

Ростислав Ткаченко

Раннереформатское прочтение Библии: основные идеи, практики и влияние библейской герменевтики Цвингли и Кальвина на последующую историю церкви и богословия

Аннотация

Богословие протестантских реформаторов XVI в. и их толкование Священного Писания были и остаются одной из тщательно изучаемых тем в научном мире. Однако при обилии работ общего характера и наличии хороших материалов о лютеровских принципах толкования Библии в русскоязычной богословской литературе по-прежнему имеется недостаток исследований библейской герменевтики именно реформатской традиции. В частности, недостаточно глубоко изучены толковательные принципы и практики швейцарских отцов-основателей реформатства: Ульриха Цвингли и Жана Кальвина. Поэтому имеет смысл попытаться выделить, прояснить и по возможности раскрыть основные принципы и практики библейской герменевтики этих двух теологов. Таким образом можно будет очертить некоторые ключевые методологические черты раннереформатского прочтения Библии.

Именно этой цели стремится достичь данная статья. После терминологических пояснений и выделения общих оснований реформаторской герменевтики в ней последовательно изучаются толковательные принципы Цвингли и Кальвина, которые характеризуются преимущественно филологическо-риторическим подходом (у первого) и филологическо-практическими и систематико-богословскими методами (у второго). В заключении кратко обрисовывается вклад герменевтических теорий и практик Цвингли и Кальвина в развитие христианского богословия.

Введение

Протестантская Реформация XVI в. – это, по сути, новая интерпретация. Новая интерпретация Библии, жизни, смерти, спасения,

церкви. Эта интерпретация не была абсолютно новой, так как многие идеи реформаторов – всего лишь новые акценты в классических христианских убеждениях. Однако эта интерпретация стала уникальной и крайне влиятельной. В каком-то смысле протестантское и католическое движение за реформы, которое распространились в XVI в., подарило людям новое видение мира и религиозности. И это новое видение основывалось на обновленном прочтении христианской Библии.

Общеизвестно, что протестантские реформаторы выдвинули концепцию «*sola Scriptura*» (лат. «только Писание» или «одно лишь Писание») в качестве одного из основополагающих принципов проведения церковной и общественной реформы¹. Поэтому крайне важно обращать пристальное внимание на то, как реформаторы подходили к Писанию и как они его толковали. Именно этот вопрос и будет темой настоящего исследования, но в более конкретизированной форме.

Если даже говорить исключительно о русскоязычной богословской литературе, то, кажется, что нет недостатка в публикациях, касающихся наследия великих протестантских реформаторов. В книгах или на интернет-ресурсах регулярно появляются материалы о реформаторском отношении к Библии и идее «только Писания». Однако большинство книг и статей имеют либо очень общий и обзорный характер и потому отличаются поверхностностью, неточностями и обобщениями, либо ориентированы скорее на богословские или экзегетические, чем на собственно герменевтические идеи и практики реформаторов. То есть, многие материалы на самом деле говорят об общем смысле лозунга «*sola scriptura*»², реформаторском богословии Писания (и Предания)³ или их

¹ Алистер Ма(к)грат, *Богословская мысль Реформации*, пер. с англ. В.В. Петлюченко (Одесса: Одесская библейская школа «Богомыслие», 1994), 168–95; Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, 2nd ed. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013), 140; Алистер Макграт, *Опасная идея христианства. Протестантская революция: история с XVI по XXI века*, пер. с англ. Евгения Устиновича (СПб.: Библия для всех, 2017), 197–240; Сергей Санников, *Второе тысячелетие*, т. 2, Двадцать веков христианства: Учебное пособие (Одесса: ОБС; «Богомыслие», 2001), 290–92; Ростислав Ткаченко, «(Не) «только Писание»: исследование соотношения Священного Писания и Священного Предания как источников богословия у Мартина Лютера в контексте исторического развития западной церковной традиции», *Філософська думка – Sententiae*, Спецвипуск IV: Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії (2013): 154–80; Александр Бычков, «*Sola Scriptura*: авторитет Писания и Реформация», в *Богословие Реформации: Бог, Евангелие, церковь*, ред. Дмитрий Бинцаровский и Ярослав Вязовский (Минск: Альтиора Форте; Евангелие и Реформация, 2017), 73–97.

² Например, ««*Sola Scriptura*» — «Тільки Писання» — один із ключових принципів Реформації», *P500. 500 років Реформації* (blog), accessed February 10, 2020,

практике толкования Писания (экзегезе)⁴. Статей же, посвященных *принципам и правилам толкования Библии* – иными словами, *герменевтическим принципам* – лидеров евангелической реформы XVI века гораздо меньше⁵, и некоторые из них явно требуют коррекций и уточнений⁶. Любопытно также отметить то, что герменевтика лютеровской (и лютеранской) традиции получила более широкую научно-исследовательскую прессу на русском языке, чем герменевтика традиции кальвиновской (и реформатской)⁷.

<https://r500.ua/sola-scriptura-tilki-pisannya-odin-iz-klyuchovih-printsipiv-reformatsiyi/>; Джон А. Бауэрс and Рональд Л. Шойерз, “Sola Scriptura — только Писание,” *P500. 500 років Реформації* (blog), accessed February 10, 2020, <https://r500.ua/sola-scriptura-tolko-pisanie/>; Константин Матаков, “Принцип Sola Scriptura в раннем протестантизме,” *Манускрипт* 12, no. 6 (2019): 179–82; Санников, *Двадцать веков христианства*, 2:290ff.

³ Например, Ма(к)рат, *Богословская мысль Реформации*, 174–92; Бычков, “Sola Scriptura”; Ткаченко, “(Не) «только Писание»”; Пол Хелм, *Богословие Жана Кальвина для начинающих*, пер. с англ. Я.Г. Вязовского (Мн.: Позитив-Центр (Евангелие и Реформация), 2016), 35–56; Бенгт Хегглунд, *История теологии*, пер. с швед. В.Ю. Володина (СПб.: Светоч, 2001), 181–84.

⁴ Например, Виктор д’Ассонвилле, “Кальвин как экзегет Писания: некоторые заметки в контексте общего исследования наследия Кальвина,” *Реформатский взгляд* (blog), accessed February 7, 2020, <https://www.reformed.org.ua/2/992/d/Assonville/>; Александр Прилуцкий, “Историко-философские предпосылки формирования экзегетической парадигмы Мартина Лютера,” *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия / Theological Reflections: Euro-Asian Journal of Theology*, no. 2 (2003): 65–85; Александр Прилуцкий, “Экзегетика Мартина Лютера как идейная основа реформации” (Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук по специальности «Религиоведение, философская антропология, философия культуры»), Санкт-Петербург, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина, 2004); Стивен Честер, *Новый взгляд на Павла глазами реформаторов*, пер. с англ. Сергея Калюжного (Черкассы: Коллоквиум, 2018), 185–343.

⁵ Например, фрагменты книг Макграта, Тисельтона и Честера: Ма(к)рат, *Богословская мысль Реформации*, 182–87; Энтони Тисельтон, *Герменевтика*, пер. с англ. Ольги Розенберг (Черкассы: Коллоквиум, 2011), 137–47; Честер, *Новый взгляд*, 11–63.

⁶ См., например, весьма поверхностную статью А. Арапова, в которой автор основывается на целых четырех источниках, не ссылается ни на один научный вторичный источник и даже некоторые латинские постулаты и имя одного из реформаторов пишет с ошибками: он говорит о максиме Лютера «Христос – Царь Писания» в виде «Christus regnum Scriptura» вместо «Christus rex Scripturae» и ссылается на Джироламо Цанки вместо Иеронима Занкия или Джироламо Дзанки. Александр Арапов, “Герменевтика Реформации,” *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики* 29, no. 3, часть 1 (2013): 16–20.

⁷ Ср., например, работы Прилуцкого, Ткаченко, учебник Б. Хегглунда, а также переводные книги и статьи К.Ф. Вислеффа, Г. Шварца, Д. Докери и Г. Кюнга о Лютере и, в частности, его подходе к Писанию, с публикациями Макграта, Хелма и

Соответственно, как мне кажется, имеется необходимость более пристально посмотреть на герменевтическое наследие реформатства. В частности, было бы полезно начать с основ и проанализировать принципы раннереформатской традиции, сосредоточившись на двух ее отцах-основателях. Именно это и будет задачей данной статьи: *выделить, прояснить и по возможности раскрыть основные принципы и практики библейской герменевтики У. Цвингли и Ж. Кальвина*. В конце же я постараюсь вкратце указать на влияние, которое их герменевтические идеи оказали на последующее развитие богословия.

Впрочем, прежде, чем перейти к непосредственному рассмотрению раннереформатской герменевтической традиции, имеет смысл, во-первых, прояснить базовые термины и смыслы и, во-вторых, отметить общепротестантские герменевтические концепции. Общий фундамент позволит четче увидеть отдельные цвинглианские и кальвиновские идеи, при этом не забыв о некоем фундаментальном единстве реформационной парадигмы XVI века.

Прояснение терминов

Вот некоторые определения, от которых я хотел бы оттолкнуться.

Протестантская Реформация XVI века – это комплексное и разнородное движение за богословские, церковные и частично социальные реформы, инициированное Мартином Лютером, Ульрихом Цвингли и другими видными деятелями движения в конце первой четверти XVI века⁸. По сути, это не «реформация» в единственном, а «реформации» во множественном числе⁹. Всего было несколько отдельных «евангелических» по духу движений за обновление, которые стремились к личному или корпоративному преобразованию в богословском и/или церковно-политическом плане, однако их программы реформ отличались друг от друга. Так, понятие Протестантской Реформации включает в себя лютеранскую реформацию в Германии, реформатскую («кальвинистскую») реформацию в Швейцарии, Франции и Нидерландах, английскую («англиканскую») реформацию в Англии и радикальную (анабаптистскую) реформацию в Германии и Швейцарии. Поэтому «Реформация – это на

д'Ассонвилле о кальвиновской работе с Библией: первых количественно больше, чем вторых.

⁸ McGrath, *Historical Theology*, 125–27.

⁹ Carter Lindberg, *The European Reformations*, 2nd edition (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), xii, xv.

самом деле множество взаимосвязанных реформаций и сумма политических, социальных и религиозных взаимодействий в Европе и мире, которые происходили на протяжении двух столетий...»¹⁰. Именно так – комплексно и многопланово – следует трактовать понятие «Протестантская Реформация», когда оно будет упоминаться в данной статье¹¹.

Реформаторы – это люди, которые были идеологами, лидерами и «воплотителями» той или иной программы реформ. В их число входят такие люди, как М. Лютер, Ф. Меланхтон, А. Карлштадт, М. Буцер, У. Цвингли, Ж. Кальвин, Г. Буллингер и др. Само же слово происходит от латинского существительного «reformer», существовавшего еще в античности, но получившего более широкое распространение в Средние века – в первую очередь в церковном и административном языке. Оно означало (а) человека, который проверяет и исправляет или улучшает нечто, (б) того, кто восстанавливает что-то до прошлого состояния, или (в) того, кто обновляет нечто уже существующее, придавая ему новую форму¹². Реформаторы-протестанты явно стремились исправить западную (католическую) церковь, снова придав ей форму, которая бы соответствовала идеалам Нового Завета и раннего христианства. В данной статье речь будет идти именно о протестантских реформаторах начала XVI века. При этом непосредственным объектом изучения будет реформационное движение, которое связано с именами Ульриха Цвингли, Мартина Буцера и Жана Кальвина.

Реформатская традиция – это вероисповедная и богословская традиция, изначально связанная со Швейцарской и Южногерманской Реформацией, позднее распространившейся и на ряд других территорий, включающих Францию, Нидерланды, Шотландию и т.д. Не следует приравнивать ее к «кальвинизму» и считать «богословским направлением, вдохновленным произведениями Жана Кальвина (1510-1564 гг.) и его

¹⁰ “Reformation was multiple interlocking reformations, and the sum of political, social, and religious interactions in Europe and the wider world over the course of two centuries.” Peter Marshall, *The Reformation: A Very Short Introduction* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2009), 9.

¹¹ По умолчанию, слово «Реформация» следует понимать как отсылку к той же протестантской реформации. Католическое движение за реформы вынесено в данной статье за скобки.

¹² Charles Du Fresne Du Cange et al., eds., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, augmenté (Niort: L. Favre, 1883), t. 7, col. 080b, s.v. “Reformer”; Richard Ashdowne, David Howlett, and Ronald Latham, eds., *Dictionary of Medieval Latin from British Sources (DMLBS)* (Oxford; New York: The British Academy; Oxford University Press, 2018), s.v. “reformer,” <http://logeion.uchicago.edu/>.

преемников»¹³. Точно так же вряд ли имеет смысл считать реформатством любое «реформированное», т.е. реформационное движение, и любого теолога, который называл себя «реформатом», т.е. реформированным христианином (от лат. причастия *reformatus*)¹⁴. Скорее, истоки этого движения нужно искать в работах и служении швейцарцев Ульриха Цвингли и Мартина Буцера, чью пасторскую и богословскую деятельность затем продолжил француз Жан Кальвин в многонациональной компании с Гийомом Фарелем, Генрихом Буллингером, Петром «Мучеником» Вермилием, Вольфгангом Мускулом, Пьером Вире, Теодором Безой и другими. А окончательное оформление и четкую богословскую самоидентификацию реформатское движение, вышедшее за рамки Швейцарской Конфедерации обрело с составлением и широким признанием авторитетными основных – но отнюдь не единственных и исключительных – вероисповедных документов этой традиции: «Второго Гельветического вероисповедания» (1566), «Бельгийского вероисповедания» (1561), «Гейдельбергского катехизиса» (1563) и, позже, «Канонов Дортского Синода» (1619) и «Вестминстерского исповедания веры» (1647).

То есть, логичнее всего именовать реформатской богословскую и церковную традицию, которая была начата группой выдающихся протестантских реформаторов в Швейцарии в 1520-х и 1530-х годах на основании общих реформационных идеалов и устремлений, догматическое выражение которых было впоследствии оформлено в виде обозначенных выше авторитетных вероисповедных документов, *одним* из наиболее выдающихся лидеров которой был Жан Кальвин¹⁵. Это, на мой

¹³ Willem J. van Asselt, "Calvinism as a Problematic Concept in Historiography," *International Journal of Philosophy and Theology* 74, no. 2 (May 1, 2013): 144–50, <https://doi.org/10.1080/21692327.2013.809873>; *contra* Алистер Маккрат, *Введение в христианское богословие*, пер. с англ. (Одесса: Богомыслие, 1998), 491.

¹⁴ *Contra* Herman J. Selderhuis, "Introduction," in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, ed. Herman J. Selderhuis, vol. 40, Brill's Companions to Christian Tradition (Leiden; Boston: Brill, 2013), 2.

¹⁵ R. Michael Allen, *Reformed Theology*, Doing Theology (London; New York, NY: T&T Clark International, 2010), 1–7; Richard A. Muller, "Reformed Confessions and Catechisms," in *Dictionary of Historical Theology*, ed. Trevor A. Hart (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2000); см. также: Philip Schaff, *The History of Creeds*, vol. I, *The Creeds of Christendom: With a History and Critical Notes* (New York: Harper and Brothers, 1882), 354–816; Philip Schaff, *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*, vol. III, *The Creeds of Christendom: With a History and Critical Notes* (New York: Harper and Brothers, 1882), 191–704; Jaroslav Pelikan and Valerie R. Hotchkiss, eds., *Part Four: Creeds and Confessions of Faith of the Reformation Era*, vol. II, 3 vols., *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003).

взгляд, – хорошее общее определение. И здесь уместно согласиться с Ричардом Маллером, который подытожил эту мысль так: «Вместо того, чтобы искать единство реформатской веры в мысли какого-то одного богослова или какого-то одного главного вероисповедного документа вроде Второго Гельветического или Вестминстерского вероисповедания, мы должны стремиться уловить чувство широкого консенсуса, который вырастает из разнообразия выражений, и единой традиции, которую определяет не какое-то одно исповедание веры или какая-то попытка гармонизации [разных документов], но – границы выражения веры, установленные целой серией вероисповедных пограничных указателей»¹⁶.

