

Родион Валентинович Савинов

УДК 291.1

к. философ. н., доцент, Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины (Черниговская ул., д. 5, Санкт-Петербург, Россия, 196084) savrodion@yandex.ru

**КРИТИКА ВОЗМОЖНОСТИ ЕСТЕСТВЕННОЙ ТЕОЛОГИИ
В «ДИСПУТАЦИИ О СОВЕРШЕНСТВЕ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ»
УИЛЬЯМА ЭЙМСА (ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ)**

Предлагается анализ работы английского пуританского теолога Уильяма Эймса «Теологическая диспутация против этики», которая содержит критику современной Эймсу теологии и продолжает линию деавуирования значения «естественной теологии». В частности, им отрицается возможность построения этики, независимой как от библейского Откровения, так и от религиозных источников в целом. Первый вариант представлен для Уильяма Эймса конфессиональными традициями, которые рассматриваются им в качестве социально установленных форм религиозности. Эймс стремится показать, что эти формы почитания являются неистинными, ибо дополняют библейские установления исторически появившимися обычаями. Вторая форма внерелигиозного благочестия представлена философской этикой, в частности моральным учением Аристотеля. Рационализм аристотелевской этики и ее имманентный характер рассматриваются Эймсом как нарушение принципа *sola fide*, поскольку данная концепция опирается на самостоятельную природу человека. Альтернативой Эймс считает библейскую моральную теологию (т. н. *Ethica Christiana*), которая, с одной стороны, интегрирует основные принципы философской этики (понятие и разновидности добродетелей), с другой стороны, базируется на богословском принципе святости как цели человеческой жизни в глазах Бога (*coram Deo*). Таким образом, теология Уильяма Эймса стала альтернативой схоластическому пониманию этики и теологии и послужила основой для новых форм описания религиозного опыта в пуританстве XVII в.

Ключевые слова: Реформация, этика, теология, пуританство, Уильям Эймс, раннее Новое время

RODION VALENTINOVICH SAVINOV

PhD in Philosophy, associate professor,
Saint-Petersburg State Academy of Veterinary Medicine
(ulitsa Chernigovskaya, 5, Saint-Petersburg, Russia, 196084)
savrodion@yandex.ru

*CRITICISM OF POSSIBILITY OF NATURAL THEOLOGY
IN WILLIAM AMES' «DISPUTATIO THEOLOGICA
ADVERSUS ETHICAM» (PREFACE TO THE PUBLICATION)*

The article analyses English Puritan theologian William Ames' «Disputatio theologica adversus ethicam» which contains criticism of Early Modern theology, in particular, the possibility of building ethics independent of both biblical Revelation and religious sources. Rabbinical Judaism and Catholicism are considered by William Ames as representatives of the concept of «traditions», socially established forms of religiosity. Ames seeks to show that these forms of worship are untrue, for they supplement the biblical command with historically emerged customs, thereby violating the principle of sola Scriptura. The second mode of non-religious piety is represented by philosophical ethics, in particular, the Aristotle's moral doctrine, which was the basis of the ethical teachings of the Early Modern Times, both Catholic and Protestant. The rationalism of Aristotelian ethics and its immanent point of view to human morality are considered by Ames as a violation of the principle of sola fide, because ethics is based on the independent nature of man, which makes the principles of Revelation unnecessary. Ames considers biblical moral theology (the so-called *Ethica Christiana*) an alternative for Scholasticism, which, on the one hand, integrates the basic principles of philosophical ethics (the concept and varieties of virtues), and, on the other hand, is based on the theological principle of holiness as the goal of human life in the eyes of God (*coram Deo*). Thus, the theology of William Ames became an alternative to the scholastic understanding of ethics and theology, and served as the basis for new forms of describing religious experience in Puritanism of the 17th century.

Keywords: Reformation, Ethics, Theology, Puritanism, William Ames, Early Modern

Пуританство представляет собой одно из крупнейших религиозных и интеллектуальных течений внутри протестантского сообщества раннего Нового времени, которое оказало значительное влияние как на религиозное развитие Европы, так и на другие существенные аспекты истории культуры, выступив не только как специфическая практика благочестия, но и как особая теологическая концепция. Значительную роль в процессе ее становления сыграл один из наиболее влиятельных пуританских богословов Уильям Эймс (*William Ames, Guillelmus Amesius*, 1576–1633).

Данное предисловие имеет целью показать основные принципы теологии У. Эймса, чтобы раскрыть перед читателем содержание одной из его важнейших богословских работ — «Диспутации о совершенстве Священного Писания, против этики», в которой английский теолог сформулировал ряд важных для раннего пуританства оценок, касающихся богопознания, спасения и доступного человеку уровня совершенства.

Фундаментом теологии Эймса является положение об исключительно практической природе богопознания, в результате чего оно изначально не может осуществляться вне Откровения, т. е. особого Божественного действия в тварном мире, которое само воспринимается тварными существами лишь как практический императив. Эймс определяет теологию как «данное Богом учение о жизни» (*doctrina a Deo vivendi*), которое заключается в том, чтобы «жить согласно воле Божьей, во славе Божьей, Богом внутренне направляясь»¹. Такое понимание теологии приводит Эймса к выводу, что никакие принципы и начала, выставляемые как исходные предпосылки знания, для теологии значения не имеют — она осуществляется лишь как религиозная активность, формами которой являются вера (*fides*) и почитание (*observantia*)².

Развивая это учение, Уильям Эймс приходит к отрицанию возможности «естественной теологии», что в целом не было беспрецедентным ни в католической, ни тем более в протестантской традиции. Несомненно, значимая часть теологов Средних веков и раннего Нового времени признавала, что

¹ Guillelmus Amesius. *Medulla theologica*. Amstelodami, 1628. P. 2–3.

² Guillelmus Amesius. *Medulla theologica*. Amstelodami, 1628. P. 231, 237.

lumen naturale дает нам в той или иной степени отчетливое знание о Боге: в их число, кроме сторонников теологии Аквината, входили луллисты, Раймунд Сабундский, многие гуманисты, «спиритуалисты» вроде Парацельса. С другой стороны, Мартин Лютер, в сущности, исключал возможность адекватного естественного богопознания, в связи с чем он вел напряженную борьбу с аристотелевской философией и основанной на ней схоластической теологией: человеческая природа несовершенна сама по себе и столь испорчена грехом, что может служить лишь орудием для превышающих ее духовных сил, но сама не в силах ни выбирать, ни судить о них.

Эти факторы определили выдвижение им учения об исключительном авторитете Св. Писания (*sola Scriptura*) в вопросах верования. Уже в «Лекциях по Посланию к римлянам» он заявляет об исключительном значении Библии, отождествляя ее с благодатной силой Божьей и требуя веры в нее, от которой и происходит оправдание³. Эта же мысль проводится им в «95 тезисах» (тезисы 54, 62) и в трактате «О свободе христианина» (§§ 8–10)⁴. В целом для Лютера характерно понимание природы человека как существа, трагически расколотого между грехом и благодатью, Богом и дьяволом, бессильного сделать свободный выбор и потому — по воле Божьей определяемого к спасению или гибели (что ярко отразится в концепции «рабства воли», развитой Лютером в полемике с Эразмом Роттердамским в 1525 г. и в экклезиологических спорах с католическими оппонентами)⁵.

Кальвин в своих «Наставлениях в христианской вере» отмечает, что «Бог познается в первую очередь как Творец — из совершенного устройства мира и из учения, содержащегося в Священном Писании, а затем предстает как Искушитель в лице Иисуса Христа»⁶. Таким образом, Кальвин различает теологию естественную, библейскую и откровенную в узком смысле.

³ Мартин Лютер. Лекции по «Посланию к Римлянам» / Пер. К. Комарова. Duncanville; Минск, 1996. С. 164–167.

