны восхищения. Их протест против обмирщения и разложения церкви был небезосновательным... И все же в их христианстве чего-то не хватает. Им не хватает подлинной кафоличности христианской веры»⁴¹. Далее Бавинк добавляет, что им не хватает «реформации в подлинном, истинном, полном смысле этого слова»⁴². Хотя пиетисты никогда не впадали в крайности анабаптистов, полностью отвергавших государство, общество, науку и теологию, они все-таки с опаской и недоверием смотрели на мир и культуру. 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»⁴³. Бавинк видит в таком отношении «отрицание истины о том, что Бог любит мир»⁴⁴, ведь пиетисты избегают и чуждаются творения, которое сотворил, сохраняет и любит Бог.

Кроме того, Бавинк коснулся темы бесконечного деления внутри протестантизма. Он признает, что деления было трудно избежать и в нем можно усмотреть позитивные стороны (ведь оно подчеркнуло «богатство, многосторонность, полиморфность христианской веры»⁴⁵). И все же деления «приводят к размыванию и исчезновению церковного сознания»⁴⁶: церковь рассматривается как добровольное объединение, оставление церкви происходит запросто, люди меняют церкви на свой вкус, применение церковной дисциплины затрудняется. Кроме того, неоправданные деления нарушают общение святых, дают повод миру для насмешек, могут приводить к заточению в собственном узком кругу и духовной гордыне. «Каждое направление, которое считает себя единственной церковью Христа и притязает на исключительную истину,

⁴¹ Там же, 245-46.

⁴² Там же, 246.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же, 250.

⁴⁶ Там же, 247.

иссякнет и умрет – как ветвь, отсеченная от лозы»⁴⁷. Ни одна из деноминаций не может претендовать на отождествление со вселенской церковью, как и никакое вероисповедание не может претендовать на отождествление со всей христианской истиной. «Как вселенская церковь находит выражения с большей или меньшей чистотой в отдельных церквях, так и христианская истина находит выражения с большей или меньшей чистотой в отдельных вероисповеданиях»⁴⁸.

В этой связи можно также упомянуть визит Бавинка в Америку в 1892 году. В своих заметках он написал, что американское христианство показалось ему более поверхностным, «развлекательным» и не укорененным в традиции – но вместе с тем и более активным, оптимистичным, открытым и практичным. Отметив, что в американском христианстве того времени большую роль играли арминиянство и методизм, Бавинк продолжает: «Но лучше заимствовать доброе и подражать ему, чем осуждать все подряд. Увидев так много хорошего, не очень-то и хочется критиковать. Пусть же американское христианство развивается по своим законам. Бог поручил Америке высокое и большое задание. Пусть же она исполнит его – исполнит по-своему. В конце концов, кальвинизм – это определенно не единственная истина!»⁴⁹ Последнюю фразу нужно понимать в контексте взглядов Бавинка на кафоличность христианства и церкви. Разумеется, кальвинизм для него – это самое верное из существующих выражений веры. Так, во время этого путешествия он читал лекции, очень позитивно отзываясь о кальвинизме и его моральном влиянии на жизнь народов. В своих трудах до и после этого он неизменно позиционирует себя как реформатский теолог, верный «Трем формам единства». Однако это не мешало ему сознавать, что кальвинизм никоим образом нельзя отождествлять с христианством: «Я остаюсь непоколебимым в убеждении, что реформатское исповедание – самое чистое выражение истины. Однако мое сердце «расширяется» и радостно признает, что у Бога – больше, чем одно благословение, что Его пути прекрасны и что Он собирает Своих людей из разных народов и церквей»⁵⁰.

⁴⁷ Там же, 250.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ George Harinck, "Calvinism."

⁵⁰ Цит. по: de Wit, *On the Way*, 50.

«Реформатская догматика»

Бавинк проработал в Кампене двадцать лет: с 1882 по 1902 год. Помимо чтения лекций в семинарии и церковных дел, Бавинк в это время был занят написанием своего главного труда – четырехтомной «Реформатской догматики». Двадцатилетний период можно условно разделить на две части: в течение первого он собирал материалы для «Реформатской догматики», в течение второго он ее написал. Первое издание было опубликовано между 1895 (первый том) и 1901 (последний том) годами.

«Реформатская догматика» Бавинка до сих пор считается одним из лучших систематических трудов в реформатской традиции. Читатель находит в нем широкий охват богословских тем, энциклопедические познания в реформатской ортодоксии, а также анализ других христианских традиций и философских систем. В предисловии к первому изданию Бавинк отметил, что «в этой работе уделено больше внимания патристической и схоластической теологии, чем обычно в протестантских догматиках. Ириней, Августин и Фома [Аквинский] не принадлежат только Риму; они – отцы и доктора, которым обязана вся христианская церковь»⁵¹. Говоря о «Реформатской догматике» Бавинка, Пачингер сделал интересное наблюдение: «У истории есть своя ирония, но нельзя не признать: самая экуменическая протестантская догматика была написана в Кампене, где теологией занимались самым изоляционистским образом!»⁵².

Первый том «Реформатской догматики» открывается размышлениями о природе теологии: теология как наука, роль веры в теологии, структура, метод, задача и содержание теологии. Затем Бавинк делает обзор исторического развития догматики в ранней церкви и средневековье, а также послереформационной католической, лютеранской и реформатской догматики. Основная часть первого тома сосредоточена вокруг Божьего откровения – темы, которая была настолько важной для Бавинка, что его называли «теологом откровения» (*openbaringstheoloog*). Бавинк много пишет о том, как немецкая философия XIX века повлияла на современные представления об откровении. Он проводит различие между общим и особым откровением и отмечает, что его не стоит понимать как различие между естественным и сверхъестественным откровением.

⁵¹ Herman Bavinck, "Foreword to the First Edition (Volume 1) of the Gereformeerde Dogmatiek", trans. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 45 (2010): 9.

⁵² Цит. по: John Bolt, "Grand Rapids Between Kampen and Amsterdam: Herman Bavinck's Reception and Influence in North America," *Calvin Theological Journal* 38 (2003): 280.

Важнейшую часть учения об откровении составляет взгляд на Писание – его авторитет, богодухновенность, истолкование. Для Бавинка доктрина Писания была не просто важной составляющей христианской догматики, а причиной экзистенциальной борьбы. В одном из писем, адресованном Гюрхронье, Бавинк писал: «Чем дольше и глубже моя жизнь, тем больше я сознаю, что не могу отделаться от авторитета Писания... Иногда я уже склонен порвать с ним, но когда я тщательнее вникаю в себя, то понимаю, что такое стремление связано со злом в моей человеческой природе... И наоборот: чем более я, так сказать, в благочестивом духе и испытываю лучшие моменты жизни, тем больше во мне желания и склонности принять Писание и подчиниться ему – и тогда я обретаю мир для сердца»⁵³. Хотя в XIX веке Писание стало «проблемой» для богословов, в том числе и для Бавинка, оно осталось для него также источником радости, надежды, утешения и свободы. В контексте доктрины Писания Бавинк известен, прежде всего, акцентом на *органическом* понимании богодухновенности. По его убеждению, механистический подход рационализирует процесс написания Библии. Он лишает библейских авторов их личности, вырывает их из исторического контекста, представляет их бессознательными орудиями в руках Святого Духа. По словам Бавинка, будь это так, тогда мы имели бы дело с «Писанием без писаний», то есть все Писание выглядело бы однообразным текстом под диктовку Святого Духа, в котором не отражены особенности каждого автора. На самом же деле «Писание – полностью продукт Духа Божьего ... и в то же время полностью продукт деятельности авторов. Все в нем Божественно, и все – человечно (Θεία πавτα καὶ ἀνθρώπινα πавτα)»⁵⁴.

Второй том «Реформатской догматики» начинается с исповедания Божьей сокрытости и непостижимости. Позднее Карл Барт напишет, что из всех знакомых ему догматиков только Бавинк смог понять важность Божьей непостижимости и ее место в богословии⁵⁵. Затем Бавинк уже идет

⁵³ Цит. по: de Wit, *On the Way*, 38.

⁵⁴ Bavinck, *Reformed*, 435.

⁵⁵ В разделе из «Церковной догматики» о Божьей сокрытости Барт пишет, что она должна восприниматься как положительное утверждение, а не просто как признание ограниченности когнитивных способностей природного человека. Божья сокрытость означает, что мы познаем Бога только по Его откровению и благоволению. В Писании Божья сокрытость «занимает главное и определяющее место... по отношению ко всему учению о Боге». Барт отмечает, что хочет говорить о Божьей сокрытости именно в таком смысле и продолжает: «В недавней догматической литературе, с которой я знаком, только в одной книге – голландского теолога Германа Бавинка – обнаруживается понимание этого... То, что этого не видели в

по протоптанному многими богословами пути, рассматривая поочередно Божьи имена, качества и учение о Троице. Отметим, что – традиционно для реформатской ортодоксии – Бавинк разделяет Божьи качества на сообщаемые и несообщаемые⁵⁶. Он это делает неохотно – и только начиная со второго издания, понимая недостатки такой классификации. Свое использование этой классификации он объясняет тем, что «она оберегает христианский теизм от ошибок пантеизма и деизма»⁵⁷. Ясно, что он имеет в виду: несообщаемость Божьих качеств предотвращает пантеистическое отождествление Бога и мира, а сообщаемость Божьих качеств предотвращает деистическое разделение Бога и мира. Бавинк добавляет, что различие между сообщаемыми и несообщаемыми качествами не означает, что в Боге есть два вида качеств. Ведь «сообщаемые» качества (например, мудрость или благодать) не присутствуют в человеке так, как в Боге, а «несообщаемые» качества (например, вечность и вездесущие) объясняются нам через аналогию с творением: будь они полностью несообщаемыми, они были бы также непознанными и именуемыми. В конечном счете, все Божье качества в определенном смысле и несообщаемые, и сообщаемые⁵⁸.