Однако в рамках статьи я буду говорить только о *раннереформатской* традиции. Что это такое? *Раннереформатской* я буду именовать наиболее раннюю фазу истории реформатского движения, которая длилась от начала Швейцарской реформации (1522-1523 гг., годы реформационного выступления Цвингли и публикации его «Шестидесяти семи артикулов или заключений») вплоть до смерти Кальвина (1564) и начала интенсивного процесса конфессионализации, то есть создания и согласования вероисповедных документов (1561-1566). После этого начинается фаза конфессионализации и становления реформатской ортодоксии, т.е. послереформационной реформатской традиции¹⁷. Соответственно, в статье речь будет идти о периоде с 1522 по приблизительно 1562 гг., а ключевыми деятелями реформатского движения в данную пору были именно Цвингли и Кальвин (хотя ими ряды реформатских реформаторов не ограничивались). Последние, в свою очередь, были тесно связаны с небогословским движением гуманизма.

Гуманизм позднего Средневековья и раннего Нового времени («Эпохи Возрождения») – это культурное, литературное и образовательное

¹⁶ «Rather, then, than seek the unity of the Reformed faith in the thought of a single theologian or a single major confessional document, like the Second Helvetic Confession or the Westminster Confession of Faith, we must seek out instead a sense of broad consensus arising out of diversity in expression, of a unified tradition defined not by any single confession or by any attempt at harmonization but by the limits to expression established by a series of confessional boundary-markers». Muller, “Reformed Confessions and Catechisms,” 466–67.

¹⁷ См., в частности, следующие работы: Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003); Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, 2nd edition, 4 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2003); Herman J. Selderhuis, ed., *A Companion to Reformed Orthodoxy*, vol. 40, Brill's Companions to Christian Tradition (Leiden; Boston: Brill, 2013); Willem J. van Asselt, *Introduction to Reformed Scholasticism*, trans. Albert Gootjes (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2011).

по своей сути движение XIV-XVI вв. Его основной идеей был «новый интерес к культурным достижениям древности[, которые] рассматривались как важный источник для обновления европейской культуры и христианства»¹⁸. По сути, гуманизм был новым подходом к образованию и подготовке кадров для карьеры в политике и искусстве: чтобы считаться образованным человеком, нужно было изучать подлинно «человеческие», «культурные» дисциплины – *studia humanitatis*, в которые прежде всего входило изучение текстов классической античности, штудирование древних языков и развитие навыков письменной и устной риторики¹⁹. Поэтому гуманисты XV-XVI веков – это в основном люди литературы, искусства, образования и политики, которые стремились реформировать отдельные сферы культурной жизни общества по стандартам греческой и римской древности. Проще говоря, это было движение за возврат к ценностям, текстам и идеям античности, который оправдывался (чрезмерной и не всегда справедливой) критикой ценностей, культуры и образовательных традиций Средневековья.

Если же высказаться более конкретно, то гуманизм подразумевал особое внимание к древним языкам и культуре. Для христиан-гуманистов вроде Эразма Роттердамского это означало возврат к идеалам и текстам ранней церкви. Библию теперь нужно было изучать исключительно на языке оригинала, а знание библейских и, в случае необходимости, других языков входило в обязательную программу образования богословов и служителей церкви. Следовательно, именно возведение древности в идеал (в противовес «варварскому» средневековью) и требование знания библейских языков – это фундаментальные для реформационного движения посылы гуманизма²⁰. Их обязательно нужно учитывать при анализе раннереформатского движения, так как и Цвингли, и Кальвин, и Буллингер получили весьма гуманистическое образование²¹, что несомненно сказалось на их подходе к толкованию Библии.

¹⁸ Макрат, *Введение в христианское богословие*, 486.

¹⁹ Jerry Brotton, *The Renaissance: A Very Short Introduction* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006), 38–57; Jill Kraye, ed., *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, 6th printing, Cambridge Companions to Literature (New York, NY: Cambridge University Press, 2004), главы 1, 2, 4, 5.

²⁰ Richard A. Muller, “Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: The View from the Middle Ages,” in *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday*, ed. Richard A. Muller and John L. Thompson (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 3–22; McGrath, *Historical Theology*, 115–18, 140, 146–53; Ма(к)рат, *Богословская мысль Реформации*, 57–88.

²¹ Lindberg, *The European Reformations*, 162, 166; Алистер Макрат, *Жизнь Жана Кальвина: Влияние пастора и богослова на формирование западной культуры*, пер. с англ. В.Г. Савенкова (Мн.: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа (Евангелие и

Библейская герменевтика или заявленное в названии «*прочтение Библии*» – это не что иное, как способ чтения и понимания Священного Писания христиан. Другими словами, это «принципы, лежащие в основе толкования или экзегезы текста, в частности Писания»²². Разумеется герменевтику можно понимать и как *искусство* истолкования, и как набор *правил* толкования текстов – оба определения одинаково допустимы²³. Однако в данной статье я буду опираться именно на идею правил и принципов. Таким образом, под раннереформатской герменевтикой или способом прочтения Библии я буду иметь в виду принципы и правила истолкования библейского текста. Как правило, такие принципы в явном или скрытом виде имеются у любого читателя и толкователя. Поэтому вполне возможно найти такие принципы у Кальвина или Цвингли, как и у других великих «двигателей» евангелической реформы XVI века.

Общие основания протестантской герменевтики реформаторов

Богословие протестантской Реформации развивалось поэтапно. Библейская герменевтика реформаторов также испытала определенное развитие. Более того, она никогда не была одинаковой у всех реформаторов. Поэтому подход к чтению и толкованию Священного Писания у Лютера, Меланхтона, Цвингли, Кальвина и других отличался, хотя их фундаментальные убеждения были идентичны. Стоит кратко упомянуть эти общие основания.

Во-первых, все реформаторы верили, что *Библия является боговдохновенным Словом Божиим*, поэтому считали его высшим источником истин о Боге, человеке, грехе и спасении. Они никогда не считали Писание чисто человеческим трудом и всегда подчеркивали его божественное авторство и человеческое посредничество. При этом именно Бог считался подлинным источником библейского содержания. Следовательно, Библия – это записанное слово Бога, обращенное к человеку. В таком разрезе понимание Библии протестантскими реформаторами было совершенно идентично ортодоксальному учению

Реформация), 2016), 85–101; Kurt Jacob Rüetschi, “Bullinger and the Schools,” in *Architect of Reformation: An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504–1575*, ed. Bruce Gordon and Emidio Campi (Eugene, OR: Wipf & Stock (previously Baker Academic), 2004), 215–18.

²² Макрат, *Введение в христианское богословие*, 485.

²³ Тисельтон, *Герменевтика*, 7–11.

древней и средневековой церкви. Оно не было оригинальным, но было классически христианским²⁴.

Во-вторых, все реформаторы – как немецкие, так и швейцарские – признавали принцип *высшего и в своем роде уникального авторитета Священного Писания* в жизни церкви и формировании христианского богословия. Часто этот принцип «библейского приоритета» выражают фразой «только Писание» (*sola scriptura*). При этом стоит отметить, что для реформаторов он означал именно высший и абсолютный, а не единственный и исключительный, авторитет Писания как источника вероучения. Иными словами, принцип «*sola scriptura*» исконно означает убежденность в абсолютно уникальной роли Священного Писания в сообщении спасительных божественных истин людям²⁵, но не означает отсутствие других – вторичных и более низких по своему статусу – источников богословия²⁶.

Технически, такой подход к Писанию подразумевал, что у церкви имеется несколько ресурсов, на основании которых она формулирует свои убеждения и практики. Ими в конце Средних веков и в Эпоху Возрождения как правило считались (а) собственно Библия или Писание в нескольких версиях канона, (б) Священное Предание или традиционное на тот момент вероучение церкви, которое включало Символы веры, ключевые решения Вселенских соборов и труды ортодоксальных отцов и учителей церкви, и (в) более поздние или текущие решения, предписания и постановления церковного магистериума, т.е. официальные заявления Папы Римского. Проще говоря, источниками богословия и спасения считались Писание, Предание и Церковь. И вопрос касался не того, какой из этих источников является *единственно* верным, а того, какой из них является *самым*

²⁴ Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 3rd ed. (Oxford: Blackwell Publishing, 1999), 145–168; Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York, NY: Oxford University Press, 2000), 39–61; Heiko Augustinus Oberman, *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), 269–296; James S. Preus, *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther* (Cambridge: Harvard University Press, 1969); David C. Steinmetz, *Calvin in Context* (New York, NY: Oxford University Press, 1995), 95–109, 122–156.

Более краткий обзор и пояснения см. в Richard A. Muller, *Holy Scripture*, 2nd edition, vol. 2, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 51–52, 63–65. На русском языке см. Ма(к)грат, *Богословская мысль Реформации*, 168–195.

²⁵ Ткаченко, «(He) «только Писание»,» 163.

²⁶ McGrath, *Historical Theology*, 148–52; Бычков, «*Sola Scriptura*,» 77–83; Ткаченко, «(He) «только Писание»,» 156ff.

главным, приоритетным²⁷. Протестантские реформаторы ответили на этот вопрос вполне четко: «именно Писание судит предание и церковь, а не предание и церковь выносят суждения о Библии»²⁸.

Таким образом, принцип *sola scriptura* означал подчеркивание приоритета Библии над всеми другими авторитетами, включая церковную иерархию, университетских профессоров или важные книги. Теперь только Священное Писание считалось «первичной и абсолютной нормой для вероучения»²⁹. Признание и провозглашение этого принципа реформаторами XVI в. было практически единогласным. И основывалось оно на средневековых традициях, которые также признавали уникальный авторитет Писания, но не всегда ставили его выше церкви — особенно это касается сторонников учения Фомы Аквинского (томизм), Иоанна Дунса Скота (скотизм), Уильяма Оккама и Габриэля Биля (номинализм), Уильяма Тиндэйла и Яна Гуса (предтечи Реформации), а также Августина, Эгидия Римского и Григория Риминийского (поздняя августирианская школа, лат. *schola Augustiniana moderna*)³⁰. То есть, протестантские реформаторы взяли уже существующий богословский принцип и поставили его во главу угла своего движения за реформы. Макрат очень точно именует это «интенсификацией избранного элемента позднесредневекового богословия»³¹. Однако воздвижение Писания на самое авторитетное место в церкви было не последним общим верованием реформаторов.

Третьим убеждением, которое разделяли все лидеры евангельских реформ начала XVI в., был так называемый «принцип Писания». Он гласит: *Писание следует толковать Писанием*. Более развернутые варианты данного принципа звучат так: (а) «Писание является своим собственным толкователем» (*Scriptura sui interpres*); (б) «Писание толкует само себя» (*Scriptura seipsam interpretatur*); и, в несколько более поздней версии, «Писание нужно разъяснять, исходя из самого Писания» (*Scripturam ex Scriptura explicandam esse*)³². Тем самым реформаторы, начиная с Лютера и Цвингли, устанавливали важнейший герменевтический

²⁷ McGrath, *Reformation Thought*, 152–57.

²⁸ "...[T]he point was made that Scripture judged tradition and church, rather than tradition and church judging Scripture." Muller, *PRRD*, 2:64.

²⁹ Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1985), s.v. "sola Scriptura."

³⁰ См. Alistair E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), 148–51; Muller, *PRRD*, 2:51–56.

³¹ McGrath, *The Intellectual Origins*, 150.

³² Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, s.v. "Scripturam ex Scriptura explicandam esse."

критерий. Они заявляли, что любое предание или церковное решение обладает лишь второстепенной важностью и не может считаться основой для библейского толкования и формулировки вероучения. Такой основой может быть только сам текст Писания, одни отрывки которого следует сопоставлять с другими и толковать менее ясные отрывки во свете более ясных³³.

Четвертым общереформаторским принципом было признание пользы Священного Предания, понятого как «традиционная экзегетика, герменевтика и теологическая интерпретация Писания»³⁴. Никто из реформаторов не признавал, что некое предание может быть отдельным от Писания источником истины. Однако может и на самом деле существует предание как подтверждение, углубление и разъяснение истин, содержащихся в Писании. Оно выражается в Символах Веры древнейших Соборов и трудах отцов и учителей Церкви. Правда, авторитет такого предания условен и зависим от соответствия предлагаемых отцами и учителями церкви идей самому Писанию.

Поэтому, с одной стороны, реформаторы читали, читали и использовали труды предшествовавших им христианских мыслителей. С другой же стороны, они были избирательны и критичны в своем подходе к ним. Разные реформаторы «любили» разных отцов, интерпретировали их по-разному и порой открыто критиковали и отказывали им в авторитете³⁵. Поэтому Лютер, Кальвин и их коллеги считали, что «отцы церкви «служат», а не правят в вопросах вероучения»³⁶. Однако влияние древних и средневековых писателей на герменевтику протестантских реформаторов нельзя недооценивать. Ведь последние были детьми своей эпохи и пользовались доступными ресурсами для создания и реализации своей программы реформ. А лучшими ресурсами были именно труды христианских мыслителей и служителей предыдущих веков. В итоге, Лютер, Цвингли и их соратники очень часто опирались на толкования

³³ Muller, *PRRD*, 2:69.

³⁴ Ткаченко, «(He) «только Писание»,» 157, 177.

³⁵ Irena Backus, «Reformed Theology and Patristic Tradition,» in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, ed. Herman J. Selderhuis, vol. 40, Brill's Companions to Christian Tradition (Leiden; Boston: Brill, 2013), 91–117; Александр Бычков, «Реформация и отцы церкви,» в *Богословие Реформации: Бог, Евангелие, церковь*, ред. Дмитрий Бинцаровский и Ярослав Вязовский (Минск: Альтиора Форте; Евангелие и Реформация, 2017), 99–125. Более детальный анализ по отдельным реформаторам можно найти во втором томе прекрасной коллективной монографии: Irena Backus, ed., *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, 2 vols. (Leiden; New York: E.J. Brill, 1997).

³⁶ «[T]he fathers 'serve' rather than rule in doctrinal matters.» Muller, *PRRD*, 2:74.

отцов церкви или гуманистов Эпохи Возрождения, когда сами читали и толковали Библию³⁷. Женевский реформатор это делал настолько часто, что, например, Стейнметц открыто заявляет, что интерпретация Писания Кальвином была крайне традиционной и неоригинальной ввиду массы заимствований у других, более древних авторов³⁸.

Наконец, пятой и последней общей особенностью реформаторских герменевтик следует признать убежденность в том, что библейский текст нужно изучать на оригинальных языках. Они считали, что знание древнееврейского и древнегреческого языков необходимо для того, чтобы человек – особенно богослов, проповедник или церковный лидер – мог адекватно понять и донести смысл божественного послания. И хотя не каждый служитель мог полностью выполнить данное требование, Лютер и его коллеги продолжали настаивать на огромной важности непосредственного изучения библейского текста в оригинале и адаптировали для этой цели формат богословского образования. А Цвингли в своих церковных проповедях сначала разъяснял нюансы еврейских и греческих формулировок на латыни и только затем переходил к объяснениям на немецком³⁹.

Более того, поначалу реформаторский подход к толкованию характеризовался «экзегетическим оптимизмом» (термин Макграта)⁴⁰. Ранние реформаторы – такие, как Эразм Роттердамский, Лютер и Цвингли – верили, что простое чтение Библии (желательно в оригинале), ее тщательное изучение и верное истолкование – залог успеха церковной реформы. Они верили в то, что Библия достаточно проста и понятна, если ее верно прочитать. Однако оказалось, что хорошая экзегетика не гарантирует единого и приемлемого для всех толкования. Ведь сами реформаторы часто не могли договориться друг с другом касательно верного толкования библейских текстов или богословских идей⁴¹. Яркими примерами могут служить дискуссия между Лютером и Цвингли о верной интерпретации евангельских повествований о Последней Вечере или

³⁷ McGrath, *The Intellectual Origins*, 175–90.

