

Ярослав Вязовский

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Ярослав Вязовский**

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