



ЖУРНАЛ
РЕФОРМАТСКИЙ
ВЗГЛЯД

№ 4:1 2018

Евангельская
реформатская
семинария
Украины

РЕФОРМАТСКИЙ ВЗГЛЯД

Журнал Евангельской реформатской семинарии Украины

№4:1 (2018)

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

№ 4:1 (2018)

Содержание

Эрик ван Альтен

«Другие» тезисы Лютера от 1517 года5

Мартин Лютер

Диспутация против схоластического богословия14

Алистер Торренс

Александрия и Антиохия: действительно ли эти города были центрами двух школ истолкования Писания в эпоху ранней церкви?21

Дмитрий Бинцаровский

Герман Бавинк о природе и благодати39

Алексей Близнюк

Тройное служение Христа в богословии XVI-XVII века62

Ростислав Ткаченко

Реформаторы, реформаты и «Богословие Реформации»: развернутая рецензия.....92

Эрик ван Альтен

«Другие» тезисы Лютера от 1517 года

1517 год вошел в историю Реформации как год 95 тезисов Мартина Лютера против индульгенций. Однако малоизвестен тот факт, что эти тезисы были не единственными – и, по мнению самого Лютера, возможно, не самыми важными – тезисами, которые он написал в течение этого революционного года. Значительно меньше широкая общественность знакома с его другими 97 (или 99?) тезисами, изложенными в сочинении, которое позже стало известным как «Диспутация против схоластического богословия»¹. В настоящем выпуске «Реформатского взгляда» эти тезисы публикуются на русском языке и дополняются кратким введением.

В 1511 году Лютер был назначен профессором по изучению Писания в тогда еще совсем недавно учрежденном университете Виттенберга (он был основан в 1502 году). Следующие пять лет Лютер посвятил глубокому изучению богословия. В эти годы Лютер прочитал две выдающиеся серии лекций: одну – по Псалмам, а вторую – по Посланию Павла к римлянам. В эти годы у Лютера также значительно возрос интерес к Августину, что в то же самое время означало рост антипатии к Аристотелю – греческому философу, чьи сочинения оказывали значительное влияние как на университетские учебные программы, так и на метод схоластического богословия. Поэтому никто не удивился, когда в 1515 году Лютер поддержал своего друга Иоганна Ланге в его решительной критике Уильяма Оккама, Дунса Скота и других схоластов. В письме от 18-го мая 1517 года Лютер напишет тому же Ланге:

Наше богословие и св. Августин продолжают процветать и царствовать в нашем университете силою десницы Божией.

¹ В 1520 году эти тезисы были включены в первое издание сочинений Лютера. В 1650 году один экземпляр тезисов был включен в широко известную коллекцию книг Герцога Августа в Вольфенбюттеле (широко известная Библиотека Герцога Августа), в которой он был обнаружен лишь в 1983 году. Как видно из приложенных в конце этой статьи снимков, тезисы были сперва собраны в четыре группы по 25 тезисов каждая. Хотя кажется, что они образуют четыре полные группы – и их, таким образом, в целом насчитывается 100 – в первой группе нумерация перепрыгивает с семнадцатого на девятнадцатый тезис, сокращая общее их число до девяноста девяти. Однако в современных редакциях эти тезисы обычно называются «97 тезисами», поскольку некоторые из них были объединены, что привело к сокращению общего числа до девяноста семи. Данное название также используется в этом введении.

Аристотель же каждый день убавляется и приближается к закату, который покончит с ним навсегда².

Эта перемена богословских взглядов молодого профессора в последующем побудила его также попытаться реформировать университетский план обучения, в котором так долго безраздельно господствовала схоластика. За лето 1517 года «Лютер написал манифест этого нового реформационного движения»³: девяносто семь тезисов против схоластического богословия. По обычаю университетской жизни позднего средневековья эти тезисы были составлены для публичного диспута. В этом случае диспут планировали провести 4-го сентября 1517 года на церемонии защиты студента Виттенбергского университета Франца Гюнтера. Ученый, председательствующий на этом диспуте, и должен был составить указанные тезисы – в нашем случае речь идет о самом Лютере. Введение к тезисам подтверждает запланированный ход событий:

Следующие тезисы будет публично защищать Франц Гюнтер из Нордхаузена в назначенном месте и в назначенное время. Председательствовать будет достопочтенный отец Мартин Лютер⁴, августинец и декан Виттенбергского богословского факультета.

Бесспорно, что Лютер стал широко известен после публикации 95 тезисов против индульгенций. Но, по его собственному мнению, содержание 97 тезисов было куда важнее: «когда Лютер писал эти тезисы о схоластическом богословии, он, вероятно, считал их значительно более дерзким и потенциально полемическим сочинением, чем его более поздние тезисы об индульгенциях»⁵. Он попытался привлечь к ним внимание широкой общественности, разослав их копии Иоганну Ланге, августинцам в Эрфурте и другим. Но, несмотря на эти усилия, дебаты, на которые он надеялся, так и не состоялись; несмотря на важность темы тезисов для самого Лютера, они канули в лету. Однако нам следует все же приписывать им ту значимость, которую им приписывал Лютер.

В своих 97 тезисах Лютер довольно ясно показывает читателям, против кого они направлены. Одна из особенностей этих тезисов состоит в

² D. Martin Luthers Werke, *Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*, I,41.

³ A. Pettegree, *Brand Luther. How an Unheralded Monk Turned His Small Town into a Center of Publishing, Made Himself the Most Famous Man in Europe – and Started the Protestant Reformation* (New York: Penguin Press, 2015), 51.

⁴ В оригинале имя Лютера написано согласно старому правописанию: *Martino Luder*.

⁵ A. Pettegree, *Brand Luther*, 52.

том, что Лютер явно указывает на своих оппонентов. Иногда он выражается чуть расплывчато, выступая против «общепринятого мнения», «мнения многих» или «общего мнения». В других случаях он выражается конкретнее, выступая против «философов», «схоластов» или «новых диалектиков». Но чаще всего совершенно ясно, кого имеет в виду Лютер. Он упоминает следующих средневековых богословов: Иоанна Дунса Скота (1266-1308), Уильяма Оккама (1287-1347), кардинала Пьера д'Альи (1351-1420), которого он называет просто «кардиналом», и Габриэля Биля (1420-1495). Фому Аквинского Лютер не упоминает. Он также выражает свое несогласие с несколькими противниками из древности: Аристотелем, Порфирием, пелагианами и манихеями.

Тем не менее, для надлежащего понимания цели, которую ставил перед собой Лютер при составлении этих тезисов, ключевыми являются следующие имена: Августин, пелагиане и Габриэль Биль. Первые два имени задают тему всей диспутации в целом. Поэтому неудивительно, что они упомянуты в тезисах 1 и 2:

1. Сказать, что Августин слишком полемизирует с еретиками, значит сказать, что Августин почти везде лжет. Вопреки общепринятому мнению.
2. Это же значит дать повод пелагианам и всем еретикам ликовать и даже праздновать победу.

Мишенью для Лютера здесь является преобладавшее в римской католической церкви полупелагианство, которое было систематизировано схоластами и вызывало естественную необходимость смягчения критики Августина в адрес Пелагия. Для Лютера это утонченное смягчение риторики Августина (тезис 1) по сути означает капитуляцию перед Пелагием и пелагианством (тезис 2). Свой открывающий тезисы залп Лютер завершает следующим выводом в тезисе 4:

Итак [курсив добавлен], истина в том, что человек, будучи худым деревом, не может желать и делать ничего, кроме зла.

Прямо противопоставив Августина Пелагию (а такое противопоставление соответствует историческим фактам) и делая указанный вывод в тезисе 4, Лютер поражает средневековый номинализм в самое сердце⁶. Номинализм, разработанный такими схоластами, как

⁶ Чтобы узнать больше о номинализме, см. A.E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, 70–75; см. также G. van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie* (Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2000), 107–10.

Уильям Оккам и Габриэль Биль, в качестве девиза выдвигал положение: *Facere quod in se est* («делать все, что в твоих силах» – см. также тезис 26). В ответ на то, что человек делает все, что в его силах, Бог ниспосылает ему через таинства благодать. Посредством сотрудничества с этой благодатью человек может совершать дела, обладающие полной заслугой и способные заслужить спасение. В остальных своих тезисах Лютер сражается с этим учением, особенно (хотя и не исключительно) в той форме, в которой его излагал Габриэль Биль. Не так уж удивительно, что Лютер выбирает Биля в качестве главного противника. Ведь Биль был почти современником Лютера (он умер в 1495 году) и последним из схоластов.

В третьей книге своего *Collectorium*-а Биль обсуждает вопрос: «может ли человеческая воля земного странника любить Бога превыше всего своими собственными природными способностями и, таким образом, исполнить заповедь о любви»⁷. Биль отвечает на этот вопрос утвердительно. В тезисе 18 Лютер прямо противоречит утвердительному ответу Биля на поставленный вопрос и утверждает:

Любить Бога превыше всего по природе – выдуманное понятие, подобное химере. Вопреки почти общепринятому мнению.

Последние слова показывают, что упомянутое учение Биля не было редким для той эпохи. Немного ниже, в тезисе 20, Лютер снова и даже еще явственнее атакует Биля, но на этот раз формулирует свое утверждение в позитивном ключе:

Акт дружбы относится не к природе, а к предваряющей благодати. Вопреки Габриэлю.

Биль приписывал подобный акт дружбы природе, но добавлял, что всегда, когда этот акт совершается, Бог, в то же самое мгновение, ниспосылает Свою благодать, так что подобный акт никогда не происходит без благодати и внедренной в душу любви. Для доказательства Биль ссылался на такие отрывки, как Захария 1:3 («Обратитесь ко Мне... и Я обращусь к вам»). Первое дело («обратитесь ко Мне») он приписывал природе, а второе дело («Я обращусь к вам») – благодати. Для Лютера же это было не что иное, как пелагианство (тезисы 26-28). Целью Лютера в первой трети диспутации было показать, что человеческая воля неизбежно

⁷ T. Dieter, "Luther as Late Medieval Theologian," in *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, ed. R. Kolb, I. Dingel and L. Batka (Oxford: Oxford University Press, 2014). 36.

испорчена (тезис 9), что она не способна желать или не желать того, что заповедано (тезис 11), если ее не предваряет благодать (тезисы 27 и 30). «Одним словом, у нашей природы нет ни правильных предписаний, ни доброй воли» (тезис 34).

Для Лютера было важным ниспровергнуть предпосылку номиналистов о том, что Бог не отказывает в Своей благодати никому (Б), кто делает все, что в его или ее силах (А). Логика этой предпосылки очень проста: если А, то Б. Лютер же ставит эту логику с ног на голову, когда в тезисе 40 утверждает:

Мы не оправдываемся, творя праведные дела, а творим праведные дела, уже оправдавшись. Вопреки философам.

Эти последние слова дают Лютеру повод вовлечь в спор самого Аристотеля. Аристотель обеспечил философское основание для всего средневекового схоластического богословия, но Лютер сосредотачивается, в первую очередь, на его этическом учении. Аристотель учил, что люди становятся праведнее путем совершения праведных дел. Схоластические теологи включили эту идею в христианское богословие через учение, что Бог создает *habitus* (устойчивое свойство) любви в душе верующего, посредством которого христианин может упражнять свою волю и совершать добрые дела, дабы сделаться праведным. Лютер же считает это влияние Аристотеля худшим врагом благодати (тезис 41) и заявляет, что «весь Аристотель для теологии то же, что и тьма для света» (тезис 50).

Отличие Лютера от номиналистов в вопросе о том, как Бог принимает грешников, становится еще очевиднее в его противлении различию между исполнением закона в соответствии с его содержанием и исполнением закона в соответствии с намерением законодателя. Первое считали возможным для природы, а второе – только по благодати. Для Лютера же это различие бессмысленно: всякий, не исполняющий закон духовно, грешит, даже когда не убивает, не прелюбодействует и не гневается (тезисы 62-63). В конечном итоге, Лютер хочет подчеркнуть первоочередность и превосходство благодати Божией. «Итак, без благодати Божией никоим образом нельзя исполнить закон» (тезис 68). Дело закона без благодати Божией кажется добрым внешне, но внутренне оно – грех (тезис 76). Для подтверждения своей позиции Лютер даже ссылается на принятое тогда каноническое право: «Глава *Falsas* касательно раскаяния, *dis. V*, если ее правильно понять, подтверждает, что дела, совершенные без благодати, не являются добрыми» (тезис 81). В конце концов, ясно, что природная воля каждого человека несправедлива и

порочна. Для примирения закона с волей необходима опосредующая благодать (тезисы 88-89).

Таким образом, это «забытое» сочинение Лютера представляет собой решительное, публичное опровержение утверждения схоластических богословов позднего средневековья о том, что человек по свободной воле способен искать Бога и совершать в отношении Него дела любви. Лютер отвергает идею о том, что грешники могут какими-то поступками подготовить себя к принятию Божией благодати. В действительности, по причине греха, падшие люди вовсе не стремятся к Богу и исполнению Его заповедей. Закон изобличает злые устремления людей и склоняет их к определенным внешним действиям, но только благодать Божия оправдывает и изменяет греховную волю.

Почему же тогда это сочинение забыли, в то время другое собрание тезисов, изданное двумя месяцами позже, потрясло церковь и привело к грандиозным изменениям в Европе? Хотя на этот вопрос можно было бы дать и более развернутый ответ, я ограничусь здесь ответом простым: деньги! Хотя 97 тезисов бросили вызов господствовавшей тогда богословской системе, 95 тезисов поразили папство эпохи Ренессанса в самое сердце – в его кошелек. И папа среагировал так, словно его ужалила пчела. Но для самого Лютера 97 тезисов, скорее всего, были более важными и революционными, чем последующие 95. Они создали богословское основание, необходимое для последующего вызова, брошенного алчности папства. Богословие как фундамент этики – это актуально и для нашей эпохи.

Эрик ван Альтен

PhD (Theologische Universiteit Kampen), Президент Евангельской реформатской семинарии Украины

Библиография

Brink, G. van den. *Oriëntatie in de filosofie*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2000.

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. 18 vols. Weimar: Böhlau Nachfolger, 1930-1985.

Kolb, R., I. Dingel, L. Batka, eds. *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

McGrath, A. *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford: Blackwell Publishers, 1987.

Pettegree, A. *Brand Luther. How an Unheralded Monk Turned His Small Town into a Center of Publishing, Made Himself the Most Famous Man in Europe – and Started the Protestant Reformation*. New York: Penguin Press, 2015.

Selderhuis, H.J., ed. *Luther verzameld*. Utrecht: Uitgeverij Kok: 2016.

**AD Subscriptas conclusiones Respondebit Magister Franciscus Guntherus Nordhufensis
pro Biblia. Prefidente Reuerendo patre Martino Luder Augustineu. Sacrae
Theologiae Vuittenburgen. decano loco & tempore statuendis.**

- i Dicere q̄ Augustinus cōtra hereticos excessiue loquitur. Est dicere A/
gustinum. fere ubiq̄ mentium **Contra dictū cō.**
- ii Idem est pelagianus & oibus hereticis tribuere occasionē triumphandi
immo victoriam.
- iii Erudē Est oim ecclesiasticos. doctorum autoritatē illuſioni exponere.
- iiii Veritas itaq̄ ē. q̄ hō arbor mala factus. nō pōt nisi malū uelle & facere
- v Fallitas ē. q̄ appetitus liber poreſt in utrūq̄ oppoſitōz. imo nec liber
Sed captiuus est. **Contra cōmunem**
- vi Fallitas est. q̄ uoluntas poſſit ſe conformare dictāmini recto na/
turaliter. **Contra Sco: Gab:**
- vii Sed neceſſario elicit actū difformem & malū. ſine gratia dei
- viii Nec ideo ſequit. q̄ ſit naturalit mala. i. natura mali ſzm Manicheos
- ix Est tū naturaliter & inuitabiliter mala & uitiata natura
- x Conceditur. q̄ uoluntas nō est libera ad tendendū in quodlibet. ſzm
rationem boni ſibi oſtenſum. **Contra Sco: Gab:**
- xi Nec est in poteſtate eius uelle & nolle. quodlibet oſtenſum
- xii Nec ſic dicere. est cōtra. B. Aug. dicentē. Nihil ē ita i p̄tate uolūtatis ſicut
ipſa uoluntas.
- xiii Abſurdiſſima est cōſequentia. homo errans pōt diligere creaturā ſuper
omnia ergo & deum. **Con: Sco: Gab:**
- xiiii Nec est mirū. q̄ pōt ſe conformare dictāmini erroneo & nō recto.
- xv Immo hoc ei p̄priuū est ut tantūmō erroneo ſeſe cōformer & non recto:
- xvi Illa pot̄ ē cōſequentia. hō errans pōt diligere creaturā. ergo impoſſibile
est ut diligit deum.
- xvii Nō pōt homo naturaliter uelle. deum eſſe deū. Immo uellet ſe eſſe deū.
& deum non eſſe deum.
- xix Diligere deū ſup oia nāſt Est terminus ſict̄. ſicut Chymera **Cō: cō: fere**
- xx Nec ualeat ratio Scoi de forti politico tempub. plus q̄ ſeſm diligente
- xxi Actus amicitie. nō est. natura. ſed gratie p̄uentionis. **Contra Gab:**
- xxii Non est in natura niſi actus concupiſcentiæ erga deum.
- xxiii Omnis actus concupiſcentiæ erga deū eſt malus. & fornicatio ſpūs
- xxiiii Nec ē uerū q̄ act̄ cōcupiſcentiæ poſſit ordinari p uirtutē ſpei **Cō: Gab:**
- xxv Quia ſpes nō est cōtra charitatē. ſolū q̄ dei ſunt querit & cupit
- i Spes ū uenit ex meritis. ſz ex paſſioib⁹ menta deſtruētib⁹ **Cō: ſūm m̄: oꝝ**
- ii Actus amicitia. nō eſt perfectiſſimus modus faciendi quod eſt in ſe.
- iii Nec eſt diſpoſitio perfectiſſima ad grām dei aut modus conuertendi &
appropinquandi ad deum.
- iiii Sed eſt actus ſam p̄ſctę cōuerſiois. tempe & natura poſterior gratia
- v Illę autoritates Conuertimini ad me. & cōuertat ad uos. Itē appropin/
quate deo & appropinquabit uobis. Item Querite & inuenietis. Item. Si
quaeritis me inueniat a uobis. & itis ſimiles. Si dicantur. **Con: unum na/
tura alterū grā ſit. Nihil aliud q̄ qd pelagiani dixerūt. aſſeritur**
- vi Optima & infallibilis ad grām p̄paratio & unica diſpoſitio. ē æterna dei
electio & p̄deſtinatio.
- vii Ex parte aūr hōis. nihil niſi indiſpoſitio imo rebellio grā. grām p̄cedit
- viii Vaniffimo cōmento dicitur. p̄deſtinatus pōt dānari in ſenſu diuino. Sed
non in composito. **Contra Scholaſt:**
- ix Nihil quoq̄ efficitur. per illud dictū. p̄deſtinatio eſt neceſſaria neceſſi/
tate conſequentiæ Sed non conſequentis
- x Fallū & illd ē. q̄ facere qd ē i ſe. ſit remouere obſtacula grę **Cō: quodſdā**
- xi Breuiter. Nec rectū dictāmen habet natura. nec bonā uoluntatem
- xii Nō ē uerū q̄ ignorantia inuincibilis a roto excuſat **Cō: oēs ſcholaſt:**
- xiii Quia ignorantia dei & ſui & boni opis. eſt natura ſemp inuincibilis
- xiiii Natura etiā i ope ſpecteten⁹ & foris bono. int⁹ neceſſario gloria & ſupbit
- xv Nulla eſt uirtus moralis ſine uel ſupbia uel triſticia. i peccato
- xvi Nō ſumus dñi actū nōꝝ. a principio ulq̄ ad finē. Sed ſerui **Cō: phōs**
- xvii Nō efficitur iuſti iuſta opando ſed iuſti facti opamur iuſta **Cō: phōs**
- xviii Tota fere Ariſtotelis Ethica. peſſima eſt grā inimica **Contra ſcholaſt:**
- xix Error eſt. Ariſtotelis ſententiam de felicitate. nō repugnare doctrinæ
catholica. **Contra Morales**
- xx Error ē. dicere. ſine Ariſtotele nō ſit theologus **Cōtra dictū cō**
- xxi Immo theologus nō ſit. niſi id fiat ſine Ariſtotele.
- xxii Theologus nō logicus eſt moſtuoſus hereticus. Eſt monſtroſa & hare/
tica oratio. **Contra dictū cō**
- xxiii Fruſtra ſingitur logica fidei. Suppoſitio mediata extra terminum &
numerum **Contra recen: dialect.**
- xxiiii Nulla forma ſyllogiſtica tenet in terminis diuiniſ **Contra Card:**
- xxv Nō tamen ideo ſequitur. ueritatem articuli trinitatis repugnare formiſ
ſyllogiſticis **Contra eodē. Card: Ca:**