Далее в этом томе Бавинк рассматривает учение о Божьем совете, отмечая, в частности, неудовлетворительность как инфралапсарианства, так и супралапсарианства. В главе о творении он уделяет внимание современным ему научным теориям происхождения и возраста земли. Примечательно, что он избегает догматических суждений относительно дней творения. Том завершается рассуждениями Бавинка о происхождении, природе и предназначении человека, а также о доктрине Божьего провидения.

Третий том «Реформатской догматики» – о грехе и спасении в Иисусе Христе. Как и в других томах, Бавинк рассматривает каждую тему этой области в определенном порядке: сначала передает библейское учение,

более давней теологии, по-моему, можно объяснить только тем, что в те времена не было окончательно ясно, стремились ли богословы понять Божью непостижимость, используя Платона и Плотина, или же основываясь на Пс. 139 и апостоле Павле, где она преподносится как статья веры, подтверждающая Божье откровение как таковое» (Karl Barth, *Church dogmatics. Volume II The doctrine of God, Part 1* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2004), 186).

⁵⁶ Хотя некоторые реформатские схоласты отвергали такую классификацию (например, Занкий), большинство реформатов находили ее полезной – в частности, в спорах с лютеранами о присутствии человеческой природы Христа.

⁵⁷ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics, Volume 2: God and Creation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004), 29.

⁵⁸ Там же, 135.

затем прослеживает историческое развитие темы, и, наконец, излагает собственные взгляды на нее. Относительно происхождения греха Бавинк отмечает, что оно загадочно: у греха нет источника – есть только начало. Хотя Бог создал человеческую природу с возможностью грехопадения, это не дает оснований считать Его автором греха.

Свое понимание личности и труда Христа Бавинк излагает, принимая во внимание развитие христологических взглядов в XIX-м веке, и, соответственно, часто ссылается на Ф. Шлейермахера, И. Дорнера, А. Ричля, В. Херрманна и других. При этом христологию Бавинка едва ли можно считать новаторской. Отвечая на вызовы современности, он повторяет типичные реформатские христологические положения: акцент на подлинности человеческой природы Христа; понимание общения свойств как совершающегося между природой и личностью Христа, а не между Его двумя природами; целевой и действенный характер искупления; Христос как глава человечества в завете благодати; важность пассивного и активного послушания Христа; служение Христа как Пророка, Священника и Царя.

Последний, четвертый том «Реформатской догматики» посвящен учению о Святом Духе, церкви и последних вещах. Говоря о возрождении человека, Бавинк различает широкий и узкий смысл этого понятия: в широком смысле, возрождение обозначает полное преобразование человека и длится всю его жизнь (такое мнение отражено у Кальвина и других ранних реформаторов, а также в Нидерландском исповедании), в узком – оно обозначает одномоментное духовное рождение, ведущее к вере и покаянию (такое мнение отражено в Канонах Дортского Синода и у подавляющего большинства реформатских теологов XVII-XIX веков). В реформатских кругах времен Бавинка учение о возрождении обычно обсуждалось в контексте учения о крещении: в этой связи Бавинк указывает, что крещение младенцев основано не на их «предполагаемом» возрождении, а на их участии в завете как детей верующих.

«Реформатская догматика» была тепло встречена современниками Бавинка и сохраняла большое влияние на последующие поколения нидерландских богословов. Однако в англоязычной среде она обрела большую популярность только недавно – после появления английского перевода. До этого ее влияние было скорее опосредованным: «Реформатская догматика» была основой для написания Луи Беркхофом «Систематического богословия». Труд Беркхофа в продолжение десятилетий оставался одним из основных в американских евангельских

семинариях – даже в тех, которые не испытывали особых симпатий к кальвинизму.

Кайпер

Обзор жизненного пути и взглядов Бавинка невозможен без упоминания Абрахама Кайпера (1837-1920) – одного из самых незаурядных нидерландцев того времени. Кайпер был пастором, богословом, редактором газет, церковным реформатором, основателем университета, лидером политической партии и впоследствии премьер-министром Нидерландов. Кайпер и Бавинк были во многом совершенно разными людьми, но в то же время хорошо дополняли друг друга. Кайпера и Бавинка в Голландии можно сравнить с Лютером и Меланхтоном в Германии⁵⁹. Как и Лютер по сравнению с Меланхтоном, Кайпер был более чем на 10 лет старше Бавинка. Как и Лютер, Кайпер был очень харизматичным лидером, великолепным оратором и душой любого общества. Он мог легко общаться с простыми людьми и был смелым в высказываниях и выводах. В то же время Бавинк, как и Меланхтон, был в своей работе более осторожным, внимательным и точным.

Кайпер и Бавинк познакомились в 1880 году⁶⁰, когда 25-летний Бавинк только закончил докторантуру в Лейдене, а 42-летний Кайпер был уже фигурой общенационального масштаба. В это же время Кайпер основал Свободный университет в Амстердаме и наверняка положил глаз на молодого теолога. Кайпер не скупился на комплименты в адрес Бавинка, отмечая в печати, что тот был одним из лучших студентов в Лейдене, которого преподаватели называли «гениальной и светлой головой»⁶¹. Как мы отметили выше, через некоторое время Бавинк стал преподавать в Кампене, и в своей газетной публикации Кайпер очень позитивно отозвался об инаугурационной речи молодого теолога: «Вот это уже действительно научное реформатское богословие... Не помню, чтобы какую-то работу я читал с таким безраздельным вниманием, от начала до конца, как эту речь»⁶².

Некоторое время Кайпер побаивался, что Бавинк может подпасть под влияние «этической теологии». Со временем эта боязнь исчезла, однако в любом случае отношение Кайпера и Бавинка к «этической теологии»

⁵⁹ Dosker, "Herman Bavinck," 448.

⁶⁰ R.H. Bremmer, *Herman Bavinck als Dogmaticus* (Kampen: J. H. Kok, 1961), 15.

⁶¹ Там же, 16.

⁶² Dosker, "Herman Bavinck," 452.

хорошо показывает различие в их темпераменте. Уже упомянутая нами книга Бавинк об основателе «этической теологии», Шантепи де ла Соссе (1884), была выдержана в доброжелательном, хоть и критическом духе. Однако Кайперу ее тон показался слишком уж мягким и сдержанным. Согласно Кайперу, правильной реакцией на эту «опасную теологию» должно быть не «воздержание от полного согласия», как выразился Бавинк, а «презрение, негодование и гнев» – ведь именно такой была реакция пророков, апостолов, отцов церкви и реформаторов на извращение истины в их время⁶³. В своем письме Кайперу по этому поводу Бавинк отметил, что де ла Соссе «в любом случае был христианином», и «в полемике мягкое слово иногда очень даже кстати»⁶⁴.

Церковь

За исключением нескольких пунктов (самыми важными из которых были, вероятно, «предполагаемое» возрождение как основание для крещения, предвечное оправдание и супралапсарианство), Бавинк разделял богословие Кайпера. Однако они все еще оставались в разных церковных объединениях: Бавинк был членом «отделившихся» церквей, в то время как Кайпер оставался членом национальной реформатской церкви, в которой большинство составляли люди либеральных убеждений. Попытки Кайпера провести изменения в церкви и вернуть ее на путь богословской ортодоксии встречали сильный отпор. Это привело к тому, что в 1886 году из национальной церкви вышла часть церквей (меньше 10%) под неформальным руководством Кайпера. Они приняли название *Dolerende*, что означает «опечаленные». Этим названием они давали понять, что сожалеют о плачевном состоянии национальной церкви. Бавинк поддержал этот шаг Кайпера и его сторонников в национальной церкви⁶⁵.

Вполне логично, что после этого события сразу стал вопрос о возможном объединении «опечаленных» церквей с «отделившимися», которые вышли из национальной церкви еще в 1834 году по схожим причинам. Ключевыми фигурами объединения с двух сторон были Кайпер и Бавинк. Их усилия увенчались успехом: в 1892 году два направления

⁶³ *De Heraut* 354, October 5, 1884.

⁶⁴ Bremmer, *Herman Bavinck*, 18, 19.

⁶⁵ Там же, 21.

объединились под названием «Реформатские церкви в Нидерландах»⁶⁶. Хотя Бавинк принимал активное участие в церковных делах, обсуждение организационных вопросов редко приносило ему удовольствие. Своим студентам он как-то сказал: «Политика обычно имеет грязные стороны, но церковная политика имеет их *всегда*»⁶⁷. Отношения с Кайпером также не были безоблачными: Бавинку не нравился его стиль руководства – как в церкви, так и особенно в политике⁶⁸. Сильная и харизматическая личность Кайпера всегда довлела над Бавинком: даже когда в печати Бавинк критиковал некоторые *взгляды* Кайпера, он не упоминал его *имени*, и лишь в своих лекциях он мог быть более прямым⁶⁹.

Свободный университет

После объединения церквей обсуждался также вопрос слияния двух учебных заведений: у «опечаленных» церквей был Свободный университет в Амстердаме, а у «отделившихся» – семинария в Кампене. Бавинк был главным инициатором их объединения, однако ни один формат слияния так и не нашел поддержки у Синода. К тому времени Бавинку было уже явно тесно в провинциальном Кампене: он завершил свой главный труд («Реформатскую догматику»), а его сфера интересов стремительно расширялась. В итоге в 1902 году 48-летний Бавинк принял приглашение от Свободного университета и переехал в Амстердам. До этого Бавинка уже дважды приглашали переехать, однако он отклонял приглашения⁷⁰. Третье приглашение поступило после того, как в 1901 году Кайпер, преподававший в университете, был избран премьер-министром Нидерландов, и его должность профессора освободилась.

Хотя в Амстердаме, как и в Кампене, Бавинк преподавал догматику, его лекции были похожи скорее на введение в современную мысль –

⁶⁶ В объединение вошли 306 «опечаленных» церквей (180.000 членов) и 394 «отделившихся» (190.000 членов). Объединение не поддержала лишь небольшая группа «отделившихся» церквей (Herman Selderhuis, *Handbook of Dutch Church History* (Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 495,496). Учитывая, что население Нидерландов в то время составляло приблизительно 4,5 млн. человек, а членами национальной реформатской церкви были более 2 млн. человек, новое объединение было явным меньшинством даже среди реформатов, не говоря уже о стране в целом. Однако оно частично компенсировало количественное отставание за счет организованности и целеустремленности (Bratt, *Abraham Kuyper*, 170).