⁴ Мартин Лютер. О Вавилонском пленении церкви / Сост. и ред. И. Фокин. СПб., 2017. С. 10–11, 197–198.

⁵ См.: Oxford Handbook of Martin Luther's Theology / Ed. by R. Kolb, I. Dingel, L. Batka. Oxford, 2014. P. 333–352.

⁶ Жан Кальвин. Наставление в христианской вере / Пер. А. Д. Бакулова, Г. В. Вдовиной. Т. 1: Кн. I и II. М., 1997. С. 36.

Недостаточность естественного откровения он усматривает в том, что оно не может служить основой культа. «Наш разум в состоянии познать Бога лишь через какое-либо служение Ему. Однако недостаточно лишь смутно сознавать, что есть некий единый достойный поклонения Бог. Мы должны быть убеждены в том, что Бог, Которому мы поклоняемся — единственный источник всех благ, и ничего не искать вне Бога»⁷. В итоге Кальвин заключает: «Итак, опыт показывает, что сокровенным вдохновением Божиим семя религии посеяно во всех людях. С другой стороны, трудно найти одного человека из ста, который бы лелеял это семя в своем сердце, чтобы оно проросло. Но нет никого, в ком бы оно погибло окончательно: так велика необходимость в его плодах»⁸. Именно поэтому, хотя вероучение должно быть основано исключительно на Писании, для удостоверения в его истинности необходима сверхъестественная помощь Св. Духа: Писание «достоверно само по себе и не нуждается для безоговорочного принятия в доказательствах и аргументах, тем не менее только через свидетельство Св. Духа оно обретает ту несомненность, которой действительно заслуживает»⁹.

В целом этой оценкой Кальвина и руководилась, как полагают исследователи, реформатская традиция, рассматривая естественное богопознание как негативную инстанцию по сравнению с библейской¹⁰, хотя впоследствии, к концу XVI в., стало намечаться смягчение отношения протестантов к возможности естественной теологии, что отразилось, к примеру, в трактате Иоганна Арндта «Об истинном христианстве» и ряде других его работ¹¹, или в системе Иоганна Генриха Альштеда, писавшего, что «естественная теология — это познание Боже-

⁷ Жан Кальвин. Наставление в христианской... Т. 1. С. 37.

⁸ Жан Кальвин. Наставление в христианской... Т. 1. С. 42.

⁹ Жан Кальвин. Наставление в христианской... Т. 1. С. 72.

¹⁰ Rehnman S. The Doctrine of God in Reformed Orthodoxy // A Companion to Reformed Orthodoxy / Ed. by H. J. Selderhuis. Leiden, 2013. P. 355–357.

¹¹ См.: Иоганн Арндт. Об истинном христианстве / Пер. с нем. под ред. игумена Петра (Мещеринова). М., 2016. С. 791–793; см. также Приложение 2 к данной статье.

ственного, как творения действуют ради явления Творца для познания в свете природы»¹².

Учение Эймса в этом контексте является возвращением к изначальному протестантскому тезису о сверхъестественности христианства и невозможности компромисса между разумом и Откровением. В результате Эймс выступает против любых смягчений в отношении естественной теологии, напротив, они порождают ложное, квазирелигиозное отношение. Два типа религиозного отношения — вера и почитание — являются для Эймса универсальными паттернами человеческого поведения. Наряду с собственно религиозными, они имеют и квазирелигиозные воплощения, отражающие позицию, которой Эймс противостоит: «Метафизика — это вера перипатетиков, а этика — их почитание. Обе они считаются науками, которые трактуют о высшем для человека благе»¹³.

Если обоснованию недостаточности метафизики Эймс посвятил «Теологическую диспутацию против метафизики» («Disputatio theologica, adversus metaphysicam»), где он критикует схоластическую философию как учение о естественном богопознании, полностью отвергая всякую *theologia rationalis* и тем самым возвращаясь к лютеровской позиции о теологии как знании о Боге исключительно благодаря Откровению и Писанию (*sola Scriptura*)¹⁴, то опровержению возможности внерелигиозной этики (естественного благочестия) посвящен трактат «Теологическая диспутация о совершенстве Св. Писания против этики» («Disputatio theologica, De perfectione SS. Scripturae, adversus Ethicam») ¹⁵.

Дата написания этой работы остается неизвестной, но, судя по близости этой темы предыдущей работе, а также по тому, что обе они непосредственно продолжают ряд мыслей «Medulla theologiae», опубликованной впервые в 1628 г., можно согласиться с предположением К. Шпрунгер о периоде

¹² Johann Henrich Alsted. *Theologia Naturalis Exhibens Augustissimam Naturae Scholam*. [Francofurti], 1615. P. 1.

¹³ Guillelmus Amesius. *Medulla theologica*. Amstelodami, 1656. P. 21.

¹⁴ См.: Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. Amstelodami, 1652. P. 85–97.

¹⁵ Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. P. 101–118.

создания данной работы между 1629 и 1633 гг.¹⁶ Работа состоит из 28 тезисов и отчетливо делится на три части: *во-первых*, обоснование совершенства и самодостаточности Св. Писания, заключающего в себе все нравственные принципы (§§ 1–9), *во-вторых*, обзор и критика концепций, дополняющих библейское учение религиозными традициями: раввинистическим и католическим преданием (§§ 10–17), *в-третьих*, обзор и критика философской (аристотелевской) этики, отрицание возможности внерелигиозного благочестия (§§ 18–28).

Такой состав текста означает, что Эймс рассматривает естественную теологию (в культово-практическом отношении) в контексте двух взаимосвязанных проблем: религиозной (исторической) традиции и закономерностей нравственного сознания. Ее он рассматривает как ложную теологию и противопоставляет ей полное совершенство или целостность (*perfectio, integritas*) библейского Откровения, которое обосновывает ссылками на те библейские тексты, что описывают Писание как законченное и не требующее внешнего толкования сообщение Бога о Самом Себе¹⁷.

Данная мысль основывалась на признании Эймсом консервативного варианта трактовки богодухновенности Писания, согласно которому любые исторические и культурные данные не являются релевантным условием толкования библейских текстов: «Вовсе нет у него [Св. Писания] иного автора, чем Сам всеумудрейший Господь (от Которого может исходить только совершенное или всецело достаточное для той цели, к которой оно предназначено) [...] Этой истине не противоречит то, что слово Божье по Его поручению было записано человеческими руками. Ведь они использовались Богом в качестве орудий или наемных писарей для открытия Его Собственной воли» (§§ 4–5)¹⁸.

Вывод, предлагаемый здесь Эймсом, заключается в признании всеохватности тех предписаний, что заключены в Библии: «Для нас оно называется совершенным благодаря полноте

¹⁶ Sprunger K. L. The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism. Urbana, 1971. P. 106.

¹⁷ Положительное развитие учения Эймса о Писании см.: Guillelmus Amesius. Medulla theologica. Amstelodami, 1628. P. 151–156.

¹⁸ Guillelmus Amesius. Philosophemata. P. 102.

и достаточности всех заповедей, в нем содержащихся, поскольку они могут иметь смысл указания для нас *в жизни сей [в целом] и в каждом ее событии (рассматриваемом со стороны Бога, нас самих или ближайших причин)*, а также могут рассматриваться со стороны действия, которое в нас совершает Св. Дух» (§ 7)¹⁹.