- i Si forma syllogistica tenet i diuis. articulo? rinitatis erit scit⁹ & nō credit⁹
 ii Breuiter Totus Aristoteles. ad theologā Est tenebre ad lucē Cō: Icho:
 iii Dubiū est vehemēs. An sentētia Aristotelis sit apud latinos
 iiii Bonū erat ecclesie. Si theologus natus nō fuisset Purphyr⁹ cū suis vlib⁹
 v Vitiatores diffinitiones Aristotelis. uidentur petere principium
 vi Ad actū meritorij satis coexistētia grā. aut coexistētia nihil ē Cō: Gā:
 vii Gratia dei nūq̄ sic coexistit ut ociosa. Sed ē uiu⁹: mobilis. & opus spūs
 viii Nec per dei absolūtā potentā fieri pōt. ut actus amicitie sit & gratia dei
 præfens non sit. Contra Gab:
 ix Nō pōt deus acceptare hominē sine gratia dei iustificāte cō: Occā
 x Periculosa ē hæc ofo. lex p̄cipit. q̄ actus p̄ceptis fiat i gra dei Cōtra
 Card: & Gab:
 xi Sequitur ex ea. q̄ gratiā dei habere. sit iam noua ultra legē exactio
 xii Ex eadē sequitur q̄ actus p̄cepti possit fieri sine gratia dei.
 xiii Item sequitur q̄ odiosior fiat gratiā dei q̄ fuit lex ipsa.
 xiiii Nō sequitur. lex debet seruari & impleri in gratia dei cōtra Gab:
 xv Ergo assidue peccat. qui extra gratiā dei est. Nō occidēdo. nō mechādo.
 non furando &c.
 xvi Sed sequitur. peccat. non spiritualiter legem implendo
 xvii Spūaliter. nō occidit. nō mechā. nō furat. qui nec irascit nec cōcupiscit.
 xviii Extra gratiā dei adeo impossibile est. Nō irasci. non cōcupisci: ut nec in
 gratia satis id fieri possit ad legis perfectionem
 xix Hypocritarū est iustitia ope & foris non occidere nō mechati &c.
 xx Gratia dei est nec concupiscere. nec irasci.
 xxi Impossibile est itaq; legem impleri sine gratia dei ullo modo
 xxii Quā etiā magis destruitur per naturam sine gratia dei
 xxiii Lex bona necessario fit mala. uoluntati naturali
 xxv Lex & uoluntas sunt aduersarij duo. sine gratia dei impacabiles
 Qd lex uult. semp uolūtas nō uult: nisi timore uel amore si mouet se uelle
 i Lex est exactior uolūtratis. qui nō lupatur: nisi p̄ paruulū q̄ natus ē nobis
 ii Lex facit abūdare p̄ctm̄ quia irritat & retrahit uoluntatē a se ipsa
 iii Gratia autē dei facit abūdare iusticiā p̄ Ihesū Christū. q̄a facit placere legē.
 iiii Om̄e op⁹ legis sine grā dei foris apparet bonū. sed itus ē p̄ctm̄ Cō: Icho:
 v Semp auersa uoluntas. & cōuersa manus sunt in lege dñi sine gratia dei
 vi Cōuersa uoluntas ad legem sine gratia dei est affectu cōmodi sui talis
 vii Maledicti sunt oēs. qui opantur opera legis
 viii Benedicti sunt oēs. qui opantur opera gratiæ dei
 ix Cap: falsas de pe: dif: v. cōfirmat opa extra grām nō esse bona si nō false
 intelligatur.
 x Non tantum cæremonialia sunt lex nō bona & p̄cepta in quibus non
 uiuit Contra mul: doctō:
 xi Sed & ipse decalogus & quicqd̄ doceri. dictariq; intus & foris pōt.
 xii Lex bona & in qua uiuit. charitas dei est spūs sancto diffusa i cordib⁹ nr̄is
 xiii Volūtas cuiuslibet. mallet (si fieri posset) esse nullā legē & se oino liberā
 xiv Volūtas cuiuslibet: odit sibi legem poni: aut amore sui cupit poni
 xv Cū lex sit bona: non p̄t uoluntas eius inimica: esse bona
 xvi Et ex illo clare patet. q̄ om̄is uoluntas naturalis est iniqua & mala
 xvii Necessaria est mediatrix gratia. quæ conciliat legem uoluntati
 xviii Gratia dei datur ad dirigendū uoluntatem ne erret etiam in amando
 deum Contra Gab:
 xix Nec datur. ut frequentius & facilius eliciatur actus. Sed quia sine ea non
 elicitur actus amoris Contra Gab:
 xx Insolubile est argumentū superfluū esse charitatem. si homo naturaliter
 pōt in actum amicitie Contra Gab:
 xxi Subtile malū est dicere. eundē actū esse fruitionem & usum contra
 Occam: Card: Gab:
 xxii Item q̄ amor dei ster cū dilectione & delectatione creaturæ. etiā intensa
 xxiii Diligere deū. est seipsum odisse. & p̄ter deum nihil nouisse
 xxiiii Tenemur uelle. nr̄m oino cōformare diuinæ uoluntati. cōtra Card:
 xxv Nō tm̄ qd̄ uult nos uelle. Sed prorsus. quodcūq; de⁹ uult. uelle debem⁹.

In hiis nihil dicere uolumus: nec dixisse nos credimus
quod non sit catholicæ ecclesie & ecclesiasticis
doctoribus consentaneum.

Мартин Лютер

Диспутация против схоластического богословия

На нижеизложенные тезисы будет публично отвечать Франц Гюнтер из Нордхаузена в назначенном месте и в назначенное время. Председательствовать будет distinguished отец Мартин Лютер, августинец и декан Виттенбергского богословского факультета.

1. Сказать, что Августин слишком полемизирует с еретиками, значит сказать, что Августин почти везде лжет. Вопреки общепринятому мнению.
2. Это же значит дать повод пелагианам и всем еретикам ликовать и даже праздновать победу.
3. И это же значит выставить на посмешище авторитет всех учителей церкви.
4. Итак, истина в том, что человек, став худым деревом, не может желать и делать ничего, кроме зла.
5. Ложь, что свободная воля способна выбрать любую из двух противоположностей; более того, она и не свободна, а взята в плен. Вопреки общепринятому мнению.
6. Ложь, что воля может по природе сообразовываться с правильным предписанием. Вопреки Скоту, Габриэлю.
7. Но без благодати Божией она неизбежно производит злое и безобразное деяние.
8. И отсюда не следует, что воля по природе злая в том смысле, что у нее, как утверждают манихеи, природа зла.
9. И все же, по природе и неизбежно она злая и испорченная.
10. Необходимо признать, что воля не свободна склоняться к чему угодно в соответствии с заповеданным ей понятием блага. Вопреки Скоту и Габриэлю.
11. И не в ее власти хотеть или не хотеть того, что ей заповеданного.
12. Утверждать так – не значит противоречить изречению бл. Августина: нет ничего так находящегося во власти воли, как сама воля.

13. Нелепейший вывод: заблудший человек может любить превыше всего творение, а значит – и Бога. Вопреки Скоту и Габриэлю.
14. И не удивительно, что воля может сообразовываться с ложным и неправильным предписанием.
15. Более того, ей присуще сообразовываться только с тем, что ложно и неправильно.
16. Скорее, вывод таков: заблудший человек может любить творение, поэтому ему невозможно возлюбить Бога.
17. Не может человек по природе хотеть, чтобы Бог был Богом. Более того, он хотел бы, чтобы Богом был он сам, а Бог Богом не был.
18. Любить Бога превыше всего по природе – выдуманное понятие, подобное химере. Вопреки почти общепринятому мнению.
19. И неубедителен довод Скота о храбром правителе, любящем государство больше самого себя.
20. Акт дружбы относится не к природе, а к предваряющей благодати. Вопреки Габриэлю.
21. В нашей природе не заложено иного акта в отношении Бога, кроме вожделения.
22. Всякий акт вожделения по отношению к Богу есть зло и духовный блуд.
23. И неправда, что акт вожделения можно облагородить через добродетель надежды. Вопреки Габриэлю.
24. Ибо надежда не противоречит любви самоотверженной, взыскующей и желающей лишь того, что Божие.
25. Надежда возникает не от заслуг, а от страданий, разрушающих заслуги. Вопреки мнению многих.
26. Акт дружбы не является наилучшим способом делать то, что в твоих силах. Не является он и наилучшей расположенностью к принятию благодати Божией или способом обращения и приближения к Богу.
27. Но является актом уже состоявшегося обращения, следующим за благодатью как по времени, так и по природе.
28. Если сказать об авторитетных изречениях: «Обратитесь ко Мне... и Я обращусь к вам» [Зах.1:3], «Приблизьтесь к Богу, и приблизится к вам» [Иак.4:8], «Ищите, и найдёте» [Мф.7:7], «Если взыщите Меня, то найдёте»

[Иер.29:13] и других подобных им изречениях, что одно относится к природе, а другое – к благодати, будет сказано не что иное, как утверждаемое пелагианами.

29. Лучшее и безошибочное приготовление к благодати и единственная расположенность к ее принятию – это вечное избрание и предопределение Божие.

30. Со стороны же человека ничто не предшествует благодати, кроме нерасположенности и даже бунта против нее.

31. Никчемное измышление – слова о том, что некоторые предопределённые могут быть осуждены по отдельности, но не совокупно. Вопреки схоластам.

32. Также ничего не достигается словами: предопределение неизбежно исполняется по необходимости следствия, а не по необходимости самой следуемой вещи.

33. Ложно и то, что делать все от тебя зависящее значит устранять преграды для благодати. Вопреки некоторым.

34. Одним словом, у нашей природы нет ни правильных предписаний, ни доброй воли.

35. Неправда, что непреодолимое неведение снимает вину полностью. Вопреки всем схоластам.

36. Ибо неведение Бога, самого себя и добрых дел по природе всегда непреодолимо.

37. Природа наша неизбежно хвалится и гордится каждым делом, которое с виду и внешне кажется добрым.

38. Нет моральной добродетели, которая была бы без гордыни или уныния, то есть, без греха.

39. Мы не хозяева своих поступков от начала и до конца, а рабы. Вопреки философам.

40. Мы не оправдываемся, творя праведные дела, а творим праведные дела, уже оправдавшись. Вопреки философам.

41. Почти вся «Этика» Аристотеля – злейший враг благодати. Вопреки схоластам.

42. Ошибочно думать, будто мнение Аристотеля о счастье не противоречит католическому учению. Вопреки моралистам.

43. Ошибочны слова: без Аристотеля не стать богословом. Вопреки общепринятому мнению.
44. Более того, богословом можно стать только без Аристотеля.
45. Говорить, что «богослов, не следующий логике – чудовищный еретик», само по себе чудовищно и еретично. Вопреки общепринятому мнению.
46. Напрасно выдумывать логику веры, опосредующую подмену без оглядки на пределы.
47. Никакие силлогические формы не применимы к божественному. Вопреки кардиналу.
48. Однако отсюда не следует, будто истина артикула о Троице противоречит силлогистическим построениям. Вопреки тем же и кардиналу Казтану.
49. Если силлогистические построения правомочны в божественных вопросах, артикул о Троице – предмет знания, а не веры.
50. Одним словом, весь Аристотель для теологии то же, что и тьма для света. Вопреки схоластам.
51. Весьма сомнительно, что латиняне знают истинное мнение Аристотеля.
52. Было бы благом для церкви, если бы Порфирий с его универсалиями вообще не рождался на беду богословам.
53. Большинство встречающихся у Аристотеля определений, кажется, страдает порочным логическим кругом.
54. Чтобы поступок повлек за собой заслугу, достаточно присутствия благодати, или присутствие ее вообще ничего не значит. Вопреки Габриэлю.
55. Благодать Божия никогда не присутствует праздно, но является живым, подвижным и деятельным духом. Даже по абсолютному всемогуществу Божьему не может быть так, чтобы совершился акт дружбы и не присутствовала благодать Божия. Вопреки Габриэлю.
56. Бог не может принять человека без оправдывающей благодати Божией. Вопреки Оккаму.
57. Опасны слова: закон заповедует, чтобы исполнение заповеди происходило в благодати Божией. Вопреки кардиналу и Габриэлю.

58. Ведь отсюда следует, будто иметь благодать – это новое требование, выходящее за рамки закона.

59. Отсюда также следует, будто исполнение заповеди может иметь место без благодати Божией.

60. А также следует, будто благодать ещё более обременительна, чем сам закон.

61. Но отсюда не следует, что закон следует соблюдать и исполнять в благодати Божией. Вопреки Габриэлю.

62. Следовательно, постоянно грешит тот, кто находится вне благодати Божией; даже не убивая, не прелюбодействуя и не воруя.

63. Вывод таков: он грешит, не исполняя закон духовно.

64. Духовно не убивает, не прелюбодействует и не ворует тот, кто даже не гневается и не вожделет.

65. Без благодати Божией вообще нельзя не гневаться и не вожделеть, и даже в благодати этого нельзя достичь настолько, чтобы в совершенстве исполнить закон.

66. Праведность лицемеров – не убивать, не прелюбодействовать и т. д. лишь снаружи и самим действием.

67. А не вожделеть и не гневаться – дар благодати Божией.

68. Итак, без благодати Божией никоим образом нельзя исполнить закон.

69. Без благодати Божией закон еще больше разрушается природой.

70. Благой закон с необходимостью является злым для природной воли.

71. Без благодати Божией закон и воля – два непримиримых врага.

72. Чего желает закон, того не желает воля, разве что притворяется желающей из-за страха или вожделения.

73. Закон – палач воли, побеждаемый лишь Младенцем, который «родился нам» [Ис.9:6];

74. Закон приводит к изобилию греха, поскольку раздражает волю и отталкивает ее от себя [Рим.7:13].

75. Благодать же Божия приводит к изобилию праведности через Иисуса Христа, поскольку делает закон приятным.

76. Всякое деяние закона без благодати Божией снаружи кажется благим, а внутри является грехом. Вопреки схоластам.
77. Без благодати Божией воля всегда отвращена от закона, и руки всегда обращены к нему.
78. Без благодати Божией воля обращается к закону только из-за желания собственной выгоды.
79. Прокляты все, кто делает дела закона.
80. Благословенны все, кто делает дела благодати Божией.
81. Глава Falsas касательно раскаяния, dis. V, если ее правильно понять, подтверждает, что дела, совершенные без благодати, не являются добрыми.
82. Не только обрядовые заповеди представляют собой закон недобрый и предписания, которыми нельзя жить. Вопреки многим учителям.
83. Но и сам Декалог и всё, чему можно научить, и что можно предписать снаружи и изнутри.
84. Благой закон, которым можно жить – это любовь Божия, излитая в сердца наши Духом Святым.
85. Всякая воля предпочла бы, если бы это было возможно, чтобы не было закона, и она была полностью свободна.
86. Всякая воля либо ненавидит то, что ей предписан закон, либо желает, чтобы он был предписан, из любви к себе.
87. Поскольку закон благ, воля, враждебная ему, не может быть благой.
88. Из чего явствует, что всякая природная воля несправедлива и порочна.
89. Необходима опосредующая благодать, примиряющая закон с волей.
90. Благодать Божия даётся, чтобы направлять волю, дабы та не согрешила даже в любви к Богу. Вопреки Габриэлю.
91. Не для того она дается, чтобы деяния любви совершались чаще и легче, а потому что без неё они не совершаются вообще. Вопреки Габриэлю.
92. Неотразимый довод: любовь не нужна, если человек по природе способен на акт дружбы. Вопреки Габриэлю.

93. Утончённое зло кроется в словах: один и тот же акт есть и наслаждение, и пользование. Вопреки Оккаму, кардиналу, Габриэлю.

94. А также слова: любовь к Богу сочетается с любовью к творению, даже сильной.

95. Любить Бога значит ненавидеть себя и ничего не знать, кроме Бога.

96. Мы обязаны во всем соотносить нашу волю с волей Божией. Вопреки кардиналу.

97. Мы должны хотеть не только того, чего Бог желает нам хотеть, но и вообще всего, чего бы ни восхотел Бог.

Здесь мы не хотим учить ничему, не согласному с учением католической церкви и церковных учителей, и верим, что ничего такого не сказали.

1517 г.

Перевод с латинского языка подготовил Игорь Мамсуров.

Алистер Торренс

Александрия и Антиохия: действительно ли эти города были центрами двух школ истолкования Писания в эпоху ранней церкви?

Аннотация

В богословских кругах уже более чем столетие считается данностью, что в древности существовали две противоборствующие школы истолкования Библии, центрами которых были Александрия и Антиохия. Но действительно ли это различие подтверждается первоисточниками? В 2007 году Дональд Фэрберн написал статью, в которой отрицательно ответил на этот вопрос. Используя вторичную литературу из области патристики, а также обращая внимание на то, что утверждали сами древние богословы Антиохии, в этой статье мы попытаемся установить, насколько обосновано его решительное утверждение.

Введение

Последние сто пятьдесят лет в научных кругах наблюдался консенсус относительно того, что в третьем и четвертом веках в Александрии и Антиохии существовали две противоборствующие школы толкования Библии. Следуя за Филоном и желая сделать Писание более понятным и близким для образованных классов эллинизированной Александрии, христианские богословы в этом городе стали толковать Библию аллегорически. Учитывая преобладание в этом городе гностиков, отрицавших авторитет Ветхого Завета, Климент и его последователи стремились показать христианское содержание Ветхого Завета посредством его аллегорического толкования. Ориген, который считается главным представителем указанной школы, верил, что у каждого отрывка имеется духовный смысл, даже если у некоторых из них и нет смысла буквального. И наоборот, антиохийская школа, противостоя тому, на что она, по-видимому, смотрела как на неуправляемые и своевольные перегибы александрийской аллегории, взяла на вооружение буквальный и исторический метод истолкования. Конечно же, в Антиохии использовалась типология, но она всегда надежно опиралась на

буквальный смысл текста. Подобный взгляд разделяет сегодня подавляющее большинство библеистов и богословов.

Тем не менее, в последние пятьдесят лет патрологи начали подвергать сомнению это широко распространенное воззрение. Сравнительные исследования некоторых отцов показали, что между указанными школами нельзя провести столь четкое различие¹. Обе школы признавали как буквальный, так и более глубокий, духовный смысл, который часто понимался в христоцентричном ключе. Но хотя сейчас большинство ведущих специалистов по патристике выделяют эти две школы с некоторыми оговорками, они все равно используют прежнюю терминологию. То, что подобная категоризация на две школы до сих пор остается почти общепринятой, может рассматриваться как определенное свидетельство ее обоснованности. Однако в своей убедительно аргументированной статье, написанной в 2007 году, Дональд Ферберн решительно утверждает, что существование по крайней мере одной из этих «школ» ничем не обосновано, и приходит к выводу, что «пришло время, когда понятие 'антиохийской школы' следует полностью упразднить»².

Так существовали ли в ранней церкви две разные школы библейского толкования – с центрами в Александрии и Антиохии? В этой статье мы попытаемся дать обоснованный ответ на этот вопрос, оценив аргументированность взглядов Ферберна в свете наилучших современных изысканий в области патристической экзегезы, а также исследовав некоторые экзегетические труды самих антиохийских богословов.

С самого начала необходимо пояснить следующее. Конечно же, термины «александрийская школа» и «антиохийская школа» – это не исторические названия каких-то конкретных древних учреждений, а принятые в научном сообществе наименования, которые обозначают (по крайней мере, в сфере библейских исследований) определенные подходы к герменевтике³. Когда обсуждают различие между этими двумя

¹ Donald Fairbairn, "Patristic Exegesis and Theology: The Cart and the Horse," *WTJ* 69 (2007): 1-2, 8. Один из примеров подобных основополагающих исследований, которые приводит Ферберн: Jacques Guillet, "Les exegeses d'Alexandrie et d'Antioche: Conflit ou malentendu?," *RSR* 34 (1947): 247-302.

² Fairbairn, "The Cart and the Horse," 15.

³ Впрочем, в случае Александрии можно говорить и о конкретном учреждении – *Didaskaleion* или «Катехетической школе» – часто упоминаемой Евсевием в его «Церковной истории», а также в сочинениях Иеронима. Для более детального изучения историчности этой школы, см. W.H. Oliver, "The Catechetical School in

«школами», оно связывается не только с расхождениями между библейскими толкованиями в Александрии и Антиохии, но и с тем, что эти толкования были результатом двух совершенно разных экзегетических методов. С учетом стандартного определения понятия «школа», наша задача – либо доказать, либо опровергнуть воззрение, что в каждом из указанных городов имела группа богословов, следовавших одинаковым или похожим экзегетическим методам.

Предварительные соображения по поводу Александрии

Тесная связь между Александрией и аллегорическим подходом к толкованию не подлежит сомнению. Аллегорическое истолкование Ветхого Завета, используемое Филоном для эллинизированных евреев Александрии более чем за сто лет до эпохи, о которой идет речь, вдохновило Климента взять на вооружение и использовать во благо христианства похожий метод для похожей аудитории в том же самом городе. Аллегория действительно считалась полезным инструментом в борьбе с гностицизмом александрийских учителей, очернявших Ветхий Завет. Аллегорическое истолкование Ветхого Завета позволяло указать на его прямую связь с Новым Заветом, хотя следует признать, что и сами гностики толковали Ветхий Завет аллегорически⁴. Ориген в этом отношении последовал своему предшественнику Клименту и открыто изложил свой герменевтический подход в книге «О началах». Однако естественно возникает вопрос: до какой степени александрийская аллегория отличалась от того духовного смысла, который почти все христианские экзегеты усматривали в тексте Писания? Впрочем, по крайней мере два специфических методологических приема, использованных Филоном, а затем взятых на вооружение Климентом, Оригеном, Дидимом Слепцом и (в меньшей степени) Кириллом Александрийским, были явно чужды для экзегетов Антиохии: численный символизм и этимология еврейских имен⁵. Все четыре упомянутых

Alexandria”, *Verbum et Ecclesia* 36(1), Art. #1385 (2015): 1-6, 12. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i1.1385>

⁴ Christopher A. Hall, *Reading Scripture with the Church Fathers* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998), 141.

⁵ Некоторые из многочисленных возможных примеров см. e.g. Philo *Legum allegoriae* 1.2; *De cherubim* 56 in Philo, *Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus* (trans. Charles Duke Yonge; London: H.G. Bohn, 1854); Clement *Paedagogus* 1.6; *Stromata* 2.11; 6.16 (ANF 2:215, 358-59, 511-13); Origen *Homiliae in Numeros XXVII in Origen: An Exhortation to Martyrdom; Prayer; First Principles, Book 4; Prologue to the Commentary on the Song of Songs; Homily 27 on Numbers* (trans. Rowan A. Greer; New

христианских богослова были из Александрии. Поэтому мнение, согласно которому в Александрии имелась группа христианских экзегетов, использовавших одни и те же аллегорические методы, получает некоторое подтверждение. Более того, очевидное существование в Александрии катехетической школы, которую по большей части возглавляли те же выдающиеся богословы, обычно считавшиеся представителями тамошней «школы истолкования» – еще одно доказательство того, что концепция «александрийской школы» не является пустым измышлением. Впрочем, учитывая, что похожий стиль истолкования использовался экзегетами и в других местах (например, в Каппадокии), можно было бы попытаться доказать, что понятие «александрийской школы толкования» все же относительно.