³⁸ David C. Steinmetz, “The Theology of John Calvin,” in *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, ed. David Bagchi and David C. Steinmetz (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 117–18.

³⁹ W. Peter Stephens, “The Theology of Zwingli,” in *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, ed. David Bagchi and David C. Steinmetz (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 82.

⁴⁰ Мак(к)рат, *Богословская мысль Реформации*, 187, 188, 189, 220.

⁴¹ McGrath, *Reformation Thought*, 161–62.

переписка между Лютером и Эразмом на тему свободы и рабства воли во свете прочтения посланий апостола Павла⁴².

Таким образом, реформаторский экзегетический оптимизм и вера в легкую и всеобщую библейскую реформу быстро увяли. Однако никуда не делись их убежденность в необходимости тщательной экзегетики и многоплановой реформации церковной жизни и учения. Все они сохранили веру в свое библейски-укорененное видение и «интерес к [библейскому] тексту, оригинальным языкам и буквально-грамматическому экзегетическому методу»⁴³. И все только что представленные пять убеждений могут считаться основанием для более детальной проработки библейской герменевтики первыми протестантами XVI в. В частности на них основывалась раннереформатская герменевтика Цвингли и Кальвина. Именно к ней мы сейчас перейдем, поочередно уделив место мыслям герра Ульриха и мсье Жана.

Цвингли и реформатская библейская герменевтика

Ульрих Цвингли (нем. *Huldrych, Huldreich* или *Ulrich Zwingli*, 1484-1531 гг.) был отцом-основателем и первым теологическим лидером реформатского движения в Швейцарии. Хотя он не был идейным вдохновителем лично Жана Кальвина, он все же был ключевым действующим лицом движения, к которому впоследствии присоединился француз. Поэтому, с одной стороны, важно понимать, что между Цвингли и Кальвином нет прямой преемственности, но, с другой стороны, полезно знать, что именно идеи и методы Цвингли (и Буцера) стали библейско-богословским фундаментом Швейцарской Реформации. Именно поэтому в данном разделе я кратко рассмотрю подход Цвингли к Библии и ее толкованию.

И первое, что следует сразу же сказать, это то, что начинающий реформатор Ульрих был прежде всего швейцарцем, гуманистом и священником. Эти три характеристики прекрасно описывают его личность

⁴² Касательно первой см., например, Lindberg, *The European Reformations*, 172–87; Ма(к)рат, *Богословская мысль Реформации*, 219–22; Алистер Торренс, «Вечера Господня: развитие ключевой доктрины Реформации,» в *Богословие Реформации: Бог, Евангелие, церковь*, ред. Дмитрий Бинцаровский и Ярослав Вязовский (Минск: Альтиора Форте; Евангелие и Реформация, 2017), 337–87.; касательно второй см., в частности, Честер, *Новый взгляд*, 13–32.

⁴³ “[T]he Reformers’ interest in the text, the original languages, and a literal-grammatical method of exegesis.” Muller, *PRRD*, 2:64.

и, в некотором смысле, его образ мышления⁴⁴. Поговорим о них немного подробнее.

То, что Цвингли был *швейцарцем*, подчеркивает тот факт, что идейным источником и непосредственным полем осуществления его программы реформ должна была стать – и стала – Швейцарская Конфедерация. Реформа имени Цвингли изначально была направлена именно на преобразование религиозной жизни конкретных швейцарских городов и их окрестностей: Гларуса, Эйнзидельна и Цюриха. Начиная свою деятельность в этих местах, Цвингли вдохновлялся идеями христианского гуманизма в ее североевропейской (эразмианской) и швейцарской версиях. Это означает, что его целью и надеждой было «возрождение Христианского мира» (лат. *Christianismus renascens*), т.е. «реформирование и оживление церкви»⁴⁵ в данном регионе на основании Слова Божьего и «философии Христа» (лат. *philosophia Christi*). Словом Божьим была, разумеется, Библия, а философией Христа – такая интерпретация Библии, которая бы призывала человека к внутреннему обновлению, т.е. обновлению духовному, нравственному, ментальному⁴⁶. При этом конечным результатом такого обновления должно было стать изменение локального общества понятого как часть большего христианского сообщества.

Иными словами, Цвингли хотел способствовать духовному преобразованию городских общин Эйнзидельна и Цюриха, чтобы члены этих общин стали в целом лучшими христианами и лучшими гражданами. Причем обе эти вещи – духовный и социально-политический аспекты – нельзя отделить друг от друга в рамках программы реформ герра Ульриха⁴⁷. Он хотел, чтобы родные ему швейцарцы стали подлинными христианами, и чтобы подлинными христианами, живущие в Швейцарии, были подлинными швейцарцами. Именно поэтому в своих тезисах 1523 г. реформатор так страстно обращается к «честным цюрихцам» и ратует за пользу для «всего христианского мира»⁴⁸. Следовательно, Цвингли следует считать не только богословом Реформации, но также патриотом и

⁴⁴ Хорошее описание реформаторской деятельности Цвингли см. в Lindberg, *The European Reformations*, 161–87.

⁴⁵ “[T]he reform and revitalization of the church, ...the humanist vision of *Christianismus renascens*.” McGrath, *The Intellectual Origins*, 49.

⁴⁶ См. McGrath, 43; McGrath, *Reformation Thought*, 58–59.

⁴⁷ См. McGrath, *The Intellectual Origins*, 43–52, и Stephens, “The Theology of Zwingli,” 93ff.

⁴⁸ Ульрих Цвингли, *Избранные труды*, ред. Бадри Шарвадзе and Артемий Джанумов, пер. Бадри Шарвадзе, 3-е изд. (Москва: ИКАР, 2005), 33–35.

социальным активистом, который желал служить своим согражданам. Правда, это также означало, что с самого начала и до конца своей карьеры реформатора он действовал вместе с городскими властями, поддерживая существующий социальный и политический порядок. Такова одна из сторон личности и мировоззрения великого цюрихского реформатора.

Также он был *гуманистом*, получившим отличное филологическое, риторическое, философское и богословское образование в Венском университете, который на тот момент считался одним из лучших в Европе. Гуманистическое образование подразумевало тщательное изучение древних языков (классической латыни, классического греческого и библейского иврита), риторики и античной литературы. Как уже было сказано, его практической ценностью была подготовка всесторонне образованных людей, которые потенциально должны были стать отличными администраторами, писателями, переводчиками, поэтами и мыслителями, а его идейной ценностью был возврат к добродетелям и достижениям древности: недаром ведь одним из девизов гуманизма XIV-XVI вв. было воззвание «К истокам!» (лат. *Ad fontes!*)⁴⁹.

Что же касается лично Цвингли, то его принадлежность к гуманистическому движению фактически означает, что, даже будучи богословом и служителем церкви, он сохранял огромный интерес к щепетильной работе с древними текстами. То есть, он никогда не читал Библию *только* как богослов или *только* как проповедник. Он читал Библию как верующий ученый-гуманист, текстолог и филолог: стремился изучить все нюансы текста, понять смысл слов, уловить тонкости синтаксиса, расшифровать смысл и насладиться риторикой и стилистикой библейских авторов. Причем, все это было не просто бессмысленным упражнением; напротив, «Библия играла фундаментальную роль в служении Цвингли»⁵⁰, так как он опирался на детальное изучение ее текстов не только в проповедях, но и в «библейских часах», и в публичных богословских дискуссиях, которые несколько раз организовывали власти Цюриха. Таким образом, в отличие от Лютера Цвингли был более свойственен *филологически-риторический*, а не буквалистски-богословский, подход к Писанию.

Наконец, цюрихский реформатор был *священником*, т.е. пастором и проповедником. Поэтому его прочтение Писания всегда было ориентировано на его последующую передачу людям. Профессиональным

⁴⁹ См. Brotton, *The Renaissance*, 38–57.

⁵⁰ “The Bible was fundamental in Zwingli’s ministry.” Stephens, “The Theology of Zwingli,” 81.

устремлением Цвингли было желание изменить своих слушателей изнутри. Его базовым ресурсом была Библия и, в особенной степени, Евангелие Иисуса Христа и учение об Иисусе Христе⁵¹. Именно поэтому исследователи теологии этого швейцарца подчеркивают нравственно-практический акцент его проповеди и евангельско-христологический акцент его мышления⁵². Он был твердо убежден, что только проповедь Иисуса и Его благодать могут спасти и изменить человека, и именно поэтому он ставил большой акцент на толковании Библии через призму Христа (в первую очередь) и нравственного преобразования (во вторую очередь)⁵³.

Однако герменевтические и экзегетические идеи Цвингли не ограничиваются таким трехмерным описанием его личности. Следовательно, необходимо теперь озвучить и кратко разъяснить собственно *принципы библейской герменевтики*, как ее понимал реформатор из Цюриха. И здесь я бы выделил следующие концепции и практики.

(i) *Исходный порядок работы толкователя: от Духа к Слову*. Цвингли считал, что логически Дух Святой важнее и первичнее записанного Слова Божьего, потому что именно Дух является настоящим автором и толкователем Писания. Как отмечает Питер Стефенс, именно здесь кроется небольшое, но существенное отличие Цвингли от Лютера: для виттенбергского реформатора Слово логически предшествует Духу, а для цюрихского проповедника все наоборот. Для него сама «жизнь», история и духовная деятельность Библии является по сути трудом Святого Духа. И то же самое нужно сказать о библейской герменевтике: она начинается именно с Духа, действующего и открывающего смысл текста читателю⁵⁴. В отрицательной форме этот исходный принцип Цвингли можно резюмировать так: без помощи Святого Духа не может быть адекватного прочтения Библии. В утвердительной форме, можно его переформулировать так: помощь Святого Духа – первый шаг к адекватному прочтению Библии⁵⁵.

(ii) *Четкое разграничение на буквальный и небуквальный смысл библейского текста*. Пользуясь богатым наследием средневековых

⁵¹ См., например, его «Бернские проповеди» и «Отчет о вере»: Цвингли, *Избранные труды*, 418–19, 448–49.

⁵² McGrath, *The Intellectual Origins*, 171–72; Muller, *PRRD*, 2:68; Stephens, “The Theology of Zwingli,” 81.

⁵³ Stephens, “The Theology of Zwingli,” 84–85.

⁵⁴ *Ibid.*, 82–83; также см. краткую ремарку Маллера в *PRRD*, 2:68–69.

⁵⁵ Цвингли, *Избранные труды*, 49.

толкователей и новыми достижениями гуманистов, Цвингли говорил о том, что в текстах Писания можно увидеть несколько смыслов. Вернее, в любом отрывке Библии всегда есть некий *буквальный* смысл и могут быть также некие *небуквальные* смыслы. Среди них Цвингли выделял (а) «моральный» или нравственный и (б) «мистический» или типологический. Нравственный смысл подразумевает то, чему данный текст учит читателя. Типологический же смысл разъясняет, что стоит за некоторыми образами, личностями или событиями Ветхого Завета. Конкретно, Цвингли часто критиковал аллегорию или излишне символическое прочтение Писания, однако он признавал, что некоторые тексты – особенно ветхозаветные – действительно допускают или прямо подразумевают типологическое толкование. Такой подход можно и даже нужно использовать, когда речь идет о Христе. Так, цюрихский пастор был убежден, что жертвенный ягненок в иудейской религии или реальный баран из истории о принесении в жертву Исаака, как и в определенном смысле личности Ноя и Моисея – это прообразы Христа, и в целом поддерживал идею христологической типологии⁵⁶.

(iii) *Акцент на «естественный» или подлинный смысл библейского текста.* Известно, что Цвингли, как и все гуманисты, достаточно негативно относился к аллегорическим и мистическим прочтениям библейских писаний и предпочитал буквальное толкование. Однако термин «буквальное толкование» не вполне ясно представляет позицию Цвингли. Чаще всего этот реформатор говорил не о буквальном, а о *природном* или *естественном* смысле того или иного текста (*proprius ac naturalis sensus, significatio naturalis*)⁵⁷. То есть, не всегда то, что стих говорит буквально, является подлинным значением фразы. Главное для Цвингли – не буквализм, а понимание максимально естественного, обоснованного и подлинного богодухновенного смысла. Так, он считает, что история о том, как Авраам был готов принести в жертву Исаака имеет как бы два «естественных» смысла: во-первых, эта история рассказывает о реальном поступке реального человека по имени Авраам, и, во-вторых, эта история не менее реально высказывает пророчество о том, что Бог-Отец будет готов принести в жертву единственного Сына. И именно последнее

⁵⁶ Цвингли, 83, 94, 96, 353, 370, 526 и др. тексты; McGrath, *The Intellectual Origins*, 169–70; Stephens, “The Theology of Zwingli,” 83.

⁵⁷ Используется, например, в *Orthodoxa et Christiana responsio ad Lutheri librum De sacramento* (1545).

следует считать подлинным, т.е. глубинным и богословским, смыслом истории из Бытия⁵⁸.

(iv) *Акцент на двойной «исторический» смысл библейского текста.* Из вышесказанного должно быть понятно, что Цвингли достаточно широко и глубоко понимал буквальный смысл Писания. Можно даже сказать, что у него было двойственное представление о нем. И этот нюанс следует пояснить. Ульрих Цвингли, придерживаясь точки зрения французского гуманиста Жака Лефевра д'Этапля⁵⁹, считал, что историческое событие, описанное в Библии и особенно в Ветхом Завете, порой является больше чем событием. То есть, всегда есть некий *факт* как то, что реально произошло, и у этого факта всегда есть некое *значение*. В отдельных случаях факт и значение совпадают (как, например, в случае описания сотворения мира Богом в первых стихах Бытия), в отдельных же – не совпадают (как в случае с Авраамом и принесением в жертву Исаака). Лефевр в такой ситуации говорил о том, что есть буквальный исторический смысл (*sensus literalis historicus*), а есть – буквальный пророческий или пророческий смысл (*sensus literalis propheticus*). С одной стороны событие, описанное в Ветхом Завете, следует воспринимать буквально, но с другой стороны в нем также можно увидеть и пророчество, которое затем исполнилось в Новом Завете. Судя во всему, Цвингли был знаком с таким разграничением, так как он точно верил в то, что часть исторических утверждений Ветхого Завета служат пророческими указаниями на Христа. При этом целостность и буквальность значения библейского отрывка по его мнению не нарушались⁶⁰.

(v) *Акцент на «моральный» или нравственный смысл библейского текста.* Кроме двух уровней буквального или естественного смысла Цвингли любил подчеркивать нравственное измерение Писания. По его мнению, как это резюмирует Стефенс, в Библии «нет ничего, что бы нас не учило, не предостерегало и не утешало»⁶¹. Поэтому толкователь и проповедник всегда должен быть внимателен к этическому измерению Писания: почти в каждой библейской истории или утверждении можно найти нравственный урок о том, как нужно или не нужно поступать. Ведь та же самая история об Аврааме и Исааке – это действительно прекрасное наставление о том, как нужно доверять и оставаться верным Богу, а

⁵⁸ McGrath, *Reformation Thought*, 160; Stephens, “The Theology of Zwingli,” 83.

⁵⁹ Франц. *Jacques Lefèvre d'Étaple*, лат. *Jacobus Faber Stapulensis*, годы жизни: ок. 1460-1536 гг.

⁶⁰ McGrath, *The Intellectual Origins*, 169; McGrath, *Reformation Thought*, 158, 160.

⁶¹ “[T]here is nothing in the Bible that does not teach, admonish, or console.” Stephens, “The Theology of Zwingli,” 83.

история о том, как ученики Иисуса обещали быть с ним до гроба и тут же оставившие его в критической ситуации – пример того, как не стóит поступать настоящему христианину⁶². Поэтому Священное Писание можно считать «карманным пособием по этике»⁶³.