Далее, Эймс исключает возможность естественного сохранения Откровения в религиозной традиции — в этом состоит сущность его критики иудаизма и католицизма. Оно повреждается, поскольку или начинает со временем искажаться, или дополняться человеческими установлениями, все более отходя от своего источника (§ 10)²⁰. В первом случае Эймс постулирует, что толкование Писания не должно зависеть от контекста за пределами *буквы* библейских книг (§ 13.1), кроме того, исторически раввинистическая традиция не осталась неизменной, что лишает ее аутентичности (§ 13.3)²¹. Во втором — Эймс критикует католическую концепцию преданий (*traditiones*), рассматривая их как нелегитимные *дополнения* к Откровению, которые тем самым умаляют значение Писания (§§ 14–16)²². Общий смысл замечаний Эймса сводится к тому, что Писание представляется законом, *самодостаточным для спасения*. Рассмотренная с этой позиции истина Писания может базироваться исключительно на себе самой, ибо никакие внешние по отношению к нему источники и даже церковное предание как таковое не смогут обосновать богодухновенности библейских текстов, поскольку сами имеют значение лишь в связи с Писанием.

Закономерно, что объектом критики Эймса становится естественное благочестие, или нравственные понятия, которые в рамках *theologia naturalis* представляются врожденными или присущими человеческой природе. Проблема естественного благочестия выводила, с одной стороны, к дохристианской древности и к языческой философии, в которой были сформулированы первые учения о добродетели, с другой стороны, к развитым в схоластике представлениям о специфике этической пробле-

¹⁹ Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. P. 103.

²⁰ Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. P. 104.

²¹ Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. P. 105–106.

²² Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. P. 106–107.

матики, существовании дистанции между ней и теологией. Соответствующие проблемы поднимались не только реформаторами, но активно обсуждались в современной Эймсу богословской литературе, в частности, У. Перкинсом²³.

Рассмотрение этих вопросов приводит Эймса к более общему заключению: философская трактовка моральности не может ни раскрыть содержания нравственного сознания, ни обеспечить его достаточной системой понятий. Он указывает на ряд проблем, связанных с рациональной трактовкой проблем морали: с одной стороны, она исключительно умозрительна (спекулятивна), тогда как теология — как мы говорили выше — напротив, практична и деятельна, и потому вопросы этики соответствуют ее характеру, во-вторых, в метафизике и связанной с нею этике нет адекватного понятия о Боге, Который является источником моральных норм, значит, нет и полного понимания их содержания и смысла (§ 23)²⁴. Так Эймс формулирует первый общий вывод: философская этика «в своем содержании обращается лишь к гражданским и внешним нравам, не проникая в самую глубину сердца, о чем говорит от Писания *христианская этика*» (§ 24.1)²⁵.

Нравственное содержание человеческой жизни для Эймса оказывается непосредственно основано на библейской теологии и вне ее не может иметь значения. Одна благодать инициирует появление Писания, и удостоверяет в его подлинности, и создает веру в Откровение, и дает силу жить в соответствии с ним. Эта связь представляет собой, согласно Эймсу, то посредничество, которое является делом Христа (*mediatio Christi*), и для этого существует лишь одно подходящее орудие (*ordinarium instrumentum*) — писаное слово Библии. Перенос акцент на внутреннее пространство морального сознания, Эймс рассматривает те действия, что Св. Дух производит в человеке: он начинает быть способен воспринимать религиозную точку зрения, проникается жизненностью библейских заповедей и чувствует прилив сил, чтобы их исполнять. Кроме

²³ Stoll A. *Conscience in Early Modern English Literature*. Vol. 1. Cambridge, 2017. P. 39–46.

²⁴ Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. P. 111.

²⁵ Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. P. 112.

того, человек испытывает полное изменение содержания своей внутренней жизни, которая принимает новое направление «к нашему высочайшему упованию, единению в славе с Отцом, Сыном и Св. Духом». Все это Эймс описывает как истинную цель жизни — блаженство или святость, *beatitudo* (§ 22)²⁶.

Значит, та истина, что может содержаться в философской этике, связана не с ней, а с Откровением. Как отмечает Эймс в методологическом трактате «Технометрия» (§ 93), «не существует ни одного достойного действия, о котором бы не учила теология, и такого деятеля, самого по себе или подобного чему-то, который мог бы рассматриваться вне церкви»²⁷.

Главные пороки философской этики связаны с тем, полагает Эймс в рассматриваемой «Диспутации», что она, с одной стороны, замыкает человека на самом себе, поскольку ищет предпосылки нравственности исключительно в его природе или сознании, с другой стороны, ее выводы не способны служить прочным фундаментом для осуществления нравственных поступков — обнаруживая лишь *расположение* человека к совершению добра, этика неизбежно ограничивается кругом возможностей и не содержит предписаний, сопоставимых с библейскими (§ 24.2)²⁸. Это означает, что положительное содержание этики может быть раскрыто лишь с библейской точки зрения — Эймс предлагает редукцию этических категорий к топосам Писания. Он, однако, оговаривает искусственность такого шага, ибо в Писании обнаруживаются не нравственные категории, а лишь примеры, которые позволяют соотнести ряд этических концептов с библейскими (§ 26)²⁹.

Состав этих добродетелей Эймс заимствует из «Никомаховой этики» Аристотеля: мужество, благоразумие, щедрость, величавость, ровность, дружелюбие, правдивость, общительность, стыдливость и справедливость — они рассматриваются и критикуются с библейской точки зрения (§ 27)³⁰. Материал, который привлекается для этого, в основном заимствован

²⁶ Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. P. 110–111.

²⁷ Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. P. 23.

²⁸ Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. P. 112.

²⁹ Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. P. 114.

³⁰ Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. P. 114–118.

из Ветхого Завета, прежде всего, из Псалтири и литературы премудрости (Притчи Соломона, Экклезиаст, Книга премудрости): из 66 прямых отсылок к библейским текстам в указанном тезисе только 17 ссылаются на Новый Завет, из них 3 ссылки на Евангелия и 14 — на апостольские Послания.

Примечателен способ, применяемый Эймсом для работы с этим материалом. К примеру, разбирая аристотелевское понятие мужества (*fortitudo*), он отмечает, что Аристотель ограничивал эту добродетель воинским мужеством. Приводя в пример полководцев, чьи деяния описаны в исторических книгах Библии, Эймс далее задает вопрос о том, почему человек обнаруживает в себе это состояние. Поскольку источником внутренних движений в человеке является Бог, то Эймс (ссылаясь также на Евр. 11:32–34) усматривает в этом переживании (*effectus*) вдохновение, которое испытывает слышащий обетования или наставления (§ 27.1).

Другой пример: толкование добродетели величавости (или великодушия, *magnanimitas*), которую Аристотель считает одной из главных, определяющих достоинство человека. Эймс дает этой добродетели двоякое толкование: с одной стороны, величие присуще многим библейским героям, проявившим себя выдающимся образом, с другой стороны, Эймс обращает внимание на то, что Аристотель «считает величавостью *ὕπερβόλην καὶ καταφρονητικόν* [гордыню и презрение] по отношению к другим». Действительно, описывая данное качество, Аристотель отмечает, что величавый «по праву выказывает презрение (*καταφρονεῖ*), ибо он составляет мнение истинно, тогда как большинство наугад» (EN 1124b 6)³¹. Эти характеристики Эймс рассматривает как указание на порочность аристотелевской трактовки добродетели — ведь она «полностью противоречит другому — Прит. 16:19: *Лучше смиряться духом с кроткими, нежели разделять добычу с гордыми*. Таким образом, библейское понимание добродетели величия состоит в смирении, что и составляет его центр в трактовке Эймса, который дает такую дефиницию величавости: это добро-

³¹ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 132.

детель, «состоящая в соразмерной умеренности аффектов, сохранении достоинства и его росте» (§ 27.4).

Это дает Эймсу основание в заключение сделать следующий вывод: «все аристотелевские практические добродетели [...] присутствуют в Писании. И они не имеют никакой неясности (для того, кто встал под знамя христианской этики), а бесчисленные прочие аристотелевские имена добродетели являются апокрифами» (§ 28)³². Иными словами: ограниченное положительное содержание нерелигиозного благочестия присутствует внутри религиозной этики и раскрывается в ней столь полным и совершенным образом, что делает философскую этику излишней, а по сравнению с содержанием этики религиозной — и просто ошибочной.