Тем не менее, указанный термин нельзя считать полностью неуместным, поскольку в катехетической школе именно этого города подобные подходы были впервые использованы на уровне христианской веры. Кроме того, именно Александрия, начиная с той эпохи и впоследствии – в основном через сочинения Оригена, самого плодовитого библейского комментатора ранней церкви – оказывала определенное влияние на каждого христианского библейского толкователя, где бы он ни жил. И этот вывод вовсе не противоречит последующему осуждению Оригена. Ведь в течение жизни он старался оставаться в согласии с вероучением церкви (и ему это, действительно, удалось, так как ее учение по многим пунктам тогда еще не было прояснено и утверждено). Что еще важнее, такие богословы, как Кирилл Александрийский, сумели плодотворно использовать и приспособить аллегорические методы Оригена для развития правоверного христианского учения. Ниже, исследуя взаимосвязь между учением и толкованием Писания, мы увидим, что эта связь делает понятие «александрийской школы толкования» еще более относительным. Тем не менее, с указанными оговорками говорить об «александрийской школе» все-таки имеет смысл, обозначая этим термином влиятельную группу экзегетов из Александрии, взявших на вооружение некоторые подходы Филона, включая численный символизм и этимологию еврейских имен.

York: Paulist Press, 1979); *Philocalia* 1.12; 3 in *The Philocalia of Origen: A Compilation of Selected Passages from Origen's Works Made by St. Gregory of Nazianzus and St. Basil of Caesarea* (trans. George Lewis; Edinburgh: T.&T. Clark, 1911); *Didymus Commentarii in Zachariam* 8; 14:9-11 in Didymus, *Commentary on Zechariah* (111; trans. Robert C. Hill; Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006), 200, 337. Касательно использования Кириллом “численного символизма” и других александрийских “герменевтических приемов,” см. Manlio Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 80.

Однако существовала ли противоположная школа истолкования Писания в Антиохии – как это часто утверждается среди библеистов? Оставшаяся часть статьи будет посвящена ответу на этот вопрос.

Антиохия: вторичные литературные источники

Авторы, писавшие в последнее время на тему патристической экзегезы, обычно проводили различие между Александрией и Антиохией с некоторыми оговорками, но, тем не менее, продолжали говорить о двух школах. Например, Карлфрид Фрелих, кажется, придерживается взгляда, охарактеризованного нами ранее как академический консенсус: «Не может быть больших сомнений в том, что герменевтические теории антиохийской школы были нацелены на борьбу с перегибами александрийского спиритуализма». Однако далее он добавляет: «Тем не менее, следует указать на то, что радикальное противопоставление двух школ – это всего лишь мысленная конструкция. Ориген, как мы видели, не отрицал исторической подоплеку большинства библейских текстов, а антиохийские богословы, со своей стороны, допускали более возвышенный смысл Писания, который называли словом *theoria*»⁶. Кристофер Холл, посвятив целые главы «Экзегезе Александрии» и «Ответу Антиохии», признает, что «все отцы стремились найти разные пласты смысла в библейском тексте»⁷. Бертран де Маржери упоминает о «чрезмерной аллегорической тенденции александрийской школы, согласно которой простейшие утверждения Писания должны содержать скрытый смысл», однако ниже признает, что «в антиохийской школе не было твердого единообразия»⁸. Дж. Келли предостерегает нас, говоря, что «раньше было модно проводить различие между разными школами патристической экзегезы, особенно александрийской с ее склонностью к аллегории и антиохийской с ее страстью к буквализму. *Хотя это противопоставление правомерно*, на нем все же не следует чрезмерно настаивать, не замечая при этом лежащего в основе – на более глубоком типологическом уровне – единства между патристическими подходами к библейскому откровению»⁹. Манлио Симонетти говорит о «появлении так называемой антиохийской школы с программой, направленной против аллегорической экзегезы

⁶ Karlfried Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress, 1984), 20.

⁷ Hall, *Reading Scripture*, 133.

⁸ Bertrand de Margerie, *An Introduction to the History of Exegesis: The Greek Fathers* (vol. 1; Petersham, Mass.: Saint Bede's, 1994), 89, 169.

⁹ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (A&C Black, 1960), 72. (курсив добавлен).

александрийской школы». Однако в той же главе Симонетти приводит любопытные экзегетические примеры из трудов Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского, которые проблематичны то своим чрезмерным буквализмом, то несоответствием популярному мнению об отвержении антиохийцами аллегории: «Диодор не видит ... в змие дьявола, но при этом соглашается с тем, что история Каина и Авеля... означает враждебность иудеев к церкви. Эти и другие подобные утверждения Диодора и Феодора... несколько сглаживают контраст между александрийской и антиохийской школами»¹⁰. Другие авторы – О'Киф и Рено – вовсе не проводят различия между двумя школами и воздерживаются от использования подобной терминологии¹¹. И наконец, как было сказано выше, Ферберн дважды осуждает указанную классификацию школ как неточную и бесполезную¹². Но, несмотря на все оговорки, которые некоторые специалисты делают в отношении различия между школами, подавляющее большинство ученых все же продолжает говорить об «антиохийской школе».

Антиохия: первичные литературные источники

В сочинениях Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского, обычно считающихся лучшими представителями так называемой антиохийской школы, действительно можно найти доказательства борьбы с александрийским аллегоризмом. В подтверждение общепринятой классификации мы обнаруживаем, что оба они яростно критикуют использование аллегии, защищая при этом буквальный и исторический смысл Писания:

Мы не будем уклоняться от истины, но будем излагать ее в соответствии с исторической сущностью (*historia*) и ясным буквальным смыслом (*lexis*). В то же время мы не принимаем аналогии и более высокую *theoria*. Ибо история не противоположна *theoria*.... *theoria* никогда не следует понимать как устраняющую лежащий в основе смысл; иначе она была бы уже не *theoria*, а аллегория Но те, кто притязает на «улучшение» Писания и кто мудр в своем тщеславии, ввели аллегию, потому что им нет дела до

¹⁰ Simonetti, *Biblical Interpretation*, 59, 67-68.

¹¹ См. John J. O'Keefe and Russell R. Reno, *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005).

¹² Fairbairn, "The Cart and the Horse," 14-16.

исторической сущности, или потому что они ею злоупотребляют. Они следуют не апостольскому намерению, а собственному суетному воображению, заставляя читателя принимать одно за другое (Диодор Тарсийский, «Толкование на Псалмы, Пролог»)¹³.

Они выдумали глупые басни и назвали свою глупость именем аллегория... Павел дает истории первенство над всеми домыслами... Когда они начинают изъяснять божественное Писание «духовно» – а свою глупость они называют «духовным толкованием» – они заявляют, что Адам не есть Адам, рай не есть рай, змий не есть змий... Но тогда пусть ответят, например, на такие вопросы: Кто был сотворен первым человеком? Как возникло его непослушание? (Феодор Мопсуестийский, «Толкование на Послание к Галатам 4:22-31»)¹⁴.

С другой стороны, как предположил Фрелих, хотя риторика сторон могла быть антагонистичной, *на практике* их подходы могли не так уж различаться. По большому счету, «обе стороны искали в священном тексте более глубокий смысл и скрытые сокровища откровения»¹⁵.

Что еще важнее, не все первоисточники подтверждают общепринятый взгляд. Ферберн, цитируя Франса Янга, упоминает о замечательном контрпримере из сочинения Евстафия Антиохийского. Его часто записывают в представители антиохийской школы, хотя до нас дошло очень мало его работ. В одном полностью сохранившемся сочинении мы находим его критику в адрес Оригена, выступавшего эталоном аллегорического толкования. Евстафий критикует Оригена за то, что тот *недостаточно* аллегорически истолковал отрывок из 1 Цар. 28, в котором Саул встречает прорицательницу. В отличие от Оригена, Евстафий полагает, что отрывок не следует истолковывать буквально¹⁶. Другой пример, когда Ориген обращает большее внимание на буквальный смысл

¹³ In Froehlich, *Biblical Interpretation*, 85-86.

¹⁴ In Froehlich, *Biblical Interpretation*, 96-97. Намек на Оригена и его последователей совершенно очевиден. Ориген часто говорит о «духовном смысле» в книге *De principiis*. E.g. *De principiis* 2.1.2; 4.1.12-13.

¹⁵ Froehlich, *Biblical Interpretation*, 22.

¹⁶ Frances M. Young, «The Rhetorical Schools and Their Influence on Patristic Exegesis,» in *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick* (ed. Rowan Williams; Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 194-95. Евстафий, «Рассуждение против Оригена на умозрение о чреовещательнице», PG 18.613-73. Цит. по: Fairbairn, «The Cart and the Horse,» 6.

текста – это его толкование на Песню Песней. Он толкует текст буквально перед тем, как перейти к толкованию духовному. А вот предположительно «антиохийский» экзегет Феодорит толкует Песню Песней *только* аллегорически во всем своем комментарии¹⁷.

Не столь удивительно, но более важно следующее. Буквальное и историческое толкование предположительно является отличительной характеристикой так называемой антиохийской школы. Однако, охотно признавая относительное предпочтение этого метода антиохийцами по сравнению с александрийцами, следует задаться вопросом: так ли этот метод уникален для Антиохии, чтобы составлять фундамент какой-то отдельной «школы» богословской мысли? Разве экзегеты в других городах не так же осуждали перегибы аллегоризма и не так же ценили историю и более буквальный смысл? Возможно, самым ярким примером подобного рода был Василий Великий, написавший полемический труд, в котором аллегория критикуется вполне сопоставимо с приведенной выше критикой Диодора и Феодора:

Действительно, есть и такие, кто не допускает обычного смысла Писаний. Для них вода – это не вода, но какая-то иная сущность. Они усматривают в любом растении, любой рыбе то, что желает их воображение, и изменяют природу пресмыкающихся и диких зверей так, чтобы приладить к ним свои аллегории, подобно толкователям снов, объясняющих сновидения так, чтобы те служили их целям. Для меня же трава есть трава; растение, рыбу, дикого зверя, домашнее животное – все это я понимаю в буквальном смысле (Василий Великий, «Шестоднев, Гомилия 9.1»).

Подход к толкованию Августина, с некоторыми подробностями изложенный в книге «О христианском учении», также можно охарактеризовать как в целом буквальный, хотя Августин и не брезговал пользоваться аллегориями от случая к случаю. Он также отстаивает за историей важное место в искусстве толкования Писаний¹⁸. Даже такие александрийцы, как Афанасий и Кирилл, часто следуют в целом

¹⁷ Simonetti, *Biblical Interpretation*, 75. Феодорит Кирский *Commentarius in Canticum* в книге: Theodoret, *The Song of Songs: In English Verse, with Notes from the Commentary of Theodoret* (London: Church Press Company, 1866).

¹⁸ См. особенно Книги 2-3 «О христианском учении» – в частности, правило 3.11 «Касательно истолкования фраз, якобы приписывающих жестокость Богу и святым», которое разительно отличается от подхода Оригена, и правило 2.28: «До какой степени помогает история». Однако общеизвестно аллегорическое толкование Августином Притчи о добром самаритянине.

буквальному стилю истолкования, особенно в их интерпретации Евангелий¹⁹. Таким образом, отдельные приведенные здесь примеры противоречат разделению на две «школы». Критика использования аллегории и внимание к буквальному и историческому смыслу были характерны не только для Антиохии.

Различие между типологическим и аллегорическим

Кроме слов «буквальный» и «исторический», большинство ученых, различающих две школы библейской экзегезы, используют еще и третье прилагательное для характеристики подхода к толкованию «антиохийской школы»: типологический. Это слово обычно используется для одобрения антиохийского подхода, в то время как слово «аллегорический» используется в осуждение подхода александрийского. Вне сферы патристики и на более популярном уровне различие между типологическим и аллегорическим по большому счету определяет различие между антиохийской и александрийской школами толкования. Это различие, несомненно, помогло популяризировать концепцию «двух школ толкования» и продлить ей жизнь, поскольку в результате консервативные христианские ученые и церковные деятели склонялись к тому, чтобы отождествить «антиохийский подход» с их собственным любимым методом грамматико-исторического и типологического толкования. Симпатии же либеральных ученых и церковных деятелей также склонялись на сторону Антиохии – по-видимому, в противовес более антиисторичной и очевидно сверхъестественной аллегории, ассоциировавшейся с Александрией.

Тем не менее, некоторые современные специалисты по патристике усомнились в законности различения между типологическим и аллегорическим. Специалист по Оригену Питер В. Мартенс детально изучил это разграничение и пришел к выводу, что оно неуместно. Его популярность в значительной мере объясняется влиянием трудов Жана Даниэлу, который, начиная с 1946 года, четко очерчивал и защищал это разграничение. Его аргументы были впоследствии приняты многими учеными. Однако в детальном обзоре на тему того, как ученые определяют типологию, Мартенс находит между ними мало согласия – за исключением того, что большинство из них рассматривает типологию как нечто позитивное и противопоставляет ее аллегории. Другие ученые, тем не

¹⁹ Касательно Афанасия см., например, *In illud Omnia mihi tradita sunt (On Luke 10:22)* и de Margerie, *The Greek Fathers*, 118-23. См. «Толкование на Евангелие от Луки и Толкование на Евангелие от Иоанна» Кирилла (PG 68-77).

менее, рассматривают типологию как разновидность аллегии! Согласно Мартенсу, большинство ученых понимает типологию как «приемлемую форму небуквальной экзегезы». Но сам термин «типология» появился в середине девятнадцатого века, а потому навязывать его патристической экзегезе было бы анахронизмом. Что еще важнее, хотя Ориген и ссылается на *typoi* и использует такие наречия, как *tupikōs*, более детальное исследование обнаруживает, что в некоторых случаях он считает их "неприемлемой формой буквальной экзегезы"! Причем Ориген говорит о «своей собственной приемлемой небуквальной экзегезе» как об *allhgoria* или использует глагол *allhgorew*²⁰.

Роберт Уилкен также отвергает различие между типологией и аллегией, утверждая, что «аллегория была почти повсеместно принята» в церкви²¹. Если воздержаться от анахронистического прочтения ранних христианских богословов Александрии и Антиохии в свете таких отягощенных современным смыслом терминов, как «типология», разделение на «две школы толкования» становится еще менее правдоподобным.

Роль богословских убеждений

Тот факт, что кажушиеся «антиохийскими» экзегеты толкуют одни и те же отрывки по-разному, подвел некоторых современных патрологов к вопросу, с чем это связано. Ферберн цитирует сравнительное исследование Феодора и Златоуста, проведенное Хеем и доказывающее разную интерпретацию ими Ин.1:14. Хей приходит к выводу, что эта разница объясняется страхом Феодора перед аполлинарианством. Ферберн также цитирует Янга, полагавшего, что Феодор и Феодорит следовали одинаковому экзегетическому методу, но именно поэтому считавшего, что разницу в их толкованиях лучше объясняет *богословие* Феодора²². Затем Ферберн показывает, как подобные выводы еще раз убедительно подтвердила работа Рована Гриера. Гриер также показывает, что разницу в толковании некоторых отрывков Писания между Феодором и

²⁰ Peter Martens, "Origen the Allegorist and the Typology/Allegory Distinction" (paper presented at the annual meeting of the SBL, San Antonio, Tex., 22 November 2004), 1-17. Online: http://www.pitts.emory.edu/hmpec/secdocs/Martens_Origen_SBL_04.pdf

²¹ Robert Louis Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003), 70.

²² Fairbairn, "The Cart and the Horse," 6-7. Camillus Hay, "Antiochene Exegesis and Christology," *ABR* 12 (1964): 16-23. Frances M. Young, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background* (Philadelphia: Fortress, 1983), 285-86.

другими экзегетами следует объяснять скорее богословскими расхождениями, а не экзегетическим методом (в котором они были схожи). Ферберн утверждает, что выводы Гриера получили широкую поддержку со стороны специалистов по патристике. В итоге, Ферберн считает, что недавние патристические исследования убедительно опровергли принятый в течение многих лет (точнее – долго принимавшийся на веру) взгляд, согласно которому «экзегеза была лошадью, тянувшей повозку богословия». На самом же деле, «богословие и экзегеза находятся в постоянном взаимодействии», а если уж говорить, что одно породило другое, то предпочтение следует отдать богословию²³.

Но доказана ли эта точка зрения, а если да – то приемлема ли она для современной церкви и науки? Обсуждая Афанасия, О'Киф и Рено нюансируют этот взгляд на отношения между богословием и экзегезой, снова подчеркивая происходящее между ними взаимодействие: «Афанасий не столько 'доказывает' никейское учение, сколько показывает его экзегетическую состоятельность... Таким образом, для Афанасия на первом месте стоит требование единообразного, самосогласующегося чтения Писания, – чтения, которое доводит до максимума число ненатянутых интерпретаций отдельных слов, стихов и эпизодов»²⁴. Я полагаю, что это звучит убедительно, по крайней мере, для христианина протестантской традиции. Для иллюстрации приведем пример из нашей собственной традиции, реформатской: разве большинство реформатских семинаристов не подходит к Писанию с определенными уже сформировавшимися богословскими убеждениями, такими как учение об избрании? Конечно, да. Разве эти убеждения не влияют на то, как реформатские семинаристы читают Писание? Конечно, влияют. И все же среднестатистический семинарист не придерживается учения об избрании своевольно, просто потому что он родился в пресвитерианской семье или потому что получает удовольствие от споров с арминианами. Если бы вы спросили у него, почему он придерживается этого учения, он бы, скорее всего, ответил, что придерживается его потому, что, насколько он может судить из Библии, это учение наилучшим образом истолковывает подавляющее большинство библейских текстов, сопоставленных друг с другом. Это учение, так сказать, наиболее удовлетворительно в экзегетическом смысле – оно раскрывает смысл Писания в его единстве и непротиворечивости (а это единство и непротиворечивость также были

²³ Fairbairn, "The Cart and the Horse," 10-14 (quotation on 14). He cites Rowan A. Greer, *The Captain of Our Salvation: A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews* (BGBE 15; Tübingen: Mohr, 1973), 174-75, 228-32.

²⁴ O'Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 61.

богословскими положениями, которые *a priori* разделяли все отцы церкви). То, что описывают О'Киф и Рено, в действительности является естественным процессом взаимодействия между Писанием, формирующим учение, и учением (*regula fidei*), направляющим наше прочтение Писания. Этот процесс неизбежно происходит, когда христианский богослов, верящий в то, что Писание – это Слово Божие, читает и истолковывает Библию.

Мы думаем, что Ферберн прав, даже если он, возможно, несколько преувеличил силу отстаиваемой им позиции. Разница в богословии, а не разница в экзегетическом методе, в первую очередь, объясняет разницу библейских комментариев, часто наблюдавшуюся между александрийцами и антиохийцами. К слову, Уилкен поддерживал подобный взгляд в своей статье о Кирилле Александрийском, написанной им еще в 1966 году:

Кирилл не одинок в своей увязке экзегезы и богословия. То, как он использовал библейский символизм для решения богословских проблем, – не исключение среди отцов; скорее, это больше похоже на правило. Ведь Кирилл жил и писал в эпоху, смотревшую на богословие экзегетически, а на экзегезу – богословски. Возможно, это – единственный вид экзегезы, практиковавшийся отцами²⁵.

Доводы в пользу такого взгляда (что экзегеза настолько же зависима от богословия, сколь и наоборот) весьма сильны, но приемлем ли он для современных церковных деятелей или ученых? Даже в нашу эпоху, которая многими описывается как «постмодерная», большинство служителей церкви испытывают инстинктивный скептицизм по отношению к символам и исповеданиям веры. Кажется, многие все еще привержены идеи библицизма, согласно которой всякий может и даже должен подходить к Писанию, исходя из когнитивной *tabula rasa*. Что же касается мирской науки, то концепция богословского прочтения Писания столь же неприемлема для большинства ученых, сколь неприемлема для них сверхъестественная христианская вера, на которой базируются богословские убеждения. Этот взгляд неприемлем также для проекта «библейского богословия», нацеленного на «историческую объективность», отделенную от церкви и учения. Такой проект был в общем описан еще в 1787 году Иоанном Габлером в его инаугурационной

²⁵ Robert L. Wilken, "Exegesis and the History of Theology: Reflections on the Adam-Christ Typology in Cyril of Alexandria," 35, no. 2 (1966): 155.

речи в Университете Альтдорфа и все еще продвигается сегодня на факультетах по исследованию Писания во всем мире.

Думаю, что именно неприемлемость указанного подхода для современности и объясняет, по большей части, долгую живучесть такой категории, как «школа Антиохии». Пока кто-то может верить в существование антиохийской школы, он, возможно, также может уповать на совершенно непредвзятую экзегезу, на полную историческую объективность (не исключаящую «поисков исторического Иисуса») и даже на девиз: «никакого символа веры, кроме Христа»²⁶. Также не похоже на совпадение (особенно в свете влиятельной лекции Габлера) то, что термин «школа Антиохии», по всей видимости, не использовался до начала девятнадцатого столетия. Его первое употребление в литературе, вероятно, датируется 1820-ми годами²⁷.

На самом же деле ведущую роль в ранней церкви играло богословие. Отцы (как в Александрии, так и в Антиохии) приступали к толкованию Писания с четкими идеями как о самом Писании, так и о Христе (хотя подобные идеи сформировались у них в процессе предварительного чтения Писания). Но если признать, что скорее богословие руководило экзегезой, чем наоборот, то не уместно ли все же говорить об антиохийской школе толкования – с тем уточнением, что этим термином описывается не столько общая приверженность определенному экзегетическому методу, сколько общие богословские убеждения? Однако более глубокое изучение богословских взглядов Антиохии послужит дальнейшему стиранию различия между этим городом и Александрией. Это объясняется двумя причинами: во-первых, некоторые убеждения исповедовались в обоих городах почти одинаково, а во-вторых, определенные богословские расхождения разделяли не столько богословов одного города и богословов другого, сколько две группы богословов в одной и той же Антиохии.

²⁶ Что касается последнего, то довольно наглядным является название недавней монографии специалиста по Новому Завету Scott McKnight: *The Jesus Creed: Loving God, Loving Others* (Brewster, Mass.: Paraclete, 2004.)

²⁷ Поиск терминов “Школа Антиохии” и “антиохийская школа” в выложенных в Google Books книгах 14 ноября 2009 года обнаружил, что самый ранний случай их употребления (среди заархивированных заголовков) встречается в печатном воспроизведении лекций Бамптона, прочитанных в 1824 году (в четвертой лекции). J. J. Conybeare, *The Bampton Lectures for the Year Mdcccxxiv: Being an Attempt to Trace the History and Ascertain the Limits of the Secondary and Spiritual Interpretation of Scripture* (Oxford: University Press, 1824). Для сравнения: самый ранний находящийся в архиве заголовок с термином “Антиохия” датируется 1520 годом.