⁶⁷ Valentijn Hepp, *Dr. Herman Bavinck* (Amsterdam: W. Ten Have, 1921), 322.

⁶⁸ Bremmer, *Herman Bavinck*, 22.

⁶⁹ Там же, 39.

⁷⁰ Engelsma, «Herman Bavinck», 15.

прежде всего философскую. В этом смысле примечательна и серия лекций «Философия откровения», с которой он выступил в Америке в 1908 году: Бавинк там не цитирует ни одного автора из периода реформатской ортодоксии и полностью сосредоточен на современной ему науке. Более того, Бавинк продал большую часть своей теологической библиотеки и, по словам одного из его биографов, прокомментировал продажу так: «Эти книги мне больше не нужны»⁷¹.

Что означали эти изменения? По словам Хендрикуса Беркхофа, ведущего либерального теолога Нидерландов второй половины XX века, «после 1900 года Бавинк все больше ощущал, что его теологический курс ведет в никуда... Он все больше ощущал, что модернизм требовал намного более решительного обновления богословия, чем Бавинк произвел и вообще мог произвести»⁷². В таком случае отдаление Бавинка от сугубо теологических тем следует рассматривать как *ретирование*, как молчаливое признание неспособности – своей личной, а может даже всей той традиции, в которой он был воспитан – дать адекватный теологический ответ на вызовы современности. Похожую интерпретацию предлагает Виллем де Вит: в своей недавней диссертации о Бавинке он описывает его как «трагического героя веры», который пытался построить дамбу, чтобы не быть смытым волной модернистского мировоззрения, но сам признавал ее слабость⁷³. Внутреннюю борьбу Бавинка де Вит описывает как «теологическую агонию»⁷⁴, как отчаянное стремление удержаться за веру, в пользу которой уже не осталось аргументов.

Однако интерпретация Х. Беркхофа и де Вита основывается на догадках и субъективных представлениях о внутреннем мире Бавинка. То, что известно о Бавинке и его трудах наверняка, не подтверждает такую интерпретацию. Да, в последние годы Бавинк отошел от узко богословских тем. Однако это необходимо рассматривать скорее как знак завершенности и удовлетворенности проделанной работой. В последние годы Бавинк не отрекался от своих более ранних взглядов или собственных работ. Напротив, в 1906-11 годах вышло второе издание «Реформатской догматики», которое не отличалось принципиально от первого⁷⁵. Своему преемнику в Свободном университете, Валентину Хеппу, Бавинк говорил, что он удовлетворен своим четырехтомником и не

⁷¹ Hepp, *Dr. Herman Bavinck*, 317, 318.

⁷² Hendrikus Berkhof, *Two Hundred Years of Theology: A Report of a Journey*, trans. John Vriend (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), 113.

⁷³ De Wit, *On the Way*, 93.

⁷⁴ Там же, 88.

⁷⁵ Третье и четвертое издания отличались от второго только нумерацией страниц.

собирался добавлять что-то новое. В 1908 году на праздновании 25-летия своей профессорской работы Бавинк выступил с речью, в которой проанализировал пройденный им путь. Сначала он отметил, что он потерял, потом – что он обрел, и, наконец, – что сохранил. На счет последнего сказал: хоть это и кажется чудом ему самому, но он сохранил веру. В 1911 году в своей ректорской речи «Модернизм и ортодоксия» Бавинк описывает поразительные изменения, которые принесла модернистская эпоха, и в то же время выражает уверенность, что ортодоксальное реформатское богословие – само название которого подразумевает необходимость реформироваться всегда – может быть надежным путеводителем в стремительно меняющемся мире.

Но если Бавинк сохранил приверженность своим богословским принципам, как тогда объяснить то, что в последние годы он удалялся от богословия и углублялся в другие области – философию, психологию, педагогику, этику? Вероятно, это изменение следует рассматривать как естественное продолжение его взглядов на кафоличность христианства. Ведь для Бавинка кафоличность христианства состоит не только в том, что христианская вера распространена *по всему свету*, но и в том, что христианской вере есть дело *ко всему на свете*. Когда Бавинк называет кальвинизм самым кафолическим исповеданием, он, прежде всего, имеет в виду, что кальвинизм дает самый цельный и всеобъемлющий ответ на вопросы человеческого существования. Еще в свои ранние «пасторские» годы он писал: «Реформатская вера – это целостный взгляд на мир и жизнь. Она рассматривает человека в особых отношениях с Богом, а значит и в особых отношениях со всем: семьей, государством, обществом, искусством, наукой и т.д. Кроме догматических принципов, есть еще этические, политические, социальные, научные, эстетические и другие. Нет ничего, на что бы реформатские принципы не наложили свой отпечаток»⁷⁶. В свете этих представлений изменение научных интересов Бавинка уже не кажется столь удивительным. В письме от 1908 года он признавался: «Чем старше я становлюсь, тем больше и больше я обращаюсь от догматики к философским изысканиям, а от них – к их применению к практическим нуждам окружающего нас мира»⁷⁷. Вместе с Кайпером Бавинк был интеллектуальным лидером движения, которое приобрело название «нео-кальвинизм»⁷⁸. Главная цель этого широкого

⁷⁶ Herman Bavinck, "De wetenschappelijke roeping onzer Kerk," *De Vrije Kerk. Vereniging van Christelijke Gereformeerde Stemmen* 3 (1882): 105.

⁷⁷ Цит. по: de Wit, *On the Way*, 59.

⁷⁸ Термин «нео-кальвинизм» был введен в 1897 году одним из сторонников Кайпера, но был популяризирован его противниками. Соответственно сторонники и критики

движения состояла в том, чтобы дать не только узко богословский, но и *мировоззренческий* ответ модернизму и применить реформатские принципы в новых условиях современного общества.

Политика

Таких высоких целей было бы невозможно достичь без политической вовлеченности. Поэтому еще в 1879 году Кайпер основал Анти-революционную партию, которая стремилась к воплощению ортодоксальных реформатских принципов – в противовес ценностям французской революции (отсюда и название партии). Бавинк присоединился к партии, а с 1897 года (еще работая в Кампене) стал членом ее центрального комитета.

В 1901 году Кайпер стал премьер-министром Нидерландов, что стало возможным после создания коалиции между католической «Генеральной лигой», Анти-революционной партией и другими, более мелкими, реформатскими партиями⁷⁹. Кайпер был вынужден оставить руководство партией, хотя до этого бессменно возглавлял ее 25 лет – с самого начала ее основания. Как и в Свободном университете, в партии преемником Кайпера стал Бавинк. Он возглавлял центральный комитет Анти-революционной партии больше двух лет: с апреля 1905 по октябрь 1907 года⁸⁰. Бавинк согласился занять новую должность с большой неохотой⁸¹, потому что был не лучшим образом подготовлен к напряженной политической борьбе на высшем уровне, предпочитая более спокойную

этого богословского направления по-разному понимали приставку «нео». Критики с ее помощью давали понять, что в «нео-кальвинизме» много нового по сравнению с богословием самого Кальвина и реформатских вероисповеданий. Давая такое название новому движению, они подразумевали, что это уже какое-то новое учение, а не традиционный кальвинизм. Кайпер и его сторонники соглашались, что они шли дальше Кальвина по ряду вопросов. Ведь они были убеждены, что нужно принимать в расчет модернизм и давать ответы на новые вызовы, которые стоят перед христианством после эпохи Просвещения. Тем не менее, они подчеркивали, что сохраняют верность Писанию и Реформации и что их казалось бы новые учения на самом деле можно в зародыше проследить уже у ранних реформаторов, включая Кальвина.

⁷⁹ У коалиции было 58 мест в Палате представителей из 100: 25 – у католиков, 23 – у Анти-революционной партии, еще 10 – у мелких реформатских партий (самая большая из которых, Свободная Анти-революционная партия, была создана ранее в результате раскола внутри Анти-революционной партии).

⁸⁰ См. http://www.parlement.com/id/vg09lkxrbnwl/h_herman_bavinck

⁸¹ Bremmer, *Herman Bavinck*, 36.

идеологическую работу⁸². Как отмечает Харринк, «Бавинк не был политиком или вдохновителем, он не умел искусно вести дебаты и пытался избегать противостояния»⁸³. В 1911 году Бавинк стал членом Верхней палаты парламента (Сената) и оставался им вплоть до своей смерти в 1921 году⁸⁴.

Среди изменений в нидерландском обществе, произошедших в это время, можно отметить два, вызывавших оживленную дискуссию и имевших далеко идущие последствия для страны. Во-первых, едва ли не главная цель Анти-революционной партии состояла в том, чтобы добиться равенства между общегосударственными и конфессиональными школами. Кайпер, Бавинк и их сторонники отталкивались от того, что родители, а не государство, должны определять, в каком мировоззренческом духе получают воспитание и образование их дети. Монополию государства на образование Кайпер называл «государственным абсолютизмом» и «либералистическим деспотизмом»⁸⁵. По его мнению, государство должно предоставить право родителям-реформатам воспитывать своих детей в реформатском духе, католикам – в католическом духе и так далее, причем не только *предоставить право* на такое образование, но и *профинансировать* его. Цель была достигнута в 1917 году, когда было принято решение, согласно которому конфессиональные школы должны финансироваться на равных с общегосударственными. Эта особенность нидерландской системы образования актуальна до сих пор.

Во-вторых, в эти годы активно обсуждался вопрос избирательного права. Еще в 1870 году имущественный ценз приводил к тому, что правом голоса обладали лишь менее 3% нидерландцев⁸⁶. Кайпер был горячим сторонником отмены этого ценза. Тем не менее, выступая за общее избирательное право для мужчин, Кайпер и много других членов Анти-революционной партии выступали против предоставления права голоса *женщинам*. Они исходили из того, что важнейшей ячейкой общества является семья, а не отдельные индивидуумы: следовательно, именно главы семей должны иметь право голоса. В таком случае среди всех

⁸² Bratt, *Abraham Kuyper*, 322.