Итак, работа Уильяма Эймса «Теологическая диспутация против этики» показывает, что в протестантской (кальвинистской) теологии сложилось два течения: признававшее и отрицавшее возможность естественной теологии. Обоснованное в указанной работе отрицание возможности естественной теологии приводило Эймса к заключению, что, кроме Писания, не существует позитивных инстанций, что могли бы сообщить человеку знание о Боге и творении. Закономерно, что в результате центр тяжести этой позиции переносится на внутренний опыт чтения и осуществления слов Писания, что находит свое отражение в развитии практик внутреннего благочестия и особого понимания *повседневности* как топоса разворачивания Божьего присутствия, жизненной активности как способа явить спасение, на что впоследствии обратил М. Вебер в своем исследовании истоков современной культуры³³.

Вместе с тем сформулированное Эймсом отрицательное отношение к этой концепции в рамках развития пуританства XVII в. претерпело серьезные изменения: от тотального отрицания значения «естества» у радикальных пуритан³⁴ до полного признания естественной теологии у Ричарда Бакстера, чьи

³² Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. P. 118.

³³ См.: Вебер М. *Протестантская этика и дух капитализма*. М., 2002. С. 117–121.

³⁴ См.: Покровский Н. Е. *Ранняя американская философия. Пуританизм*. М., 1989. С. 104–107.

систематические работы оказали влияние на Джона Локка и его концепцию «разумности христианства»³⁵.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–374.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. — М.: Ист-Вью, 2002. — 352 с.

Жан Кальвин. Наставление в христианской вере / Пер. А. Д. Бакулова, Г. В. Вдовиной. Т. 1: Кн. I и II. — М.: Изд. РГГУ, 1997. — IV, 582 с.

Иоганн Арндт. Об истинном христианстве / Пер. с нем. под ред. игумена Петра (Мещеринова). — М.: Эксмо, 2016. — 1008 с.

Мартин Лютер. Лекции по «Посланию к Римлянам» / Пер. К. Комарова. — Duncanville; Минск: Фонд «Лютеранское наследие», 1996. — 588 с.

Мартин Лютер. О Вавилонском пленении церкви / Сост. и ред. И. Фокин. — СПб.: Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера; Санкт-Петербургский христианский университет, 2017. — 798 с.

Покровский Н. Е. Ранняя американская философия. Пуританизм. — М.: Высш. шк., 1989. — 246 с.

Dewey D. W., Jr. Socinianism, Justification by Faith, and Sources of John Locke's The Reasonableness of Christianity // Journal of the History of Ideas. 1984. Vol. 45. N 1. P. 49–66.

Guillelmus Amesius. Medulla theologica. — Amstelodami: Janssonius, 1628. — 396 p.

Guillelmus Amesius. Medulla theologica. — Amstelodami: Apud Ioannem Iansonium, 1656. — 396 p.

Guillelmus Amesius. Philosophemata. — Amstelodami: Janssonius, 1652. — 192 p.

Johann Henrich Alsted. Theologia Naturalis Exhibens Augustissimam Naturae Scholam. — [Francofurti]: Humm, 1615. — 724 p.

Oxford Handbook of Martin Luther's Theology / Ed. by R. Kolb, I. Dingel, L. Batka. — Oxford: Oxford University Press, 2014. — xvii + 662 p.

Rehman S. The Doctrine of God in Reformed Orthodoxy // A Companion to Reformed Orthodoxy / Ed. by H. J. Selderhuis. Leiden: Brill, 2013. P. 351–401.

³⁵ См. Dewey D. W., Jr. Socinianism, Justification by Faith, and Sources of John Locke's The Reasonableness of Christianity // Journal of the History of Ideas. 1984. Vol. 45. N 1. P. 49–66; Sytsma D. Richard Baxter and the Mechanical Philosophers. New York, 2017.

Sprunger K. L. *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*. — Urbana: University of Illinois Press, 1971. — xi+289 p.

Stoll A. *Conscience in Early Modern English Literature*. Vol. 1. — Cambridge: Cambridge University Press, 2017. — xiv + 216 p.

Sytsma D. *Richard Baxter and the Mechanical Philosophers*. — New York: Oxford University Press, 2017. — 352 p.

REFERENCES

Aristotle (1983) *Nikomakhova etika [Nicomachean Ethics]*, *Selected Works*, vol. 4, Moscow: Mysl', pp. 53–374. (in Russian)

Batka L., Dingel I., Kolb R. (2014) *Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford: Oxford University Press, xvii + 662 p.

Guillelmus Amesius (1628) *Medulla theologica*, Amstelodami: Janssonius, 396 p.

Guillelmus Amesius (1652) *Philosophemata*, Amstelodami: Janssonius, 192 p.

Guillelmus Amesius (1656) *Medulla theologica*, Amstelodami: Apud Ioannem Iansonium, 396 p.

Jean Calvin (1997) *Nastavlenie v khristianskoy vere [Institution on Christian Religion]* (Trans. A. Bakulov, G. Vdovina), vol. 1, Moscow: RGGU Publ., lv+582 p. (in Russian)

Johann Arndt (2016) *Ob istinnom khristianstve [True Christianity]*, Trans. rev. Petr. (Meshcherinov), Moscow: Eksmo Publ., 1008 p. (in Russian)

Johann Henrich Alsted (1615) *Theologia Naturalis Exhibens Augustissimam Naturae Scholam*, [Francofurti]: Humm, 724 p.

Dewey D. W., Jr. (1984) Socinianism, Justification by Faith, and Sources of John Locke's The Reasonableness of Christianity, *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, n. 1, pp. 49–66.

Martin Luther (1996) *Lektsii po «Poslaniyu k Rimlyanam» [Lectures on St. Paul's Epistle to the Romans]*, Trans. K. Komarov, Duncanville; Minsk: «Lutheran Heritage» Foundation, 588 p. (in Russian)

Martin Luther (2017) *O Vavilonskom plenenii tserkvi [On the Babylonian Captivity of the Church]* (Ed. I. Fokin), Saint-Petersburg, Sankt-Peterburgskoe obshchestvo Martina Lyutera; Sankt-Peterburgskiy khristianskiy universitet, 798 p. (in Russian)

Pokrovskiy N. E. (1989) *Rannyaya amerikanskaya filozofiya. Puritanizm [Early American Philosophy. Puritanism]*, Moscow: Vysshaya shkola Press, 246 p. (in Russian)

Rehman S. (2013) *The Doctrine of God in Reformed Orthodoxy, A Companion to Reformed Orthodoxy* (Ed. H. J. Selderhuis), Leiden: Brill, pp. 351–401.

Sprunger K. L. (1971) *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*, Urbana, University of Illinois Press, xi+289 p.

Stoll A. (2017) *Conscience in Early Modern English Literature*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, xiv + 216 p.

Sytsma D. (2017) *Richard Baxter and the Mechanical Philosophers*, New York: Oxford University Press, 352 p.

Weber M. (2002) *Protestantskaya etika i dukh kapitalizma* [Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism], Moscow: Ist-V'yu Publ., 352 p. (in Russian)

Уильям Эймс. ФИЛОСОФЕМЫ³⁶

IV. ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ДИСПУТАЦИЯ
О СОВЕРШЕНСТВЕ Св. ПИСАНИЯ,
ОПИСАННОГО И ЗАЩИЩЕННОГО НА ОСНОВАНИИ
ЕГО ЖЕ ПОЗИЦИЙ И СУЖДЕНИЙ,
В КОТОРОЙ
ПОКАЗАНЫ НЕСОВЕРШЕНСТВО И БЕСПОЛЕЗНОСТЬ
ОБЫЧНОЙ ЭТИКИ

I. Совершенство Св. Писания — это его всецелая достаточность для полной передачи воли Божьей, которая показывает, как жить благим и святым образом.