Итак, во-первых, и александрийцы, и антиохийцы (да и вообще все отцы церкви) придерживались определенных общих убеждений. Речь идет об убеждениях веры, прямо влияющих на отношение к Библии, а именно: что христианское Писание – единое целое, что авторство его божественно, что его авторитет исходит от Троидного Бога, и что Иисус Христос, Которого почитали отцы, есть главная тема и центр этого Писания. Уилкен развивает эту мысль так:

В сочинениях Климента Александрийского общий план Библии имплицитен: на него намекают в разных местах то отдельные слова, то целые фразы. А в трудах Иринея общая схема вырисовывается весьма четко. Подход Иринея к толкованию Библии пользовался таким успехом, что оказал влияние на все последующие толкования. Читаем ли мы Афанасия, спорящего с Арием, Августина, спорящего с Пелагием, или Кирилла Александрийского, спорящего с Несторием, – все они принимают как аксиому то, что отдельные отрывки следует читать в свете рассказа, объясняющего Писание в целом...

Говоря о патристической экзегезе Ветхого Завета, Анри де Любак писал: «Иисус Христос дает единство всему Писанию. Все в Писании соотнесено с Ним. В конечном счете, Он – его единственная тема. Следовательно, Он, так сказать, и есть вся его экзегеза». Иными словами, Христос и есть тема библейского толкования²⁸.

Подобным образом, О'Киф и Рено доказывают, что «для Иринея и *патристической традиции как таковой*, Иисус Христос есть гипотеза», то есть, структурный принцип упорядочения Писания, или экзегетический ключ к нему²⁹. Де Маржері приходит к схожему выводу в конце своего подробного исследования греческих отцов³⁰. Итак, и в Александрии, и в Антиохии верили в Писание как объективно истинное начертанное Слово Божие, главной темой и организующей структурой которого является Христос.

Во-вторых, в каждом из указанных городов между отдельными толкователями имелись четкие богословские расхождения. Это наблюдение подрывает категорию «антиохийской школы» двумя

²⁸ Wilken, *Early Christian Thought*, 68, 72.

²⁹ O'Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 41 (emphasis supplied), 40.

³⁰ De Margerie, *The Greek Fathers*, 273-74.

дополнительными способами. Богословские расхождения были христологическими по своей природе; они касались сущности Воплощения. Такие богословы, как Афанасий и Кирилл (поскольку они были из Александрии, то их позицию иногда характеризуют как «александрийскую») верили, что Сын Божий воспринял в Свою Ипостась человеческую природу. По этой причине субъектом всех деяний Христа был не кто иной, как Вечный Сын (Логос). Они утверждали, что Бог Сын пострадал на кресте, хотя и «во плоти», то есть, лишь по Своей человеческой природе. Другие богословы – Диодор, Феодор и Несторий – верили, что подобный взгляд на Воплощение противоречит простоте и бесстрастию Бога. Они представляли Воплощение скорее как соединение Вечного Сына и человека. Некоторые поступки Христа можно в собственном смысле приписывать только Логосу; а другие – только человеку Иисусу. Они отрицали, что Бог Сын (Логос) пострадал на кресте. Из тех, кого обычно именуют представителями антиохийской школы, второй позиции придерживались три упомянутых выше богослова, в то время как Златоуст, Феодорит и Иоанн Антиохийский придерживались первой позиции³¹. Но тогда понятие «антиохийской школы» становится просто невысказанным: ассоциировать ее с первой позицией означает отождествить ее с Александрией; а ассоциировать ее со второй позицией означает исключить из нее больше половины богословов города Антиохии. И то, что церковь осудила вторую позицию как ересь (и отдельно учение всех трех ассоциировавшихся с ней богословов) лишь дополнительно подтверждает мнение, что вряд ли стоит говорить об антиохийской школе, идет ли речь об экзегезе или о богословии³².

Заключение

Несмотря на то, что, начиная с девятнадцатого столетия, большинство специалистов говорят о двух различных школах библейского истолкования с центрами в Александрии и Антиохии, мы не нашли весомых аргументов в пользу такого мнения. Вплоть до относительно недавнего времени это предположение основательно укоренилось в большинстве смежных с библейской экзегезой дисциплин, и термины «александрийская школа» и «антиохийская школа» продолжают использоваться до сегодняшнего дня даже теми, кто сопровождает

³¹ Fairbairn, "The Cart and the Horse," 14-15; Donald Fairbairn, *Grace and Christology in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 25-28.

³² Считалось, что вторая позиция ведет к разделению природ Христа, а потому является несторианской.

подобную классификацию серьезными оговорками (например, де Маржери). Томас Кун показал нам, сколь большое влияние превалирующие сегодня мысленные построения и парадигмы оказывают на определение того, что мы считаем правдоподобным, а что – нет³³. Мы предполагаем, что парадигма «двух школ» повлияла на специалистов так, что эти категории продолжили существовать, даже несмотря на все большее и большее число доводов, ставящих ее под сомнение. Возможно, подобно открытому атеисту, который формулирует свои убеждения, используя понятие «Бог» и при этом не веря в Его существование, даже те ученые, которые пишут о неуместности понятий «александрийская школа» и «антиохийская школа», все еще вынуждены использовать их и таким образом неосознанно способствовать дальнейшему внедрению этих категорий в умы своих читателей и студентов. Нам представляется, что в городе Антиохия в период между третьим и пятым веками не было никакой уникальной «школы» библейского толкования. При этом можно говорить о существовании александрийской школы *толкования* Библии – но лишь в том смысле, что ее отличительными герменевтическими методами были численный символизм и этимология еврейских имен, а ее «александрийская» христология влияла на ее подход к библейскому истолкованию. Тем не менее, даже это понятие становится в некоторой степени относительным, если принять во внимание, что александрийский аллегорический метод и, прежде всего, александрийская христология были, по большей части, *всеобщим* методом толкования и *всеобщей* христологией правоверной церкви³⁴.

Алистер Торренс

Академический декан Евангельской реформатской семинарии Украины

Библиография

Patrologia graeca. Edited by J.-P. Migne. 162 vols. Paris, 1857–1886.

³³ See Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

³⁴ Cf. Wilken, *Early Christian Thought*, 70 (cited above); Fairbairn, "The Cart and the Horse," 15.

Conybeare, J. J. *The Bampton Lectures for the Year Mdcccxxiv: Being an Attempt to Trace the History and Ascertain the Limits of the Secondary and Spiritual Interpretation of Scripture*, Bampton Lectures. Oxford: University Press, 1824.

Didymus. *Commentary on Zechariah*. Translated by Robert C. Hill, The Fathers of the Church 111. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006.

Fairbairn, Donald. *Grace and Christology in the Early Church*, Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2003.

———. "Patristic Exegesis and Theology: The Cart and the Horse." *The Westminster Theological Journal* 69 (2007): 1-19.

Froehlich, Karlfried. *Biblical Interpretation in the Early Church*, Sources of Early Christian Thought. Philadelphia: Fortress, 1984.

Hall, Christopher A. *Reading Scripture with the Church Fathers*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998.

Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. 2d ed: A&C Black, 1960.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Margerie, Bertrand de. *An Introduction to the History of Exegesis: The Greek Fathers*. Vol. 1. Petersham, Mass.: Saint Bede's, 1994.

Martens, Peter. "Origen the Allegorist and the Typology/Allegory Distinction." Paper presented at the annual meeting of the SBL, San Antonio, Tex., 22 November 2004. Online: http://www.pitts.emory.edu/hmpec/secdocs/Martens_Origen_SBL_04.pdf.

O'Keefe, John J. and Russell R. Reno. *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005.

Oliver, W.H., "The Catechetical School in Alexandria", *Verbum et Ecclesia* 36(1), Art. #1385 (2015), 12 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i1.1385>

Origen. *Origen: An Exhortation to Martyrdom; Prayer; First Principles, Book 4; Prologue to the Commentary on the Song of Songs; Homily 27 on Numbers*. Translated by Rowan A. Greer, The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1979.

———. *The Philocalia of Origen: A Compilation of Selected Passages from Origen's Works Made by St. Gregory of Nazianzus and St. Basil of Caesarea*. Translated by George Lewis. Edinburgh: T.&T. Clark, 1911.

Philo. *Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*. Translated by Charles Duke Yonge. London: H.G. Bohn, 1854.

Roberts, A. and J. Donaldson, eds. *The Ante-Nicene Fathers*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1951.

Simonetti, Manlio. *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.

Theodoret. *The Song of Songs: In English Verse, with Notes from the Commentary of Theodoret*. London: Church Press Company, 1866.

Wilken, Robert L. "Exegesis and the History of Theology: Reflections on the Adam-Christ Typology in Cyril of Alexandria." *Church History* 35, no. 2 (1966): 139-56.

———. *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003.

Young, Frances M. "The Rhetorical Schools and Their Influence on Patristic Exegesis," in

The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick. Edited by Rowan Williams; Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Дмитрий Бинцаровский

Герман Бавинк о природе и благодати

Аннотация

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

Вступление

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

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

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

Неотомизм

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

Разум и откровение

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Чистая природа и естественное желание

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Там же, I-II.5.5.

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

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

¹² Voersma, *Nouvelle Théologie*, 96.

Последствия

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

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

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

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

¹³ De Lubac, *Augustinianism*, 292.

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

Герман Бавинк

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

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

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

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

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

Кафоличность христианства и церкви (1888)

Писание и ранняя церковь

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

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

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

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

¹⁶ Ibid., 10.

¹⁷ Ibid., 11–12.

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

усматривает истоки более позднего разделения между природой и благодатью.

Римское католичество

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

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

¹⁹ Bavinck, *Katholiciteit*, 19.

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

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

Реформация

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

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

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

²¹ Bavinck, *Katholiciteit*, 29.

²² *Ibid.*, 30.

²³ *Ibid.*, 31.

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

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

Важность кафоличности

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

²⁴ Ibid., 32.

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

²⁶ Bavinck, *Katholiciteit*, 39.

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

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

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

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

²⁸ Bavinck, *Katholiciteit*, 16.

²⁹ *Ibid.*, 44.

³⁰ *Ibid.*, 45.

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

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

Общая благодать (1894)

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

³¹ Ibid., 45.

³² Ibid., 44.

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

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

Библейское основание

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

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

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

³⁵ Ibid., 10.

³⁶ Ibid., 13.

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

Римское католичество

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

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

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

³⁸ Bavinck, *Algemeene Genade*, 17.

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

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

Реформация

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

³⁹ Ibid., 18.

⁴⁰ Ibid., 24.

⁴¹ Ibid.

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

Анабаптизм и социнианство

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

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

⁴² Ibid., 31.

⁴³ Ibid., 31–32.

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

Важность общей благодати

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

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

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

⁴⁵ Bavinck, *Algemeene Genade*, 44.

⁴⁶ Ibid., 46.

⁴⁷ Ibid., 43.

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

Заключение

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

⁴⁸ Ibid., 48–49.

⁴⁹ Ibid., 50.

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

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

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

Дмитрий Бинцаровский

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

Библиография

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Алексей Близнюк

Тройное служение Христа в богословии XVI-XVII века

Аннотация

*Данная статья посвящена исследованию концепции *munus triplex*. Основная цель статьи – понять, насколько обоснован такой подход к описанию дела Христа. В статье поднимаются следующие вопросы: Как данный подход развивался в патристический и средневековый период? Почему он был взят на вооружение богословами периода Реформации? Какой вклад в развитие *munus triplex* внес Жан Кальвин и какую роль это учение играет в его «Наставлении»? Как учение о тройственном служении закрепилось в реформатских вероисповедных документах? Основана ли концепция *munus triplex* на Писании и является ли она актуальной для церкви сегодня?*

Введение

«В чем сила имени Иисуса?», – спрашивает Кальвин в Женевском катехизисе (1545), и сам же дает ответ: «В этом имени наилучше выражено Его служение, ибо оно означает, что Он был помазан Отцом быть Царем, Священником и Пророком»¹. Христос – Сын Божий, явленный нам как исполнитель *munus triplex*, тройного служения, в котором пророческая, священническая и царская функции были объединены в одной личности для спасения человечества.

Хотя, как мы вскоре увидим, ранние богословы иногда использовали подобный подход к рассмотрению дела Христа, он был систематически разработан лишь в эпоху Реформации. Но можно ли его считать действительно обоснованным? Именно на этом вопросе мы и сосредоточимся в этой статье. Ведь в наше время далеко не все поддерживают подход к делу Христа, основанный на идее тройного служения. Например, критику данной идеи мы находим в «Основных положениях христологии» современного лютеранского богослова Вольфхарта Панненберга (1928-2014), который считал, что такой подход не передает должным образом сущность Христовых деяний. Как пишет Панненберг, не существует очевидного подтверждения тому, что Христос

¹John Calvin, *Catechism of the Church of Geneva*, Q 34 M. http://www.reformed.org/documents/calvin/geneva_catachism/geneva_catachism.html

открыто претендовал на какое либо из трех служений. Следовательно, невозможно однозначно утверждать, в какой степени они объясняют личность Христа в Новом Завете².

Действительно, на первый взгляд, Писание не так уж и ясно говорит об обладании Христом всеми тремя служениями. С одной стороны, Послание к евреям пронизано свидетельствами о Христе как первосвященнике по чину Мелхиседека (Евр. 5:6-10; 6:20-10:18); воскресший Христос правит как Царь над всем творением (1 Кор. 15:12-28; Еф. 1:19-23; 1 Пет. 3:18-22); Сын Божий описан как окончательное и совершенное в своей полноте Слово Бога, обращенное к человеку и превосходящее всех предыдущих пророков (Евр. 1:1-3)³.

С другой стороны, Христос, очевидно, не может быть священником в Израиле, так как принадлежит к колону Иуды, в то время как по Божьему повелению истинные священники происходили из колена Левия. Более того, Он дистанцируется от тех, кто воспринимает Его как обычного пророка, и утверждает, что Он превосходит пророков (Мф. 16:13-16). Говоря о Своем Царстве, Иисус ясно показывает, что оно совершенно отличается от царств земных (Ин. 18:36-37). А когда у Него была реальная возможность стать земным царем, Он не стал пользоваться ею (Ин. 6:15-16). К тому же в Израиле царь не мог быть одновременно еще и священником (2 Пар. 26:16-21).

Стоит также отметить, что многие отвергают модель *munus triplex* по той причине, что считают ее излишне схематизированной и схоластичной. Существуют опасения, что такое разделение неизбежно ведет к духовному затуманиванию, отделяющему нас от живого свидетельства Писания о целостности дела Спасителя⁴.

Не стоит забывать и о том, что существуют другие подходы к рассмотрению дела Христа. Например, объединяющим мотивом синоптических Евангелий является тема царства Божьего. Также новозаветные богословы с большим интересом изучают значения разных титулов Иисуса, использованных авторами Нового Завета, и таким образом пытаются понять их взгляд на дело Христа⁵.

В данной работе мы попытаемся разобраться, действительно ли концепция *munus triplex* продиктована Писанием, или это просто

² Летем Р. Дело Христа. — Минск: Позитив-центр, 2017. — С. 15.

³ Там же, 16.

⁴ G. C. Berkouwer, *The Work of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 58.

⁵ Летем, Р. *Дело Христа*. С. 21.

схоластическая идея, подкрепленная рядом ссылок из Библии. Сначала мы коротко рассмотрим корни этой концепции, сделав краткий исторический обзор периода, предшествовавшего Реформации. Далее более детально рассмотрим период Реформации и вклад, сделанный реформационными богословами в понимание и развитие идеи *munus triplex*. И, наконец, подробнее рассмотрим основание этой концепции в Писании, а также попытаемся дать ответы на поставленные выше вопросы.

Краткий исторический экскурс в дореформационный период

В патристической литературе встречается использование всех трех титулов применительно к Христу, но чаще используется двойная комбинация царь-священник. Употребление же тройной комбинации царь-священник-пророк получило широкое распространение в эпоху Реформации. Кальвин первым использовал *munus triplex* для описания дела спасения. Но это не значит, что идея *munus triplex* не была известна в ранней церковной традиции, так как сам Кальвин черпал многие свои идеи из раннехристианской литературы⁶.

В работах отцов церкви можно выделить два основных подхода к трактовке титулов Христа. Во-первых, поскольку все помазанные в Ветхом Завете назывались христои, а Господь назван христос, значит, Христос обладал единым помазанием, которое включало в себя все ветхозаветные помазания, прежде разделенные между пророками, священниками и царями. Отцы опирались на тексты, содержащие ключевое слово христос, как например Пс. 44:7-8 и Ис. 61:1-2. Титулы Христа в таком значении впервые, но не совсем явно, рассматривали Иустин Мученик (ок. 100-165) в своем труде «Диалог с иудеем Трифоном» и Ириней Лионский (ок. 130-202) в работе «Доказательство апостольской проповеди». Евсевий Кесарийский (ок. 263-340) первым в своей «Церковной истории» вполне определенно применил все три титула к Христу⁷. Однако Евсевий не стал развивать христологическое или сотериологическое содержание *munus triplex*. Опираясь на идеи Иустина и Иринея, он утверждал, что предыдущие пророки, священники и цари были типологическим

⁶ Per Beskow, *Rex Gloriae: The Kingship of Christ in the Early Church* (Oregon: Wipf & Stock, 2014), 106-107.

⁷ Ibid., 117-119.

предзнаменованием истинного Помазанника Божьего⁸. Таковую же типологическую связь подчеркивали Кирилл Иерусалимский (ок. 315-386), Иоанн Златоуст (ок. 347-407), Амвросий Медиоланский (339-397), Августин (354-430), Фома Аквинский (1225-1274)⁹.

Во-вторых, некоторые отцы церкви учили о том, что тройное достоинство Иисуса передается каждому верующему в таинстве помазания. В таком контексте его рассматривали Ипполит Римский (ок. 170-235) в «Апостольском предании» и Иоанн Златоуст. Интересно, что православный богослов Александр Шмеман также обнаружил в византийской литургии крещения присутствие тройного служения как знака истинной духовности. По его словам, значение крещения и миропомазания человека заключается в том, что, получив Святого Духа Христова, каждый верующий с Духом получает и дары Помазанника – Царя, Священника и Пророка¹⁰.

Что касается периода средневековья, то здесь преобладал акцент на священническом и царском служении, которые часто использовались для обоснования папского и императорского авторитета. Тем не менее, в этот период пророческое служение не было полностью забыто. Оно сохранилось в научении, точной передачи Слова Божьего и провозглашении словом и делом праведности христианской жизни. Монашеское движение этого периода часто критиковало церковную и светскую власть, а также отличалось активной миссионерской деятельностью. Монашеская жизнь во многом стала моделью для будущей университетской жизни. И хотя не секрет, что монашество тоже не избежало негативного влияния мощной католической системы, лидеры Реформации смогли извлечь пользу из его лучших сторон¹¹.

Период Реформации

В период Реформации дискуссия о деле Христа сосредоточилась на определении благ, которые получали все верующие как участники спасения. Характер дела, совершенного Христом, стал выражаться именно через служения пророка, священника и царя. Реформация возродила

⁸ Robert J. Sherman, *King, Priest and Prophet: A Trinitarian Theology of Atonement* (New York/ London: T&T Clark International, 2004), 64.

⁹ Д. Уэйнрайт, *Для нашего спасения*. — С. 143-145.

¹⁰ Там же. С. 147.

¹¹ Gerald W. McCulloh, *Christ's Person and Life-Work in the Theology of Albrecht Ritschl: With Special Attention to Munus Triplex* (University Press of America, 1990), 108-109.

интерес к служениям Иисуса с акцентом на механизме получения верующими этих благ. Основной упор делался на том, что верующие получают эти блага в обход ритуальной структуры католической церкви и подчиненной ей политической структуры империи.

Мотивы пророчества, священства и царства были представлены в Реформационных трактатах (1520) Мартина Лютера, в работах Осияндера (1530) и Буцера (1536). Но наибольшее развитие представление о тройном служении Христа получило в работе Кальвина «Наставление в христианской вере» (1559). Далее концепция *munus triplex* окончательно закрепилась в реформатской традиции благодаря Гейдельбергскому и Вестминстерскому катехизисам. В таком же порядке мы сейчас рассмотрим труды упомянутых реформаторов и вероисповедные документы.

Лютер о царственном священстве

Лютер рассматривал священническое и царское служения Христа в контексте средневекового использования этих служений для защиты власти папы и императора. Он противопоставлял священство Христа по чину Мелхиседека Ааронову священству для того, чтобы отделить царство и священство Христа от института католической церкви. Монах критиковал псевдо-апостольскую преемственность католических священников и учил о священстве всех верующих.

Эту концепцию Лютер обосновывал тесной взаимосвязью всех верующих с Христом через веру. В работе «Свобода христианина» Лютер отталкивается от ветхозаветного права первородства всех первенцев мужского пола. Первый родившийся отрок в семье имел преимущество господства и священства, или, – как перефразирует Лютер, – он был царем и папой, представляющим остальных братьев перед Богом. Далее Лютер указывает, что ветхозаветное первенство указывало на истинного первенца Божьего – Иисуса Христа. Поэтому он является царем и священником – как в сфере духовной, так и над всем земным. Поскольку Христос является истинным первенцем, Он сообщает его всем христианам, так что они должны вместе с Христом, через веру, также быть царями и священниками (1 Пет. 2:9)¹².

¹² Лютер, М., О свободе христианина. Издательство «ARC», 2013. С. 84.

Рассуждая о священническом служении, Лютер упоминает о заступнической роли первосвященника, описанной в Послании к евреям. Он расширяет понимание этого служения, включая в него научение и проповедь Слова¹³. Очевидно, что эти функции больше связаны с пророческим служением, чем со священническим. Такое расширение показывает, что, развивая концепцию священнического служения, Лютер присоединяет к ней и пророческое. В связи с этим невозможно говорить о строгом различии между лютеровским *munus duplex* и более общим *munus triplex*. Видимо, концепции «священник и царь» и «пророк, священник и царь» содержательно близки и параллельно развивались на основе Ветхого и Нового Заветов, так как обе концепции описывают личность и дело Христа в контексте всех трех служений¹⁴.