(vi) *Применение риторического и литературного анализа.* Для того, чтобы понять смысл библейского отрывка, нужно сначала понять языковые средства, с помощью которых Бог доносит этот смысл до нас. Иными словами, богословское толкование начинается с анализа непосредственного литературного контекста нужного читателю стиха (т.е. с параграфа, главы, книги), а продолжается – анализом риторических приемов, к которым прибегнул автор (например, метафоры, катахрезы, гиперболы и т.п.). Только после этого интерпретатор сможет постичь подлинный, природный смысл отрывка. Так, Цвингли периодически находил в Библии катахрезу или катахрезис (др.-греч. κατὰχρησις), т.е. умышленное или неумышленное использование сочетаний слов с несовместимыми лексическими значениями, синекдоху (др.-греч. συνεκδοχή), т.е. перенесение названия общего на частное или наоборот – с частного на общее, метафоры и тому подобные тропы. Известным примером катахрезы по мнению Цвингли можно считать слова Христа: «Сие есть тело мое», сказанные о лепешке хлеба, и «Сие есть кровь моя», сказанные о чаше с вином. Данные выражения нельзя толковать буквально. Однако их риторический анализ показывает, какой в них на самом деле заложен смысл: глагол «есть» нужно заменить на «обозначает», и тогда станет понятно подлинное значение высказывания Иисуса. Так что согласно евангельскому повествованию, в соответствии с герменевтикой Цвингли, хлеб и вино на последней вечере суть символы Христового тела и крови⁶⁴.

(vii) *Принцип целостности Библии.* Следующий основополагающий принцип герменевтики цюрихского реформатора – это «закон» целостности и единства Писания. Согласно ему Ветхий и Новый Заветы находятся в четком единстве и гармонии друг с другом. Поэтому толкователь должен опираться не на отдельную часть Библии, а на записанное Слово Божье в целом. Именно поэтому в полемике с католиками Цвингли призывает оппонентов: «Перелистай все Писание» и апеллирует к учениям, зафиксированном во множестве отрывков: «Все Писание полно

⁶² Цвингли, *Избранные труды*, 277–78, 144.

⁶³ McGrath, *Reformation Thought*, 160. Здесь Макграт совмещает английское и латинское понятие, говоря об «an ethical vade mecum».

⁶⁴ Цвингли, *Избранные труды*, 425–26; McGrath, *The Intellectual Origins*, 17000; McGrath, *Reformation Thought*, 160.

относящихся к этому высказываний»⁶⁵. Новый Завет является исполнением «теней будущего», которые содержались в Ветхом, а Ветхий является основой Нового, так как именно Закон, Пророки и Писания (евр. ТаНаХ) были Библией самого Христа и апостолов. Таким образом, Ветхий Закон толкуется через призму Нового, а Новый толкуется в его взаимосвязи с Ветхим⁶⁶. Конечно, Цвингли и его коллеги не всегда четко следовали такому герменевтическому видению, однако его идея о том, что богословие церкви должно строиться не на отдельных цитатах из Библии, а на целостном библейском богословии, является важным толковательным правилом. Позже его выразят в формуле «все Писание» (*tota scriptura*), которая будет дополнением к классическому выражению «одно лишь Писание» (*sola scriptura*).

Правда, здесь стоит отметить любопытный парадокс: с одной стороны, Цвингли не считал авторитетными ни библейские апокрифы и второканонические книги, ни книгу Откровения, однако, с другой стороны, он тем не менее был убежден, что вся Библия, взятая в том или ином каноне должна считаться Словом Божиим. Этот парадокс легко разрешается с помощью факта условной открытости или нечеткости библейского канона в период позднего Средневековья: основной набор канонических книг сомнению не подвергался, однако по-прежнему были вопросы по поводу нескольких писаний. И Цвингли критиковал позднейшие вставки в библейский канон, однако признавал более ранние и гарантированно аутентичные апостольские тексты. При этом, в отличие от Лютера, он не создавал «канон внутри канона» и не пытался выделить внутри Библии более важные и менее важные книги. Он признавал весь канон. Но второканоническая литература по его мнению не входила в изначальные рамки Священного Писания, а автора какой-нибудь из этих книг (например, 2 Маккавейской) можно даже назвать «сказочником» за его воззрения и высказывания⁶⁷.

Рассмотренный в последних абзацах принцип цельности Писания, по сути, является последним основным правилом толкования Библии по Цвингли. Однако цюрихский реформатор предлагает и несколько дополнительных, вспомогательных правил.

(viii) *Принцип веры*. В процессе толкования важную роль играет не только собственно текст Писания, но и ортодоксальное христианское

⁶⁵ Цвингли, *Избранные труды*, 78, 122, курсив мой.

⁶⁶ Muller, *PRRD*, 2:69; Stephens, "The Theology of Zwingli," 83.

⁶⁷ Цвингли, *Избранные труды*, 114, 194–95.

вероучение. Цвингли называет его *верой*, отталкиваясь от августинианского прочтения Ис. 7:9: «Если не уверуете, не поймете», и прямо говорит, что речь идет о вере во Христа, Сына Божьего и нашего Спасителя. И эта вера в смысле ортодоксального христианского учения должна быть критерием проверки любого толкования Библии. Если какая-либо «естественная» интерпретация отрывка Писания противоречит другим библейски обоснованным церковным догматам, ее следует перетолковать во свете принятого вероучения, соответствующего смыслу и духу всего Писания⁶⁸. Именно таким образом Цвингли стремится разрешить кажущееся противоречие между евангельской идеей реального присутствия тела Христова в хлебе и вине, которая, как кажется, высказана в словах: «Сие есть тело мое» (Мф. 26:26) и не менее евангельских утверждений о преимуществе духа над плотью (Ин. 6:63) и телесным уходом Иисуса из нашего мира к Отцу после воскресения (Ин. 16:28). В своей *Первой Бернской проповеди* он, с одной стороны, апеллирует к учению Апостольского Символа веры, который принимается им как выражение ортодоксального христианского вероучения, и, с другой стороны, сопоставляет якобы противоречащие друг другу библейские тексты о теле Христа и с помощью экзегетического и риторического анализа примиряет их. Тем самым Цвингли обосновывает свое учение об отсутствии Христового тела в причастии и разрешает богословские противоречия, прибегнув к своему «принципу веры»⁶⁹. Так, оказывается, что для Цвингли соответствие древней христианской ортодоксии и общебиблейскому учению («вере») – это лакмусовая бумажка библейского толкования.

(ix) *Фактическое признание богословского авторитета политических институтов (магистратов)*. Последним вспомогательным правилом Цвингли можно считать допустимость или даже обязательность (из его перспективы) согласования действий церковных служителей с политикой местных властей. Ведь церковь – это граждане города, а население города – по большей части члены церкви. Соответственно, церковь и город в социальном смысле «накладываются» друг на друга – они вообще практически идентичны друг другу в глазах Цвингли. Так, уже с самого начала своей реформаторской деятельности реформатор Цюриха действовал только в рамках законов и постановлений магистрата или городского совета. Он был настолько убежден в авторитете местных органов самоуправления, что спокойно доверял им право окончательного

⁶⁸ Stephens, "The Theology of Zwingli," 83.

⁶⁹ Цвингли, *Избранные труды*, 420–27.

слова в богословских вопросах. В частности, когда во время Первой Цюрихской диспутации в 1523 г., Цвингли провозгласил и обосновал необходимость реформ в церкви в дискуссии с католическими оппонентами, решающее слово было за городским советом. В этом и в других случаях Цвингли и его сторонники выступали в роли одной стороны богословской дискуссии, а их оппоненты – в роли другой стороны. Но судьями неизменно были представители городской власти. Таким образом, Цвингли не включал магистраты в свои герменевтические правила, однако на практике явно допускал, что одним из критериев или, возможно, подтверждением верности определенных библейских толкований может выступать их признание или непризнание политической властью. Соответственно, с одной стороны, светская власть обладает неким «духовным авторитетом», а, с другой, она имеет косвенное право выносить суждения по богословским вопросам. По крайней мере, голос политической власти оказывается одной из призм, через которые должно пройти толкование Библии служителем церкви, чтобы считаться приемлемым. И поэтому последним нюансом библейско-богословской герменевтики Цвингли необходимо признать вкрапление герменевтики социально-политической⁷⁰. Такое отношение к городской и, говоря шире, государственной власти кажется не лучшим подходом с точки зрения наших современных реалий, однако для Цвингли и его времени он был вполне приемлем.

Резюме по герменевтике Цвингли

Итак, что же такое герменевтика Ульриха Цвингли? Говоря кратко, это – преимущественно филологическо-риторический герменевтический метод изучения Писания. Цвингли считает Библию Словом Божьим и стремится толковать его максимально верно. Для этого он последовательно рассматривает и анализирует его с помощью филологических и риторических методов, используя несколько богословских «призм» для проверки своего толкования. При этом его целью является нахождение «природного» или естественного, подлинного смысла каждого библейского текста, рассмотренного в связи со своим непосредственным контекстом и богословием всей Библии. Такова суть толковательных методов Цвингли. Однако он принадлежал к первому поколению реформаторов и был всего лишь первопроходцем. Его идеи, а также наследие других пионеров реформации развил дальше

⁷⁰ McGrath, *The Intellectual Origins*, 172–73; McGrath, *Reformation Thought*, 164.

представитель второго поколения швейцарских реформаторов – Жан Кальвин. О нем и пойдет речь дальше.

Кальвин и реформатская библейская герменевтика

Жан Кальвин (франц. *Jean Calvin*, урожденный *Cauven*, латинизированная форма *Calvinus*, 1509-1564 гг.) – стал не отцом-основателем, а отцом-систематизатором и отцом-консолидатором реформатской традиции. Если Цвингли задал направление, но не создал системы, оставаясь скорее гуманистом-текстологом, чем богословом, то Кальвин создал базовую идейную систему реформатского богословия. И эта система однозначно включала в себя определенные принципы герменевтики. Впрочем, прежде чем перейти непосредственно к рассуждению об этих принципах, следует сказать несколько слов о базовых предпосылках и убеждениях Кальвина – в сравнении с приведенными выше характеристиками Цвингли. Такой подход позволит мне остаться последовательным в краткой презентации раннереформатского движения и при этом обрисовать мысль Кальвина более объемно и контекстуально.

Если Ульрих Цвингли был швейцарцем, гуманистом и священником, то Жан Кальвин был французско-швейцарским беженцем, юристом и мыслителем. Это означает следующее.

Широко известно, что Кальвин был *французом*, который вынужден был покинуть свою родину из-за гонений на протестантов. В итоге, он осел в Швейцарии, успев пожить в Париже, Орлеане, Женеве, Страсбурге и затем снова в Женеве. При этом он утратил возможность быть полноценным гражданином французского королевства и так и не смог стать полноправным гражданином города Женевы⁷¹. С точки зрения социального измерения богословия такая ситуация сделала «национальную идентичность» и патриотизм Кальвина достаточно уникальными и серьезно отличающимися от мышления Цвингли. С одной стороны Жан Ковен (оригинальная фамилия) всегда оставался французом и служителем для французов, но при этом и о своем втором доме, Женеве,

⁷¹ Касательно перипетий его жизни см. краткий обзор в Пол Хелм, *Богословие Жана Кальвина для начинающих*, пер. с англ. Я.Г. Вязовского (Мн.: Позитив-Центр (Евангелие и Реформация), 2016), 11–20. Более полный обзор см. в Алистер Макрат, *Жизнь Жана Кальвина: Влияние пастора и богослова на формирование западной культуры*, пер. с англ. В.Г. Савенкова (Мн.: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа (Евангелие и Реформация), 2016), 41–195.

он тоже искренне пекся. В этом смысле он был гражданином двух миров сразу: и французского, и швейцарского. Но, с другой стороны, личная ситуация и статус *беженца* позволили Кальвину в большей степени разграничивать локальное сообщество людей вроде города, коммуны или нации и церковь как транслокальное, наднациональное сообщество. Поэтому его богословие было несколько шире, чем мысль цюрихского реформатора. С точки же зрения библейской герменевтики, сложная жизнь и трудности судьбы «временно перемещенного человека» заставляли Кальвина меньше ориентироваться на решения властей и смотреть на Писание не как на древний текст, нуждающийся в старательном риторическом анализе с помощью гуманистических методов, а как на текст-наставление и текст-утешение. Именно в Библии он искал надежную опору и источник христианской «несомненной уверенности». Как это резюмирует Пол Хелм, «с точки зрения Кальвина, источники знания о Боге имеют практический характер: Божье откровение больше похоже на инструкцию по использованию или книгу рецептов, чем на теоретический трактат. Поэтому... уверенность веры должна быть полной и постоянной...»⁷².

Кроме того, Кальвин был *юристом*. Вернее, как это умело подчеркивает Вюльферт де Греф, он был «юристом гуманистического толка» (англ. *a humanistic jurist*)⁷³. Это означает, что как и Цвингли, он получил гуманистическое образование. Однако в случае Кальвина основным направлением образования были не литература и риторика, а юриспруденция и риторика. То есть, набор специализаций был немного не похож на цвинглианский. В плане языка и риторики у них был приблизительно один уровень знаний. Однако женеvский реформатор был в первую очередь юристом и во вторую очередь богословом, в отличие от цюрихского проповедника, который был скорее филологом и во вторую очередь теологом. Соответственно, мышлению Кальвина была свойственна фундаментальная систематичность и последовательность, которые часто присущи специалистам в праве. Для его библейской герменевтики это означало умение четко формулировать мысли, выстраивать аргументы и скорее интересоваться связностью смыслов, чем литературными ухищрениями. Поэтому Алистер Макграт резюмирует случай с юридическим гуманизмом и богословием Кальвином следующим

⁷² Хелм, *Богословие Жана Кальвина*, 54.

⁷³ Wulfert de Greef, "Calvin's Writings," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 41.

образом: «гуманизм Кальвина подчиняется его евангельским убеждениям»⁷⁴. И это полная правда.

Наконец, невозможно отрицать, что Жан Кальвин был не священником, как Цвингли и Лютер, и не просто проповедником – он был настоящим *мыслителем* с аналитическим складом ума. Его образ мышления и способ выражения мысли отличался логичностью, точностью и силой. Именно поэтому некоторые коллеги именовали просто «теологом», что подчеркивало его авторитет в сфере богословия и уникальное сочетание глубины, мощи и последовательности его мысли⁷⁵. В таком ракурсе ироничное сравнительное описание Лютера и Кальвина авторства Питера Маршалла кажется просто блестящим: если первый был «неисто и противоречив», то второй – «логичен и методичен». Как следствие, «богословие Лютера – это пулемет, богословие Кальвина – снайперская винтовка»⁷⁶. Иными словами, мсье Жан придал реформаторскому и реформатскому учению стройности, сделав точечные уточнения и укрепления его позиции.

В целом же, нельзя не согласиться с тем, что у Цвингли и Кальвина была одна забота – проповедовать для церкви и реализовывать проект религиозных и социальных реформ в месте своего жительства и служения, однако их способы осуществления этой заботы были разными⁷⁷. Если Цвингли был харизматичным проповедником и социальным активистом, то Кальвин был скорее педантичным проповедником и отличным писателем-богословом. Он умел глубоко думать и делиться своими мыслями с другими. Итак, какими же были его мысли о библейском толковании?

Здесь, во-первых, стоит отметить кальвиновское понимание сути и основной цели библейско-богословской герменевтики. И, во-вторых, нужно обрисовать конкретные методы и подходы к толкованию Писания, которыми пользовался великий женеvский реформатор.

Итак, главной целью исследования Писания по Кальвину является духовное подкрепление и насыщение читающего. Иными словами, задача библейской герменевтики состоит не в изложении некой информации, а в

⁷⁴ “Calvin’s humanism is made subservient to his evangelicalism.” McGrath, *The Intellectual Origins*, 57.

⁷⁵ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 125.

⁷⁶ “Where Luther was boisterous and inconsistent, Calvin was logical and methodical. Luther’s theology was a scatter-gun; Calvin’s a sniper’s rifle.” Marshall, *The Reformation*, 25.

⁷⁷ Краткие и информативные описание служения и программы реформ Кальвина в Женеве можно найти в Lindberg, *The European Reformations*, 234–259, и Макграт, *Жизнь Жана Кальвина*, 125–95.