II. И это *совершенство* или *достаточность*, смотря по тому, что оно берется абсолютно, означается как *качественно*, так и *количественно*, или как *интенсивно*, так и *экстенсивно*, так что в данном случае мы имеем в виду *экстенсивное* или *количественное совершенство*.

III³⁷. И мы можем понимать это совершенство Св. Писания и как то, *что совершенно само по себе*, и с точки зрения *указаний* и *установлений* для нас. Оно *совершенно само по себе*, ибо [— во-первых —] оно ничем не может и не должно быть дополнено, так что оно в любом отношении *совершенно*.

³⁶ Перевод и комментарии Р. В. Савинова. Текст: Guillelmus Amesius. *Philosophemata*. P. 101–118.

³⁷ Эймс цитирует Библию по латинскому переводу И. Тремеллия и Ф. Юния (кон. XVI в.), имеющему отличия от иеронимовой Вульгаты. Там, где возможно, нами Библия приводится по Синодальному переводу, кроме случаев, где вариант Тремеллия и Юния не соответствует наличным текстам: тогда переводится именно он, в примечании дается вариант оригинала и соответствующий ему вариант из Вульгаты. Испанское издание перевода Тремеллия-Юния: *Testamenti Veteris biblia sacra, sive libri canonici priscae iudaeorum ecclesiae a Deo traditi, Latini recens ex Hebraeo facti, brevibusque scholiis illustrati*. Genevae, 1630 (далее: TVBS, с указанием части и листа). О переводе Тремеллия и Юния см.: *Vulgata // Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche / Hrsg. von Dr. Herzog. Bd 17: Vadian bis Wessel. Gotha, 1863. S. 453–454.*

Пс. 19:8: *Учение Господа совершенно и восстанавливает душу*³⁸; Втор. 4:2³⁹: *Не прибавляйте к тому, что я заповедую вам, и не убавляйте от того*; Откр. 22:18–19: *Если кто приложит что к ним, на того наложит Бог язвы, о которых написано в книге сей, и если кто отнимет что от слов книги и т. д.*; Прит. 30:6: *Не прибавляй к словам Его, чтобы Он не обличил тебя, и ты не оказался лжецом.*

IV. Из этого — во-вторых — следует, что *собственное совершенство Писания* состоит в том, что вовсе нет у него иного автора, чем Сам всемудрейший Господь (от Которого может исходить только совершенное или всецело достаточное для той цели, к которой оно предназначено). Это названо в некоторых пророчествах *«слово Божье» (eloquium Iehovae)*, и такое же понятие (*locut*) есть и в иных местах во всем Писании, I Пет. 1:20.

V. Этой истине не противоречит то, что слово Божье по Его поручению было записано человеческими руками. Ведь они использовались Богом в качестве орудий или общественных писарей для открытия Его Собственной воли.

Иер. 1:9: *И простер Господь руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: вот, Я вложил слова Мои в уста твои.*

Но происходит это *постепенно*, так что величайшее соответствие самой высшей мудрости [совмещается] с полным соответствием этих слов личности и положению пишущих.

VI. Наконец, в-третьих, совершенство Писания явлено из именовании (*ex titulis*), означающих совершенство, например,

Пс. 19:8–9: *Откровение Господа верно, указания правильны, это сама истина*⁴⁰; Рим. 1:2: *в святыях писаниях*;

³⁸ В оригинале: «Doctrina Iehovae integra est restituens animam» (= TVBS. P. III. Fol. 125r). Вариант Вульгаты: «Lex Domini immaculata, reficiens animam». Синодальный перевод: «Закон Господа совершен, укрепляет душу» (Пс. 18:8).

³⁹ В оригинале ошибочно: Deut. 9.2.

⁴⁰ В оригинале: Psalm. 19.9–10: «Testimonium verax, mandatum rectum, ipsa veritas», что является парафразой перевода Тремеллия-Юния: «Testimonium Iehovae verax, sapientiam afferens imperito. Mandata Iehovae sunt recta, laetificantia animum, praeseptum Iehovae purum, illustrans oculos» (TVBS. P. III. Fol. 125r), по Вульгате: «Testimonium Domini fidele,

Втор. 32:47: [*это не пустое для вас, но это жизнь ваша*]⁴¹, 4:6: *в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов*; II Пет. 1:19: *как к светильнику, сияющему в темном месте*; Прит. 30:5: *Он — щит уповающим на Него*.

VII. Таково совершенство Писания, рассмотренное *само по себе*, далее [рассмотрено] его совершенство *с точки зрения указаний и установлений для нас*. Для нас оно называется совершенным благодаря полноте и достаточности всех заповедей, в нем содержащихся, поскольку они могут иметь смысл указания для нас *в жизни сей [в целом] и в каждом ее событии (рассматриваемым со стороны Бога, нас самих или ближайших причин)*, а также могут рассматриваться со стороны действия, которое в нас совершает Св. Дух. Первое может мыслиться как *совершенство законодательства (perfectio regularis)*.

VIII. Значит, Писание — это *цельное*, а не *частичное Законодательство* или *канон жизни*, и, по природе канона, не допускает никакого дополнения или исключения, ибо *как таковая Мера* (во всех смыслах) должна быть адекватно пропорциональна измеряемой вещи.

IX. Эта необходимость ясна из ее всецелой достаточности для того, чтобы приводить к совершенству во всех делах (ибо Писание имеет значение субъекта для формируемой жизни, Пс. 119:9; Ин. 6:68; Ин. 5:39)⁴². Это более чем ясно следует из мест Писания, что приведены выше. Прит. 6:20–23; II Тим. 3:16–17; Пс. 119:9 и 105.

Втор. 6:6–9: *И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём [и в душе твоей]; и внушай их детям*

sapientiam praestans parvulis. Iustitiae Domini rectae, laetificantes corda, praeseptum Domini lucidum, illuminans oculos». Синодальный перевод: «Откровение Господа верно, умудряет простых. Повеления Господа праведны, веселят сердце; заповедь Господа светла, просвещает очи» (Пс. 18:8–9).

⁴¹ В оригинале пропущено.

⁴² В схоластической терминологии субъект — это носитель свойств. Писание является носителем жизни, на основе которого формируются отдельные акты существования.

ВЫПУСК IX

твоим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая; и навяжи их в знак на руку твою, и да будут они повязкою над глазами твоими, и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих.

Видишь, все указывает на то, что нет никакого действия, правило для коего не извлекалось бы из слова Божия.

X. Однако нет недостатка в тех, кто опрометчиво вознамерился противостоять этой истине, а таковы все те, кто слово Божье чем-то дополняют или принижают в своем толковании. Дополнять решаются все те, кто основывается на традициях *патропарадидотейс* [переданных отцами], а никак не на Писании, или же, наряду с Писанием, требуют такого же уровня авторитета — именно таковы иудейские раввины и папские доктора.

XI. Раввины вместе с законом Моисеевым наделяют авторитетом свою так называемую каббалу, да ведь автор этих их выдумок неизвестен. Знания одних этих ошибок достаточно, чтобы избавить от необходимости их опровержения.