Осиандер и Буцер

Среди протестантских богословов Андреас Осиандер (1498-1552) и Мартин Буцер (1491-1551), по всей видимости, были первыми, кто начал описывать служение Христа при помощи концепции тройного служения¹⁵. Осиандер, как и отцы церкви, раскрывает суть служения Христа, отталкиваясь от имени «Помазанник». Называя Христа истинным помазанным Царем, Священником и Пророком, он указывает, что «это и есть Его служение сейчас, чтобы Он мог быть нашей мудростью, праведностью, освящением и искуплением, как свидетельствует Павел в 1 Кор. 1:30»¹⁶.

Буцер касается темы тройного служения Христа в комментариях на евангелия уже в 1520 г. Свое исследование служений Христа он также связывает с Его помазанием. Хотя он больше сосредоточен на царском достоинстве Мессии, пророческое и священническое служения Христа не остаются без внимания. Можно сказать, что в понимании Буцера царское служение Христа наполняло большей силой и содержанием остальные два. Он больше обращает внимание на прославление Христа, чем на уничижение. Искупление и примирение он понимает как этапы, необходимые для полного проявления царской славы Христа¹⁷. Этот же акцент обнаруживается в его катехизисе (1534). Вопрос: «Что означает имя

¹³ Там же.

¹⁴ McCulloh, *Christ's Person*, 111-112.

¹⁵ Sherman, *King, Priest and Prophet*, 65.

¹⁶ McCulloh, *Christ's Person*, 113.

¹⁷ W. Van't Spijker, *The Ecclesiastical Offices in the Thought of Martin Bucer* (Leiden: Brill, 1996), 40.

Христос»? Ответ: «Помазанный (*Der gesalbet*), что также означает царь, потому что в Божьем народе помазывались цари». В последующих редакциях это утверждение становится еще четче: «Что означает имя Христос? Божий помазанный Царь, царствующий над Божьими детьми в жизни вечной»¹⁸.

Использование Буцером концепции тройного служения могло вдохновить Жана Кальвина (1509–1564), который внес наибольший вклад в развитие и переосмысление *munus triplex*. Это вполне вероятно, поскольку Кальвин провел три года (1538–1541) в Страсбурге по приглашению самого Буцера и во многом находился под его влиянием¹⁹.

***Munus triplex* и дело Христа в богословии Жана Кальвина**

Контекст

Выше мы коротко рассмотрели общий исторический контекст Реформации. Но здесь отдельно стоит упомянуть, как этот контекст повлиял на Кальвина и на его подход к рассмотрению совершенного Христом спасения. Геррит Беркауэр отмечает, что в тот исторический период проблема состояла не просто в существовании римско-католической иерархии, а в противостоянии этой иерархии тройному служению Христа. Пророческое служение Христа (*munus propheticum*) было до неузнаваемости искажено католической идеей викариата. Суть этой идеи заключалась в том, что апостол Петр не просто стал основателем церкви согласно Мф. 16:18-19, но и является наместником Христа на земле. Это фактически привело к появлению посредников, монополизировавших доступ к Богу. Священническое служение Христа (*munus sacerdotale*) было искажено постоянным совершением мессы, которая отвергает единоразовость и продолжающуюся действенность жертвы Иисуса, о чем так ясно говорит Послание к евреям. И, наконец, царское служение Христа (*munus regium*) тоже не стало исключением. Примечательно, что в католической церкви кроме Божьего наместника (викария), исполняющего роль посредника между Богом и человеком, и священства, приносящего мессу, нет отдельной должности, соответствующей царскому служению. Так сложилось из-за того, что Рим рассматривает царское и пророческое служение в тесной связи друг с

¹⁸ E. De Boer, 'Christology and Christianity: The Theological Power of the Threefold Office in Lord's Day 12', 4.
<http://www.indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/view/682/2329#ref7>

¹⁹ Sherman, *King, Priest and Prophet*, 66.

другом. Папа является одновременно носителем пророческого и царского достоинства, тем самым посягая и на царское служение Христа²⁰. Эта краткая ретроспектива поможет читателю лучше понять, почему Кальвин строит свое понимание дела Христа в рамках *munus triplex*.

Но нужно также помнить, что *munus triplex* – это только часть богословия Кальвина. Мы не сможем полностью понять важность этой концепции, если будем рассматривать ее изолированно от общей богословской мысли Кальвина, выраженной в «Наставлении». В этом труде, опираясь на Писание, он раскрывает суть проблемы римской церкви и указывает путь к ее решению. В первой книге Кальвин рассматривает познание Бога как Творца и Суверенного Правителя; во второй – знание Бога, явившего Себя Исккупителем в Иисусе Христе; в третьей он говорит о том, как плоды искупления Христа через Святого Духа становятся нашими. Наконец, в последней, четвертой книге, Кальвин переходит к рассмотрению истинной природы церкви.

Из этой структуры «Наставления» видно, что Кальвин раскрывает природу церкви в контексте тринитарного учения о Боге. Богословие Кальвина имеет весьма практичный характер, поэтому доктрина Троицы для него в первую очередь служит парадигмой для описания отношений Бога с людьми²¹. Коротко его понимание связи между Троицей и церковью можно описать так: Бог-Отец посылает Бога-Сына, чтобы Он совершил искупление, и с помощью Бога-Духа применяет все блага этого искупления к своим избранным – церкви. Кальвин делает особый упор на работу Святого Духа. Новый Завет учит нас размышлять о присутствии Духа, проводя аналогию между обитанием Христа в верующих и перихорезисом внутри Троицы²².

Таким образом, переходя от общей картины «Наставления» к конкретному учению о тройственном служении, становится виден двухсторонний эффект, или плавный переход, от дела, совершенного Богом через Христа, к тому, что получает церковь как Его тело. Троица Бог искупает церковь, исполнив посредством Сына служения царя, священника, пророка и наделив силой этих служений верующих в церкви! Тройственное служение выступает в роли моста, или средства, через которое церковь получила все блага от Троица Бога. В то же время,

²⁰ Berkouwer, *Work of Christ*, 78-85.

²¹ Philip W. Butin, *Christ's Ministry and Ours: A Trinitarian and Reformed Perspective on the Ministry of the Whole People of God*, p. 2, https://foundationrt.org/bw/wp-content/uploads/2016/03/Butin_Christ's_Ministry.pdf

²² Фергюсон С. Святой Дух. Минск: Евангелие и Реформация, 2014. С. 178.

тройственное служение стало примером, или моделью служения церкви Триединому Богу. Поэтому не только *munus triplex* Христа, но и исходящие от Него служения верующих в церкви могут рассматриваться в свете служений пророка, священника и царя. Данная идея четко прослеживается в Женевском катехизисе Кальвина (1545):

Он был исполнен Святым Духом и обладал совершенным избытком всех Его даров, чтобы передавать их нам, каждому в соответствующей мере, которую определил Отец. Таким образом, от Него как единственного источника мы обретаем все духовные благословения, которыми обладаем²³.

Посредством Святого Духа Христос получил мессианское помазание, включающее служения священника, пророка и царя. Основная цель этого помазания заключалась в том, что Его жизнь, смерть и воскресение стали *pro nobis* (для нас), то есть верующие в церкви получили блага искупления Христова и приобщились к Его служению. Кальвин использует концепцию *munus triplex*, чтобы подчеркнуть преемственность между Христовым служением и нашим²⁴.

Итак, *munus triplex* в богословии Кальвина служит важным звеном, связывающим дело искупления, совершенное Триединым Богом, и служение церкви. Именно Он научает ее через Свое Слово как Пророк. Он искупил и ходатайствует за нее как Священник. Он правит ею как Царь, и именно Его скорое пришествие церковь с нетерпением ожидает. Такой подход Кальвина дал его современникам возможность увидеть поразительную разницу между Христовой церковью Писания и римско-католической церковью пап.

«Наставление в христианской вере» (1559)

Во второй книге «Наставления» (1559) Кальвин рассматривает знание Бога-Искупителя во Христе. Первые пять глав книги описывают падение Адама и влияние этого падения на весь род человеческий. Далее, в главах 6-9, автор переходит к рассмотрению ветхозаветных обещаний о Спасителе, а в главах 12-14 рассуждает о личности Посредника. Наконец, в главах 15-17 говорится о служении Христа как пророка, царя и священника.

²³ Calvin, *Catechism of the Church of Geneva*, Q 41 M.

²⁴ *Ibid.*, p. 3-4.

В главе 15, являющейся в данном вопросе ключевой, все три служения Христа описаны в терминах, показывающих, что Он исполнил служение *Посредника*. Библейским основанием для концепции тройного служения для Кальвина, как и для отцов церкви, служило само имя «Христос». Мы должны держаться этого исходного положения, чтобы в Нем наша «вера обрела прочное основание спасения, на котором бы непоколебимо утвердилась»²⁵.

Рассматривая ветхозаветное основание *пророческого* служения, Кальвин обращается к Ис. 55:4, и поясняет, что задачей пророков было сохранение истинного учения, необходимого для спасения. Они должны были укреплять народ Божий в ожидании более полного откровения, которое будет дано с приходом Мессии²⁶. Однако помазание Христа и Его пророческое служение отличалось от помазания других учителей, так как «Иисус Христос принял не только такое помазание, которое позволяет учить словом, но помазание, распространявшееся на все Его Тело, дабы в каждодневной проповеди Евангелия распространялась сила Св. Духа»²⁷.

Кальвин подчеркивает, что Иисус был послан Отцом в силе Духа как наибольший из пророков, исполнил данное служение, как оно понималось в Ветхом Завете, и провозгласил новую весть о Себе в эре нового завета²⁸. Согласно Кальвину, учение Христа совершенно и завершает все пророчества. Будучи пророком, исполненным Духом Святым, Христос провозгласил истину во всей ее полноте. Это духовное помазание распространилось от Главы на все Его тело в соответствии с Иоил. 2:28²⁹.

Кальвин начинает рассматривать *царское* служение с предупреждения о необходимости правильного понимания духовной природы Христового царства. Только так мы сможем осознать всю его мощь и вечность. Кальвин указывает, что в личности Христа исполнились пророчества из Дан. 2:44 и Лук. 1:13. Именно Христос делает церковь вечной. Бог пообещал вечное покровительство церкви (Пс. 88:36-38), вечную защиту (Пс. 2:1-5; Пс. 109:1) и несокрушимость, ибо «невозможно, чтобы дьявол... когда-нибудь уничтожил Церковь, основание которой –

²⁵ Жан Кальвин, *Наставление в христианской вере*. М.: Издательство РГГУ 1997, т. 1. С. 496. Далее в работе я буду указывать ссылку на номер книги, главы и раздела в главе, II.15.1.

²⁶ Там же.

²⁷ «Наставление», II.15.2.

²⁸ McCulloh, *Christ's Person*, 115.

²⁹ «Наставление», II.15.2.

вечный престол Христа»³⁰. Кальвин также указывает на два уровня этой вечности: ею обладает как церковь в целом, так и каждый ее член.

Далее Кальвин сосредотачивается на способе царствования Христа. В отличие от земных правителей, Христос более царствует для нас, нежели для Себя. Обогащенные Его благами, верующие ощущают себя подлинно соединенными с Богом, достигая совершенного блаженства. Единение с Отцом в мире и радости Святого Духа (Рим. 14:17) – главное благословение владычества Христа, которое влечет нас ввысь и дает силы для стойкости в непростых житейских буднях³¹.

Важно отметить, что царствование Христа не является сугубо эсхатологическим. Оно уже здесь и сейчас подразумевает непосредственную помощь в конкретных обстоятельствах. Христос, а не папа, назначен Богом-Отцом единственным истинным наместником, – Царем Церкви (Еф. 1:20-23). Чтобы читателю не показалось, что Кальвин чрезмерно акцентирует внимание на земном царствовании Христа в ущерб Его божественности, он напоминает, что «Иисус Христос есть тот самый Бог, который возвестил устами Исайи, что Он есть Царь и Законодатель Церкви (Ис. 33:22)»³².

Христос царствует вплоть до финального акта современной истории – Последнего Суда. Его Царство в будущем ограничено во времени царствованием Бога, что, по мнению Кальвина, вытекает из 1 Кор 15:24-28. При этом переход от царствования Христа к царствованию Бога не противоречит идее вечного правления Иисуса.

В *священническом* служении Христос предстает Посредником, абсолютно чистым от всякой скверны. Он является нашим заступником, Его молитвами нам возвращено Божье расположение. Библейское основание такого понимания Кальвин черпает из Послания к евреям, в котором четко видит, что священническое служение дано Христу Самим Богом по чину Мелхиседека (Пс. 109:4; Евр. 5:6). В этом Кальвин находит еще один источник уверенности в Спасителе, потому что «нет сомнений, что Бог пожелал подтвердить то, что Он считал главной опорой нашего спасения»³³. Благодаря жертве Христа мы имеем уверенность в действенности наших молитв и их угодности Богу, так как они освящены Посредником. Кальвин подчеркивает, что Христос стал одновременно

³⁰ «Наставление», II.15.3.

³¹ «Наставление», II.15.4.

³² «Наставление», II.15.5.

³³ «Наставление», II.15.6.

священником и жертвой, так как только Он был достойным и способным совершить искупление.

Кроме того, Христос делает нас участниками Своего служения Священника. И хотя мы сами по себе осквернены, но благодаря Христу сделались священниками, угодными Богу (Откр. 1:6). Мы обрели свободу принести себя Богу со всем, что Он нам дал, и без всякого страха войти в святилище небесное. При этом мы можем быть абсолютно уверенными, что принесенные нами молитвенные жертвы и хвала будут угодны Ему³⁴.

Как уже говорилось выше, Кальвин использует концепцию *munus triplex*, чтобы показать взаимосвязь между искупительным деянием Бога Троицы и благами, которые Его церковь получила вследствие этих деяний. Эта доктрина дает каждому верующему уверенность в истинном пророке, который вызывает к нам через Писание и не нуждается в католических посредниках; уверенность в царе, который, находясь одесную Отца, правит Своей церковью и всем творением в целом; уверенность в священнике, который раз и навсегда открыл доступ к Богу и не нуждается в мессе; уверенность в том, что церковь как тело Христова обладает всеми благами Его искупления, наиболее же служениями священства, пророчества и царства.

Munus triplex и искупление в богословии Кальвина

В рамках данной работы мы хотели бы коротко рассмотреть взгляд Кальвина на искупление, так как эта тема непосредственно связана с пониманием дела Христа, которое Кальвин излагает с помощью *munus triplex*. Здесь возникает вопрос: дает ли такое изложение четкое и ясное определение того, чего достиг Христос Своей жертвой и за кого Он умер? Существует множество теорий искупления, пытающихся разъяснить смысл совершенного Христом³⁵. Данная тема остается предметом оживленных дискуссий среди христианских богословов³⁶. Рассматривая «Наставление» Кальвина, можно увидеть, что он имеет достаточно четкие ответы на выше поставленные вопросы. По сути, вся вторая книга «Наставления» посвящается искуплению, и каждая глава привносит свой вклад в исповедание Троидного Бога как нашего Икупителя. В поисках ответов мы более сосредоточимся на главах 16 и 17 второй книги «Наставления».

³⁴ Там же.

³⁵ McCulloh, *Christ's Person*, 133.

³⁶ Charles Partee, *The Theology of John Calvin* (London: Westminster John Knox, 2008), 158-159.

Возвращаясь в Эдем

Говоря об искуплении, Кальвин, прежде всего, возвращается к пониманию греха. Каждый человек, заглянув внутрь себя и честно себя исследовав, обнаружит, что Бог чужд ему и находится в противостоянии по отношению к человеку³⁷. Грех Адама разрушил все его потомство, ибо в его лице «мы отпали от своего Источника»³⁸. Кальвин определяет грех как наследственную порчу и извращение нашей природы, охватывающие все части нашей души, и делающие нас, во-первых, виновными перед Богом, во-вторых, производят в нас «дела плоти»³⁹. По словам Кальвина, «гнев Божий неотвратимо лежит на грешниках, пока они не освобождены от греха, поскольку Бог – справедливый Судья – не может потерпеть, чтобы его Закон нарушали безнаказанно, не может не отомстить за презрение к своему величию»⁴⁰.

Кажущееся противоречие

Прежде чем двигаться дальше, Кальвин рассматривает, каким образом то, что Бог хранил нас своей милостью, согласуется с тем, что Он был нашим врагом, пока Его не примирил с нами Христос. Кальвин видит здесь некое кажущееся противоречие, о котором говорит в своих комментариях на Ин. 17:23 и Рим. 5:10. Реформатор указывает на логическую проблему, которую Пол Хелм переформулирует так:

Утверждение А: мы были врагами Бога, пока не примирились с Богом.

Утверждение Б: Бог уже принял нас до основания мира по Своей свободной воле⁴¹.

Как мы можем быть одновременно и врагами, и друзьями Богу, спрашивает Кальвин? Как мы можем одновременно нуждаться в искуплении и не нуждаться в нем? Реформатор решает это кажущееся противоречие, ссылаясь на принцип *приспособления*, или аккомодации (лат. *accommodatio*), который он систематически использует в «Наставлении» и особенно в своих комментариях на Библию. Каким же образом этот принцип помогает в решении указанного выше противоречия? Кальвин пишет:

³⁷ Там же.

³⁸ «Наставление», II.1.1.

³⁹ «Наставление», II.1.8.

⁴⁰ «Наставление», II.16.1.

⁴¹ Paul Helm, *John Calvin's Ideas* (New York: Oxford University Press, 2006), 392.

Такая форма выражения является *приспособлением* к нашему восприятию, дабы мы лучше поняли, насколько горестно состояние человека вне Христа. Ибо, если бы не было ясно сказано, что над нами тяготеют гнев и мщение Бога, то мы не осознали бы как следует, насколько мы нищи и несчастны без Божьего милосердия, и не оценили бы благодеяние, которое Он сотворил нам сообразно своему достоинству, освободив нас⁴².

Таким образом, по мнению Кальвина, отрывки Ин. 17:23 и Рим. 5:10 описывают движение во времени от гнева Божьего к примирению. Но это движение не означает перемены в Боге, ведь Он возлюбил нас от начала и по Своей сущности неизменен. Перемена происходит в нас благодаря делу Христа. Осуществляется переход не от гнева к благодати, а от нашей веры в то, что мы под гневом, к вере в то, что мы теперь под благодатью⁴³:

Однако кажется, что здесь апостол воюет сам с собой. Ибо, если смерть Христова была залогом божественной любви к нам, отсюда следует, что мы уже тогда были Ему угодны. Однако же здесь называет он нас врагами. Отвечаю: поскольку Бог ненавидит грех, мы также были Ему ненавистны, потому что были грешниками. Однако, поскольку по тайному совету привил Он нас к телу Христову, то и прекратил нас ненавидеть. Но сие восстановление в благодати было нам неизвестным, пока не пришли мы к ней верою⁴⁴.

Чего достиг Христос Своей жертвой?

Если задать вопрос, как Христос, изгладив грех, устранил пропасть между Богом и людьми, приобрел для нас праведность и расположил к нам Бога, то, по мнению Кальвина, общий ответ будет следующим: «Он сделал это через свое неизменное послушание»⁴⁵. Это послушание распространяется на всю жизнь Христа (Гал. 4:4-5). То есть, как только Иисус принял образ раба, Он тут же начал платить цену нашего

⁴² «Наставление», II.16.2.

⁴³ Helm, *John Calvin's Ideas*, 394-396.

⁴⁴ Жан Кальвин. Толкование на Послания апостола Павла к Римлянам и Галатам. Минск: Евангелие и Реформация, 2007. С. 131-132.

⁴⁵ «Наставление», II.16.5.

искупления⁴⁶. Таким образом, Кальвин видит цену искупления во всех этапах жизни Христа: жизнь, смерть, воскресение, вознесение. Ниже мы рассмотрим эти этапы по порядку.

Автор говорит, что Писание многократно указывает именно на смерть Христа как на средство нашего спасения (Мф. 20:28; Рим. 4:25, 5:9-10; 2 Кор. 5:21). Но чтобы верно оценить значение смерти Христа для нашего спасения, добровольное подчинение Отцу нужно поставить на первое место, ибо жертва нисколько не служит праведности, если не предложена из искреннего чувства послушания. Он мог противостоять, Он был возмущен, но Его покорность Отцу с необходимостью должна была пройти через мучительные испытания. Поэтому Христос Сам добровольно выходит к воинам (Ин. 18:14), принимает приговор Пилата (Мф. 27:11) и отдает Свою жизнь (Ин. 10:15-18)⁴⁷.

Далее Кальвин переходит к рассмотрению смерти Искупителя. Здесь он обращает внимание на несколько аспектов. Первый – юридический. Приговор, который вынес Понтий Пилат Христу, изменил проклятие Божье, державшее нас в узах перед Судейским престолом, на Его расположение. Невинный Христос был подвержен казни, полагавшейся нам. Кальвин подмечает, что Пилат здесь играет важную роль. Для отмены нашего приговора было бы недостаточно со стороны Христа претерпеть обычную смерть: например, быть убитым разбойниками или забросанным камнями в результате народного возмущения. Для нашего искупления требовался такой род смерти, в котором Он взял бы на Себя то, чего заслужили мы. Поэтому, по мнению Кальвина, когда Христос предстал на суде как преступник, в отношении Него были выполнены определенные юридические процедуры, даны показания свидетелей и вынесен приговор судьи. Именно тогда Христос и стал осужденным вместо грешников, чтобы пострадать за их искупление. При этом с одной стороны он был «причтен к злодеям» (Ис. 53:12) по приговору правителя страны, а с другой – теми же устами оправдан, так как Пилат неоднократно признавал Его невинность. Поэтому Христос пострадал как безвинный (Пс. 68/69:5). Именно в этом, – говорит Кальвин, – и заключается наше освобождение от греха: все, что могло быть вменено нам в вину на Божьем суде, было перенесено на Христа, так что Он исцелил наши язвы (Ис. 53:5-11)⁴⁸.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

Второй аспект – освобождение от клятвы закона. Когда Христос был повешен на древе, на него излилось проклятие Божье, полагающееся нам. Непорочный Сын Божий принял позор нашего нечестия, а нас покрыл своей чистотой. Кальвин здесь ссылается на слова Павла: «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти» (Рим. 8:3). Это значит, что Христос был принесен Отцу в жертву умилоствления, чтобы через совершенное Им примирение нам больше не угрожал суд Божий. Приняв на себя всю грязь наших грехов, чтобы они фактически вменились Ему, Он навсегда освобождает нас от этих грехов. Таким образом, крест стал символом того, что прибитый к нему Христос освободил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою⁴⁹.