способствовании реальной трансформации. Эту истину прекрасно выразил Дэвид Стейнметц: «Кальвиновская экзегетика никогда не была самоцелью – она была всегда направлена на назидание читателей. Цель изучения Библии заключалась в том, чтобы пополнить объем знаний о Боге и пробудить еще больше любви к Богу, тем самым усилив и любовь к ближнему»⁷⁸. Таким образом, практика толкования ведет к практике любви, а новое теоретическое знание снова ведет к любви – к Богу и людям.

Впрочем, Кальвин связывает не только герменевтику с духовностью, но и герменевтику как непосредственное истолкование библейского текста с богословием как формулировкой догматов и доктрин. Он как бы строит мост над пропастью между двумя соседними, но все же разными дисциплинами. Причем делает он это в два этапа. С одной стороны, он критикует хаотичное соединение анализа библейского текста с богословскими построениями, который он находит у Меланхтона, Буллингера и Буцера, и призывает четко разграничивать «сквозной комментарий» библейского текста (лат. *perpetuum commentarium*) от детальной проработки «ключевых вопросов» богословия, называемыми «в высшей степени необходимыми главами» вероучения (лат. *maxime necessaria capita*)⁷⁹. С другой же стороны, он настаивает на том, что экзегетика является основанием богословия, а богословская система по определению связана с Писанием и способствует его истолкованию⁸⁰. Или, лучше сказать, догматическое богословие выступает в роли проводника или путеводителя по Писанию, а экзегетика Писания выступает в роли тщательного «копателя» или методичного исследователя Писания, который находит в нем различные богословские смыслы и практические уроки. Вот как сам Кальвин говорит о задаче богословия и богословов, которую он попытался решить в своем труде *Наставление в христианской вере*:

⁷⁸ “Calvin’s exegesis was not an end in itself, but was directed toward the edification of his readers. The purpose of biblical study was to awaken and increase one’s knowledge and love of God and thereby also love of one’s neighbour.” Steinmetz, “The Theology of John Calvin,” 117.

⁷⁹ Кальвин обсуждает комментарии Меланхтона, Буцера и Буллингера и также делает вышеуказанное разграничение в своем письме Симону Гринею, которое впоследствии стало предисловием к его комментарию на Послание к Римлянам. Jean Calvin, *Commentarii in omnes epistolas S. Pauli Apostoli, atque etiam in Epistolam ad Hebraeos* (Amstelodami: Amsterdam: Apud viduam Ioannis Iacobi Schipperii, 1648), *1–*3.

⁸⁰ См. Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988), 70–71.

Хотя Святое Писание содержит совершенное учение, к которому нечего добавить, ибо в нем Господу нашему было угодно явить бесконечные сокровища своей Премудрости, тем не менее не искушенный в изучении Писания человек нуждается в некотором руководстве и наставлении, чтобы узнать, что именно надлежит ему искать, и не блуждать в разные стороны, но придерживаться верного пути, неизменно приводящего к той цели, к какой призывает его Святой Дух. Поэтому долг тех, кто в большей степени, чем остальные, получил просвещение от Бога, прийти на помощь людям, не искушенным в этой области, протянуть им руку и привести к постижению сути того, чему Бог пожелал научить нас в своем Слове⁸¹.

А вот как он пишет там же об экзегетике: «Наилучший же способ изучения Писания состоит в рассмотрении его основных и наиболее важных тем и заключенного в них смысла, составляющих предмет “христианской философии”»⁸². Если дополнить эту цитату уже упомянутой формулировкой из Письма Кальвина к Гринею, то получится следующее определение задачи и сути библейской экзегезы: она призвана последовательно анализировать библейский текст – фразу за фразой, абзац за абзацем, главу за главой – и улавливать все его темы, идеи и учения⁸³. Причем женеvский реформатор убежден: экзегетика ведет к богословию и дополняется им, а богословие указывает на экзегетику и дополняется ею. Александр Ганочи и Дэвид Стейнметц называют этот принцип «герменевтическим кругом Жана Кальвина» (англ. *Calvin's hermeneutical circle*)⁸⁴, а Ричард Маллер называет француза «богословом-экзегетом» (англ. *the theologian-exegete*)⁸⁵. Здесь видно отличие от Цвингли: если цюрихский пастор-активист совершал придавал много внимания экзегезе и от нее был склонен переходить к практическим выводам, пропуская глубокое богословствование, женеvский пастор-учитель старался систематично осмысливать данные экзегезы и формулировать четкие богословские тезисы на их основании.

⁸¹ Жан Кальвин, *Наставление в христианской вере*, пер. с франц. А.Д. Бакулова, т. 1, Книги I и II (Grand Rapids, MI: Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1997), 9.

⁸² Кальвин, *Наставление*, 1, Книги I и II:9.

⁸³ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 28–29.

⁸⁴ Steinmetz, “The Theology of John Calvin,” 115, 118.

⁸⁵ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 15.

Соответственно, всякое богословие связано с экзегетикой, но не всякое богословие экзегетично. Точно также всякая экзегетика касается богословия, но не всякое толкование является богословием. Именно поэтому Жан Кальвин считает, что церкви необходимы и служение библейского истолкователя-экзегета, и служение богослова-систематика. Плод первого служения – библейские комментарии и проповеди, а плод второго – катехизисы, богословские учебники и те же проповеди. Примером библейского комментария по Кальвину можно считать его Комментарий на Послание апостола Павла Римлянам (*Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*), а примером богословского или катехетического учебника по Кальвину нужно без сомнения считать его *Наставление в христианской вере* (лат. *Institutionum Christianae Religionis libri quatuor*, франц. *Institution de la religion chrétienne*)⁸⁶.

Теперь, когда общее понимание Кальвином труда толкователя Писания и его вклад в богословие не вызывает вопросов, время перейти к *основным герменевтическим принципам* француза. Прежде всего я бы выделил следующие правила и методы, некоторые из которых он называл инструментами (лат. *instrumenta*) и подспорьями (лат. *adminicula*) для толкователя.

(i) *Исходный порядок работы толкователя: от Духа к Библии и затем к Церкви*. То, как Кальвин видит труд толкователя «с высоты птичьего полета» очень похоже на видение Цвингли. Однако есть интересный нюанс: Кальвин тоже начинает с Духа и продолжает Библией, но затем идет еще дальше – к эффекту действия Слова на Церковь. По его мнению Дух может действовать и без Писания, однако Писание не может действовать без Духа. С точки зрения герменевтики Писание и Дух Святой неразрывно связаны⁸⁷ и герменевтика начинается с «внутреннего свидетельства Духа» (*interiore Spiritus testimonio*). Кальвин пишет в *Насм.* 1.7.4:

Так, мирские люди думают, будто религия сводится исключительно к тем или иным мнениям, и поэтому, желая верить осмысленно и не верить на слово, требуют рациональных доказательств боговдохновенности речей Моисея и пророков.

На это я отвечаю, что свидетельство Святого Духа лучше всякого рассудочного доказательства. Ведь хотя Бог

⁸⁶ Greef, "Calvin's Writings," 44.

⁸⁷ Виктор д'Ассонвилле, "Кальвин как экзегет," §6.

достаточно свидетельствует о Себе самом своим Словом, все же это Слово не обретет полноты веры в людских сердцах, если не запечатлится внутренним свидетельством Духа. Поэтому необходимо, чтобы сам Дух, вещающий устами пророков, вошел в наши сердца и вдохнул в них убежденность в том, что пророки верно передали заповеданное им свыше⁸⁸.

Итак, просвещение Святым Духом дает понимание Священного Писания, а последнее в свою очередь гарантирует реформацию сердца отдельного человека и сердец многих членов церкви. Ведь чтение Писания под водительством Духа призвано приводить к практическим изменениям и духовным плодам. Соответственно, конечным «пунктом назначения» библейской герменевтики является духовное благосостояние церкви. Этот ход мыслей Кальвина хорошо резюмирует де Греф: «Будучи реформатором, Кальвин посвятил себя реформации церкви. И в своей деятельности он руководствовался Библией. Сначала Библия, затем Церковь – вот верный порядок с точки зрения Кальвина»⁸⁹.

(ii) *Принцип целостности Библии.* Как и Цвингли, Кальвин постоянно настаивал на связи между двумя Заветами и неделимой природе Библии. Ведь на самом деле два книжных «Завета» были связаны *единым фактическим Заветом* между Богом и людьми – договором между Авраамом и Богом, который обрел обновление и завершение в договоре между Христом как богочеловеком и Богом. Поэтому нет никаких двух Заветов – есть один Завет с двумя этапами или двумя последовательно осуществленными способами реализации. Такой подход позволял Кальвину подчеркивать единство и гармонию всего Писания, а также проводить параллели и аналогии между двумя частями Библии. Например, он считал, что оправдание Авраама и оправдание Павла было совершено исключительно по вере. Однако запечатлено это благодатное оправдание было разными, но похожими способами: Авраамов статус оправданного был скреплен ритуалом обрезания, а Павлов – ритуалом крещения. Эти ритуалы соответствуют своим эпохам и различаются физически, однако их

⁸⁸ Кальвин, *Наставление*, 1997, 1, Книги I и II:72; лат. оригинал: Jean Calvin, *Ioannis Calvini, magni theologi, Institutionum Christianae religionis libri quatuor. Editio postrema, innumeris mendis quibus priores hactenus scatuere, liberata (1559)* (Amstelodami: Apud viduam Ioannis Iacobi Schipper, 1667), 12.

⁸⁹ “As a reformer, Calvin devoted himself to the church’s reformation. In this he let himself be guided by the Bible. The Bible and then the church – that was the right order for Calvin.” Greef, “Calvin’s Writings,” 41.

богословское значение одинаково⁹⁰. В конце концов, как верно резюмирует позицию Кальвина д'Ассонвилле на основании его *Письма к кардиналу Садолемо*, к Писанию необходимо относиться «как к единому целому (*una et tota Scriptura*) и используя одну *doctrina* [т.е. одно учение, одну доктрину], происходящую от Христа»⁹¹.

(iii) *Принцип аккомодации или приспособливания*. Важнейшей наработкой Кальвина было детальное раскрытие так называемого принципа аккомодации. Хотя и Цвингли, и некоторые другие реформаторы его подразумевали, именно женеvский теолог дал классическое определение данной теории. Что такое «теория аккомодации»? Это убеждение в том, что священное Писание, его формат и его язык – это Божье откровение *в адаптированном к нашему пониманию виде*. Это «средство коммуникации» Бога, которое Он приспособил к нашему уровню мышления, нашим способностям и нашим нуждам. Макрат прекрасно объясняет эту идею:

В Своем откровении, по мнению Кальвина, Бог приспособливается к возможностям человеческого разума и сердца. Бог дает нам описание самого себя, которое мы в состоянии постичь. Учение Кальвина по данному вопросу основано на аналогии с человеком-оратором. Хороший оратор знает ограничения своей аудитории и соответственно приспособливает свою речь. Чтобы произошло общение, необходимо преодолеть разрыв между оратором и слушателями. Ограничения аудитории определяют выбор языковых средств и образов. Этот принцип прекрасно проиллюстрирован в притчах Иисуса Христа: в них используются слова и образы (например, овцы и пастух), которые были наиболее понятны жителям сельских районов Палестины. Павел также приводит примеры из повседневной жизни своих слушателей: его аналогии взяты из торговых обычаев и правил жизни тех городов, в которых проживало большинство его читателей⁹².

Лаконичную версию определения кальвиновской теории аккомодации предложил Чарльз Парти: «откровение Писания часто оказывается

⁹⁰ W. Peter Thompson, "Calvin as a Biblical Interpreter," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 68–69; Steinmetz, "The Theology of John Calvin," 117.

⁹¹ Виктор д'Ассонвилле, "Кальвин как экзегет," §5.

⁹² Макрат, *Жизнь Жана Кальвина*, 197, 199.

приспособленным к определенным культурным параметрам»⁹³. А Ярослав Вязовский добавил любопытное уточнение: «Не идет речи о том, что Моисей подстраивает свой рассказ под космологические представления своих современников. Он лишь использует феноменологический язык, то есть он говорит о небесных телах так, как они выглядят с земли для обычного человека, не вооруженного телескопом»⁹⁴. То есть, по мнению исследователей наследия Кальвина, французско-швейцарский теолог был далек от принижения записанного Божьего Слова – он лишь настаивал на том, что с людьми Бог говорит по-человечески, подстраивая изложение Своего откровения под человеческие возможности. Поэтому, например, изъясняя текст первой главы Бытия, Кальвин пишет, что Моисей назвал вечер началом дня не потому, что хотел сделать такое исчисление непреложным законом, а потому, что «подстроил свою речь к имеющемуся обычаю» евреев отсчитывать начало нового дня с вечера (*receptae consuetudini accommodavit sermonem suum*). А чуть ниже реформатор утверждает, что сам Бог, решив сотворить мир за шесть дней, «приспособил свои деяния к [возможностям] человеческого восприятия» (*opera sua ad hominum captum temperaret*)⁹⁵.

Это учение об аккомодации Бога в Его Слове крайне важно для герменевтики, так как объясняет принцип работы библейского языка с точки зрения Бога. Понимая этот принцип, можно начать работу с библейским текстом с нашей человеческой точки зрения. То есть, ответом на божественное приспособление Его откровения к человеческой ситуации должно стать приспособление толкователя к языку и идеям записанного Откровения. Ведь любое человеческое толкование любого текста Писание должно всегда учитывать *фактор божественной аккомодации*: «Бог, используя человеческий язык, приспособливает себя (*accommodates himself*) к нам. Бог опускается до нашего уровня, раскрывая себя при помощи языка, соответствующего нашему состоянию, нашей тварной ограниченности временем и пространством»⁹⁶. И задача библейского толкователя – понять Божье послание через призму Его адаптированного откровения. Это означает, что экзегет должен улавливать, в каких отрывках библейские истины выражены

⁹³ “[S]criptural revelation is often accommodated to cultural patterns.” Charles Partee, *The Theology of John Calvin* (Louisville; London: Westminster John Knox press, 2008), 54.

⁹⁴ Ярослав Вязовский, “Кальвин, Коперник и наука,” в *Богословие Реформации: Бог, Евангелие, церковь*, ред. Дмитрий Бинцаровский и Ярослав Вязовский (Минск: Альтиора Форте; Евангелие и Реформация, 2017), 420.

⁹⁵ Jean Calvin, *Ioannis Calvini Commentarii in primum librum Mosis, in vulgo Genesisin* (Amstelodami: Apud viduam Ioannis Iacobi Schipperii, 1667), 3 (in Gen. 1:5).

⁹⁶ Хеллм, *Богословие Жана Кальвина*, 36.

«приспособленным», а не «буквальным» языком, и как именно они «работают». Например, когда речь идет о гневе или правой руке Бога, мудрый толкователь должен понимать, что это примеры божественной аккомодации, а не буквальной истины. По Кальвину, принцип аккомодации призван объяснить функционирование Божьего откровения в виде библейского текста и помочь читателям найти подлинный смысл этого текста⁹⁷. Поэтому он предлагает читателям и модель богословской эпистемологии, и начальную точку для процедуры библейского экзегезы.

(iv) *Принцип наиболее естественного смысла*. Подлинным смыслом библейского текста Кальвин, как и Цвингли, признает наиболее простой и естественный смысл текста. Так, в своем комментарии на послание к Галатам (на стих Гал. 4:22) он прямо заявляет: «Я признаю, что Писание есть изобильный и неисчерпаемый источник всякой премудрости, но отрицаю, что плодovitость его состоит в различных смыслах (*in variis sensibus*), которые всякий выдумывает по своей прихоти. Итак, будем знать, что подлинным является самый близкий и простой смысл (*germanus ac simplex*), и будем твердо его придерживаться»⁹⁸. То есть, подлинным смыслом будет тот, который с точки зрения контекста, логики отрывка и риторического анализа будет очевиднейшим. Именно поэтому Кальвин характеризует этот смысл, как наиболее близкий к тексту и простой, доступный⁹⁹, а в другом месте говорит о «прямоте Писания» (*scripturae sinceritatem*)¹⁰⁰.