XII. Однако мы видим, что *как бы* в пользу этих [построений] выступают все те, кто полагает, что без раввинистических комментариев нам невозможно прийти к твердому пониманию смысла слова Божия. Признаем, что для нас может быть полезным стремление к большему пониманию священного языка, т. е. *значений слов и обозначений*, но то, чему они способствуют, далеко отстоит от цели отыскания изначального смысла Писания, и они этой задаче весьма препятствуют. В действительности же их фантастические заявления кишат измышлениями против смысла Писания (как показывают те, кто кажется мне весьма сведущим в восточных языках, прочти хотя бы Дж. Рейнольдса, который в «Цензуре апокрифических книг», лекция 149, много их цитирует)⁴³. Поэтому нам не следует принимать светоч от тех, на кого *навел Господь дух усыпления и сомкнул глаза*, как говорит пророк, Ис. 29:10 и Рим. 11:8.

⁴³ См.: Rainolds J. *Censura librorum apocryphorum Veteris Testamenti, adversum pontificios*. Vol. 1. Oppenheim, 1611. Coll. 324–347.

XIII. Главное, на что необходимо возразить: *Раввины освещают для нас весьма многое из того, что относится к объяснению церемоний и ритуалов, соблюдавшихся во времена Закона в церкви Моисеевой.* Ответ на это дать легко.

Во-первых, все эти церемонии были весьма подробно описаны самим Моисеем, так что никакое иное объяснение не требуется. Оно верно хранилось во всем доме Божьем, и никакой из церемониальных законов не был утрачен, но перечислены все *горшки для высыпания в них пепла, и лопатки, и чаши, и вилки, и угольницы*, Исх. 27:3. Если же впоследствии что-то было добавлено, то лишь из-за иудейской обрядовости (*superstitione*), так что в нынешних установлениях нет связи с изначальным образцом (*exemplari*).

Во-вторых, все учителя полностью согласны в том, что больше всего раввинистические отклонения проявились в умножении церемоний, как справедливо замечают евангелисты: Мф. 15:2; Мк. 7:2, 3:4.

В-третьих, сами раввины не знают об этих вещах ничего, кроме неопределенных толков, которые они получили из рассказов своих отцов (кои полностью посвятили себя фантастическим вымыслам и старинным историям), и едва ли обратятся к писаниям древних раввинов, которые не были врагами Христа, хулителями Его имени и успешными толкователями ошибок и бессмыслиц.

XIV. Из этого вытекает второе, что касается папистских преданий и того, в какой степени ошибаются те, кто полагает в Писании вовсе не содержащее там учение или о *вере*, или о *нравах*, но сверх того требует некоего *неписанного слова Божия*, которого (насколько я знаю) просто не существует, и вот из него они дедуцируют противоречивые выводы о делах церкви⁴⁴.

⁴⁴ Мысль о неписанном апостольском предании, первоначально передававшемся изустно, обосновал католический полемист Мельхиор Кано (Melchior Canus, 1509?–1560) в трактате «De locis theologicis» (lib. III). Это учение получило развитие у другого полемиста Роберто Беллармина (Roberto Bellarmino, 1542–1621), посвятившего разработке идеи о неписанном Слове Божьем (*Verbum Dei non scriptum*) отдельный (четвёртый) трактат первой части своих «De controversiis christianae fidei».

XV. Наиболее опасная из их ошибок та, которую не они изобрели, но выставили на первый план: [они идут] против завета Писания (Ин. 16:21–25; I Кор. 11:2; II Фес. 3:6), [вкладывая в него иное содержание], хотя в соответствующих местах не содержится ничего из этого или совсем мало из того, что может быть отнесено [к этим местам], и они не ищут их *в топах о неписанных преданиях* (которые придумали паписты), но в тех [источниках], что были написаны позже, или в тех, что стали необходимы лишь в условиях их времени, или же в тех, что признаются неподлинными и папистами, и нами.

XVI. А сколь много преданий у папистов, и вовсе никому не известно, но они простодушно прикрываются использованием имени предания апостолов, которых они силятся сделать своими родителями, о чем посмотри апостола: II Фес. 2:2: *не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного*. Если же и сам нечистый явится, все равно будет передан изначальный смысл апостольских слов — Кол. 2:21 — который явствует из их писаний: НЕ ПРИКАСАЙСЯ И НЕ ДОТРАГИВАЙСЯ. И тот же апостол не оставляет о том нас в безвестности.

I Тим. 4:1–3: *Дух же ясно говорит, что в последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским, через лицемерие лжесловесников, сожженных в совести своей, запрещающих вступать в брак и употреблять в пищу то, что Бог сотворил, дабы верные и познавшие истину вкушали с благодарением*.

XVII. Однако следует обосновать, что мы не отбрасываем предания неписанного права и предписаний Бога (Ис. 29:13, Мф. 15:9, Гал. 1:7–8, Кол. 2:20, I Тим. 1:9) и имеем все интерпретации писаний, завещанные этими преданиями. Они нисколько не лишают Св. Писания его совершенства, но только *модально* отличаются от слова Божьего. Они являються словом Божьим и содержат его, составляя *высказывание*

Против этих авторов, прежде всего, выступает Уильям Эймс. К критике Беллармина и его учения о Писании Эймс также обращается в специальном трактате «Bellarminus enervatus» (Vol. 1. Cap. 6).

(*sententiam*) или самое учение (*doctrinam*), но это вовсе не те слова, что предлагаются по человеческому произволению. Добавлю, что здесь нет такого, чтобы они как-то повреждали совершенство Писания, и тем самым *для нас способом выражаться и изъясняться* показывают [его] совершенство. Все это, происходя от самого Писания, имеет значение *общих искусств грамматики, логики и риторики*, которые и предлагают данные объяснения⁴⁵.

XVIII. Третье. Из этого всего следует, что у философов нет ничего, чем они могли бы удобно оправдаться, если возьмутся защищать нечто о даре знания о Боге или о *добрых нравах*, к чему вовсе невозможно подходить от Писания или согласно ему их менять.

XIX. Они сбывают эти свои нелепости под именем *естественной теологии* и гордятся званием *метафизиков*. А цену им назначают моральные философы. Известно, что у раввинов есть קבלה [каббала], у папистов — свои *предания*, а у метафизиков — *теология*. Впрочем, отвечают метафизики, мнений, что следует отвергнуть, легко избежать.

XX. Первое. Не может ли естественная теология обращаться к Писанию, коли наша природа ошибочно ориентирована?

Второе. При *естественном* познании не *подвержено ли оно в своих действиях влиянию чувств*? Разве не открыты нам в Писании дела Божьи о *творении, сохранении и управлении миром*? И они, потирая лоб, отрицают то, что в созерцании мудро воспевается в *псалтири израильтян*: Пс. 8:5–9; 107:23–25; 147:8–9, 16–18 и т. д.

Третье. Разве в теологии (искусстве и дисциплине совершеннейшей) не принята аргументация от одного к другому, как и в любой другой моральной или естественной науке⁴⁶?

⁴⁵ См. трактат Уильяма Эймса «Технометрия», §§ 98–104 (Guillelmus Amesius. Philosophemata. P. 24–25).

⁴⁶ Об исключительности теологии и исключения для нее «общенаучных методов» см.: Guillelmus Amesius. Medulla theologica. Amstelodami, 1628. P. 3.

XXI. Стало быть, не далеко от греха их суждение, которое они не боятся высказывать: *это единственная истинная наука, сообщающая познание Бога и выражающая его природу (что особо желанно людям), вызывающая удивление возможностью судить о сложнейших теологических противоречиях, и они не только заявляют о том, что основываются на этом, но и всерьез это осуществляют, низводя небесное учение в плоть до оснований первой философии, которую они, будто грубую скалу, считают твердым фундаментом*⁴⁷.