Третий аспект – жертва и очищение. Кальвин говорит, что мы не могли бы верить в Иисуса как в Искупителя и Заступника, если бы Он не был жертвой. Поэтому Писание, повествуя о способе нашего искупления, так часто упоминает о крови. Кровь Христа не только стала платой за наше примирение с Богом, но также омывает и очищает нас от всякой скверны⁵⁰.

Четвертый аспект – муки Христа во время смерти. Кальвин говорит, что если бы Христос претерпел лишь смерть физическую, то в этом бы не было ничего значительного. Но Ему необходимо было претерпеть всю суровость Божьего мщения, чтобы удовлетворить Его суд. Поэтому ценою нашего искупления стало не только тело Христа, но и ужасные муки душевные. Трудно представить себе бездну более страшную, чем ощущение оставленности Богом, Его молчание, когда к Нему зываешь о помощи, а в ответ ожидаешь того, что Он собирается тебя уничтожить. Поэтому крик Христа «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46), вырвался из самой глубины страдающей души Христа⁵¹.

Далее Кальвин переходит к рассмотрению воскресения Христа. В-первых, Он видит смерть и воскресение Искупителя в неразрывной связи, ибо «как Христос, воскреснув, стал победителем смерти, так и победа над нашею смертью заключена в Его воскресении»⁵². Поэтому, по мнению Кальвина, суть спасения разделена между смертью и воскресением Христа таким образом: Его смертью уничтожен грех и устранена смерть; Его воскресением установлена праведность и воскрешена жизнь (Рим. 4:25). В то же время Кальвин выделяет плоды Христова воскресения для нас. Он является нашим ходатаем (Рим. 8:24), дарует нам обновленную

⁴⁹ «Наставление», II.16.5.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ «Наставление», II.16.10.

⁵² «Наставление», II.16.13.

жизнь, как Его причастникам (Рим. 6:4), и дарует нам уверенность в спасении (1 Кор. 15)⁵³.

В последнюю очередь, Кальвин рассматривает Христово вознесение, которое сообщает верующим три ценных дара. Прежде всего, Своим вознесением Христос открывает нам врата, которые были заперты Адамом. Так как Христос взшел на небо в человеческой плоти, мы, по свидетельству Павла, тоже некоторым образом восседаем с Ним на небесах (Эф. 2:5-6). Далее, мы сознаем, что, войдя в святилище нерукотворное, Христос пребывает там пред Отцом как наш постоянный Ходатай и Заступник (Евр. 7:25). И наконец, в пребывании Христа одесную Отца мы находим Его царское могущество и силу, подкрепляющую и нас. В этой безграничной силе Он правит миром и вскоре придет, как Искупитель своей Церкви и Судия всех противящихся Богу⁵⁴.

За кого умер Христос?

Говоря о том, кому принадлежат плоды Христового спасения, Кальвин в «Наставлении» и своих комментариях использует разные термины: «мы», «церковь», «святые», «народ Божий», «призванные к вечному наследию», «возлюбленные прежде создания мира» и т.д. Также можно заметить, что в этом контексте он не использует такие обобщающие термины, как «все» или «мир».

Тут Женевский богослов занимает четкую позицию. Он видит, что наше полное искупление было единственной целью смерти Христовой. Для Кальвина «глупо и абсурдно полагать, будто проклятие на Него было наложено по какой-то иной причине, кроме как для выкупа нашего долга и приобретения праведности»⁵⁵. Более того, искупление «было бы неполным, если бы оно непрерывно, день за днём не вело нас к конечной цели – спасению»⁵⁶.

В то же время он видит действенное достижение Христом этой цели, то есть действенность жертвы Христовой:

Итак, когда мы говорим, что милость приобретена для нас заслугой Иисуса Христа, то понимаем под этим, что мы очищены его Кровью и что его смерть была

⁵³ Там же.

⁵⁴ «Наставление», II.16.16-19.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ «Наставление», II.16.1.

удовлетворением, изглаживающим грехи. Как сказал св. Иоанн, его кровь очищает нас (1 Ин 1:7). И сам Спаситель говорит: «Вот моя кровь, которая проливается ради отпущения грехов» (Лк 22:20). Если сила и действенность пролитой крови таковы, что грехи нам более не вменяются, то отсюда следует, что этой ценою Божий суд удовлетворён⁵⁷.

Понимая, что заместительная жертва Христа действительно приводит к спасению тех за кого Он умер, естественно, что Кальвин отвергал мысль о смерти Христа за всех. Дж. И. Пакер предлагает следующий аргумент, который можно было бы выдвинуть от лица Кальвина:

Если мы собираемся согласиться с заместительной жертвой Христа за всех людей без исключения, мы должны либо признать всеобщее спасение, либо, чтобы избежать этого признания, отвергнуть спасительную силу заместительной жертвы за грехи всех людей. А если мы собираемся признать заместительную жертву Христа как эффективное спасающее деяние Бога, мы должны либо согласиться с всеобщим спасением, либо, чтобы избежать этого, ограничить сферу влияния заместительной жертвы, сделав ее жертвой только за некоторых, а не за всех людей⁵⁸.

Искупление и *munus triplex*

Интересно, что 16-я глава, в которой Кальвин более подробно рассматривает вопрос искупления, начинается так же, как и 15-я глава, в которой рассматривалась концепция *munus triplex*. Автор снова обращается к силе имени Христа:

В самом деле, не случайно и не по желанию людей им было дано имя Иисуса: оно принесено с небес Ангелом, вестником вечного и непреложного решения, который указал и на причину его: Иисус послан, чтобы спасти народ, искупить его от его грехов (Мф 1:21). Здесь полезно вспомнить сказанное нами в другом месте: миссия Искупителя была Ему поручена для того, чтобы быть также и нашим Спасителем.⁵⁹

⁵⁷ «Наставление», II.17.4.

⁵⁸ Packer, J. I., "What did the Cross Achieve?" Tyndale Bulletin, 1974, p. 37.

⁵⁹ «Наставление», II.16.1.

Полагая общее основание в Имени Христа, в 15-й и 16-й главах автор сначала обосновывает Писанием концепцию *munus triplex*, а затем показывает, как Христос нас искупает, будучи пророком, священником и царем. Нетрудно заметить, что, говоря об искуплении, Кальвин использует множество тех же терминов, которые он использовал, обосновывая тройное служение Христа. Из этого видна неразрывная связь между тройственным служением Христа и Его искупительным трудом. Как пророк Христос провозгласил весть от Бога, но весть о чем? Об искуплении через Божьего Сына. Как священник он принес жертву. Кому и для чего? Жертву умилоствления Богу Отцу для искупления всех призванных Богом. Как царь он правит всем творением. Правит для чего? Для того чтобы искупить и привести к спасению всех детей Божьих и осудить всех Его противников.

Гейдельберг, Лейден, Вестминстер

Мы уже упоминали, что для Кальвина отношения взаимопроникновения (*перихорезиса*) Сына и Духа являются ключевыми в пояснении служения церкви⁶⁰. Святой Дух является связующим звеном, через которое Христос соединяет нас с Собой. Поэтому, становясь членом церкви, каждый верующий рассматривается как призванный Богом Отцом и получивший Святого Духа для разделения вместе с Христом Его служений.

Как одна из ключевых доктрин *munus triplex* также пронизывает практически всю структуру Гейдельбергского катехизиса (1563)⁶¹. Данный катехизис, как и многие другие, базируется на последовательном рассмотрении Апостольского символа веры, Декалога и молитвы «Отче наш». Рассматривая пошагово Апостольский символ, авторы катехизиса, Захарий Урсин (1534–1583) и Каспар Олевиан (1536–1587), также уделяют особое внимание имени «Иисус» (воскресенье 11) и титулу «Христос» (воскресенье 12). В воскресенье 12 (вопросы 31 и 32) рассматривается идея тройного служения Христа. В изложении доктрины о тройном служении авторы катехизиса, подражая отцам церкви и Кальвину, сначала рассматривают ветхозаветные истоки титула «Христос» (вопрос 31). После этого их внимание переключается на блага, которые получают христиане,

⁶⁰ Butin, *Christ's Ministry*, 6.

⁶¹ D'Assonville, V.E., "Prophet, Doctor Jesus: The Son of God as "our high priest and teacher" in the Heidelberg Catechism," in J.D Payne & S. Heck (eds.), *A Faith Worth Teaching: The Heidelberg Catechism's Enduring Heritage* (Grand Rapids: Reformed Heritage Books, 2013), 181–194.

участвуя в служениях Христа (вопрос 32). Этот важный аспект показывает дальнейшее развитие понимания служения христиан в Теле Христовом:

Вопрос. Почему нас называют христианами?

Ответ. Потому что я член Христа по вере и через это соучастник помазания Его. Как пророк я исповедую Имя Его. Как священник представляю себя в жертву живую в благодарение Ему. И как царь со свободной и доброй совестью восстаю на борьбу против греха и козней дьявольских в этой жизни. А в жизни будущей вместе с Ним буду царствовать над всем созданием Его⁶².

Авторы катехизиса акцентируют внимание на том, что верующие называются «христианами», потому что они как церковь все помазаны Святым Духом для дальнейшего исполнения пророческого, священнического и царского служений Христа. В своих «Комментариях к Гейдельберскому катехизису» Урсин еще больше расширяет это понимание нашей связи с Христом, отталкиваясь от библейской метафоры церкви как тела Христового:

Быть частью Христа означает быть привитым к Нему и быть соединенным с Ним одним Святым Духом, обитающим в нас и в Нем, и этим Духом быть наследниками данной праведности и жизни... Христос есть живой глава, от которого Дух Святой передается каждому члену... через которого все члены снова обращаются к жизни, и которым они управляемы, покуда они остаются в единстве с Ним посредством Духа, обитающего в Нем и в нас⁶³.

Далее Урсин подчеркивает участие христиан в Христовом помазании Духом, которое неразрывно связано с их участием в Его тройном служении:

Следовательно, быть причастным Христову помазанию значит, во-первых, быть причастным Святому Духу и Его дарам, так как Дух Христов не является бесплодным в нас, но действует в нас так же, как и во Христе... Во-вторых, это

⁶² Гейдельбергский катехизис, воскресенье 12.

⁶³ *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, trans. G. W. Willard (Scott & Bascom Printers, 1852), 177.

значит, что Христос передает нам свое пророческое, священническое и царское служения⁶⁴.

В дальнейшем такое понимание распространилось и закрепилось в реформатском учении, так как авторитет Гейдельбергского катехизиса был подтвержден на Дортском Синоде (1618–1619). Катехизис стал главным реформатским исповеданием не только в XVI–XVII вв., но и остается «исключительной книгой утешения» для реформатов до сего дня. Так, в XXI в., спустя более чем 450 лет с момента первой публикации, он остается одним из наиболее часто используемых и переводимых на другие языки вероисповедных документов в мире⁶⁵.

После Синода в Дордрехте теологический факультет Лейденского университета провел цикл диспутов, охватывающих весь спектр вопросов систематического богословия. Этот цикл был опубликован в 1625 году под названием *Synopsis Purioris Theologiae*⁶⁶. Диспут 26 посвящен «Служению Христа». В контексте дальнейшего развития концепции *munus triplex* следует отметить, что, во-первых, в своем труде лейденские богословы провели четкое размежевание между личностью Христа и Его делом. Во-вторых, служение Христа было разграничено на Его служение в целом и на различные аспекты данного служения. Под служением в целом подразумевалась Его роль Посредника, а под различными аспектами этого служения – каждая из частей *munus triplex* (пророк, священник, царь). При этом особо подчеркивалась целостность *munus triplex* как одного неделимого служения Посредника. Говоря же об общем вкладе этой книги, стоит отметить, что ее авторы сделали материалы Женевского катехизиса Кальвина и Гейдельбергского катехизиса неотъемлемой частью богословского образования Нидерландов в XVII в., а концепцию *munus triplex* не столько развивали, сколько приспособивали к лучшему восприятию в дидактических целях⁶⁷.

В Англии авторы Вестминстерского исповедания веры (1647–1648) провозгласили Христа «Посредником между Богом и человеком. Иисус Христос – Пророк, Первосвященник, Царь, Глава и Спаситель Своей Церкви, Наследник всего и Судия мира» (8.1). Но эти титулы не играют систематической роли для учения о спасении. Однако Вестминстерский Полный катехизис (1647) посвящает вопросы 42–45 тройному служению Христа и делает важное уточнение о двух состояниях Христа:

⁶⁴ Ibid., 178.

⁶⁵ D'Assonville, "Prophet, Doctor Jesus," 181–182.

⁶⁶ De Boer, "Christology and Christianity," 6.

⁶⁷ Ibid.

Наш Посредник был наречен Христом потому, что Он был преизобильно помазан Святым Духом и тем самым превознесен над всеми; наделен всякой властью и всеми способностями, необходимыми для того, чтобы исполнить служение Пророка, Священника и Царя в Своей Церкви, как в Своем унижении, так и в Своем возвышении⁶⁸.

Библейское основание *munus triplex*

Христос Пророк

Пророческое служение (как и остальные части *munus triplex*) можно увидеть еще в жизни первого Адама, который находился постоянно в Божьем присутствии, непосредственно получая откровение как о своем Творце, так и о самом себе. Он также должен был передавать эту истину своим потомкам. Далее зачатки пророческого служения мы видим в Ное, который на протяжении ста двадцати лет строительства ковчега говорил людям о грядущем Божьем суде (1 Пет. 3:20; 2 Пет. 2:5). Авраам, который поверил обещанию Божьему, оставил Ур Халдейский и пошел в неизвестную землю, также был пророком. Об этом свидетельствует сам Господь, когда является во сне Авимелеху, царю Герарскому (Быт. 20:7). Позже пророческое служение развивалось в Израиле через Моисея (Втор. 18:18-22), Давида, которому Бог открыл, что из его чресл будет воздвигнут Христос (Деян. 2:30), и, в конце концов, находит свое полное воплощение в личности второго Адама, Христа.

Писание также показывает, что Христос нес пророческое служение еще до воплощения. Бог посылал пророков для объявления Своей воли, но именно Христос в служении Посредника был источником их откровения. Дух Христов говорил во всех пророках (2 Пет. 1:20-21)⁶⁹. Согласно 1 Пет. 1:11, «Дух Христов» давал ветхозаветным пророкам откровение о Самом Себе, и все они говорили о Нем (Ин. 5:45-47). Ярким примером являются отрывки из книги Исаии (Ис. 49:1-7; 50:5-9), где пророк говорит о личности Христа. Пророческая миссия Христа проявлялась еще в особых откровениях Ангела Господня, как, например, откровение Моисею в горящем кусте (Исх. 3:2) или возвешение будущего Измаила Агари (Быт.

⁶⁸ Вестминстерский Полный катехизис, вопросы 42-45.
<http://www.reformed.org.ua/2/94/>

⁶⁹ A. A. Hodge, *A Commentary on The Confession of Faith* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1894), 186-187.

16:7-14). Также Он описывается в образе персонифицированной мудрости, научающей народ путям Господним (Прит. 8)⁷⁰.

Рассматривая пророческое служение Христа воплощенного, прежде всего, следует обратить внимание на то, как Он понимает Самого Себя. Несмотря на то, что Он нигде не говорит прямо о Себе как о пророке, все Его учение показывает, что Он считал Себя пророком над всеми пророками. В то время как все пророки были рабами Божиими, Христос был Сыном Божиим, тождественным Отцу от вечности. Его учение отличалось властью (Мф. 7:29). Он не просто передает слово Божье, как это делали ветхозаветные пророки, используя фразу «так говорит Господь!», – Он сам есть Слово воплощенное (Ин. 1:1-5). Он не просто говорит истину – Он Сам есть истина (Ин. 14:6), и часто использует формулировку «истинно, истинно говорю». Всякий слушающий Его, не просто слышит слово от Бога, но имеет жизнь вечную (Ин. 5:24-27)⁷¹.

Ожидание Мессии-Пророка, обещанного Моисеем (Втор. 18:15-17), охватывало все общество Израиля (Мт. 21:11, 46; Лк. 7:16; 24:19; Ин. 3:2; 7:40; 9:17). Когда самарянка сказала: «Вижу, что Ты пророк» (Ин. 4:19) и немного позже: «Знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам все» (Ин. 4:25), – Христос отвечает: «Это Я, который говорю с тобою» (Ин. 4:26). Немного дальше, Иоанн описывает, как народ пытается силой поставить Иисуса на царство, говоря: «Это истинно Тот Пророк, Которому должно прийти в мир» (Ин. 6:14). Об этом знали даже римские воины, которые, избивая Христа, говорили: «Прорекли нам, Христос, кто ударил Тебя?» (Мф. 26:68). Но хотя Иисус говорит о Себе косвенно как о пророке (Мф. 13:57; Лк. 13:33), все же когда речь заходит об открытом исповедании, Он соглашается только на титул Сына Божьего (Мф. 16:16-17), включающий в себя в том числе и пророческое служение.

В таком статусе Его видит и автор Послания к евреям. Бог, многократно говоривший в ветхозаветный период через Своих помазанных мужей, в итоге открылся и говорил к нам в Сыне (Евр. 1:1-4). В то же время Христос является последним из пророков, после которого не восстанет иной, для провозглашения откровения о Боге. В понимании автора Послания к евреям, Христос является величайшим и окончательным пророком, превосходящим всех остальных пророков, ангелов и Моисея.

⁷⁰ Беркхоф, Систематическое богословие. С. 406.

⁷¹ Летем, Дело Христа. С. 108-110.

Особого внимания заслуживает пророческое служение Христа после воскресения. Он тщательно подготовил продолжение данного служения через назначение апостолов, что сыграло ключевую роль в появлении записанного Евангелия и его распространения по всей земле. Христос наделил апостолов властью исцелять больных, изгонять бесов и проповедовать Царство Небесное. Они стали вестниками от имени Христа (Мф. 10:40; Лк. 10:16; Ин. 13:20), в которых Христос продолжил Свое служение через Духа Святого (Ин. 16:13).

Двенадцать апостолов составляли особую группу, ведь каждый из них отвечал четким критериям. Как известно, когда поднялся вопрос о выборе двенадцатого апостола, после смерти Иуды Искариота, то из множества ходивших за Христом нашлось только двое, соответствовавших критериям апостольства. Это были те, кто «начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся от нас, был вместе с нами свидетелем воскресения Его» (Деян. 1:22), либо получившие личный сверхъестественный призыв Христа, как апостол Павел. Будучи свидетелями всех Его слов и деяний, они могли быть уверены, что через них говорит Сам Христос (Еф. 2:17; 2 Кор. 5:19; 1 Фес. 3:13).

Мы затронули этот аспект пророческого служения Христа, потому что именно через апостолов у церкви появилось записанное свидетельство о Христе. Мы не знаем иного Христа, кроме как описанного в евангелиях. Даже несмотря на то, что некоторые евангелия не были написаны апостолами, они появились в апостольской церкви, которая возросла на апостольском учении (Деян. 2:42). Поэтому Писание является важнейшим аспектом продолжающегося пророческого служения Христа⁷².

И здесь мы снова приходим к отношениям взаимопроникновения между Сыном и Духом, которые имеют важные последствия для церкви. Христос посылает Духа, а Дух свидетельствует о Христе. Дух обитает в церкви Христовой и преобразовывает ее членов в образ Христа (2 Кор 3:18; 4:4-6). Дух также является автором Писания (2 Тим. 3:16; 2 Пет. 1:20-21). Писание свидетельствует о Сыне воплощенном для нас и нашего спасения. Именно воплотившийся Сын, вознесшийся и пребывающий одесную Отца, посылает Духа Святого Своей церкви, – Того же Духа, который есть автор Священного Писания.

Христос Священник

⁷² Там же, С. 112-116.

Пророк представляет Бога перед человеком, а священник – человека перед Богом. Начатки священнического служения можно обнаружить уже в личности Адама. Он был первым, кто получил повеление «хранить» и «возделывать» сад, в который Бог поместил его. Интересно, что те же однокоренные слова использованы в повелении священникам: быть «на страже за все общество при скинии собрания, чтобы *отправлять службы* при скинии» (Чис. 3:7). Поэтому в широком библейском контексте повеление, данное Адаму, носило больше священнический характер, нежели сельскохозяйственный⁷³.

Интересно и то, что после появления формального священнического служения в Израиле есть упоминание о его единении с пророческим. В Исх. 7:1 Аарон, основатель левитского священства, получает повеление от Бога быть пророком Моисея для фараона. Еще одним свидетельством такого единения является использование первосвященниками времен Моисея урима и тумима, предназначенных, по всей видимости, для определения воли Божьей (1 Цар. 28:6). Поэтому, несмотря на строгое разделение этих служений в ветхозаветном Израиле, Бог изначально планировал их соединение в одной личности.

Как и в случае с пророческим служением, Христос не говорил открыто о Своем священстве, ведь Он принадлежал к колену Иуды, а не Левия. Но, как видно из Евр. 7:16-21, Он был не просто священником по «заповеди плотской», то есть по чину Аарона, но на основании клятвы Бога-Отца. Его священство превосходит левитское, так как простирается в вечность. Эту истину подтверждает и личность Мелхиседека, который объединял в себе пророческое и царское служение (Быт. 14:18). Его священство предшествовало левитскому священству времен Аарона и Моисея.

Христос является священником «вовек по чину Мелхиседека» (Пс. 109:4). Чтобы понять полноту, с которой Христос исполнил и продолжает исполнять данное служение, следует определить функции первосвященника в Ветхом Завете. Во-первых, он представлял народ пред Богом, имея на себе камни с высеченными именами всех колен Израиля (Исх. 28:17-29). Во-вторых, он исполнял пророческую функцию посредством урима и тумима (Исх. 28:30; Лев. 8:8). С появлением официального пророческого служения они перестали использоваться, хотя и не исчезли полностью (1 Цар. 28:6; Езд. 2:63). В-третьих, первосвященник благословлял народ, провозглашая заветное благословение Яхве (Чис. 6:22-27). И, наконец, только первосвященник мог

⁷³ J.V. Fesko, *Last Things First* (Glasgow: Christian Focus Publications, 2007), 71.

раз в году приносить жертву в День искупления (Лев. 16), исполняя искупительную и умилоостивительную функции⁷⁴.