⁸³ George Harinck, "De Antirevolutionaire partij, 1905-1918," in *De Antirevolutionaire partij 1829-1980*, eds. G. Harinck, R. Kuiper, Peter Bak (Uitgeverij Verloren, 2001), 123.

⁸⁴ См. https://www.eerstekamer.nl/persoon/dr_h_bavinck_arp

⁸⁵ John Witte and Frank S. Alexander, *The Teachings of Modern Protestantism on Law, Politics, and Human Nature* (Columbia University Press, 2007), 36.

⁸⁶ Bratt, *Abraham Kuyper*, 13.

женщин право голоса могли получить разве что вдовы⁸⁷. Однако Бавинк здесь занимал более мягкую позицию: он признавал, что женщины не меньше мужчин одарены для политической деятельности, а Писание не дает однозначного ответа на вопрос о том, что считать «демократической единицей» общества: семью или индивидуума⁸⁸. В итоге, когда в 1919 году парламент ввел общее женское избирательное право, среди голосовавших «за» был и Бавинк.

Заключение

В одной из своих ранних статей, посвященной теологии Альбрехта Ричля, Бавинк описывает недостатки двух крайностей – пиетизма и модернизма. При этом он соглашается, что оба подхода также по-своему прекрасны и содержат определенную истину. Бавинк признается, что сам стремится к их сочетанию, хотя для него это очень сложно. Можно сказать, что вся жизнь Бавинка была стремлением жить между пиетизмом и модернизмом: жить, сохраняя веру и занимаясь наукой, служа церкви и преобразуя мир.

Приверженность Бавинка ортодоксальной реформатской теологии объяснялась, прежде всего, его искренним убеждением, что эта теология лучше других объясняет Писание, а также окружающий нас мир. Его приверженность *научному* богословию проистекает из того, что Божье откровение не носит какой-то спиритуализированный и мистический характер, а облечено в конкретную форму мыслей и слов, которые могут быть обдуманы и систематизированы во всей своей взаимосвязанности. Реформатская теология для Бавинка – одновременно консервативна и прогрессивна: она основывается на наследии прежних поколений и одновременно постоянно открыта к дальнейшим преобразованиям. Преданное служение Бавинка церкви, направленное на воспитание реформатских служителей, определялось его пониманием высокой миссии церкви и любовью к общинной жизни. В свою очередь, его старания реализовать христианские принципы в обществе опирались на веру в то, что христианам не следует чуждаться или бояться мира. Понятие кафоличности церкви значило для него не только то, что христианская

⁸⁷ James Eglinton, "Democracy and Ecclesiology: An Aristocratic Church for a Democratic Age?" in *The Kuyper Center Review: Vol. 4: Calvinism and Democracy*, ed. J. Bowlin (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 138.

⁸⁸ Там же, 139.

вера распространена *по всему свету*, но и то, что христианской вере есть дело *ко всему на свете*.

Дмитрий Бинцаровский

координатор программы дистанционного обучения в Евангельской реформатской семинарии Украины

Библиография

“Herman Bavinck.” *Princeton Theological Review* 6 (1908): 529-543.

“Martin Downes’s interview with Carl Trueman.”

<http://www.thegospelcoalition.org/blogs/justintaylor/2007/05/22/interview-with-trueman/>

Barth, Karl. *Church dogmatics. Volume II The doctrine of God, Part 1*. Edinburgh: T. & T. Clark, 2004.

Bavinck, Herman. “De wetenschap der H. Godgeleerdheid. Rede ter aanvaarding van het leeraarsambt aan de Theologische School te Kampen.” <http://www.neocalvinisme.nl/hb/broch/hbwgg.html>

Bavinck, Herman. “De wetenschappelijke roeping onzer Kerk.” *De Vrije Kerk. Vereeniging van Christelijke Gereformeerde Stemmen* 3 (1882): 97-106.

Bavinck, Herman. “Foreword to the First Edition (Volume 1) of the Gereformeerde Dogmatiek”, trans. John Bolt. *Calvin Theological Journal* 45 (2010): 9-10.

Bavinck, Herman. “Kennis en Leven.” In *Kennis en Leven. Opstellen en Artikelen uit Vroegere Jaren*. Kampen: Kok, 1922.

Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics, Volume 1: Prolegomena*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003.

Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics, Volume 2: God and Creation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.

Bavinck, Herman. “The Catholicity of Christianity and the Church.” *Calvin Theological Journal* 27 (1992): 220-251.

Belt, Henk van den. *The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust* (BRILL, 2008).

Berkhof, Hendrikus. *Two Hundred Years of Theology: A Report of a Journey*, trans. John Vriend. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.

Bolt, John. "Grand Rapids Between Kampen and Amsterdam: Herman Bavinck's Reception and Influence in North America." *Calvin Theological Journal* 38 (2003): 263-280.

Bratt, James D. *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

Bratt, James D. *Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1984.

Bremmer, R.H. *Herman Bavinck als Dogmaticus*. Kampen: J. H. Kok, 1961.

Dosker, Henry Elias. "Herman Bavinck." *Princeton Theological Review* 20 (1922): 448-464.

Eglinton, James. "Democracy and Ecclesiology: An Aristocratic Church for a Democratic Age?" In *The Kuyper Center Review: Vol. 4: Calvinism and Democracy*, edited by J. Bowlin, 134-146. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

Eglinton, James. *Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif*. A&C Black, 2012.

Engelsma, David J. "Herman Bavinck: the Man and His Theology." *Protestant Reformed Theological Journal* 46 (2012), 3-43.

Flood, Gavin. *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. A&C Black, 1999.

Gleason, Ron. "Dr. Herman Bavinck (1854-1921): A Short Sketch of a Reformed Theologian, Pastor, Churchman, & Statesman." http://www.richardsibbes.com/_hermanbavinck/hermanbavinck.org-Gleason1.pdf

Gootjes, N.H. "De Structuur Van Bavincks Gereformeerde Dogmatiek." *Radix* 16 (1990): 136-157.

Harinck, George. "Calvinism Isn't the Only Truth: Hennis Bavinck's Impressions of the USA." http://www.aadas.nl/sites/default/files/proceedings/1997_14_Harinck.pdf

Harinck, George. "De Antirevolutionaire partij, 1905-1918." In *De Antirevolutionaire partij 1829-1980*, edited by G. Harinck, R. Kuiper, Peter Bak, 123-155. Uitgeverij Verloren, 2001.

Harinck, George. "'Something That Must Remain, If the Truth Is to Be Sweet and Precious to Us': The Reformed Spirituality of Herman Bavinck." *Calvin Theological Journal* 38 (2003): 248-262.

Hepp, Valentijn. *Dr. Herman Bavinck*. Amsterdam: W. Ten Have, 1921.

Mattson, Brian. *Restored to Our Destiny: Eschatology & the Image of God in Herman Bavinck's Reformed Dogmatics*. Leiden: Brill, 2012.

Ortlund, Dane C. "A Benefit No Mind Can Fully Comprehend': Bavinck's Doctrine of Justification." *Calvin Theological Journal* 46 (2011): 249-267.

Selderhuis, Herman. *Handbook of Dutch Church History*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

Van Til, Cornelius. *An Introduction to Systematic Theology*. Phillipsburg, NJ.: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1979.

Veenhof, C. "Uit het leven van de Theologische Hogeschool 6." *De Reformatie* 30 (1955): 123-125.

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.

Witte, John and Frank S. Alexander. *The Teachings of Modern Protestantism on Law, Politics, and Human Nature*. Columbia University Press, 2007.

Гиорги Папп

“Vera iustitia et sanctitate praeditum...”

Суть «*imago Dei*» в соответствии с Ответом 6 Гейдельбергского катехизиса

Аннотация

Наша цель – проанализировать такое понятие, как «*imago Dei*», на основании Ответа 6 Гейдельбергского катехизиса. Мы выбрали эту тему, потому что она остается одной из наиболее дискуссионных в систематическом богословии. Если просмотреть догматические и нравоучительные труды, написанные, начиная с самого раннего периода истории христианства и до нашего времени, можно обнаружить большое разнообразие ответов. В каждом из этих ответов предпринимается попытка объяснить, какой смысл автор книги Бытие вложил в выражение: «אֱלֹהִים בְּצַלְמוֹ שֵׁנִי וְבְדִמְיוֹ».

Гейдельбергский катехизис затрагивает эту тему в Ответе 6, где авторы утверждают, что Бог не сотворил первого человека нечестивым и злым. После утверждения, что, по сути, Бог сотворил человека по Своему образу и подобию, катехизис объясняет термин «*imago Dei*» с двух сторон: во-первых, в нем определяется внутренняя сущность образа и подобия Божьего и, во-вторых, подробно излагается цель жизни человека, данной Богом ему, как образу своего Творца над всем творением. Затем мы предпримем попытку расширить значение определения «*imago Dei*».

Общие замечания

Согласно повествованию библейской книги Бытие, Бог сотворил человека по Своему образу и подобию. Если внимательно просмотреть догматические и нравоучительные труды, написанные, начиная с раннего периода истории христианства и до нашего времени, можно обнаружить большое разнообразие ответов. В каждом из этих ответов предпринимается попытка объяснить, какой смысл автор книги Бытие вложил в выражение: «אֱלֹהִים בְּצַלְמוֹ שֵׁנִי וְבְדִמְיוֹ».