XXII. Действия Св. Духа таковы (как мы начали говорить в седьмом тезисе), что в нас они присутствуют через слово, [и они] слово делают *для нас* совершенным⁴⁸. Следует сказать, что это единственное *подходящее орудие (ordinarium instrumentum)* для действия Св. Духа, как изящно показано апостолом [Павлом] в Рим. 1, когда он говорит, что Евангелие является *τὴν δύναμιν παντὶ τῷ πιστεύοντι εἰς σωτηρίαν* [силой ко спасению всякому верующему]⁴⁹. Значит, все дело нашего спасения состоит в осуществлении *Христового посредничества (mediationis Christi)* в вере, обращении, оправдании и прочем через подобающее слово⁵⁰.

⁴⁷ Это резюме другого произведения Эймса, «Disputatio theologica adversus metaphysicam», где он критикует схоластическую философию как учение о естественном богопознании, полностью отвергая всякую *theologia rationalis*, или *naturalis*, и тем самым возвращаясь к лютеровской позиции о теологии как знании о Боге исключительно благодаря Откровению и Писанию (*sola Scriptura*). См.: Guillelmus Amesius. Philosophemata. P. 85–97.

⁴⁸ Ср. у Кальвина: Писание «достоверно само по себе и не нуждается для безоговорочного принятия в доказательствах и аргументах, тем не менее только через свидетельство Св. Духа оно обретает ту несомненность, которой действительно заслуживает» (Кальвин Ж. Наставление в христианской... Т. 1. С. 72).

⁴⁹ В Рим. 1:16: «Я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину» (οὐ γὰρ ἔλαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι).

⁵⁰ См.: Жан Кальвин. Наставление в христианской... Т. 1. С. 342–343, 464–467.

И вот каковы действия Св. Духа, что в большей степени рассматриваются через слово:

1. Оно своим характером создает наших блаженных, насколько это доступно их смертной природе, Пс. 1:1: *Блажен тот муж, чья радость в законе Божьем*⁵¹.

2. Это блаженство нам действительно сообщается

[а] в просветлении зрения через слово, Пс. 119:130: *Слушающий слова Твои просветляет глаза благочестием, наставляя протестов*⁵². Ср. со ст. 98, 99 и пр., I Пет. 19:2, II Тим. 3:15 и далее;

[б] в проникновении в наши душу и сознание, благодаря чему мы распяемся и воспламеняемся стремлением к выполнению Божьих заповедей, Пс. 119:131: *Уста мои раскрываю и вздыхаю, ибо заповедей твоих желаю*⁵³. И еще Пс. 42:2: *Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже*⁵⁴.

[с] в изобилии сил, благодаря которым мы, правильно научившись, можем следовать Божьим заповедям, Еф. 6:15: *обув ноги в готовность благовествовать мир*;

[д] в обновлении всех способностей души и тела, в высших ясности и свете, которыми я как бы увлекаюсь к цели, созер-

⁵¹ В оригинале: «*Beatus est vir ille cuius oblectatio est in lege Iehovae*». Парافраз латинского перевода И. Тремеллия и Ф. Юния Пс. 1:1–2: «*Beatus est vir ille qui non ambulat in consilio improborum, et viae peccatorum non insistit, ac in consessu derisorum non sedet: Si tamen in lege Iehovae est oblectatio ejus, et de lege illius meditatur interdiu ac noctu*» (TVBS. P. III. Fol. 121r). По Вульгате: «*Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, et in via peccatorum non stetit, et in cathedra pestilentiae non sedit; sed in lege Domini voluntas ejus, et in lege ejus meditabitur die ac nocte*».

⁵² В оригинале: «*Auditus verborum tuorum illuminat oculos prudentiam, instruit simplices*» (= TVBS. P. III. Fol. 151v). По Вульгате: «*Declaratio sermonum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis*» («Сообщение слов Твоих просвещает и дает разум малым»).

⁵³ В оригинале: «*Os meum distendo et anhele, quia praecceptorum tuorum cupidus sum*» (= TVBS. P. III. Fol. 151v). По Вульгате: «*Os meum aperui et attraxi spiritum, quia praeccepta tua desiderabam*» («Открыл рот свой и вздохнул, ибо заповеди Твои желаю»).

⁵⁴ В оригинале: «*Sicut cervus clociat aspirans ad alveos aquarum, sic anima mea clociat aspirans ad te, Deus*» (= TVBS. P. III. Fol. 131v). По Вульгате: «*Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus*».

ВЫПУСК IX

чая Закон и Евангелие Иисуса Христа: ἀκρογωνίατον ἀποστόλων καὶ προφητῶν [краеугольный камень апостолов и пророков]⁵⁵;

[e] в направленности (*perductione*) к нашему высочайшему упованию, единению в славе с Отцом, Сыном и Св. Духом, 1 Ин 1:3: *О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение — с Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом.*

XXIII. Таковы действия Писания, когда они становятся *сами по себе* достаточно явленными в опыте верующих и внутреннем свидетельстве Св. Духа, и они ясно показывают, что если *учение о Боге и нравах*, данное от Писания, сравнить с *философским учением*, то оно будет или теоретическим — в *метафизике*, или практическим — в *этике*. И *метафизика* будет вот какой:

1. Кроме того, что сама она не имеет никаких собственных знаний о Божественном, еще она, бедная (если верить ее покровителям), имеет дело только с данным нам в *спекуляции о Божественном*, что нельзя отделять от практики, как учат истинная *теология* и *здравомыслие*.

2. Метафизика неизбежно будет сообщать нам о Боге вовсе не как об *Отце, Искупителе* или *Освятителе*. Она сообщит какую-то *турецкую теологию*. Не будет ошибкой сказать, что *метафизика* сообщает нам о Боге без Бога. Если же воздавать *метафизике* должное, то она привнесла множество бестолковых, туманных и чудовищных дистинкций, чтобы затемнить простую истину.

XXIV. *Этическая философия*. Первое: она в своем содержании обращается лишь к гражданским и внешним нравам, не проникая в самую глубину сердца, о чем говорит от Писания *христианская этика*.

Второе: *моральная философия* не выводит человека за пределы самого себя, лишь взывая к нашим добрым расположениям (*recognoscenda*), на которые мы, в стремлении к счастью,

⁵⁵ Еф. 2:20: верующие, «быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем» (ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν ὄντος ἀκρογωνίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ).

полагаемся напрасно, и это (как заметил Кальвин) наполняет человека пустой уверенностью и делает надменным. Наша же теология предлагает начинать с нашей бедности, бесчестия, безнравственности и бессилия⁵⁶.

Третье: та философия нам поможет, что учит в наготе о добродетели, и не имеет притязания быть началом или целью всякого действия, верой или Божьей славой. Я уж не знаю, кто из теологов сказал: добродетели язычников не что иное, как великолепные грехи⁵⁷.

XXV. Далее, иные практические философы привыкли по-особенному определять свои моральные учения, но соглашаются по сути с теми моральными учениями, что переданы на основе Писания.

[1.] Например, они говорят: Цель этики — жить в соответствии с законом природы и здравомыслием. Как я понимаю, это значит: в соответствии с Декалогом или законом природы, написанном в человеческом сердце, что, без сомнения, объявлено в Писании.

2. Они утверждают, что предмет этики — управлять действиями и страстями людей, но я это и не отрицаю, и они равным образом соглашаются с тем, что Писание является единственным правилом и нормой для всех наших действий, к какому бы роду нашей жизни они ни относились.

3. Они хотят сказать, что этика — это истинные начала всяких человеческих действий как таковых, то есть, начала без основания, дела без веры. Но все, что они говорят о таких началах, многие из которых вполне описаны в физике, представляет собой лишь унылые повторения.

⁵⁶ См.: Жан Кальвин. Наставление в христианской... Т. 1. С. 237–240.

⁵⁷ Это высказывание, часто становившееся предметом академических дискуссий, приписывается Бл. Августину, близкое по смыслу место есть в трактате «Против Юлиана» (4.3.24–25). См.: Irwin T. H. Augustine For and Against Pagan Virtues // Medieval Philosophy and Theology. 1999. N 8 (2). P. 105–127.