Рассматривая служение Христа, можно не только четко увидеть исполнение всех вышеуказанных функций первосвященника, но и снова убедиться в том, что священство Иисуса превосходит ветхозаветное священническое служение. Во-первых, Христос утверждал Свое превосходство над храмом и всем, что внутри него (Мт. 12:6; Мк. 14:57-58). В Нем нашли свое окончательное воплощение храм и его служения (Ин. 2:13-22). Во-вторых, ходатайство Христа является характерной чертой всего Его служения. Он молится о Петре (Лк. 22:31-32). Он обещает ходатайствовать перед Отцом о ниспослании Параклета ученикам (Ин. 14:16). Вся глава Ин. 17 является Его длинным ходатайством за избранных. В-третьих, Он расценивал Свою смерть как пролитие крови нового завета и заместительную жертву (Мф. 20:28), в чем-то аналогичную смерти пасхального агнца (Мф. 26:28). Апостолы также рассматривают смерть Христа как жертву (1 Пет. 1:19; Еф. 5:2). В-четвертых, расставаясь со Своими учениками, Он благословляет их (Лк. 24:51; Ин. 20:19)⁷⁵.

Автор Послания к евреям описывает продолжающееся после воскресения священническое служение Христа. Он постоянно ходатайствует от нашего имени перед Отцом (Евр. 7:23-25; 1 Ин. 2:1-2). Поскольку завеса в храме разодралась, мы можем входить в присутствие Бога путем новым и живым, посредством Христовой крови (Евр. 10:19). Он не просто наибольший из священников, но и жертва, посредством которой Он совершил то, чего не могло совершить Аароново священство (Евр. 7:18). В итоге последнее было отменено за ненадобностью (Евр. 8:1-2, 13; 9:6-8, 11-12), так как теперь смерть Христа действует не на тех, кто связан с Ним временем, а на тех, кто связан с ним верой (Евр. 7:25).

Христос Царь

Как и две предыдущие части служения *munus triplex*, царство было установлено с начала творения, и в полной мере раскрылось в личности Посредника. Адаму была дана власть над всем творением, что видно не только в повелении Бога властвовать над тварным миром, но и в поручении дать имена животным (Быт. 2:15-19). Адам был создан венцом

⁷⁴ Летем. Дело Христа. С. 126-127.

⁷⁵ Там же. С. 131-132.

творения по образу и подобию Божьему и вследствие этого был поставлен управлять Божьим творением как царь.

Дальнейшее историческое развитие Божьего искупительного замысла показывает, что служение царя является неотъемлемой частью *munus triplex* и часто пересекается с двумя другими служениями. Как уже отмечалось выше, Мелхиседек был не только священником, но и царем. Описывая священническое достоинство Мессии по чину Мелхиседека, псалом 109 провозглашает: «Жезл силы Твоей пошлет Господь с Сиона» (ст. 2), а также: «Он в день гнева Своего поразит царей» (ст. 5), и: «совершит суд над народами» (ст. 6). Пророк Захария утверждает, что Мессия-Отрасль будет не просто священником, но «воссядет, и будет владычествовать на престоле Своем» (Зах. 6:13).

В контексте царского служения воплотившегося Христа примечательно, что не только народ воспринимал Христа как царя, но и Сам Христос, на первый взгляд, не возражал против такого понимания Своего служения. Когда Нафанаил исповедует: «Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев» (Ин. 1:49), Христос отвечает: «Отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин. 1:51). Ярким моментом также является торжественный въезд Христа в Иерусалим, во время которого народ и ученики кричали: «благословен Царь, грядущий во имя Господне» (Лк. 19:38; Ин. 12:13). Услышав это, фарисеи возмутились и попросили Христа запретить ученикам подобное исповедание, на что Он ответил: «Сказываю вам, что если они умолкнут, то камни возопиют» (Лк. 19:38). Израиль жил ожиданием Его царства. В конце концов, даже римские воины, насмехаясь над Христом перед распятием, называли Его царем (Ин. 18:37).

Но наряду с этими свидетельствами Писание показывает и другую сторону царского самосознания Христа. Примечательно, что Он довольно часто отвергал всякого рода ожидания, связанные с Его царством, и говорил о Своих будущих страданиях (Мф. 16:21; 17:22-23; 20:17-19). Когда сыны Зеведеевы пожелали сесть рядом с Христом в Его царстве, Он стал говорить им о чаше страданий (Мф. 20:28). Христос уходит в горы, когда толпа называет Его пророком и хочет сделать царем (Ин. 6:14-15). Особенным моментом является Его свидетельство перед Пилатом, в котором Он раскрывает небесную природу Своего царства (Ин. 18:36). Отвечая на вопрос Пилата о царстве, Христос говорит: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего» (Ин. 18:36). И здесь мы снова видим, что служения Христа не могут разобщаться. Он стоит пред Пилатом, и как царь

говорит о том, что Его царство не от мира сего. Как пророк Он свидетельствует, что всякий, кто от истины, слушает именно Его голос. Как священник Он уже стоит на пороге Своей искупительной смерти.

В данный момент Христос-Царь правит Своей церковью и всем творением. Герман Бавинк указывает, что царство Христа двойственно. Оно делится на царство силы (Пс. 2:8-9; Мт. 28:16; Еф. 1:21-22) и царство благодати (Пс. 2:6; Ис. 9:5-6; Лк. 1:33). По словам Бавинка, так как Христу отдано все творение (Евр. 1:2), первое царство полностью подчинено второму и служит ему⁷⁶.

Правление Христа над церковью радикально отличается от мирского, так как совершается посредством Слова и Духа. Как наш Посредник Он правит на небе и присутствует Духом на земле через наше приобщение к слову и таинствам⁷⁷. Он также наделяет церковь множеством даров (Еф. 4:1-16) для созидания ее в любви и посылает нам Святого Духа, чтобы мы могли быть «царями и священниками Богу и Отцу» (Откр. 1:6; 1 Пет. 2:9).

В то же время, Христос правит и над всем творением, будучи «превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем» (Еф. 1:21). Он не только правит творением, но и активно восстанавливает его (Кол. 1:15-20). Во-первых, происходит примирение между Богом и Его творением, над которым был поставлен человек. Во-вторых, примирение осуществляется на основании искупления «кровью креста Его» (ст. 20). При этом воплощение и искупление являются частью одного целого и не могут быть разделены. То, что было начато в воплощении, полностью реализовалось в смерти и воскресении Христа. И, в-третьих, это примирение включает все, что на небесах и на земле (ст. 16), то есть всю вселенную⁷⁸.

Заключение

В нашем исследовании мы убедились, что *munus triplex* Христа не является абстрактной идеей, а описывает целостный труд, совершенный Христом в процессе искупления. Очевидно, что эта концепция была позаимствована у отцов церкви и развита Кальвином и последующими поколениями реформатских богословов не просто потому, что она хорошо подходила для борьбы с папской властью. Идея о тройном служении

⁷⁶ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, v. 3, 618.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Летем, Дело Христа. С. 241-243.

Посредника органически вытекает из Писания и указывает на три главные формы откровения, через которые Бог взаимодействовал с человеком в Ветхом Завете и через которые в Своем Сыне Он открылся в Новом Завете. Непонимание или искажение этих трех служений Посредника неизбежно ведет к непониманию или искажению отношений между Богом и людьми. Поэтому развитие учения о *munus triplex* реформатами стало важным вкладом в христианское богословие в целом. Это учение всесторонне описывает как искупительное дело Христа, так и блага, полученные церковью благодаря этому искуплению.

Алексей Близнюк

Магистр богословия

Библиография

Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2011.

Berkouwer, G.C. *The Work of Christ*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1965.

Beskow, Per. *Rex Gloriae: The Kingship of Christ in the Early Church*. Oregon: Wipf & Stock, 1962.

Butin, Philip W. *Christ's ministry and ours: A Trinitarian and Reformed Perspective on the Ministry of the Whole People of God*.

https://foundationrt.org/bw/wp-content/uploads/2016/03/Butin_Christ's_Ministry.pdf

Calvin J. *Catechism of the Church of Geneva*.

http://www.reformed.org/documents/calvin/geneva_catechism/geneva_catechism.html

D'Assonville, V.E. "Prophet, Doctor Jesus: The Son of God as 'Our High Priest and Teacher' in the Heidelberg Catechism." In *The Heidelberg Catechism's Enduring Heritage*, eds. J.D Payne & S. Heck. Grand Rapids: Reformed Heritage Books, 2013.

De Boer, E. "Christology and Christianity: The Theological Power of the Threefold Office in Lord's Day 12."

<http://www.indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/view/682/2329#ref7>

Fesko, J.V. *Last Things First*. Glasgow: Christian Focus Publications, 2007.

Helm, Paul. *John Calvin's Ideas*. New York: Oxford University Press, 2006.

Hodge, A.A. *A Commentary of The Confession of Faith*. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1894.

McCulloh, Gerald W. *Christ's Person and Life-Work in the Theology of Albrecht Ritschl: With Special Attention to Munus Triplex*. University Press of America, 1990.

Partee, Charles. *The Theology of John Calvin*. London: Westminster John Knox Press, 2008.

Packer, J. I. "What did the Cross Achieve?" Tyndale Bulletin, 1974.

Sherman R. King, *Priest and Prophet: A Trinitarian Theology of Atonement*. New York, London: T&T Klark, 2004.

The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism, trans. from Latin by G. W. Willard. Columbus: Scott & Bascom Printers, 1852.

Van't Spijker, W. *The Ecclesiastical Offices in the Thought of Martin Bucer*. Leiden, New York, Koln: E.J. Brill, 1996.

Беркхоф, Л. Систематическое богословие. – Минск: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2014. – 880 с.

Кальвин, Ж. Наставление в христианской вере. – Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1997.

Кальвин, Ж. Толкование на Послания апостола Павла к Римлянам и Галатам. – Минск: МФЦП, 2007. – 560 с.

Летем, Р. Дело Христа. – Минск: Позитив-центр, 2017. – 312 с.

Лютер, М. О свободе христианина. – Издательство «ARC», 2013. – 728 с.

Уэйнрайт, Д. Для нашего спасения: два взгляда на миссию Христа. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – 255 с.

Фергюсон С. Святой Дух. – Минск: Позитив-центр, 2014. – 272 с.

Ростислав Ткаченко

Реформаторы, реформаты и «Богословие Реформации»: развернутая рецензия

Богословие Реформации: Бог, Евангелие, церковь. Под ред. Дмитрия Бинцаровского, Ярослава Вязовского. Минск: Альтиора Форте; Евангелие и Реформация, 2017, 512 с.

Прошедший юбилейный год, посвященный празднованию начала Протестантской Реформации в Европе, принес немало значимых плодов. В частности, на свет появилось несколько ценных переводных и написанных славянскими авторами книг, описывающих и анализирующих события пятистолетней давности и их идейные, религиозные, социальные, политические и другие последствия. Так, международная команда авторов под руководством редакторов Дмитрия Бинцаровского и Ярослава Вязовского написала коллективную работу под названием «Богословие Реформации», чей подзаголовок, «Бог, Евангелие, церковь», раскрывает тройной акцент этой книги: осветить представление реформаторов о христианском Боге, разъяснить их учение о спасительной Благой Вести об Иисусе Христе и принесенным Им благам, а также рассказать о реформе собственно церкви и околоцерковной реальности.

Издание носит научно-популярный характер. Его авторами выступили ученые-богословы и служители реформатских церквей из Беларуси, Украины, Великобритании, Нидерландов и США. То есть данному коллективному труду присущи две черты, которые не всегда идеально гармонируют друг с другом, но в целом преследуют благородную цель: на основании серьезных научных исследований и релевантной литературы доступным языком изложить важнейшие аспекты богословия и практических церковных преобразований великих реформаторов XVI-XVII веков. В итоге, превалирующее число статей, вошедших в сборник, представляют собой максимально ясное описание разных аспектов Реформации в свете ключевых перво- и второисточников, что несомненно принесет пользу как читателям с академическим образованием, так и рядовым христианам. Правда, несколько статей все же не дотягивают до общего, достаточно высокого, уровня и представляют собой скорее публицистические работы. Впрочем, коллективные монографии такого формата невозможно оценить в общем – следует уделить внимание

каждому ее разделу и лишь затем высказать некие общие наблюдения. Поэтому я представлю структуру книги, кратко обговорю каждую главу и лишь после этого выскажу несколько оценочных суждений.

Начинается «Богословие Реформации» историческим предисловием, а завершается общей для всего тома библиографией и краткими сведениями об авторах и редакторах. Его основное содержание распределено по четырем тематическим частям: первая касается реформационного учения о Боге и Библии, вторая – о человеке и спасении, третья – о церкви и таинствах, и четвертая – о месте и роли реформатского богословия в истории и культуре западной Европы. Каждая часть содержит от трех до пяти отдельных глав, освещающих отдельные нюансы той или иной раннепротестантской доктрины. При этом сразу стоит отметить, что ряд статей действительно говорят о богословии Реформации и представляют читателям идеи и практики немецкого (Лютер, Меланхтон и их соратники), швейцарского (Цвингли, Кальвин, Буцер и другие) и британского (пуритане и пресвитериане) крыла этого большого движения. Однако половина материалов, восемь из шестнадцати, сосредоточены лишь на одной стороне Реформации – реформатской. Это любопытная особенность издания, которая, однако никак не отражена в названии работы. В плане ценности представленной информации и аналитических выкладок, эта особенность – самый настоящий вклад в развитие восточнославянского протестантского богословия и восполнение пробелов в знании местных богословов и рядовых верующих о реформатском наследии. С точки же зрения соответствия названия и содержания книги, здесь имеется явная однобокость и недоработка. Впрочем, пора перейти к рассмотрению самого этого содержания.

Историческим по содержанию и красочным по стилю введением в рассмотрение европейской Реформации служит статья Эрика ван Альтена. Отталкиваясь от образов, подсказанных знаменитой гравюрой XVI века «Божья мельница», он представляет читателям мельника (Эразм), пекаря (Лютер), недовольных «клиентов» (Рим и Католическая церковь) и яростных «дружинников» (Карлштадт и простой народ) реформационного движения. При этом и контекст, и подоплека, и ключевые события Протестантской Реформации описываются лаконично, но содержательно, ясно и с опорой на актуальную научную литературу. Насколько возможно, ван Альтен уделяет внимание и германской, и швейцарской, и, хотя и максимально кратко, английской и восточноевропейской реформациям. Он бросает взгляд с высоты птичьего полета и панорамно обрисовывает, каким именно образом «долгий шестнадцатый век состоял из множества

реформаций, взаимодействовавших друг с другом» (9)¹. За таким информативным историческим введением следует ряд уже более богословских по своему наполнению глав.

Первая основная часть книги посвящена реформаторскому учению о Боге и Писании. Алистер Торренс детально и скрупулезно анализирует триадологию Кальвина и реформатской традиции на фоне патристической и средневековой мысли и аргументированно демонстрирует неоспоримую ортодоксальность учения женеvского пастора о Боге и, вместе с тем, уникальность его тезиса о Сыне Божьем как «Боге самом по Себе». В своей статье «Доктрина о Троице: вопрос реформатской кафоличности» Торренс защищает допустимость доктрины Кальвина о Второй Ипостаси Троицы как «автотеосе», апеллируя к никейскому богословию, хотя и признает ее неоднозначное звучание. При этом он подчеркнуто указывает, что реформатская традиция в целом приняла терминологию и теологию Кальвина лишь в рафинированном и откорректированном виде, что доказывает отсутствие идеализации Кальвина в так называемом историческом кальвинизме и выявляет преемственность триадологии реформатов и более раннего христианского учения о Троице – особенно в версиях Афанасия Александрийского, Отцов-Каппадокийцев, Петра Ломбардского и Фомы Аквинского. Торренс прекрасно разбирает понятие предвечного рождения Сына и выделяет несколько слоев возможного понимания этого учения. Правда, если этому предвечному рождению и концепту «автотеос» уделено много времени и места, то «личность»/«ипостась» и «сущность», которая по умолчанию идентифицируется с «природой», «бытием», «существованием» и «субстанцией», остаются без четких определений, что несколько затуманивает в целом ясную мысль автора.

Следующая глава касается понимания реформаторами Библии. Александр Бычков пытается внятно разъяснить, что они подразумевали, а чего не подразумевали, когда постулировали принцип «только Писание». Написанный им раздел «*Sola Scriptura*: авторитет Писания и Реформация» рассказывает о раннепротестантской доктрине Писания и описывает ее становление и смысл в трудах Лютера, Цвингли и Кальвина. Впрочем, эта глава лишена строгости мысли и организованности, присущей предыдущим разделам. Она, скорее, похожа на неважно задокументированный обзор с цитатами из «Наставления в христианской вере». Основные акценты мысли реформаторов переданы верно, но

¹ Здесь и далее страницы, с которых взяты соответствующие цитаты, приводятся в круглых скобках после, собственно, цитат.

сделано это в несколько недоработанной форме. Часть цитат из первоисточников не имеют ссылок на издания, из которых они берутся, а другая часть приводится исключительно по второисточникам, даже если на русском можно было найти переведенный оригинал, как случае с Лютером и Цвингли. Только цитаты трудов Кальвина и, в двух случаях, Лютера приводятся по самому тексту первоисточника. Более того, сама терминология автора вызывает вопросы: почему часто не переводятся и не поясняются важные латинские выражения вроде «*nuda Scriptura*» и «*ad fontes*»? почему все время говорится о «Писании и традиции» или «церковной традиции», а не о «Писании и предании» и «церковном предании», хотя именно второй вариант является более устоявшимся и весомым в русскоязычном богословском вокабуляре? почему определения или характеристики ряда понятий выглядят весьма странно: катехизис оказывается «руководством для изучения Писания» (94), а не «кратким изложением и извлечением» его истин, как писал о том Лютер в своем Большом катехизисе, а ясность и *понятность* Писания как онтические качество самогó письменного Откровения смешиваются с *пониманием* Писания как дара Духа, что является уже чисто эпистемологическим измерением и/или категорией религиозного опыта (93-94).

Тот же Александр Бычков выступил и в роли автора четвертой главы, которая получила название «Реформация и отцы церкви» и удалась ему явно лучше. Здесь он показал, как великие протестантские реформаторы относились к наследию отцов церкви, кого из них они больше всего любили, и для чего апеллировали к их опыту и трудам. В частности, текст убедительно демонстрирует, что хотя Лютер и Кальвин сотоварищи считали непогрешимым авторитетом только Священное Писание, они все же весьма уважали (избирательно) древние и средневековые христианские толкования этого Писания – «экзегетическую традицию церкви» (117). Они отлично знали, критически прочитывали, использовали в своей аргументации и ценили мысль таких отцов и учителей церкви, как Августин, Иероним Стридонский, Иоанн Златоуст, Евсевий Кесарийский, Бернард Клервоский и Петр Ломбардский. Такой подход был следствием влияния христианского гуманизма эразмианского типа, ценившего древнее наследие церкви, и чисто реформаторского стремления сослаться на авторитет отцов с целью доказать преемственность между собственным богословием и учениями христианских учителей предыдущих эпох. Хотя отдельные цитаты реформаторов явно вырваны из контекста и не вполне объяснены, Бычкову удается адекватно представить двойственное отношение создателей протестантизма к отцам, которое заключало в себе и огромное уважение, и достаточную критичность.

Следующий тематический блок «Богословия Реформации» посвящен учению о человеке и спасении – наверное, наиболее известной стороне реформаторской мысли. Открывают его две систематичные, убедительные и яркие статьи Ярослава Вязовского: «Образ Божий: учение Жана Кальвина о человеке» и «Как спастись? Союз с Христом как принцип реформатской сотериологии». Первая показывает значимость идеи образа Божьего в человеке (*imago Dei*) для Кальвина и расшифровывает, что женеvский реформатор имел под ним ввиду. А он учил, что образ Божий – это уникальные человеческие «способности (разум и воля) и результат их использования» в отношениях с Богом и людьми (134). Изначально человеческая душа наделена разумом и волей, и именно в них заключен *imago Dei*, однако из-за грехопадения этот образ пострадал: его «естественные» аспекты, отвечающие за знания и действия в светской, чисто человеческой реальности этого мира, повредились, но не исчезли, а его «сверхестественные» аспекты, отвечающие за познание Бога и святость, были полностью утеряны. Только Христос восстанавливает полноценный образ Божий в человеке, так как для Кальвина, по меткому выражению Вязовского, искупление – это «восстановление настоящей человечности» (139), которая включает в себя не только душу с «вставленным» в нее подобием Богу, но и тело, с любовью сотворенное и теперь освященное Творцом и Спасителем. Так складывается пазл кальвиновской антропологии, и в ней находят свое место важнейшие эпистемологические и христологические доктрины. Единственным недочетом статьи можно счесть то, что Вязовский недостаточно четко объясняет смысл терминов «воля» и «желание», что несколько затуманивает его интерпретацию теологии Кальвина и игнорирует некоторые важные аспекты христианского богословия IV-XVII веков. Более того, в одном месте он интерпретирует слова французско-швейцарского теолога, как говорящие о «желании зла» и «желании добра» и называет желание «механизмом преодоления инстинктов и рефлексов» (138), хотя текст «Наставления»² говорит, скорее, о *волении, акте воли* (лат. *male velle, bene velle* – букв. «плохо/неправильно волить», «хорошо/правильно волить»)³ и о воле (лат. *voluntas*) как о механизме принятия решений.

² II.3.5; II.5.14; Johannis Calvini, *Institutionum christianae religionis libri quatuor* (1559) (Amsterdam: Apud viduam Ioannis Iacobi Schipperii, 1671), 71, 75.