Прежде чем рассмотреть, что катехизис учит относительно этой темы, необходимо сделать краткий анализ библейского текста. По мнению автора статьи, самым важным библейским отрывком, в котором утверждается, что люди были созданы по Божьему образу и подобию, является Бытие 1:26-28. Кроме этого текста в Библии есть еще два других

стиха, в которых говорится, что Бог сотворил первых людей по Своему образу: Бытие 5:3 и Бытие 9:6. Последний отрывок обращает внимание на нравственный контекст «*imago Dei*», а именно на запрещение убийства. Тем не менее, ни один из этих текстов не раскрывает внутренней сущности понятия «*imago Dei*». Два слова, которые используются в библейском повествовании для описания «*imago Dei*», – это «*מִצַּלְחָתוֹ*» (18 раз в Ветхом Завете, но только 4 раза в контексте *imago Dei*), и «*תְּמִלְתּוֹ*» (25 раз в Ветхом Завете, но только 3 раза в контексте *imago Dei*: Бытие 1:26-28; 5:1; 5:3). В Септуагинте эти слова переведены как «*εἰκὼν*» и «*ὁμοίωσις*». В новейшей библеистике отсутствует единомыслие относительно того, следует ли эти слова рассматривать как имеющие смысловое отличие, или же просто как синонимы. Обращая внимание на контекст этих выражений, можно заметить, что оба слова могут выражать как конкретные, так и абстрактные понятия. Подводя итог библейскому введению, можно уверенно говорить, что библейский текст, хотя и умалчивает «*каким образом*» все было сотворено или в чем состоит внутренняя сущность *imago Dei*, но сообщает, что человек является особым, отличающимся от других и уникальным творением Божьих рук¹. Он отводит человечеству особое место в отличие от всего остального, что сотворил Бог, и таким образом наделяет всех людей достоинством и придает им ценность².

Новый Завет рассматривает проблему *imago Dei* в другом контексте. Только в Иакова 3:9, так же, как и в Бытие 9:6, вопрос *imago Dei* рассматривается в нравственном контексте: своим языком мы прославляем Господа и Отца и тем же языком проклинаем людей, сотворенных по Божьему подобию. Другие отрывки в Новом Завете раскрывают этот вопрос в христологическом контексте: Христос является истинным образом невидимого Бога (Колоссянам 1:15, но см. 2 Коринфянам 4:4; Евреям 1:3), а христианин облекается в нового человека, который обновляется в познании по образу Создавшего его (Колоссянам 3:10). Далее, в Послании к ефессянам 4:24 апостол Павел указывает, что этот новый человек создан для того, чтобы быть подобным Богу в истинной праведности и святости – *κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*.

Осмелимся предположить, что лаконичность библейского повествования относительно сущности *imago Dei* привела к многообразию

¹ Jerome De Jong, "The Misery of Man," in *Guilt, Grace and Gratitude. A Commentary on the Heidelberg Catechism Commemorating Its 400th Anniversary*, ред. Donald Bruggink (New York: The Half Moon Press, 1963), 28.

² См. Edward Curtis, "Image of God," in *The Anchor Bible Dictionary*, ред. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992). CD-Rom Edition.

богословских толкований, которые иногда становились простым домыслом. Для общего исследования мы перечислим основные определения, которые оказали влияние на богословский подход к рассмотрению вопроса *imago Dei*:³

- К первой группе принадлежат те, кто думает, что под *imago Dei* имеется в виду сходство людей с Богом. Некоторые сторонники этого взгляда утверждают о физическом сходстве людей и Бога, в то время как другие расширяют это определение, говоря о неотъемлемых нематериальных составляющих.
- Еще одна точка зрения состоит в том, что *imago Dei* описывает людей как Божий аналог во вселенной и сосредотачивает внимание на людях как реляционных партнерах Бога.
- Третья позиция относительно *imago Dei* сводится к описанию господства человека над землей. При этом основное внимание сосредотачивается на применимости понятия *imago Dei*. Управление всем творением составляет сущность *imago Dei* для тех, кто придерживается этой позиции.
- Четвертое определение *imago Dei* предполагает, что этот термин описывает людей как Божьих представителей на земле.

Мы считаем, что эти различные взгляды не противоречат, а скорее дополняют или развивают друг друга.

Гейдельбергский катехизис обращается к этой теме в Ответе 6, где его авторы свидетельствуют, что Бог не сотворил первого человека нечестивым и злым. После утверждения о том, что, по сути, Бог сотворил человека по Своему образу и подобию, катехизис объясняет термин «*imago Dei*» с двух сторон: во-первых, он стремится определить внутреннюю сущность образа и подобия Божьего и, во-вторых, подробно излагает цель жизни человека, данной ему Богом, как образу Своего Творца среди всего творения. Дальше мы шире раскроем значение определения «*imago Dei*».

³ Это краткое изложение четырех самых важных взглядов относительно содержания *imago Dei* является практически дословной цитатой из статьи под названием «*Imago Dei*», которую можно найти на следующей интернет странице: <http://www.religionfacts.com/christianity/beliefs/imago-dei> (доступ получен 15.05.2013). Очень полезное краткое изложение этой темы можно обнаружить в следующих книгах: Anthony Hoekema, *Created in God's Image* (Grand Rapids: Paternoster Press, 1986), 33-101; Millard Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 520-31.

Согласно лаконичному определению Гейдельбергского катехизиса, термин «*imago Dei*» указывает, прежде всего, на то, что Бог создал первого человека в истинной праведности и святости – как можно прочесть об этом в общепринятых переводах. В качестве первого шага нашего исследования мы сравним оригинальный латинский и немецкий тексты ответа катехизиса и попытаемся указать на отличие между богословским мышлением этих двух языков. С одной стороны, немецкий текст (*in wahrhafter Heiligkeit und Gerechtigkeit*) указывает, что *imago Dei* является внутренним человеческим качеством, которое человек приобрел при сотворении. Таким образом, *imago Dei* можно понимать как неотъемлемый (но не *sui generis*) элемент человеческой жизни, который, если перефразировать слова Иеремии, был написан на сердцах людей. С другой стороны, латинский текст указывает на внешнее происхождение *imago Dei*. В нем говорится: *vera sanctitate et iustitia praeditum* – [человек] был увенчан истинным правосудием (или праведностью) и святостью. Таким образом, *imago Dei* можно понимать как внешний фактор, который наделяет человека достоинством и делает его способным быть подлинным Божьим представителем на земле. Но эти различные значения немецкого и латинского текста не содержат никакого противоречия, а, скорее, указывают на две различные стороны (взгляда) этого вопроса.

Источники позиции Гейдельбергского катехизиса

Чтобы найти истоки этой позиции, необходимо, прежде всего, прочесть «*Наставление*» Кальвина издания 1536 года, где в начале первой главы сказано:

Parentem omnium nostrum Adam esse creatum ad imaginem et similitudinem Dei (Gen. 1), hoc est, sapientia, iustitia, sanctitate praeditum, atque his gratiae donis Deo ita haerentem, ut perpetuo in eo victurus fuerit, si in hac integritate naturae, quam a Deo acceperat, stetisset.⁴

Адам, прародитель нас всех, был создан по образу и подобию Божьему [Быт. 1:26-27]. Другими словами, ему была дарована мудрость, праведность, святость, и посредством этих даров благодати он был настолько близок к Богу, что мог бы пребывать в Нем вечно, если бы стойко держался непорочности, которой наделил его Бог⁵.

⁴ Joannes Calvinus, *Christianae religionis institutio* (Basileae, 1536). In: *Calvini Opera Database 1.0*. (Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2005).

⁵ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, пер. и ред. Ford Lewis Battles (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 15.

В последнем латинском издании (1559 г.) «Наставления» Кальвин еще шире развивает этот взгляд, утверждая, что если мы хотим определить внутреннюю сущность образа Божьего в человеке, нам необходимо рассмотреть этот вопрос с точки зрения восстановления падшей человеческой природы (лекарство для исцеления испорченной природы – «Наставление» I.15.4). Таким образом, цель восстановления, которую представляет нам Христос, заключается в воссоздании в нас образа Божьего. Следовательно, делает вывод Кальвин, основные элементы образа Божьего описаны в Послании к ефесянам 4:24.

Позиция Кальвина основывалась на взглядах Августина на образ Божий. Исходя из статистических данных Энтони Лэйна, мы знаем, что Кальвин хорошо был знаком с книгой Августина «О Святой Троице», и в своем труде «Наставление в христианской вере» он цитирует ее приблизительно 10 раз⁶. Несмотря на то, что в труде всей жизни Августина содержится намного больше отрывков, в которых рассматривается вопрос *imago Dei*, мы укажем только на самый примечательный из них. Ниже приводится непрямая цитата, которая не упоминается среди дословных цитат или в воспоминаниях, в которых ясно приводится имя епископа из Гиппона Царского, но в этой цитате, несомненно, просматривается его влияние:

Qui vero commemorati convertuntur ad Dominum ab ea deformitate, qua per cupiditates saeculares conformabantur huic saeculo, reformantur ex illo, audientes Apostolum dicentem: *Nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitati mentis vestrae: ut incipiat illa imago ab illo reformari, a quo formata est. Non enim reformare se ipsam potest, sicut potuit deformare. Dicit etiam alibi: Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, eum qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis. Quod ait, secundum Deum creatum; hoc alio loco dicitur, ad imaginem Dei. Sed peccando, iustitiam et sanctitatem veritatis amisit; propter quod haec imago deformis et decolor facta est: hanc recipit, cum*

Те же, кто по напоминанию обращаются к Господу от того безобразия, в котором они вследствие своих мирских страстей были сообразны этому веку, преобразуются из него, внимая апостолу, который, говорит: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего», затем, чтобы тот образ преобразился Тем, Кем он был образован. Ибо тот образ не может преобразовать себя сам подобно тому, как он себя сам обезобразил. Также и в другом месте апостол говорит (о необходимости) «обновиться духом ума» и «облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины». Выражение

⁶ Anthony Lane, *John Calvin – Student of the Church Fathers* (Edinburgh: T & T Clark, 1999), 56.

reformatur et renovatur.⁷

«созданный по Богу» означает то же, что и сказанные в другом месте слова «по образу Божию». Но, согрешив, он утратил праведность и святость истины, отчего тот образ сделался безобразным и увявшим, но он может вновь обрести ее, если преобразится и обновится⁸.