Например, толкуя Быт. 1, женевский теоретик и практик герменевтики отрицает, что тринитарное толкование стиха 1:1 является естественным и верным: хотя слово «Бог» на иврите стоит здесь во множественном числе (Элохим), это никоим образом не может считаться указанием на Троицу, т.к. простым и постоянным смыслом слова «Элохим» в еврейских Писаниях является простое понятие «Бог», «единый Бог», а форма множественного числа в первых строках книги Бытия просто отсылает к «множественности Божьих сил» (*multas Dei virtutes*), которые Он задействовал в акте сотворения. Однако при этом Кальвин признает, что стих 1:26, который звучит, как «Создадим человека...», действительно намекает на Троицу. Здесь естественным смыслом отрывка следует считать именно

⁹⁷ См. более детальный анализ в Paul Helm, *John Calvin's Ideas* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2004), 184–208.

⁹⁸ Calvin, *Commentarii in epistolas S. Pauli*, 306; Жан Кальвин, *Толкование на Послания апостола Павла к Римлянам и Галатам*, пер. с лат. И. В. Мамсурова, Библийские комментарии Жана Кальвина (Минск: МФЦП, 2007), 507.

⁹⁹ Partee, *The Theology of John Calvin*, 54.

¹⁰⁰ Thompson, "Calvin as a Biblical Interpreter," 64.

тринитарное прочтение. Обосновывается это тем, что в данном случае глагол стоит во множественном числе, хотя как правило глаголы, описывающие действия единого Бога стоят всегда в единственном числе, и тем, Богу не пристало обращаться к ангелам или иному творению, чтобы советоваться по поводу планируемого сотворения человека. Следовательно, наиболее логичным решением загадки этого стиха будет признание того, что библейский автор действительно подразумевал некую множественность внутри единого Бога – точнее, «множество Лиц в Боге» (*plures in Deo personas*)¹⁰¹.

(v) *Акцент на «исторический» смысл текста.* Хотя Кальвин чаще говорил о естественном смысле библейских отрывков, он также говорил о буквальных и небуквальных значениях, подобно Цвингли. Будучи воспитан в гуманистической традиции, он отдавал предпочтению буквальному или, правильнее будет сказать, историческому смыслу. Правда, нужно отметить, что для Кальвина и его современников понятие «исторического смысла» (*sensus historicus*) означало просто «смысл повествования», а не «научно установленный исторический факт»¹⁰². В частности, когда он толкует известный текст Рим. 5:12 («Поэтому, как чрез одного человека грех вошел в мир, и чрез грех вошла смерть, и тем самым во всех людей перешла смерть, потому что все согрешили»), он акцентирует внимание не на историчности или порядке событий в Эдемском саду, а на естественном – т.е. реальном, историческом – смысле этого стиха. Великий реформатор пишет¹⁰³:

Заметь, каков здесь порядок: ведь грех, по его словам, предшествует, а уже из него следует смерть. Ибо имеются такие, кто заявляет, что мы так погибли из-за греха Адама, как если бы пострадали не по своей вине, и лишь потому, что только он один согрешил. Однако Павел ясно говорит, что грех распространился на всех, на ком лежит его вина. А затем еще настойчивее говорит об этом, когда приводит немного спустя основание, почему все потомство Адама подлежит власти смерти. Потому говорит, что все мы согрешили. Далее, согрешить означает здесь быть испорченными и порочными. Ибо та природная испорченность, которую наследуем мы от материнской утробы, даже если и не скоро

¹⁰¹ Calvin, *In Genesis*, 2, 5–6; Thompson, “Calvin as a Biblical Interpreter,” 69.

¹⁰² Steinmetz, “The Theology of John Calvin,” 116.

¹⁰³ Кальвин, *Толкование на Римлянам и Галатам*, 133–34; оригинал: Calvin, *Commentarii in epistolas S. Pauli*, 34.

приносит свои плоды, является, однако, грехом пред Господом и заслуживает Его отмщения. И это есть то, что зовется первородным грехом. Ибо как с первого дня своего сотворения Адам и для себя и для потомства своего получил дары божественной благодати, так и, отпав от Господа, испортил, повредил и погубил в себе нашу же природу. Отторгнутый же от подобия Божия, не мог породить он ничего, кроме подобного себе. Итак, все мы согрешили, поелику все наделены природной испорченностью, а значит, являемся несправедливыми и извращенными.

Таким образом, Кальвин стремится давать именно «исторические» толкования. И в данном случае это подразумевает акцент на очевидности смысла и стоящей за ним исторической реальности, однако не подразумевает интереса к истории самой по себе и научно-исторической точности. Иными словами, Кальвин не сомневается в реальности Адама и грехопадения, однако отказывается обсуждать неважные для толкования Рим. 5:12 исторические детали, которые интересуют современного человека. Вместо этого он сосредотачивается на логике Павловой мысли и подчеркивает принципы и порядок «вхождения» греха и смерти в наш мир, поясняя по ходу дела ключевые концепции: «грех», «первородный грех», «испорченность» и т.д.

(vi) *Допущение альтернативных подсмыслов текста.* Однако, несмотря на свое предпочтение естественного и исторического смыслу, Кальвин допускал и периодическое обнаружение образной речи и символизма в Писании. Так, он соглашался с тем, что Павел в Гал. 4 действительно говорит об аллегории (в русском Синодальном переводе «иносказании»), когда отождествляет Агарь с Синаем, законом и «нынешним» Иерусалимом, а Сару – с обетованием и «вышним» Иерусалимом. Правда, Кальвин предпочитал именовать этот прием Павла не аллегорией, а типологией. А правомерность типологии – особенно христологической – он, как и Цвингли вполне признавал¹⁰⁴. Конкретно, этот случай аллегории Кальвин истолковывает, предлагая следующее герменевтическое пояснение¹⁰⁵:

Всю эту историю апостол приспособливает к цели своей речи и приводит ее в качестве изящной иллюстрации. Во-первых,

¹⁰⁴ Thompson, “Calvin as a Biblical Interpreter,” 67–68.

¹⁰⁵ Calvin, *Commentarii in epistolas S. Pauli*, 306; Кальвин, *Толкование на Римлянам и Галатам*, 507–8.

поскольку его противники ссылались на авторитет закона, апостол противопоставил им сам закон. Ибо вполне привычно означать пять книг Моисея словом закон. Затем, поскольку приведенная им история, по всей видимости, никак не относилась к делу, он переходит к аллегорическому ее толкованию (*ad expositionem allegoricam*).

Впрочем, написав, что это ἀλληγοροῦμενα, Павел... не имеет в виду, что Моисей написал все это с целью создания аллегории, но говорит лишь о том, что данная история подходит к разбираемому им вопросу. Подходит, если мы обратим внимание на то, что здесь содержится иносказательный образ Церкви. И подобное иносказание (*anagoge*) не чуждо подлинному буквальному смыслу (*genuino literae sensu*), поелику уподобление переносится здесь с семьи Авраама на Церковь. Поскольку же семья Авраама тогда и представляла собой истинную Церковь, не подлежит сомнению, что главные и достопамятные события, произошедшие с этой семьей, должны являться для нас прообразами (*typi*).

Таким образом выходит, что Павловы аллегории на самом деле расширяют и развивают основные тезисы апостола и, тем самым, соответствуют исконному буквальному смыслу стихов (*literalis sensus*). То есть, аллегория и типология – это не альтернативные смыслы, а, скорее, вспомогательные и «легальные» *подсмыслы*, подчиненные смыслы. Они глубже раскрывают и иллюстрируют основной смысл, а не создают новый. Поэтому Кальвин остро критикует тенденцию Оригена и подобных ему интерпретаторов «отклоняться от подлинного смысла Писания» (*à genuino sensu huc illuc torquendae*), толковать его иносказательно и высказывать «изоощренные домыслы» (*speculationes quae speciem argutiae prae se ferunt*)¹⁰⁶. Именно основной и естественный, буквальный смысл задает границы дозволенных толкований, допуская лишь подсмыслы, но не огульные выдумки.

В данном случае я вынужден не согласиться с д'Ассонвилле, который утверждает, что Кальвину свойственен «отказ от использования *любой* аллегории как герменевтического метода»¹⁰⁷. Во свете сказанного выше мне кажется более верной позиция, согласно которой Кальвин отказывается от аллегорий, который противоречат буквальному смыслу или выходит сильно за его рамки. Если же аллегория или типология соответствует общей идее отрывка и подчиняется основному смыслу

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Виктор д'Ассонвилле, «Кальвин как экзегет», §7, курсив мой.

текста, как, например, в случае выше, то тогда она целиком приемлема, и от нее не следует отказываться.

(vii) *Признание богословского авторитета отцов и учителей церкви.* Герменевтика и богословие Кальвина пропитано «здоровым уважением к патристической традиции»¹⁰⁸. Он регулярно пользуется комментариями и трудами отцов церкви для конструирования своего собственного толкования Библии и, кажется, делает это чаще, чем Цвингли. Правда, Кальвин не только цитирует отцов – он проверяет их учение и дает оценку их экзегетике. Так, в комментарии на Гал. 2:11 он отмечает, что «более правильно мнение Августина» (*Rectius itaque iudicavit Augustinus*) об этом стихе, в то время как толкование Иеронима «представляется довольно глупым» (*nimis frivolum est*). А уже в комментарии на Гал. 3:1 заявляет, что в данной ситуации «[т]олкование же Августина довольно натянуто и далеко от смысла апостольских слов» (*Dura est Augustini expositio, & à mente Pauli remota*)¹⁰⁹. Таким образом, французско-швейцарский теолог выказывает себя твердым сторонником принципа *sola scriptura*, однако не боится использовать в своих герменевтических изысканиях патристическое наследие¹¹⁰. Более того, в только что процитированном труде и в других работах женеvский проповедник опирается на большое количество отцов и учителей древней церкви: кроме Августина регулярно цитируются Амвросий Медиоланский, Иероним Стридонский, Иоанн Златоуст, Евсевий Кесарийский, Ориген, Лактанций и другие¹¹¹. Такое обширное использование наследия ранней церкви позволяет говорить о том, что Кальвин действительно включал работы отцов в качестве вспомогательного экзегетического ресурса.

До сих пор речь по сути шла об общих герменевтических идеях Жана Кальвина. Однако пора их дополнить несколькими более практичными правилами библейского истолкования.

(viii) *Правило «ясной краткости».* Кальвин был убежден, что «главное достоинство толкователя – это ясная краткость» (*praecipuam interpretis*

¹⁰⁸ “[A] healthy respect for the patristic tradition.” Muller, *PRRD*, 2:74.

¹⁰⁹ Кальвин, *Толкование на Римлянам и Галатам*, 443, 458; Calvin, *Commentarii in epistolas S. Pauli*, 289, 293.

¹¹⁰ McGrath, *The Intellectual Origins*, 188. Более детальный разбор см. в Johannes van Oort, “Calvin and the Church Fathers,” in *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, ed. Irena Backus, vol. 2, 2 vols. (Leiden; New York: E.J. Brill, 1997), 661–700; Бычков, “Реформация и отцы церкви,” 107–12, 114–17, 120–21.

¹¹¹ См. Кальвин, *Толкование на Римлянам и Галатам*, 16, 20, 40, 81, 129, 136, 149, 267, 434, *passim*; также Muller, *PRRD*, 2:74.

virtutem in perspicua brevitate esse)¹¹². Он ратовал за ясность и краткость (*perspicua brevitatis*) или, выражаясь более тонко, за методичность и лаконичность в процессе толкования Писания¹¹³. Библия должна изучаться последовательно, по порядку, с включенной логикой и без лишних действий или слов. Так, уже в начале своего фундаментального толкования к Римлянам Кальвин подает пример такой методичности и лаконичности: краткий вводный параграф выступает в роли вежливого приветствия и заявления цели толкователя; следующий абзац представляет основную цель и мысль послания; а третий начинает обзор структуры посланий и основных тезисов каждой из глав¹¹⁴. Такое введение — как и последующий текст — может служить примером той самой ясности и краткости, о которых заявляет мсье Жан.

(ix) *Правило «легкости» или «легкодоступности»*. При этом обратной стороной работы с библейским текстом должна быть работа со своим пониманием этого текста и со своей аудиторией. То есть, методичность и краткость толкования должна дополняться некой «легкостью» изложения (*facilitas*). Под этой легкостью Кальвин подразумевает две вещи: во-первых, простоту и порядок в мысли толкователя и, во-вторых, легкодоступность его устного или письменного изложения для понимания слушателей и читателей. Он убежден: сама *мысль* толкователя должна развиваться легко и гладко, без ненужных слов и резких поворотов; плюс, сами *слова*, в которые облекается эта мысль, должны быть просты и понятны другим¹¹⁵. Таким образом, правило легкости — это подход к формулировке своих мыслей и донесению их до других людей. Все это должно быть поставлено на службу толкованию и проповедованию библейского учения. Таково убеждение почтенного женева, выявляющее его заинтересованность в «эффективной коммуникации», которая оказывается частью его герменевтической стратегии¹¹⁶. И вот как, например, сам Кальвин пытается достичь поставленной им самим цели, резюмируя основное содержание Рим. 2¹¹⁷:

Поскольку же иудеи и некоторые из язычников прикрывали внутреннюю злобу личиной внешнего благочестия, то они казались не виновными в подобных преступлениях и изъятыми из общего осуждения. Так что апостол направляет

¹¹² Calvin, *Commentarii in epistolas S. Pauli*, *1.

¹¹³ Thompson, "Calvin as a Biblical Interpreter," 60.

¹¹⁴ Кальвин, *Толкование на Римлянам и Галатам*, 7-8 и далее.

¹¹⁵ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 28–29, 111–116.

¹¹⁶ Thompson, "Calvin as a Biblical Interpreter," 62.

¹¹⁷ Кальвин, *Толкование на Римлянам и Галатам*, 8.

свое перо против их вымышленной праведности. И поскольку маску, которую они носили пред людьми, с этих святош сорвать было нельзя, он призывает их к судилищу Божию, от Которого не сокрыты даже внутренние похоти.

Затем, проведя различие, апостол по отдельности призывает на суд Божий иудеев и язычников. Он отвергает извинение язычников, основанное на их неведении, говоря, что совесть была у них вместо закона и вполне достаточно обличала их. Далее же всего опровергает он извинение иудеев, основанное на писаном законе.

Здесь видно, как Кальвин перефразирует библейский текст и прорисовывает логику мышления Павла. При этом язык толкователя достаточно прост и последователен, что ясно отражает убеждение в ценности краткости, логичности и легкости.

(х) *Правило «авторской логики» и «авторского замысла».* Еще одним важным принципом является правило авторской логики, которую Кальвин именуется «намерением» или «умом автора» (*mens scriptoris*)¹¹⁸. Оно подразумевает, что толкователь обязан видеть ход мысли библейского автора: улавливать причинно-следственные связи, развитие идей, переход от одной темы к другой. Смысл таят в себе не только отдельные слова или предложения – вся богодухновенная книга того или иного божьего человека обладает и смыслом, и авторитетом. Поэтому крайне важно видеть большую картину и понимать динамику библейского текста. Мышление автора должно быть открыто и явлено людям, которые ожидают этого разъяснения (*mentem Scriptoris, quem explicandum sumpsit, patefacere*)¹¹⁹. В частности, в своем обзоре Послания к Римлянам очень ясно и последовательно показывает ход мысли и основные идеи Павла. Кальвин делает это с помощью чередования глаголов и употребления ряда вводных слов и утверждений-маркеров (курсив мой)¹²⁰:

Все это послание является *методическим*, так что и само начало его составлено по правилам искусства. Искусство же состоит... в том, что *отсюда легко выводится основная мысль*. Ибо, *начав* с одобрения своего апостольства, Павел *переходит* к похвале Евангелию, которая, поелику с необходимостью *влечет* за собой рассуждение о вере,

¹¹⁸ Partee, *The Theology of John Calvin*, 54; Thompson, "Calvin as a Biblical Interpreter," 60–62.

