

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 стóит 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 женеваского 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 сто́ит 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.