Праведность и святость *imago Dei* в размышлениях Урсина

Если мы хотим определить точное значение этих двух слов, необходимо позволить говорить самому Захарию Урсину. Нашими основными источниками для истолкования этих терминов являются собрания его собственного катехизического объяснения, неоднократно переизданные Дэвидом Пареусом под следующими названиями: *Corpus doctrinae orthodoxae* (1612; 1616); *Corpus doctrinae christianae* (1602; 1621; 1634); *Explicationum catechetiarum* (1591; 1593; 1598; 1600; 1603; 1607) и *Doctrinae christianae compendium* (1584; 1585)⁹.

Прежде всего, Урсин утверждает, что праведность и истинная святость составляют основные элементы образа Божьего, хотя и допускает наличие других признаков образа Божьего в человеке¹⁰. Согласно его толкованию, праведность и истинную святость можно понимать двояко: они могут рассматриваться либо как синонимы, либо иметь различное значение¹¹. Таким образом, праведность может указывать на «внутренние и внешние поступки и действия», которые согласуются с Божьим Законом, и «правильно рассуждающий разум», в то время, как истинная святость

⁷ Augustinus, *De Trinitate* 14, 16.22. См.

http://www.augustinus.it/latino/trinita/trinita_14_libro.htm (доступ получен: 18. 05. 2013.).

⁸ Августин, О Троице 14, 16.22.

⁹ Относительно других изданий и больших подробностей, связанных с этим трудом, см. интернет-ресурсы Постреформатской цифровой библиотеки:

http://www.prld.org/author_view.php?s=20&limit=20&a_id=54&sort= (доступ получен 27 мая 2013 г.). Подготавливая эту статью, мы, кроме латинского издания 1593 года, использовали английский перевод 1852 года, который также доступен онлайн: Ursinus, Zacharias (автор) – Williard, G. W. (переводчик): *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*. Scott & Bascom Printers, Columbus 1852. (Последующие издания: Ursinus, Zacharias: *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*.) <http://archive.org/stream/commdrza00ursi#page/n9/mode/2up> (доступ получен 27 мая 2013 г.).

¹⁰ Zacharias Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, 30.

¹¹ Там же.

указывает на качество этих поступков и действий. Одновременно это означает, что там, где «находится праведность и истинная святость, отсутствует всякое зло как вины, так и наказания»¹².

В том же самом отрывке он приводит следующее определение образа Божьего:

Imago Dei in homine est mens recte agnoscens Dei naturam, voluntatem & opera; & voluntas libere obtemperans Deo, omniumque inclinationum, appetitionum & actionum cum voluntate Dei congruentia: ac denique spiritualis et immortalis animae natura, totiusque hominis puritas & integritas, perfecta beatitudo, & laetitia acquiescens in Deo, & dignitas hominis ac majestatis qua caeteris naturis antecellit ac dominatur.¹³

Образ Божий в человеке – это разум, который должным образом знает природу, волю и дела Божьи; воля, самостоятельно покоряющаяся Богу, и соответствие с божественной волей всех склонностей, желаний и поступков. Одним словом, это духовная и бессмертная природа души, а также чистота и честность целостной личности, совершенное блаженство и радость вместе с достоинством и величием человека, в котором он превосходит все творение и управляет им.¹⁴

На основании этого определения становится очевидным факт, что понятие образа Божьего не указывает ни на какое сходство или равноценность сущности, а просто на «определенные свойства, имеющие сходство с божественной природой не в степени или сущности, а в виде и подобии», как утверждает сам Урсин¹⁵. Для большей ясности в своем пояснении он перечисляет эти свойства, которые можно понимать как проявление образа Божьего:

Complectitur ergo:

1. Ipsam animae substantiam incorpoream & immortalem cum potentiis intelligendi & volendi.
2. Omnes notitias naturales de Deo & eius voluntate atque operibus, hoc est perfectam sapientiam in mente.
3. Justas & sanctas actiones, inclinationes & motus partis volentis, hoc est perfectam iustitiam & sanctitatem in voluntate & corde & externis actionibus omnibus.

Следовательно, образ Божий охватывает:

1. Духовную и бессмертную сущность души вместе с силой знания и воли.
2. Все наше естественное представление и постижение Бога, а также Его воли и дел.
3. Справедливые и святые поступки, склонности и волеизъявления, которые соответствуют совершенной праведности и святости в воле, сердце и внешнем

¹² Там же.

¹³ Zacharias Ursinus, *Explicationum catechetarum*. Volumen I. (Neostadii Palatinorum, 1593), 83.

¹⁴ Ursinus, *Commentary*, 30.

¹⁵ Там же, 31.

4. Ipsam felicitatem, beatitudinem & gloriam, cum summa laetitia acquiescente in Deo, & copia omnium bonorum conjunctam, sine miseria & corruptione.

5. Dominium hominis in reliquis creaturas.

His omnibus creatura rationalis creatorem tanquam imago archetypum aliquo modo referebat, etsi non aequabat.¹⁶

действию.

4. Блаженство, счастье и слава с наибольшей радостью в Боге, которые в то же самое время связаны с обилием добрых дел, не несущих страдания и не содержащих порочности.

5. Господство человека над всем творением, рыбами, птицами и другими живыми существами.

Во всем этом наша разумная природа в определенной мере имеет сходство с Творцом так же, как образ имеет сходство с прообразом, однако мы никогда не можем быть равными Богу¹⁷.

Грехопадение Адама стало причиной трагических последствий для природы человека. В человеке остались некоторые составные элементы Божьего образа, в то время, как другие были утрачены, и по этой причине человек превратился в «отвратительный образ сатаны»¹⁸. В этом резком выражении мы можем увидеть изложение доктрины полной греховности человека, которая сыграла очень важную роль в спорах с арминианами в начале XVII века. Можно сказать, что деятели Реформации и авторы Гейдельбергского катехизиса использовали этот темный антропологический образ для того, чтобы яснее указать на обновляющий труд Святого Духа и единственный путь спасения: *sola gratia per fidem in Christo*. Урсин перечисляет эти составные элементы образа Божьего, которые, несмотря на грехопадение, остались в человеке, а также те, которые были утрачены.

Какие же составные элементы *imago Dei* остались в человеке после грехопадения, несмотря на то, что они оказались глубоко скрытыми и искаженными грехом?¹⁹

1. Бестелесная, разумная и бессмертная сущность души вместе с ее силой, о которой мы упоминаем, когда говорим о свободе воли; следовательно, всякое волеизъявление человека является добровольным.

2. В разуме человека имеют место различные представления и понимания Бога, природы, а также способность различать правильное и неправильное и осознавать принципы искусства и науки.

¹⁶ Ursinus, *Explicationum*, 83-84.

¹⁷ Ursinus, *Commentary*, 30.

¹⁸ Ursinus, *Commentary*, 31.

¹⁹ Ursinus, *Commentary*, 31-32.

3. В человеке есть определенные признаки и остатки нравственных добродетелей, а также определенная способность управлять поведением в собственной жизни.

4. Способность наслаждаться многими временными благословениями.

5. Определенная степень господства над остальным творением. Человек не полностью утратил господство над разнообразным животным миром, который был отдан ему в подчинение, потому как многие из представителей этого мира все еще покоряются человеку, чтобы он мог иметь власть руководить ими и использовать их для своего блага.

По сравнению с этими составными элементами ниже приводится перечень самых важных элементов и достоинств *imago Dei*, которые были утрачены²⁰:

1. Истинное, совершенное и спасительное познание Бога и божественной воли.

2. Правильное понимание Божьих дел вместе со светом и знанием этого понимания; вместо этого человек теперь исполнен невежеством, поражен слепотой и тьмой.

3. Распоряжение и управление всеми наклонностями, желаниями и действиями, а также соответствие воли, души и видимых органов тела Божьему закону. Вместо этого человек склонен к ужасному беспорядку, порочности желаний и побуждений сердца и воли, из которых исходит всякий действующий в его жизни грех.

4. Истинное и совершенное господство над различными Божьими живыми творениями; потому что те животные, которые вначале подчинялись человеку, сейчас противятся ему, причиняют боль и подстерегают его в засаде, в то время как земля, которая из-за него была проклята, рождает тернии и волчцы.

5. Право распоряжаться тем, что Бог даровал не Своем врагам, а Своим детям.

6. Счастье в этой и будущей жизни – вместо этого мы переживаем временную и вечную смерть со всеми потенциальными бедствиями.

Этот поврежденный образ должен быть восстановлен во Христе, Который, с одной стороны, является совершенным образом Бога (см. Колоссянам 1:15), а с другой стороны, *Который сделался для нас*

²⁰ Ursinus, *Commentary*, 32.

премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением²¹ (1 Коринфянам 1:30).

Истолкование позиции катехизиса

Теперь вполне ясно, что, с одной стороны, два слова, используемые в катехизисе, охватывают большой спектр человеческих способностей, которые, с богословской точки зрения, являются составными элементами *imago Dei*, а с другой стороны, они указывают на патристическое наследие понимания *imago Dei*, расширенное особым тоном Реформации. В то время, как в ранней церкви основное внимание уделялось структурному содержанию и месту *imago Dei*, Реформация сохранила это понимание, но основное ударение было сдвинуто на нравственный аспект. Если перефразировать христологический вопрос, можно сказать так: ранняя церковь изучала природу *imago Dei* (*natura imaginis Dei*), а Реформация – его преимущества и последствия (*beneficia imaginis Dei*)²².

Предлагая это истолкование в связи с восстановлением человеческой природы, катехизис утверждает и снова повторяет о наличии изначальной целостности и добродетели²³ человеческой природы, и очень определенно в категорической форме²⁴ (*nequaquam – nein – никоим образом*) указывает, что Бог не является причиной греха. Поэтому катехизис кратко излагает сущность *imago Dei* с помощью этих двух терминов, а в Вопросе и Ответе 9 он говорит об осознанном характере грехопадения, называя его сознательным непослушанием. Как говорит Хуксема, ненависть к Богу и к ближнему, которой мы подвержены, не относится только к греховному действию и не возникает из греховной привычки, которую мы сформировали. Эта ненависть возникает из порочности и греховности нашей природы²⁵.