¹¹⁹ Calvin, *Commentarii in epistolas S. Pauli*, *1.

¹²⁰ Кальвин, *Толкование на Римлянам и Галатам*, 7–10.

переходит к нему по самому контексту слов. Таким образом мы *подходим к основному вопросу всего послания* – нашему оправданию верою, – рассмотрением которого апостол занят до конца пятой главы. ...

В четвертой главе апостол *доказывает... Итак, доказав*, что он оправдался верою, апостол и нас *учит* придерживаться сего пути. И *добавляет* здесь... *Затем* он подробнее *останавливается* на том, что ранее затронул лишь вкратце... В конце главы, *дабы лучше приложить сей пример* к основной теме, апостол *сравнивает* то, что является общим...

(xi) *Правило учета контекста*. Но кроме собственно текста и слов автора существует еще и определенный контекст, в котором находится та или иная сказанная или записанная фраза. Ведь, как говорит сам Кальвин в *Наставлениях*, «понимание многого из того, что сказано в Писании, зависит от контекста отрывка» (*multae in Scriptura sententiae habentur, quarum intelligentia à loci circumstantia pendeat*)¹²¹. Поэтому он настаивает на том, что нельзя «бросаться» стихами или отдельно взятыми высказываниями Писания. Отдельные слова и предложения часто остаются туманными вне своего текстового и исторического контекста. Так, критикуя анабаптистов и сторонников крещения взрослых, Кальвин выстраивает свою контраргументацию именно на герменевтике контекста. Вот как это делается в *Наст.* 4.16.23¹²²:

Далее, ссылками на апостольскую практику они [критики педобaptизма, крещения младенцев] тщатся доказать, что восприятие крещения доступно лишь взрослым. Якобы когда желавшие обратиться к Господу спросили св. Петра, что им делать, тот сказал: покайтесь, и да крестится каждый из вас для прощения грехов (Деян 2:37-38). Точно так же, когда евнух спросил у св. Филиппа, можно ли ему креститься, ответ был: если веруешь от всего сердца, можно (Деян 8:37). Отсюда они заключают, что крестить предписано лишь тех, кто обрел веру и покаяние, и никого другого. Но если рассуждать таким образом, то на основании первой цитаты придется сделать вывод о достаточности одного покаяния, так как здесь нет никаких упоминаний о вере. А на основании

¹²¹ *Наст.* 4.16.23; Calvin, *Institutionum Christianae religionis*, 361, перевод мой.

¹²² Жан Кальвин, *Наставление в христианской вере*, пер. с франц. Г.В. Вдовиной, т. 3, Книга IV (Grand Rapids, MI: Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1999), 331–32.

второй – вывод о достаточности одной веры, ибо покаяние не упоминается здесь среди необходимых требований. Наши противники скажут, что одно место дополняет другое и для правильного понимания нужно их объединить. Тогда и мы скажем: чтобы все согласовать, следует учесть и другие места, которые могут прояснить нам это затруднение, ибо истинный смысл Писания часто зависит от контекста¹²³. Так, мы видим, что все люди, которые спрашивают, что нужно сделать, дабы придти к Господу, пребывают уже в сознательном возрасте. О таких мы и говорим, что они должны креститься лишь после того, как засвидетельствуют свою веру и покаяние, насколько оно возможно у людей. Но младенцев, рожденных от христиан, следует отнести к иному разряду.

(xii) *Правило практической цели.* Наконец, Кальвин считает, что толкователь обязан всегда помнить о своей практической цели (*scopo suo*). Таковой является наведение мостов между смыслом текста «тогда» и его значением «сейчас». Говоря современным языком, можно сказать, что Кальвин полагает, что у библейской герменевтики всегда должно быть применение. Нравственные уроки из прошлого должны стать уроками для настоящего, древние обетования должны стать обетованиями и надеждами для современных христиан, предупреждения и угрозы должны служить напутствием для них же и т.д. Швейцарский реформатор твердо верил в то, что Писание говорило раньше, говорит сейчас и будет говорить в будущем. Однако именно толкователь ответственен за наведение мостов между библейским прошлым и церковным настоящим: он обязан приводить подходящие аналогии и наставлять свою паству. Сам Кальвин постоянно старался достигать этой цели. Например, вспоминая завет Бог с Авраамом, он напоминал своим слушателям и читателям, что они также являются детьми Авраама, и поэтому все Божьи обещания и благословения, которые Он решил даровать потомкам Авраама, доступны также и христианам. Однако с другой стороны, как настоящие биологические потомки патриарха терпели скорби от врагов и потомков Агари, так и верные христиане страдают от травли и преследований со стороны «папистов» XVI века, стремящихся подавить Реформацию и

¹²³ По факту, это предложение идентично тому, что я перевел выше как «понимание многого из того, что сказано в Писании, зависит от контекста отрывка», однако перевод Г. Вдовиной с французского отличается от моего перевода фразы с латинского. Возможно, дело именно в разнице оригинальных текстов, а, возможно, – в нюансах редактуры перевода.

уничтожить реформатскую церковь. В итоге, именно «мы, подобно Исааку, становимся сынами Божиими по обетованию», и мы «должны терпеливо ожидать» торжества Божьей справедливости и милости, так как «этот прекрасный отрывок помещен для того, чтобы мы не смущались»¹²⁴. Этот переход от объективного значения текста к его значимости для «нас» показателен: здесь явно видно то, как Кальвин привязывает библейское толкование к практической цели наставления церковной аудитории.

Резюме по герменевтике Кальвина:

Итак, что же такое библейская герменевтика Жана Кальвина? Это преимущественно *филологически-практический способ толкования Библии, который неразрывно связан с доктринальным или богословским осмыслением*. При этом метод женевского реформатора во многом похож на метод цюрихского проповедника и даже местами идентичен ему, хотя некоторые акценты смещены. Так, Кальвин, как и Цвингли, пользуется гуманистическими приемами и ресурсами и уделяет немало внимания риторическому анализу, однако он чуть менее заинтересован в тексте как литературе и нравственном наставлении. Скорее, Писание для него представляет собой духовный и богословский текст, который содержит некие учения и способен преображать людей и созидать церковь. Поэтому для Кальвина ключевую ценность представляет концептуальное содержание Библии и логика развития ее идей. Именно поэтому он разграничивал, но связывал экзегезу и богословие. Толкование Писания требует акцента на естественном (буквальном) смысле текста, который допускает дополнительные (аллегорические и типологические) подсмислы, а сам этот смысл определяется при помощи анализа контекста, авторских риторических приемов и с учетом общего замысла библейского автора. Труды же отцов церкви могут служить очень полезным ресурсом в процессе толкования, хотя их мнение и следует проверять. Христианская церковь может жить и развиваться, только изучая Слово Божье, систематизируя результаты этого изучения и применяя открывшиеся истины – о вере и любви к Богу и людям – в своей жизни. Таково герменевтическое видение Жана Кальвина.

¹²⁴ Кальвин, *Толкование на Римлянам и Галатам*, 513–14; Thompson, "Calvin as a Biblical Interpreter," 70.

Заключение, или Замечания о влиянии реформатской герменевтики Цвингли и Кальвина

Итак, несколько упрощенно, но достаточно обоснованно, ранее был сделан вывод о том, что герменевтика Ульриха Цвингли – это преимущественно *филологическо-риторический метод изучения Писания*. Что же касается Жана Кальвина, то его подход к Библии можно было бы охарактеризовать, как *филологическо-практический и (частично) систематико-богословский способ толкования Библии*. Их основные методики, идеи и практики были представлены выше. Однако остается вопрос: как же именно экзегетическое наследие этих двух великих швейцарских реформаторов повлияло на дальнейшее развитие библейского толкования и христианского богословия? какие последствия для современных христиан проистекают из подхода к Священному Писанию, который исповедовали эти два человека XVI в.? Имеет смысл кратко выделить несколько важнейших плодов их – и других реформаторов – деятельности на поприще церковного прочтения Библии.

Развитие современной богословской герменевтики и библейских текстуальных комментариев. По сути, именно гуманисты и реформаторы, испытавшее на себе влияние североевропейского гуманизма позднего Средневековья и раннего Нового времени, стали праотцами современной традиции толкования Библии. В Средние века текст Писания анализировался и препарировался очень тщательно, но почти исключительно на основании латинского перевода, с сильной оглядкой на толкования отцов и учителей церкви и с фокусом на богословский смысл текста. Такие люди, как Эразм, Цвингли и Кальвин заявили, что Писание следует изучать в оригинале и не ради того, чтобы найти в нем какие-либо философские умозаключения, а ради того, чтобы понять истинное намерение божественного и человеческого автора. Они же стали авторами многих библейских комментариев, которые долго время считаются классическими ввиду их важной роли в формировании идентичности протестантизма и евангелических традиций прочтения Библии, их экзегетической скрупулезности и их высокой культуры работы с текстом¹²⁵.

¹²⁵ См., например, серию «Reformation Commentary on Scripture» от издательства *IVP Academic* или имеющиеся на русском толкования реформаторов на различные книги Библии: например, Мартин Лютер, *Лекции по «Посланию к Римлянам»*, пер. с англ. К. Комарова (Sterling Heights, MI: Фонд «Лютеранское наследие,» 1996); Мартин Лютер,

Как следствие, даже до сего дня серьезными библейскими комментариями считаются именно труды, написанные экспертами в библейских языках, библейской истории и библейской теологии. С точки зрения истории именно в протестантской среде чаще всего рождались новые подходы к Библию и интенсивно развивались экзегетические теории и практики. Причем далеко не всегда эти идеи и подходы ограничивались сугубо библейскими рамками. Так, именно протестант Фридрих Шлейермахер считается одним из создателей философской герменевтики как науки, именно евангельский верующий Поль Рикер считается одним из лучших современных философов и герменевтов, и именно реформаты Карл Барт и Эмиль Бруннер разработали интереснейшие варианты богословского осмысления Божьего Откровения и природы Божьего Слова¹²⁶. Но начиналось все с риторического и филологического анализа Цвингли и Кальвина.

Вклад в развитие библейского богословия. Оба рассмотренных нами реформатора крайне негативно относились к попыткам разделить Библию на две отдельные части. Для них Ветхий и Новый Завет представляли собой совершенно неделимое целое в рамках одного богочеловеческого завета. И такое их убеждение повлияло на дальнейшее развитие богословия двояко.

С одной стороны, в реформатской традиции возникло так называемое «заветное богословие» (также «богословие заветов» или «федеральное богословие»), которое впоследствии стало одной из визитных карточек движения. Его главными проponentами были такие мыслители, как Иоганн Кокций, Герман Витсий, Томас Бостон и др. Оно подразумевает единую линию развития сюжета Библия и четкость «большой картины» спасения: после грехопадения существует один вечный завет благодати, которые реализуется по воле Отца посредством Духа и обретает полной совершение в жизни, смерти и воскресении Сына Божьего. При этом у этого завета есть разные этапы (завет с Авраамом, Синайский завет,

Лекции по «Посланию к Галатам», пер. с англ. (г. Минск: «ПИКОРП»; Фонд "Лютеранское наследие," 1997); Жан Кальвин, *Толкование на Евангелие от Иоанна,* пер. с лат. И. В. Мамсурова, Библейские комментарии Жана Кальвина (Минск: МФЦП, 2007); Жан Кальвин, *Толкование на Послания апостола Павла к Ефессянам и Филиппийцам,* пер. с лат. И. В. Мамсурова, Библейские комментарии Жана Кальвина (Минск: МФЦП, 2008); Жан Кальвин, *Псалтирь. Комментарии на Псалмы 1-49,* пер. с лат., Библейские комментарии Жана Кальвина (Киев: Come Over and Help, Золотой город (ФОП Смоленский С. А.), 2019), и др.

¹²⁶ Тисельтон, *Герменевтика,* главы 7-8, 10, 12.

Новый завет), однако они – лишь этапы, а не различные заветы. Так, подчеркивается единство божественного дела искупления, которое рассматривается тринитарно и в соответствии с порядком библейского откровения¹²⁷.

С другой же стороны, во многом благодаря принципу цельности Писания Цвингли и Кальвина протестанты XIX-XXI вв. начали писать труды, посвященные «библейскому богословию» или экзегетики на основании «канонической перспективы». Под этими терминами подразумевается стремление дать целостное богословское осмысление всего Писания – не отдельных книг или стихов, а всей Библии. Ведь если Писание едино, его толкование также может и должно быть единым. Хотя историческое движение «библейской теологии» не всегда порождало однозначно позитивные результаты¹²⁸, у его истоков стояли вполне адекватные идеи и мотивации реформатского нидерландско-американского теолога Герхарда Воса¹²⁹. Интересными же примерами современного целостного прочтения Библии в духе адекватного «библейского богословия» можно считать работы, например, Доминико Бартелеми, Грэма Голдсуорси, Крейга Бартоломью и Майкла Гохина, Грегори Била и Томаса Шрайнера¹³⁰.

Зарождение герменевтического буквализма и богословского фундаментализма. Другим любопытным результатом реформатского подхода к Библии стало усиление буквализма в толковании Писания. Хотя ни Цвингли, ни Кальвин не давали эксклюзивные права именно буквальному значению текста и отдавали предпочтение «простому и

¹²⁷ Хелм, *Богословие Жана Кальвина*, 190–95.

¹²⁸ G. F. Hasel, «Библейская теология», в *Теологический энциклопедический словарь*, ред. Уолтер Элзулл (Elwell) (М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003).

¹²⁹ Geerhardus Vos, *The Idea of Biblical Theology as a Science and as a Theological Discipline: The Inauguration of Rev. Geerhardus Vos, Ph.D., D.D., as Professor of Biblical Theology [at the Princeton Theological Seminary]* (New York, NY: A. D. F. Randolph, 1894); Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Philadelphia, PA: Theological Seminary of the Reformed Episcopal Church, 1934).

¹³⁰ Доминик Бартелеми, *Бог и Его образ: Очерк библейского богословия* (Pessano (Mi), Италия: Б.и., 1992); Крейг Бартоломью и Майкл Гохин, *Драма Писания*, пер. с англ. Ольги Розенберг (Черкассы: Коллоквиум, 2009); Грэм Голдсуорси, *По Божьему замыслу: Введение в библейское богословие*, пер. с англ. Ольги Розенберг (Черкассы: Коллоквиум, 2011); Gregory K. Beale, *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011); Thomas R. Schreiner, *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013).

естественному» смыслу, все же им было свойственно горячее убеждение в богодухновенности Писания и внимание к языковым нюансам записанного Откровения. В итоге, через сто лет после Кальвина реформатский богослов Франциск Турретин (1623-1687 гг.) развил эти две идеи – полноценную богодухновенность и важность языка оригинала – и соединил их в одну: получилась идея буквальной и полной богодухновенности библейского текста в его оригинальной версии. Причем оригиналом Нового Завета должны были считаться апостольские автографы, а текстуальной основой Ветхого – масоретский текст. Сам Турретин хотел защитить Библию от превратных толкований и объяснить природу богодухновенности, и поэтому пришел к выводу о том, что Бог вдохновил и благословил человеческих авторов Библии особым образом: и записанные ими идеи, и слова, и даже второстепенные знаки (например, еврейская огласовка) происходили непосредственно от Бога. Работа Турретина *Наставления в убедительном богословии (Institutiones theologiae elencticae)* стала учебником в реформатских семинариях и повлияла на Принстонскую школу богословия XIX-нач. XX вв. А эта школа, в свою очередь, в лице Чарльза Ходжа и Бенджамина Уорфилда оказала немалое влияние на антилиберальные фундаменталистские движения в Америке. Именно в этой среде и зародились современные убеждения в полной непогрешимости, полной безошибочности и полной боговдохновенности Библии, которые разделяют многие евангельские христиане¹³¹.