³ Сам латинский термин «velle» в христианской традиции Средневековья и Реформации может пониматься двояко: как «желать» или как «волить», «совершать волевой акт». Однако, начиная с Августина Гиппонского, Ансельма Кентерберийского, Петра Ломбардского и других мыслителей, именно второе значение часто играет ключевую роль. И обороты вроде «male velle» и «bene velle»,

Во второй же своей статье Вязовский продолжает уже начатую тему спасения и от ее объективной стороны – совершенное Христом искупление – переходит к анализу ее субъективной стороны, учению о том, как получает спасение отдельный человек. Он поднимает важнейшую проблему подхода к осмыслению этого явления. С одной стороны, о спасении можно говорить в категориях «порядка» (*ordo salutis*) и рассматривать его, как череду следующих друг за другом этапов, составляющих четкую причинно-следственную связь: призвание порождает веру, вера ведет к оправданию, оправдание – к освящению и так далее. С другой стороны, индивидуальное спасение можно рассматривать, как осуществление союза со Христом по действию Святого Духа (*unio cum Christo*), то есть как некое духовное единение с Господом, в рамках которого человек и обретает все предназначенные Богом благословения. Оба подхода имеют ряд прецедентов в протестантской традиции, но первый, по мнению Вязовского, проблематичен из-за своей нехристологичности и чрезмерности акцента на человеческом опыте, а вот последний, который был присущ Кальвину и раннереформатской традиции, отличается сбалансированностью объективного и субъективного элементов процесса спасения и необходимым вниманием к фигуре Иисуса. Если духовное обновление понимается в ракурсе единения с Господом, то любой из «этапов» превращается в одну из «сторон» союза со Спасителем: именно Иисус – прямая причина обращения, оправдания и освящения, а не вера – причина спасения или освящение – причина оправдания. Следовательно, все эти явления превращаются в дары, которые верующий обретает одновременно по причине приобщения ко Христу, хотя их опытное восприятие и «разворачивание» в личной истории могут занимать долгое время. В целом, Вязовский последовательно и четко раскрывает содержание учения об *unio cum Christo*, представляя его в качестве «принципа» реформатской сoterиологии. Не уверен, что принцип (т.е. начало, источник, основное положение, от лат. *principium*) – наиболее подходящее здесь слово с учетом природы реформатского вероучения, однако глубина и богословская адекватность подобного способа истолкования того, как спасаются отдельные люди, сомнений не вызывает. Такое напоминание о важном протестантском учении имеет не только исторический вес, но и немалую актуальность для современных сoterиологических дискуссий.

взятые Кальвином у Бернарда Клервоского, скорее указывают на благость или порочность решений воли, чем на объекты желаний.

Такой же значимый вклад в них может внести и работа Анатолия Чухаленка, который взялся за сопоставление собственно реформаторского учения об оправдании с его современной «библейстической» версией в главе под названием «Оправдание верой: классическое реформационное учение и новый взгляд Н. Т. Райта». Она рассматривает евангелическую доктрину оправдания в качестве содержательного принципа Реформации и последовательно анализирует ее смысл и основные акценты в реформатских вероисповедных документах, в библейских текстах и в современной протестантской трактовке сторонников «нового взгляда на Павла» (НВП). Чухаленок совершенно верно выявляет основные элементы исконно реформаторского учения: невозможность человека спастись своими усилиями, осуществление искупления праведным Христом, благодатное вменение спасаемым людям праведности Христовой, оправдание как обретение Христа и Его праведности верой, полноценное прощение грехов и получение нового статуса перед Богом – статуса оправданного, то есть юридически праведного человека. Эти и другие элементы богословия реформации рассмотрены в связи с ключевыми библейскими текстами и понятиями и сравнены с трактовкой тех же авторитетных текстов Павла известным англиканским библеистом Николасом Томасом Райтом. Глава тезисно представляет отстаиваемые Райтом позиции, указывает на их слабые места и подчеркивает точки несхождения и откровенного противоречия между учением НВП и раннепротестантской традицией. Чухаленку удается кратко, но максимально полно и насыщенно представить две обсуждаемые им позиции, а также критически оценить вклад НВП в современные богословие дискуссии и подчеркнуть актуальность реформационных воззрений. Однако его сравнительный анализ двух перспектив нельзя признать полным. Во-первых, критикуя Райта в том, что тот «не предпринимает попытки интегрировать “старый” и “новый” взгляд на Павла» (184), сам Чухаленок тоже не предлагает никакой интеграции, а лишь противопоставляет две точки зрения и акцентирует внимание на историчности и «библейскости» реформаторского понимания оправдания. Во-вторых, используемая им категоризация богословов на либеральных, полулиберальных и консервативных совершенно непонятна; она появляется в самом конце статьи, и ее смысл и применимость к дискуссии об оправдании и НВП остаются непроясненными. Кажется, заключение этой в целом прекрасной статьи могло бы быть более систематичным и прозрачным.

Примером аккуратного и последовательного историко-богословского анализа нужно признать главу «Августин, Лютер и Кальвин о свободной

воле и предопределении», написанную Дмитрием Бинцаровским. Он постарался разъяснить позицию двух великих реформаторов по этому классическому вопросу на основании внимательного прочтения их древнего вдохновителя – святого епископа из Гиппона. Поэтому сначала Бинцаровский препарирует богословие зрелого Августина, а затем проделывает то же самое с теориями доктора Мартина и мсье Жана. Он тонко разбирает различные понятия и оттенки мысли этих трех богословов и уделяет внимание их определениям воли, провидения, предопределения и смежных понятий. По ходу дела он совершенно справедливо отмечает как наличие некоторых смещений акцентов в их мышлении в течение жизни, так и связь упомянутых понятий с учениями о Боге, сотворении, грехе и спасении и, кроме того, с модальными концептами вроде «необходимости», «силы/способности» и «случайности». Бинцаровский приходит к выводу, что для реформаторов учение о милостивом или справедливом предопределении Бога, с одной стороны, и немощи человеческой природы и воли, с другой, было отнюдь не центром богословия и не философской спекуляцией. Напротив, эта доктрина была выражением их твердой уверенности в Божьей милости, которая может спасти людей, несмотря на их греховность и нежелание покоряться Богу. В не меньшей степени реформационное богословие было следствием нового осмысления сотериологии апостола Павла и епископа Августина. Именно благодаря изучению древних первоисточников – Павловых посланий и Августиновых сочинений – и четкому пониманию асимметрии взаимодействия между грешным человеком и спасающим Богом реформаторы сформулировали свое понимание избрания или осуждения именно так, как они его сформулировали. «Согласно Августину, Лютеру и Кальвину, только признание полной беспомощности человеческой воли способствовать спасению после грехопадения позволяет осознать глубины и величие действия Божьей благодати» (241).

Но, говоря о спасении, невозможно не говорить о спасаемых. Поэтому третья часть книги посвящена учению о церкви и таинствах, и открывает ее статья Эрика ван Альтена, представляющая экклесиологию реформаторов в общих чертах. Основываясь на четырех классических признаках Церкви Христовой, которые упоминаются в древних символах веры, он рассматривает эту экклесиологию через призму понятий единства, святости, соборности (кафоличности) и апостольской природы церкви. Такое методологическое решение позволяет ему презентовать экклесиологические дискуссии XVI века максимально контекстуально и при этом систематично. Так, он подчеркивает то, как отцы-основатели протестантизма по-новому трактовали эти признаки в своей полемике с

церковью Рима и последовательно разъясняет их собственные озарения на этот счет. В частности, оказывается, что все четыре признака реформаторы укореняли в христологии и учили, что единство, святость и другие аспекты церкви принадлежат ей не в силу ее осозанного физического единства или реальной природной святости, а в силу ее зависимости от Главы – Иисуса Христа. Кроме того, и единство, и святость, и соборность прямо вытекают из учения о том, что истинная церковь – апостольская церковь. И ее апостольство заключается в сохранении, проповедовании и послушании апостольскому учению: «Доктрина – душа церкви (*Ecclesiae anima*). ...церковь познается по такому главному признаку (*nota*): процветание простоты той доктрины, которая была передана апостолами» (266). На практике это реализуется по преимуществу в двух актах: верной проповеди Слова Божьего и верном отправлении установленных Христом таинств. Эта христологическая сфокусированность и акцент на сочетании слова и знака – и фундаментальная характеристика теологии реформаторов, и прекрасный ресурс для развития современного евангелического богословия.

Далее, от вероучительных аспектов учения о церкви «Богословие Реформации» переходит к рассмотрению вопросов практических: Сергей Накул представляет на суд читателей статью под названием «Жан Кальвин и реформация церковного руководства». Здесь в центр авторского внимания попадает одно важное убеждение швейцарского реформатора и его реализация на практике. Кальвин не сомневался, что «реформация церкви немислима без реформации системы церковного руководства согласно Слову Божьему» (271), и поэтому прибегнул к полноценному переделыванию ряда церковных институтов Женевы. Он настаивал на том, что «система церковного руководства определяется Словом Божиим» (284) и включает в себя четырехчастное служение: пасторов, учителей, пресвитеров (старейшин) и дьяконов. При этом и выбор, и отправление обязанностей всех этих служителей регулируется определенным набором церковных установлений, основанных на библейских текстах и зафиксированных в канонах церковного уклада – какие-то из них были написаны Кальвином, а какие-то его реформатскими и, конкретно, пресвитерианскими последователями. Накул старательно раскрывает смысл церковных служений по Кальвину, требования к кандидатам в служители, порядок выбора и порядок отправления функций и не забывает ненавязчиво подчеркивать, сколько плюсов в такой реформированной системе церковного руководства. Главе несколько не хватает деления на подразделы, и в ней имеется несколько повторений – ряда заявлений и отдельной информации, – которые являются необязательными, да и кое-

какие затронутые вопросы можно было раскрыть более глубоко. Впрочем, отличное резюме ее основных положений в виде тезисного списка, хорошая работа с источниками и ясность изложения создают весьма положительное впечатление. Общая картина церковного устройства реформатских общин вследствие «Кальвиновой революции» (мой термин) складывается достаточно легко. Детали же реформатской экклесиологии проясняются в следующих главах.

Так, понимание таинства крещения описано Йосом Колейном, а богословие Евхаристии или Вечери Господней – Алистером Торренсом. Первый отталкивается от основополагающей роли Слова и таинств в жизни церкви и подчеркивает, что эти «инструменты» не работают сами по себе, как некий механизм. Напротив, Слово и таинства действуют на благо христиан только благодаря тому, что сам Бог, Дух Святой берет и использует их соответствующим образом. В случае с крещением ситуация выглядит так. Бог-Святой Дух посредством видимого знака крещения, установленного Богом-Отцом и основывающегося на искупительном подвиге Бога-Сына, провозглашает Свои обетования Своему народу и запечатлевает принадлежность крещаемого христианина к общине Нового Завета. Колейн методично разбирает и тринитарный характер, и заветные коннотации, и практическую ценность, и многогранную важность таинства крещения по Жану Кальвину, не забывая указать на изначальный контекст его учения (дебаты с католиками и анабаптистами), и на реальное воплощение его убеждений (трудное, но в конце концов успешное внедрение реформаторских принципов крещения в Женеве). Богословие крещения французско-швейцарского реформатора с его разграничением на действенность и действительность таинства, с его учением о преподавании крещения взрослым и детям и в его связи с избранием и предопределением получает очень щепетильное изложение в этой главе. Не умалчивает Колейн и о единичных спорных утверждениях Кальвина (см. 328), так что вряд ли у кого-либо из читателей по прочтении этого раздела возникнут вопросы об основных постулатах доктрины крещения великого мсье Жана. Если же им захочется продолжить знакомство с его сакраментологией, то им нужно будет взяться за чтение следующей главы.

В ней Алистер Торренс с вниманием к деталям и исходному контексту предлагает интерпретацию Кальвинова учения о Вечере Господней. Он сразу признает, что именно Евхаристия стала камнем преткновения на пути к единству реформационных проектов лютеран, реформатов и других ранних протестантов и объясняет, чем были вызваны столь жаростные дебаты. Уделив внимание нескольким библейским текстам и очень кратко представив позднесредневековое восприятие Вечери простыми

европейцами, Торренс лаконично, но акцентированно презентует консенсус всех основных реформаторов по вопросу богословия и практики таинства Причастия, а затем скрупулезно рассматривает различия между их воззрениями. Он последовательно раскрывает и поясняет ключевые нюансы понимания Вечери, которые сложились в Виттенберге (Лютер, Меланхтон, Карлштадт), Цюрихе (Цвингли, Буллингер), Страсбурге (Буцер) и Женеве (Кальвин), а затем убедительно обрисовывает общереформатский консенсус, который можно найти в ключевых вероисповедных документах. Такое деление на города-центры реформационного движения, учет отдельных знаковых фигур и внимание к исповеданиям веры позволяет не просто нарисовать некую абстрактную панораму, но и дополнить общий вид емкими деталями в 3D-формате. Кроме того, представление героев, текстов и богословских идей дополнено двумя полезными и информативными таблицами, позволяющими систематизировать материал. В итоге глава приобретает поистине энциклопедический формат и приятно радуется прорисовкой всех героев этой текстовой картины, так что читатель может легко увидеть как общее и единое, так и частное и уникальное в евхаристической мысли протестантизма эпохи Реформации. И все же общее или, как минимум, схожее здесь преобладает, и общереформатское понимание Причастия можно выразить так (в формулировке Торренса): «Христос подлинным (реальным) образом присутствует духовно в вечере, поэтому признается, что верные подлинно вкушают (принимают) Его» (384).

Завершает же третью часть книги статья Сергея Накула о Кальвиновой «реформации богослужения» (389). Она четко демонстрирует, что было основополагающим принципом, что играло роль строительных блоков, и что стало результатом усилий Жана Кальвина по созданию подлинно реформированного чина литургии. Роль принципа выполняет Священное Писание, которое есть «основа, главное правило понимания и оценки» (393) и даже, по сути, непосредственный материал церковной службы. Строительными блоками оказываются читаемое и проповедуемое Божье Слово, два таинства, молитвы и духовные песнопения (чаще всего в виде положенных на музыку псалмов). Результатом же становится богоцентричный, тринитарный и сотериологический порядок богослужения, которому присуща «эстетика внешнего литургического минимализма и внутреннего содержательного максимализма» (402). За одну последнюю фразу автор уже заслуживает похвалы, тем более что глава в целом получилась емкой, хорошо написанной и весьма понятной. Однако нельзя не отметить, что некоторая пафосность и подчеркнутая «патриотичность» по отношению к своей

родной реформатской традиции несколько мешает Накулу быть более объективным в представлении информации и адекватно обосновать все сделанные им утверждения. Так, он дважды заявляет, что Кальвин реформировал чин литургии, отталкиваясь от предписаний Библии и практик ранней церкви, но так и не поясняет, как именно, в каких аспектах и в какой степени Кальвин следует этим двум ориентирам. Более того, если связь с Писанием все же показана и доказана, то смысл понятия «ранняя церковь» и значимость ее практик для женевской литургии остались совершенно непроясненными.

Однако рассказ о поклонении Богу в духе и истине реформатской традиции не завершает коллективный «роман» о богословии Реформации. Четвертая и последняя часть книги – это, скажем так, религиоведческо-культурологический раздел, озаглавленный «Реформатское богословие и формирование западной культуры». В нем поднимаются вопросы взаимосвязи вероучения реформаторов и реформатов с наукой, экономикой и социальными практиками. Ярослав Вязовский (глава «Кальвин, Коперник и наука») разбирает подход Кальвина к современным ему научным дискуссиям и открытиям и делает вывод о том, что, с одной стороны, принципы библейской герменевтики швейцарского реформатора «теоретически давали свободу исследования и позволяли отклоняться от буквального толкования Библии» (431), а, с другой, его не слишком интересовал научный прогресс и отнюдь не беспокоил буквализм интерпретации ряда текстов Священного Писания. В частности, мсье Жан явно исповедовал аристотелевскую космологию, верил в Шестоднев и, скорее всего, ничего не знал о достижениях своего современника Николая Коперника.

Дмитрий Бинцаровский бросает вызов столь популярному среди некоторых современных постсоветских историков и популистов от религии тезису Макса Вебера о том, что протестантская этика Кальвина и кальвинистов породила особый «дух капитализма» и стала гарантией экономического достатка, якобы воспринимавшегося как знак божественной избранности. В своей статье «Успех как знак избрания? О Кальвине, кальвинизме, Вебере и постсоветской науке» Бинцаровский абсолютно недвусмысленно показывает слабые места теории Вебера и доказывает, что ее современные – упрощенные и искаженные – трактовки неверны. Ни Кальвин, ни реформаты-пуритане позднейших времен не считали богатство признаком спасения, не стремились к богатству как самоцели и не верили, что между финансовым благополучием и верой есть прямая связь. При этом социальная жизнь этих протестантов действительно отличалась отмеченными Вебером трудолюбием,

активностью, методичностью и другими ценными качествами. Так, признавая верность социологических наблюдений немецкого философа, Бинцаровский призывает к коррекции его богословских заявлений и указывает на истинные корни «кальвинистской» этики. Ее нужно искать в вере в то, что весь мир принадлежит Богу, что церковная и личная дисциплина крайне важны, что вся жизнь управляется провидением, а любой профессиональный труд следует воспринимать, как призвание от Всевышнего. К этому необходимо добавить стремление к освящению и к благодарению Богу за подаренное спасение. Короче, пуритане столь самоотверженно и продуктивно трудились, иногда богатея, по одной простой причине – потому что вся их жизнь была пронизана верой, послушанием и любовью к спасающему Богу.

Сами принципы Протестантской Реформации были тесно связаны с реальной жизнью – жизнью реформаторов и реформирующихся христиан Европы, и заново прочитанное евангелие действительно меняло жизнь отдельных людей и целых обществ. Именно этой теме посвящено заключительное эссе Клэя Квартермана «Влияние доктринальной системы Реформации на практическую жизнь». И, пожалуй, это одна из самых неоднозначных глав книги. С положительной стороны стóит отметить красочность и четкость описаний и заявлений Квартермана. Он доказывает, что хотя пять «только» Реформации – девизы «только Писание», «только вера», «только благодать», «только Христос», «только Богу одному слава» – были сформулированы позднее, по своей сути они являли самый настоящий внутренний стержень Реформации и были «движущей силой преобразований» (473). Причем четко показано, как эти «солю» проявились в жизни и богословии Лютера, и какое влияние они в конце концов оказали на церковь, общество, политический уклад и экономические аспекты жизни Европы. Однако с отрицательной стороны вся статья Квартермана полна пафосных обобщений и стереотипных утверждений вроде «Писание стало высшим источником, высшим судьей» (480), «[в] Европе времен Реформации люди начали понимать, что Бог вездесущ» (489), «[в]ера стала теперь делом не только сердца, но и разума» (497) и т.д. Как будто до Лютера люди не верили умом и не знали доктрины Божьей вездесущности, а Библия сама по себе стала авторитетом и среди реформаторов не было различных подходов к этому высшему судье. Точно так же в статье присутствуют несколько необоснованных и давно отвергнутых (либо существенно скорректированных) тезисов, многие из которых взяты из работ д'Обинье 1846 года и Шаффа 1910 года, которые сами по себе уже устарели. В частности, вызывают вопросы заявления вроде этих: «Задолго до 1517

года Лютер стал ученым-философом...» (475), «Лютер часто критиковал схоластов. В центре их доктрины был человек, а не Бог. ...[он] опровергал пелагианский рационализм, свойственный схоластическому богословию» (476), «У народа появилась причина, чтобы учиться. ... Знание перестало быть недоступным» (481), «Кальвинизм предлагал людям новый подход к природе, который побуждал их отказываться от веры в авторитет Аристотеля» (496). Эти и другие высказывания либо совершенно, либо частично ошибочны и создают красивую, но неверную картину реформационных процессов. Таким образом, завершающий «Богословие Реформации» раздел выглядит скорее, как красивая и риторичная проповедь, чем как адекватное подведение итогов сложного и знаменательного процесса евангелических реформ.

Если же попытаться дать какую-то оценку книге в целом, то, полагаю, необходимо сказать следующее. Коллективный опус, подготовленный под чутким руководством Бинцаровского и Вязовского – это, во-первых, отличное введение в проблематику и ключевые темы евангелического богословия эпохи Протестантской Реформации и, во-вторых, прекрасный экскурс в основные вероучительные идеи, богословские идеи и церковные практики конкретно раннереформатского богословия.

Сильными сторонами издания в целом нужно счесть опору на актуальные достижения историко-богословской науки и взаимодействие с релевантной литературой (особенно на английском языке и, частично, на нидерландском); обильное цитирование избранных первоисточников; доступный стиль представления материалов, к которому относится и легкий для восприятия язык, и четкая структура почти всех глав, разделенных на подразделы и снабженных подзаголовками. Отдельные главы вообще почти идеально совместили содержательность изложения с легкостью и «воздушностью» стиля, и таким авторам, как господа ван Альтен, Вязовский, Накул и Чухаленок можно лишь похлопать. Полезным следует признать и избирательное использование черно-белых иллюстраций – гравюр или рисунков эпохи Реформаций – и вспомогательных таблиц и рисунков. Они отлично дополняют книгу и разъясняют авторские заявления. Наконец, целый ряд глав прекрасно сочетает историческое мышление и принципы историко-богословского анализа с более синтезирующим, систематико-богословским подходом. Примерами таких ценных и глубоких статей нужно признать работы Бинцаровского, ван Альтена, Торренса и Колейна.

Однако у книги есть и ряд недоработок. Кроме уже упоминавшихся неоднозначностей в содержании и аргументации отдельных глав, имеются

некоторые проблемы с оформлением. Так, порой транскрипция в написании имен используется непоследовательно: например, в одной главе один и тот же человек упоминается то как Приерий, то как Приериас. Но еще чаще вопросы вызывает само решение о транскрибировании имен и фамилий. В частности, говоря об отдельных теологах эпохи Реформации, чьи имена не имеют еще устоявшегося «перевода», авторы статей часто пишут «Андреас Осиандер» вместо «Озиандер», «Аманд Поланий» вместо «Полан» и «Гийом Буканий» вместо «Букан», хотя языковые правила диктуют именно вторые варианты. Иногда неоднозначные решения принимаются и касательно современных исследователей: немец Шульце получает обрезанную фамилию Шульц, а американец Маллер оказывается Мюллером. Иными словами, корректность написания отдельных имен сомнительна.

Впрочем, нюансы оформления не могут превратить хорошую книгу в плохую. А «Богословие Реформации» можно без проблем отнести к книгам хорошим. Радует, что несколько русскоязычных и иностранных исследователей совместно потрудились, чтобы произвести на свет такое объемное (500 страниц), содержательное и информативное введение в реформаторское и реформатское богословие. За вычетом двух-трех глав опубликованные в книге историко-богословские наработки – это очередной шаг в развитии русскоязычной евангельской мысли.

Ростислав Ткаченко

докторант богословия и аффилированный научный сотрудник Евангелического богословского университета г. Лёвен, Бельгия.