Если мы хотим обнаружить изначальную добродетель и чистоту человеческой природы, мы согласимся с толкованием Хуксемы²⁶, который

²¹ Ursinus, *Commentary*, 32-33.

²² В ранней церкви основной христологический тезис звучал следующим образом: *Christum cognoscere natura ejus cognoscere est*, а во времена Реформации этот тезис изменился следующим образом: *Christum cognoscere beneficia ejus cognoscere est*.

²³ De Jong, "Misery", 28.

²⁴ Hoeksema, *Triple Knowledge*. Vol. I. 3^e издание. (Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1990), 81.

²⁵ Hoeksema, *Triple*, 80-81.

²⁶ Hoeksema, *Triple*, 98. Из всех научных толкований мы решили особо выделить толкование образа Божьего Хуксемой, потому что в его комментарии на

особо подчеркивает, что под святостью подразумевается не приобретенная чистота, а первоначальная добродетель человеческой природы, согласно с которой человек был освящен в любви для Бога всем своим разумением, сердцем, душой и крепостью. Таким же образом, истинной праведностью была не вмененная праведность и она не приобреталась, но истинной праведностью была добродетель всей природы человека, в соответствии с которой он находился в полной гармонии с волей Бога, обладая совершенной способностью исполнять волю Божию с радостью и наслаждением. В данном вопросе Хуксема говорит о знании Бога, как о третьей духовной добродетели (кроме праведности и святости), которая не являлась каким-то простым интеллектуальным или естественным знанием о личности, природе и сущности Бога; это знание не было и «подготовленной системой богословия или догматики, которой Адам был бы наделен от начала», но оно было первоначальной добродетелью его разума, посредством которой человек непосредственно и самопроизвольно познавал Бога, а также имел живую связь со своим Творцом²⁷. Мы считаем, что нет необходимости говорить о цельности познания Бога, как о третьей духовной добродетели, которая усиливает святость и праведность в самой сущности *imago Dei*, потому что катехизис помещает это неискаженное знание среди последствий или целей *imago Dei*. Бог наделил человека святостью, для того чтобы человек, среди прочего творения, мог надлежащим образом знать (или признавать) Бога.

Еще одна особенность подхода катехизиса к рассмотрению вопроса *imago Dei* заключается в акцентировании важности общности. Не боясь преувеличить, мы можем утверждать, что кроме богословского и нравственного значения праведность и святость также обладают социальным и психологическим смысловым значением, потому что «образ Божий включает всего человека²⁸, пребывающего во взаимоотношениях любящей полной зависимости от своего Творца. Человек является истинным человеком только тогда, когда вся его сущность неразрывно связана с его Творцом»²⁹.

Таким образом, человек в своей святости и истинной праведности был способен устанавливать отношения «я-Ты» с Богом. Катехизис

Гейдельбергский катехизис особо выделяется тот факт, что первоначальная чистота человека была не приобретена им, а имела свое происхождение в Боге.

²⁷ Hoeksema, *Triple*, 98.

²⁸ Как мы видели в определении Урсины.

²⁹ De Jong, "Misery", 29.

указывает, что эти взаимоотношения являются неизбежным результатом и целью образа Божьего³⁰: *чтобы он мог поистине знать Бога, своего Создателя, любить Его всем сердцем и жить с Ним в вечном блаженстве, прославляя и восхваляя Его*. Согласно мнению Аллена Верхи, Божья слава и хвала умножается, если люди познают Его, любят Его и живут с Ним. Именно поэтому Бог сотворил человека по Своему образу³¹. Вследствие такого подхода к рассмотрению вопроса *imago Dei*, можно утверждать, что искупление является восстановлением этих личностных взаимоотношений или общности с Богом. Несомненно, эта восстановленная общность, инициатором которой является Бог, – не совершенна, но, благодаря Божьей созидающей общности благодати, все верующие могут стать на путь, ведущий в Божье вечное и совершенное Царство, и в конце этого пути обретается возможность видеть Бога лицом к лицу и полностью познавать Его (1 Коринфянам 13:12).

Таким образом, общение между Богом и человеком, созданным по Его образу, является взаимоотношениями, исполненными ответственности. Верхи утверждает, что «Бог сотворил нас со способностью реагировать на Него с любовью и верой, и применять эту способность реагировать в мире и ради Его мира. Ни порочность первородного греха Адама, ни вражда, приведшая к убийству Каином Авеля, ни безразличие его отклика не могут изменить эту фундаментальную истину о самих нас. Мы ответственны»³².

Таким образом, учение *Гейдельбергского катехизиса* об *imago Dei* приводит нас к идее ответственности. Человек, созданный по Божьему образу и наделенный³³ святостью и истинной праведностью, способен и уполномочен властвовать над всеми остальными живыми существами, трудиться в окружающем его мире и заботиться о нем (см. Бытие 2:15).

Заключение – применение вопроса

Итак, важно ли в наше время все еще говорить об образе Божьем в человеке? Может ли это описание библейской доктрины, сделанное 450 лет тому назад, быть полезной каким-либо образом и сегодня? Автор этой статьи считает, что у нас есть все основания заново открыть учение

³⁰ De Jong, "Misery", 30.

³¹ Allen Verhey, *Living the Heidelberg* (Grand Rapids: CRC Publications, 1986), 36.

³² Verhey, *Living*, 37.

³³ Это перевод слова «*praeditum*» с латинского текста катехизиса, использовавшегося старыми английскими переводами Гейдельбергского катехизиса.

Гейдельбергского катехизиса на эту тему и переоценить наше понимание и применение доктрины *imago Dei*.

Во-первых, подход к рассмотрению вопроса *imago Dei* в *Гейдельбергском катехизисе* усиливает требование к святости (или освящению) жизни. Указывая на то, что *imago Dei* заключается в праведности и святости, авторы *катехизиса*, основываясь на учении об обращении и обновлении, представленном в посланиях апостола Павла, считают, что именно в этом заключается цель человеческой жизни: христианин должен достигать святости и праведности как цели, поставленной перед ним в сотворенном мире. Здесь нужно обратить внимание, что в XVI веке значение святости в основном касалось качественных характеристик и включало в себя идею отделения для Бога, которая позднее стала первостепенным значением святости человека. Авторы *катехизиса* сознавали, что в этой жизни никто не способен достичь совершенной святости и праведности, как они и заявляют об этом в Ответе 114:

«Даже лучшие из людей в этой жизни стоят лишь в самом начале послушания Господу, однако же начиная жить с серьезными намерениями, они следуют всем, а не некоторым заповедям Божиим».

Впоследствии, в Ответе 115 указывается, что несмотря на нашу слабость и неспособность достичь этой цели, мы должны «постоянно стремиться обновляться по образу Божию и молиться Господу о милости Духа Святого до тех пор, пока после этой жизни не достигнем цели – совершенства».

Во-вторых, это истолкование *imago Dei* подчеркивает ответственность человека и идею управления, помогая христианам упорядочить свою жизнь таким образом, чтобы осознать, что каждый человек ответственен не только за сотворенный мир, но также за собственное проявление образа Божьего. Может ли поведение и отношение человека отличаться праведностью и святостью? Способен ли человек, при помощи благодати Святого Духа, быть Божиим представителем в этом мире? Праведность и святость, которыми был наделен Адам в начале творения, и которые должны восстанавливаться в человеке через Христа, указывают не только на привилегированное положение человека, но также на его ответственность и четко определенный долг.

В-третьих, важно говорить о доктрине *imago Dei* в *Гейдельбергском катехизисе* в связи с ее миссионерским характером. Когда *катехизис* касается темы благодарности человека, он указывает на то, что этот

процесс включает в себя совлечение ветхого человека и облечение в нового человека, созданного по Богу в святости и истинной праведности (см. Ефессянам 4:24). Облечение в нового человека (посредством чего вера становится видимой) приводит к исполненной благодарности жизни, которая включает в себя молитву и совершение добрых поступков (дел). Вопрос 86 спрашивает о необходимости/обязательности добрых дел, и пространный ответ указывает на то, что добрые дела необходимы потому, что:

- так всей жизнью мы выражаем благодарность Господу за Его благодеяния;
- и восхваляем Его;
- так каждый из нас укрепляется в вере посредством ее плодов;
- нашей богоугодной жизнью ближние также приобретаются для Христа.

Обратим внимание на последний пункт: нашей богоугодной жизнью ближние также приобретаются для Христа. Итак, мы делаем вывод, что цель авторов *катехизиса* заключалась в том, чтобы посредством толкования *imago Dei* помочь верующим стать настоящими христианами, которые своим освященным и праведным образом жизни могли бы вносить вклад в рост и процветание Божьей Церкви, делая это все исключительно для славы Божьей.

Георги Папп

Сотрудник Протестантского теологического института, Клуж-Напока (Румыния)

Библиография

Augustine, *On the Holy Trinity* 14, 16.22. В: *The Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, Volume 3*. Редактор Philip Schaff. Books for the Ages – The Ages Software, Albany, OR, USA, 1997.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*, перевод и редакция Ford Lewis Battles. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Calvinus, Joannes. *Christianae religionis institutio*. Basileae 1536. In: *Calvini Opera Database 1.0*. Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2005.

Curtis, Edward. "Image of God." In *The Anchor Bible Dictionary*, редактор David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992. CD-Rom Edition.

De Jong, Jerome. "The Misery of Man." In *Guilt, Grace and Gratitude. A Commentary on the Heidelberg Catechism Commemorating Its 400th Anniversary*, редактор Donald Bruggink. New York: The Half Moon Press, 1963.

Erickson, Millard. *Christian Theology*. Grand Rapids: Baker Books, 1998.

Hoekema, Anthony. *Created in God's Image*. Grand Rapids: Paternoster Press, 1986.

Hoeksema, Herman. *Triple Knowledge*. Том I. Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1990 (3^е издание).

Lane, Anthony. *John Calvin – Student of the Church Fathers*. Edinburgh: T & T Clark, 1999.