Зарождение прогрессивных подходов к библейской герменевтике. Вместе с тем – и это иронично по сравнению с предыдущей тенденцией – наследие Цвингли и Кальвина вдохновило целый ряд прогрессивно мыслящих евангельских верующих последующих веков на развитие естественных наук и более гибкой библейской герменевтики. Так, можно сказать, что женеvский реформатор сделал две уникальные вещи: во-первых, богословски обосновал допустимость, важность и необходимость изучения мира вокруг нас, и, во-вторых, посредством своего принципа аккомодации, устранил огромное препятствие на пути развития наук и дальнейшего усовершенствования библейской герменевтики¹³². Касательно первого известно его высказывание в *Наст.* 1.5.1-2¹³³:

¹³¹ Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999), 554–69.

¹³² Вязовский, «Кальвин, Коперник и наука», 415–31.

¹³³ Кальвин, *Наставление*, 1997, 1, Книги I и II:47–48.

Итак, высшее счастье и цель нашей жизни заключаются в познании Бога, к которому причастны все люди. Для этого Бог не только посеял в душах людей семя религии, но явил Себя в них, явил в этом прекрасном и изысканном строении неба и земли — таким образом, что людям достаточно просто открыть глаза, чтобы узреть Его. Сущность Бога непостижима, ибо его величие недоступно нашим чувствам. Но знаки Божьей славы запечатлены во всех его творениях, причем столь ясно и отчетливо, что даже самые грубые и невежественные люди не могут оправдаться ссылкой на незнание. ... Бог, творя мир, словно появляется и выступает вперед в праздничном одеянии, придающем Ему великолепие, в любом месте, куда бы мы ни обратили свой взор. ... Поэтому автор Послания к евреям по праву называет мир явлением или зрелищем Невидимого (Евр 11:3), назначение которого в том, чтобы строение мира, столь продуманное и упорядоченное, служило нам зеркалом для созерцания не видимого иным образом Бога. ...

Как на небе, так и на земле есть бесчисленное количество знамений, свидетельствующих о Божьем всемогуществе. Я имею в виду не только тайны природы, требующие специального изучения и знания астрологии, медицины и физики вообще, но и знамения настолько явные, что даже самые неученые и тупоумные люди вполне способны их сразу заметить. Конечно, я признаю, что люди, сведущие и искушенные в науках или интересующиеся ими, легче и глубже постигают Божьи тайны; однако и тем, кто никогда не учился в школе, дано разглядеть такое искусство в делах Бога, что они не могут не восхищаться его величием.

Такой подход явно подразумевает правомерность и даже достоинства изучения сотворенного мира, который Кальвин порой называет «театром славы Божьей» (*theatrum gloriae Dei*). И если его совместить с теорией божественной языковой аккомодации в Библии, то получится прекрасная почва для диалога между разными науками — как точными, так и гуманитарными — и богословием. И это весьма вдохновляет многих современных протестантов, которые стремятся быть верными Божьему Слову и открыты к достижениям других наук. Поэтому современные попытки совместить психологию и христианское душепопечение или

построить диалог между физикой и богословием также вдохновляются наследием Цвингли и Кальвина¹³⁴.

Таким образом, вклад герменевтических, экзегетических и богословских теорий и практик Ульриха Цвингли и Жана Кальвина в историю церкви и историю человеческой мысли огромен. Хотя этот список можно расширить, я полагаю, что сказанного достаточно, чтобы понять: подход к прочтению Писания влияет на все мировоззрение человека. Поэтому плохой и необдуманный подход влияет отрицательно, а хороший и вдумчивый подход влияет положительно. И библейская герменевтика Цвингли и Кальвина представляет собой хороший пример продуманного и подлинно христианского подхода к толкованию Священного Писания. Во многом она стала основой протестантской традиции толкования Писания и повлияла на последующее развитие евангелической и вообще христианской богословской герменевтики.

Ростислав Ткаченко

кандидат философских наук, докторант богословия и аффилированный научный сотрудник Евангелического теологического университета г. Лёвен, Бельгия

Библиография

Allen, R. Michael. *Reformed Theology*. Doing Theology. London; New York, NY: T&T Clark International, 2010.

Ashdowne, Richard, David Howlett, and Ronald Latham, eds. *Dictionary of Medieval Latin from British Sources (DMLBS)*. 3 vols. Oxford; New York: The British Academy; Oxford University Press, 2018. <http://logeion.uchicago.edu/>.

Asselt, Willem J. van. "Calvinism as a Problematic Concept in Historiography." *International Journal of Philosophy and Theology* 74, no. 2 (May 1, 2013): 144–50. <https://doi.org/10.1080/21692327.2013.809873>.

———. *Introduction to Reformed Scholasticism*. Translated by Albert Gootjes. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2011.

Backus, Irena. "Reformed Theology and Patristic Tradition." In *A Companion to Reformed Orthodoxy*, edited by Herman J. Selderhuis, 40:91–117. Brill's Companions to Christian Tradition. Leiden; Boston: Brill, 2013.

¹³⁴ McGrath, *Reformation Thought*, 273–77; Макрат, *Жизнь Жана Кальвина*, 374–80.

———, ed. *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*. 2 vols. Leiden; New York: E.J. Brill, 1997.

Beale, Gregory K. *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.

Brotton, Jerry. *The Renaissance: A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.

Calvin, Jean. *Commentarii in omnes epistolas S. Pauli Apostoli, atque etiam in Epistolam ad Hebraeos*. Amstelodami: Amsterdam: Apud viduam Ioannis Iacobi Schipper, 1648.

———. *Ioannis Calvini Commentarii in primum librum Mosis, in vulgo Genesis*. Amstelodami: Apud viduam Ioannis Iacobi Schipper, 1667.

———. *Ioannis Calvini, magni theologi, Institutionum Christianae religionis libri quatuor. Editio postrema, innumeris mendis quibus priores hactenus scatuere, liberata (1559)*. Amstelodami: Apud viduam Ioannis Iacobi Schipper, 1667.

Du Cange, Charles Du Fresne, Pierre Carpentier, Louis Henschel, Léopold Favre, and les Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, eds. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Augmenté. 10 vols. Niort: L. Favre, 1883.

Greef, Wulfert de. "Calvin's Writings." In *The Cambridge Companion to John Calvin*, edited by Donald K. McKim, 41–57. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Hasel, G. F. «Библейская теология». In *Теологический энциклопедический словарь*, edited by Уолтер Элуэлл (Elwell), 124–27. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003.

Helm, Paul. *John Calvin's Ideas*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.

Kraye, Jill, ed. *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. 6th printing. Cambridge Companions to Literature. New York, NY: Cambridge University Press, 2004.

Lindberg, Carter. *The European Reformations*. 2nd edition. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.

Marshall, Peter. *The Reformation: A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

McGrath, Alister E. *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*. 2nd ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

———. *Reformation Thought: An Introduction*. 3rd ed. Oxford: Blackwell Publishing, 1999.

———. *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

Muller, Richard A. *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

———. “Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: The View from the Middle Ages.” In *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday*, edited by Richard A. Muller and John L. Thompson, 3–22. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.

———. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1985.

———. *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*. 2nd edition. 4 vols. Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2003.

———. “Reformed Confessions and Catechisms.” In *Dictionary of Historical Theology*, edited by Trevor A. Hart, 466–85. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2000.

———. *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*. New York, NY: Oxford University Press, 2000.
<http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4701784>.

Oberman, Heiko Augustinus. *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.

Olson, Roger E. *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999.

Oort, Johannes van. “Calvin and the Church Fathers.” In *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, edited by Irena Backus, 2:661–700. Leiden; New York: E.J. Brill, 1997.

Partee, Charles. *The Theology of John Calvin*. Louisville; London: Westminster John Knox press, 2008.

Pelikan, Jaroslav, and Valerie R. Hotchkiss, eds. *Part Four: Creeds and Confessions of Faith of the Reformation Era*. Vol. 2. 3 vols. *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.

Preus, James S. *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Rüetschi, Kurt Jacob. “Bullinger and the Schools.” In *Architect of Reformation: An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504 - 1575*, edited by Bruce Gordon and Emidio Campi, 215–30. Eugene, OR: Wipf & Stock (previously Baker Academic), 2004.

Schaff, Philip. *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*. Vol. 3. 3 vols. *The Creeds of Christendom: With a History and Critical Notes*. New York: Harper and Brothers, 1882.

———. *The History of Creeds*. Vol. 1. 3 vols. *The Creeds of Christendom: With a History and Critical Notes*. New York: Harper and Brothers, 1882.

Schreiner, Thomas R. *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013.

Selderhuis, Herman J. "Introduction." In *A Companion to Reformed Orthodoxy*, edited by Herman J. Selderhuis, 40:1–7. Brill's Companions to Christian Tradition. Leiden; Boston: Brill, 2013.

P500. 500 років Реформації. «Sola Scriptura» — «Тільки Писання» — один із ключових принципів Реформації." Accessed February 10, 2020. <https://r500.ua/sola-scriptura-tilki-pisannya-odin-iz-klyuchovih-printsipiv-reformatsiy/>.

Steinmetz, David C. *Calvin in Context*. New York, NY: Oxford University Press, 1995.

———. "The Theology of John Calvin." In *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, edited by David Bagchi and David C. Steinmetz, 113–29. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Stephens, W. Peter. "The Theology of Zwingli." In *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, edited by David Bagchi and David C. Steinmetz, 80–99. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Thompson, W. Peter. "Calvin as a Biblical Interpreter." In *The Cambridge Companion to John Calvin*, edited by Donald K. McKim, 58–73. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Torrance, Thomas F. *The Hermeneutics of John Calvin*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988.

Vos, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Philadelphia, PA: Theological Seminary of the Reformed Episcopal Church, 1934.

———. *The Idea of Biblical Theology as a Science and as a Theological Discipline: The Inauguration of Rev. Geerhardus Vos, Ph.D., D.D., as Professor of Biblical Theology [at the Princeton Theological Seminary]*. New York, NY: A. D. F. Randolph, 1894.

Арапов, Александр. "Герменевтика Реформації." *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики* 29, no. 3, часть 1 (2013): 16–20.

Бартелеми, Доминик. *Бог и Его образ: Очерк библейского богословия*. Pessano (Mi), Италия: Б.и., 1992.

Бартоломью, Крейг, and Майкл Гохин. *Драма Писания*. Пер. с англ. Ольги Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2009.

Бычков, Александр. “*Sola Scriptura*: авторитет Писания и Реформация.” В *Богословие Реформации: Бог, Евангелие, церковь*, под редакцией Дмитрия Бинцаровского и Ярослава Вязовского, 73–97. Минск: Альтиора Форте; Евангелие и Реформация, 2017.

———. “Реформация и отцы церкви.” В *Богословие Реформации: Бог, Евангелие, церковь*, под редакцией Дмитрия Бинцаровского и Ярослава Вязовского, 99–125. Минск: Альтиора Форте; Евангелие и Реформация, 2017.

Виктор д’Ассонвилле. “Кальвин как экзегет Писания: некоторые заметки в контексте общего исследования наследия Кальвина.” *Реформатский взгляд* (blog). Accessed February 7, 2020. <https://www.reformed.org.ua/2/992/d'Assonville>.

Вязовский, Ярослав. “Кальвин, Коперник и наука.” В *Богословие Реформации: Бог, Евангелие, церковь*, под редакцией Дмитрия Бинцаровского и Ярослава Вязовского, 413–32. Минск: Альтиора Форте; Евангелие и Реформация, 2017.

Голдсуорси, Грэм. *По Божьему замыслу: Введение в библейское богословие*. Пер. с англ. Ольги Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2011.

Джон А. Бауэрс, и Рональд Л. Шойерз. “*Sola Scriptura* — только Писание.” *P500. 500 років Реформації* (blog). Accessed February 10, 2020. <https://r500.ua/sola-scriptura-tolko-pisanie/>.

Кальвин, Жан. *Наставление в христианской вере*. Пер. с франц. А.Д. Бакулова. Т. 1, Книги I и II. 3 т. Grand Rapids, MI: Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1997.

———. *Наставление в христианской вере*. Пер. с франц. Г.В. Вдовиной. Т. 3, Книга IV. 3 т. Grand Rapids, MI: Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1999.

———. *Псалтирь. Комментарии на Псалмы 1-49*. Пер. с лат. Т. 1. Библейские комментарии Жана Кальвина. Киев: Come Over and Help, Золотой город (ФОП Смоленский С. А.), 2019.

———. *Толкование на Евангелие от Иоанна*. Пер. с лат. И. В. Мамсурова. Библейские комментарии Жана Кальвина. Минск: МФЦП, 2007.

———. *Толкование на Послания апостола Павла к Ефесянам и Филиппийцам*. Пер. с лат. И. В. Мамсурова. Библейские комментарии Жана Кальвина. Минск: МФЦП, 2008.

———. *Толкование на Послания апостола Павла к Римлянам и Галатам*. Пер. с лат. И. В. Мамсурова. Библейские комментарии Жана Кальвина. Минск: МФЦП, 2007.

Лютер, Мартин. *Лекции по «Посланию к Галатам»*. Пер. с англ. г. Минск: «ПИКОРП»; Фонд «Лютеранское наследие», 1997.

———. *Лекции по «Посланию к Римлянам»*. Пер. с англ. К. Комарова. Sterling Heights, MI: Фонд «Лютеранское наследие», 1996.

Ма(к)грат, Алистер. *Богословская мысль Реформации*. Пер. с англ. В.В. Петлюченко. Одесса: Одесская библейская школа «Богомыслие», 1994.

Макграт, Алистер. *Введение в христианское богословие*. Пер. с англ. Одесса: Богомыслие, 1998.

———. *Жизнь Жана Кальвина: Влияние пастора и богослова на формирование западной культуры*. Пер. с англ. В.Г. Савенкова. Мн.: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа (Евангелие и Реформация), 2016.

———. *Опасная идея христианства. Протестантская революция: история с XVI по XXI века*. Пер. с англ. Евгения Устиновича. СПб.: Библия для всех, 2017.

Матаков, Константин. «Принцип *Sola Scriptura* в раннем протестантизме.» *Манускрипт* 12, no. 6 (2019): 179–82.

Прилуцкий, Александр. «Историко-философские предпосылки формирования экзегетической парадигмы Мартина Лютера.» *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия / Theological Reflections: Euro-Asian Journal of Theology*, no. 2 (2003): 65–85.

———. «Экзегетика Мартина Лютера как идейная основа реформации.» Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук по специальности «Религиоведение, философская антропология, философия культуры», Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина, 2004.

Санников, Сергей. *Второе тысячелетие*. Т. 2. 2 т. Двадцать веков христианства: Учебное пособие. Одесса: ОБС; «Богомыслие», 2001.

Тисельтон, Энтони. *Герменевтика*. Пер. с англ. Ольги Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2011.

Ткаченко, Ростислав. «(Не) «только Писание»: исследование соотношения Священного Писания и Священного Предания как источников богословия у Мартина Лютера в контексте исторического развития западной церковной традиции.» *Філософська думка – Sententiae*, no. Спецвипуск IV: Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії (2013): 154–80.

Торренс, Алистер. «Вечеря Господня: развитие ключевой доктрины Реформации.» В *Богословие Реформации: Бог, Евангелие, церковь*, под

редакцией Дмитрия Бинцаровского и Ярослава Вязовского, 337–87. Минск: Альтиора Форте; Евангелие и Реформация, 2017.

Хегглунд, Бенгт. *История теологии*. Пер. с швед. В.Ю. Володина. СПб.: Светоч, 2001.

Хелм, Пол. *Богословие Жана Кальвина для начинающих*. Пер. с англ. Я.Г. Вязовского. Мн.: Позитив-Центр (Евангелие и Реформация), 2016.

Цвингли, Ульрих. *Избранные труды*. Под редакцией Бадри Шарвадзе и Артемия Джанумова. Пер. Бадри Шарвадзе. 3-е издание. Москва: ИКАР, 2005.

Честер, Стивен. *Новый взгляд на Павла глазами реформаторов*. Пер. с англ. Сергея Калюжного. Черкассы: Коллоквиум, 2018.