Ursinus, Zacharias (автор) – Williard, G. W. (переводчик): *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*. Columbus: Scott & Bascom Printers, 1852.

Ursinus, Zacharias. *Explicationum catecheticarum*. Том I. Neostadii Palatinorum, 1593.

Verhey, Allen. *Living the Heidelberg*. Grand Rapids: CRC Publications, 1986.

Ярослав Вязовский

Рецензия на книгу «Святой Дух» (С. Фергюсон)

Синклер Фергюсон, «Святой Дух». Минск: Евангелие и Реформация, 2014, 272 с.

Существуют смысло- и системообразующие книги. Некоторые из них, например «Наставление в христианской вере» Жана Кальвина, обладают эпохальным значением. Другие оказывают более локализованное во времени и пространстве влияние. В эту вторую категорию можно, на мой взгляд, включить книгу Синклера Фергюсона «Святой Дух». Не выходя за рамки традиционного реформатского богословия, автор, тем не менее, по-новому концептуализирует стандартные темы пневматологии.

Важность и новизна данного богословского текста станет понятной, если мы поместим его в современный реформатский богословский контекст. Он характеризуется тремя явлениями. Во-первых, существует популярный кальвинизм, содержание которого исчерпывается так называемыми пятью пунктами, а его приверженцы никогда не читали труды Кальвина. Во-вторых, в академических кругах ведется полемика о связи между богословием самого Кальвина и поздним кальвинизмом. В частности, ставится вопрос о том, насколько далеко английские пуритане отошли от идей женевского реформатора. В-третьих, примерно с середины прошлого века начало активно развиваться реформатское библейское богословие усилиями таких исследователей, как Герхард Вос, Герман Риддербос, Ричард Гэффин и др.

В данной книге Фергюсон не только возвращается к Кальвину, но и умело интегрирует его идеи с современным реформатским библейским богословием. Более того, Фергюсон, будучи знатоком пуританского богословия, показывает, что пуритане были совсем не однородны и что некоторые из них (например, Джон Оуэн) по отдельным вопросам были ближе к мысли Кальвина, чем другие.

Иначе говоря, Фергюсон вплетает в единое, цельное богословское повествование сразу несколько нитей: классическую мысль Кальвина, отдельные элементы пуританского богословия, современное библейское

богословие. Причем делает это лаконично и точно, доказывая, что «краткость — сестра таланта».

Если от общих наблюдений перейти к конкретным примерам, то станет ясно, о чем идет речь.

Например, и в библеистике, и в богословии на повестке дня стоит статус «Духа Божьего» в Ветхом Завете. Мы, христиане, живущие по эту сторону смерти и воскресения Христа, знаем Духа как третье лицо Троицы. Подставляя свое новозаветное понимание Духа в ветхозаветные тексты, мы сталкиваемся с ощутимыми интерпретационными проблемами. Первая глава книги «История Святого Духа», опираясь на современную библеистику, показывает, что древние евреи понимали Дух Божий как силу Бога, дающую жизнь беспомощному творению.

Вторая глава переносит нас в Новый Завет — но не к нашей христианской жизни, не к опыту нашего уверования, а к роли Святого Духа в жизни Иисуса, поэтому она так и называется «Дух Христа». Окончательный вывод звучит просто: в жизни Христа исполнилось ветхозаветное ожидание пришествия Духа, и мы обладаем Духом только потому, что им прежде нас обладал Христос. Простота обманчива: это утверждение заставляет четко разделить историю спасения от порядка спасения, то есть искупительные деяния Бога в истории от их актуализации в нашей жизни. Используя это различие, в третьей главе «Дар Духа» Фергюсон показывает, что сошествие Духа в день Пятидесятницы неразрывно связано с воскресением и вознесением Христа, что оно часть истории спасения, поэтому оно уникально и не может повториться — так же как не может повториться смерть или вознесение Христа. (Для полноты картины отметим, что в четвертой главе «Пятидесятница сегодня?» автор подробно рассматривает примеры сошествия Духа в книге Деяний, показывая, что они не означают, что и сегодня получение Духа происходит в два этапа и что второй этап сопровождается даром говорения на языках.)

Вторая и третья главы, по форме являющиеся упражнением в библейском богословии, закладывают основу для последующих построений на уровне систематического богословия. Можно привести по крайней мере три примера того, как Фергюсон, отталкиваясь от представления о Духе как о Духе Христа, разворачивает корабль популярного кальвинистского богословия и направляет его по тому курсу, который изначально был задуман Кальвином.

1. Возрождение принято понимать как одномоментное действие Бога, которое либо дает человеку способность уверовать (как считают кальвинисты), либо дается человеку после уверования (как считают арминиане). Но Кальвин понимал возрождение не как однократное событие, а как процесс, как восстановление образа Божьего и возвращение верующему подлинной человечности. В шестой главе «*Spiritus Recreator*» Фергюсон не только становится на сторону Кальвина, но и показывает, что такое понимание прекрасно вписывается в современное библейское богословие Васа-Ридербоса-Гэффина с его упором на воскресение Христа. Воскресение Христа — не просто оживление умершего человека (тогда оно бы не отличалось от оживления Лазаря), а акт нового творения, искупление Христа от сил падшего мира и Его переход в новый мир. Таким образом, воскресение Христа — начало возрождения всего творения, а наше индивидуальное возрождение — часть глобального, вселенского процесса. В этом свете наконец приобретают смысл слова Петра, связывающие наше возрождение с воскресением Христа: «Благословен Бог... возродивший нас воскресением Иисуса Христа из мертвых» (1 Пет. 1:3).

2. Также принято говорить о «золотой цепи» спасения и считать, что причинно-следственная трактовка Рим. 8:29-30 — истинное кальвинистское прочтение Павла. Однако в пятой главе «Дух порядка» Фергюсон показывает, что отец пуритан Уильям Перкинс сыграл с нами злую шутку, введя в богословский оборот термин «цепь спасения». Кальвин полагал в основу своей сотериологии совсем иную идею — союз со Христом. Ричард Гэффин в статье, посвященной данному вопросу, указывает, что книга 3 «Наставления» начинается именно с учения о союзе со Христом. И это не случайность, а построение, к которому Кальвин шел всю свою жизнь и смог сформулировать только в последнем, шестом, издании «Наставления». Следует присмотреться к названию второй и третьей книг «Наставления»: вторая книга описывает совершенное Христом объективное искупление (*historia salutis*), а третья — то, как это искупление становится субъективно нашим, как оно становится реальностью нашей жизни (*ordo salutis*). И эти две книги, как мостом, соединены абзацем о союзе со Христом.

Союз со Христом означает, что мы соединены с ним верой и Духом и поэтому все, что происходит с Ним, происходит и с нами. Мы участвуем не только в Его смерти, но и в Его воскресении уже в настоящем. Как пишет Фергюсон, мы получаем дары Христа не один за другим, а одновременно, непосредственно и эсхатологически. В частности, оправдание неотделимо от освящения, и мы принимаем оба дара сразу. Кальвин называл это

двойной благодатью (*duplex gratia*). Именно союз со Христом, а не «цепь спасения» является подлинной парадигмой реформатской сотериологии. И смена парадигм в данном случае неизбежно ведет к тектоническим сдвигам в нашем представлении о спасении. Фергюсон развивает эту мысль в седьмой главе «Дух Святости», во многом переопределяя понятие «освящения». Например, он пишет: «Конечно же, утверждение, что подражание Христу — это основа и сущность христианской жизни, абсолютно небиблейское» (с. 155).

3. Наконец, обратим внимание на вопрос об уверенности в спасении. Вестминстерское исповедание, отражая позицию подавляющего большинства пуритан, отрицает, что каждый христианин обладает уверенностью в спасении (статья 18). В соответствии с ВИБ, уверенность в спасении — некое второе благословение, которое дается далеко не всем, а только тем, кто его сможет добиться. Кальвин же не просто включал уверенность в спасении в изначальную веру, он определял веру как уверенность в спасении (см. «Наставление», 3, 2, 7). Это яркий пример отличия пуритан от Кальвина. В восьмой главе «Общение Духа» Фергюсон, говоря об уверенности в спасении, вновь становится на сторону Кальвина, а также указывает, что Джон Оуэн, стоящий особняком в пуританском мире, — в большой мере оставался верен женеvскому реформатору по этому вопросу.

Объем рецензии не позволяет подробнее описать последние три главы, в которых автор говорит о роли Духа в жизни церкви и о Его действии в таинствах (глава 9 «Дух и тело»), детально рассматривает проблему прекращения (продолжения) чудодейственных даров (глава 10 «Дары для служения»), а также касается участия Духа в окончательном воскресении и воссоздании материального мира (глава 11 «Вселенский Дух»).

В заключение можно лишь упомянуть учение о филиокве, которое рассматривается в конце третьей главы «Дар Духа». Очевидно, что для восточных евангельских христиан спор о филиокве кажется лишь спекуляциями средневековых схоластов. В то же время, мы находимся в контексте православного богословия, для которого этот вопрос имеет принципиальное значение. Фергюсон не только поднимает данную тему, но объясняет всю важность учения о филиокве для протестантов. Выясняется, что отрицание исхождения Духа «и от Сына» ведет к отрицанию познаваемости Бога. Ведь даже православные признают, что на уровне домостроительной Троицы Дух посылается и Отцом и Сыном, но если Дух не исходит «и от Сына» на уровне онтологической Троицы,

значит, онтологическая Троица отличается от домостроительной, и Бог оказывается непознаваемым. Кроме того, отрицание филиокве ставит под вопрос подлинную тройственность Бога: если Дух, как и Сын, исходит только от Отца, тогда чем Он отличается от Сына? Фергюсон помогает вернуть учение о филиокве в разряд существенных доктрин евангельской веры.

Книга будет интересна всем занимающимся систематическим богословием и ищущим новых импульсов для богословствования.

Ярослав Вязовский

PhD (University of Aberdeen), пастор Евангельской реформатской церкви (г. Минск)