4. Еще [ими] обещано для нас *счастье* (*foelicitatem*), но я верю свинцу и дереву: лишь *теология* описывает его истинным образом⁵⁸.

5. Наконец, они говорят, что *этика* сообщает природу и описание всех гражданских добродетелей. Понятно, что это ложь, и [они] неохотно соглашаются, что Писание описывает и все эти добродетели, и еще многое другое. Далее мы кратко пройдемся по аристотелевским понятиям (*formulas*) добродетелей.

XXVI. Аристотель и те, кто следует за ним *ката подιάς* [по пятам], дают следующие десять понятий добродетелей: (1) мужество, (2) благоразумие, (3) щедрость, (4) величавость, (5) ровность, (6) дружелюбие, (7) правдивость, (8) общительность, (9) стыдливость, (10) справедливость. Из них первая, третья и четвертая, по описанию Аристотеля, не похожи на остальные, представляя собой воинственность, гордыню и тщеславие. А вот шестая, седьмая, восьмая и девятая самим Аристотелем рассматриваются как добродетели в собственном смысле. В заветах Св. Писания я не нахожу очевидным образом всего этого множества добродетелей, которые не относятся к библейской сути, и с легкостью их отмечаю. Но всем указанным добродетелям в Писании имеются бесчисленные образцы, по примеру которых следует выстраивать наши предписания, и я не знаю, кто бы смог совладать с тем имеющимся в Писании количеством примеров, что можно было бы сюда включить.

XXVII. 1. *О мужестве и его противоположности*⁵⁹. Примеры воинственного мужества (природу которого, прежде всего, и описал Аристотель) из Писания там, где описаны сражения и войны избранного народа с врагами. Среди прочих примеров выделяются *Геден*, *Варак*, *Самсон*, *Давид* и их полководцы, перечень которых увидишь во II Царств 23:8 и далее.

⁵⁸ Образ, означающий экземпляр Библии: или свинцовый стилус и деревянную табличку, с помощью которых писали, или типографский станок, собиравшийся из деревянных деталей, с наборным свинцовым шрифтом.

⁵⁹ EN 1115a 5–1117b 23 (русский перевод: Аристотель. Никомахова этика. С. 108–114).

О мужестве и объективной причине его интенсивности можно узнать из следующих мест: Евр. 11:33–37 и пр.; Быт. 14:14–15; Пс. 18:32–42; 60:11–13; I Цар. 17:45; Втор. 20:3–8; Прит. 3:22–25; Ис. 51:7; Пс. 24:4, и 27:1–3, и 18:2, и 46:1–3; Ис. 41:10–16.

О трусости: Прит. 28:1, и 29:25, и 10:9, и 24–25, и 1:27; Ис. 43:1–7; Пс. 48:5 и 112:6–7.

Благодаря аффекту (*effectum*) мужества *теология* имеет большее количество мучеников, чем *философия* — последователей.

2. *О благоразумии и ее противоположности*⁶⁰. Умеренность аристотелики считают средним между желанием получить и употребить, что направляется осязанием и вкусом. И мы рассмотрим те места Писания, которые они сами в связи с этой [добродетелью] произвольно сваливают в кучу (даже если их содержание весьма далеко от этого смысла): Рим. 13:13–14; Прит. 23:1–3; Лк. 21:34; I Фес. 5:7–8.

Противоположные ему пороки, прежде всего, *излишество*, иллюстрируется следующими местами: Прит. 23:29–35; и 20:1, и 20; I Пет. 4:34; Иез. 5:11–12; Ос. 8:5.

Распущенность и крайняя поглощенность похотью: Прит. 5:18–21 и далее, еще с 6:24 до конца главы. Также сюда относятся жестокие обличения пророками роскошеств израильского народа.

3. *О щедрости и ее противоположности*⁶¹. Высшая щедрость управляется Моисеевым законодательством, указывающим время сбора плодов и пр. Но она объявляется, описывается и иллюстрируется примерами также в других подобных местах: Прит. 11:24–29; Пс. 105:9; Екк. 11:1–6; Прит. 3:3–4, 27–28; Иак. 2:15–16; II Кор. во всей 8 главе; Рим. 12:13. Сюда же относится тоπος о *милостыне*. И *великолепие* с его разновидностями является щедростью, если речь идет о множестве даров (*donorum copia*), также можно привести и все те места Писания, где оно увещевает нас умножать размер даров⁶². Но Аристотель говорит все это о посвящениях богам, героям, великих постройках и пр. Следует также изучить места о строительстве Храма народом иудейским и подобных делах: Исх. вся 35 глава; I Пар. 23:2; Езд. 2:68–69.

⁶⁰ EN 1117b 25–1119b 20 (Аристотель. Никомахова этика. С. 115–120).

⁶¹ EN 1119b 21–1122a 17 (Аристотель. Никомахова этика. С. 121–126).

⁶² EN 1122a 18–1123a 35 (Аристотель. Никомахова этика. С. 126–129).

4. *О величавости*⁶³. Никто не сможет вкратце перечислить все относящиеся сюда места Писания. Аристотель, кажется, вводит под названием великодушия фарисейство. Ведь он считает величавостью *ὑπερόλτην καὶ καταφρονητικόν* [презрение и высокомерие] по отношению к другим. Но одно полностью противоречит другому — Прит. 16:19: *Лучше смиряться духом с кроткими, нежели разделять добычу с гордыми*⁶⁴. А примеров такого великодушия (состоящего в соразмерной умеренности аффектов, сохранении достоинства и его росте) в Писании достаточно: образцы тому Иосиф (Быт. 41:41 и далее), Моисей (Евр. 11:24–26), Давид, Даниил, Неемия и др.

5. *Ровность*⁶⁵. К ней относится управление гневом и связанными с гневом страстями (*affectuum*), что следует из мест: Прит. 14:29, 15:18 и 16:31; Екк. 8:8–9; Прит. 19:11; Зах. 2:2; Мф. 5:44; Рим. 12:18–19; I Пет. 3:8–9 и пр.

6. *Дружелюбие*. 7. *Правдивость*. [8.] *Общительность*⁶⁶. Эти три добродетели обычно рассматриваются в связи с гражданской жизнью на дискуссиях и собраниях, и здесь мы соединяем их воедино. Дружелюбие принято понимать в качестве знака того, что мы называем человечностью, но мы добавляем к нему смысл достоинства личности, общественного статуса и пр., вместе с умением общаться. А некоторыми эта добродетель *συνπροσῆγορία* [номинально] называется *общительностью*, и не требуется много труда, чтобы в Ветхом и Новом завете найти ее в человечности верующих среди бесед, собраний, благословений и пр. Хотя в основном это зависит от естественного устройства людей.

7. *Правдивость с противоположностью*. Утвердительно она выражена для нас в девятой заповеди (*noni graeserti*)⁶⁷, прочие

⁶³ EN 1123b 1–1125a 25 (Аристотель. Никомахова этика. С. 130–136).

⁶⁴ В тексте ошибочно: Prov. 6. v. 19.

⁶⁵ EN 1125b 26–1126b 10 (Аристотель. Никомахова этика. С. 136–138).

⁶⁶ EN 1126b 11–1128b 9 (Аристотель. Никомахова этика. С. 138–143). В русском переводе понятие «ἐλθεξίότης», соответствующее латинскому «comitas», передано как «любезность», но нами, с учетом понимания его у Эймса, переведено как «общительность».

⁶⁷ См. Исх. 20:16: «Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего». В разных христианских деноминациях устанавливается разный порядок предписаний Декалога, основанный на отличающихся

же места ее предписывают и описывают: Прит. 3:4 и 12:17–18; Зах. 8:16–17; Ефес. 4:25; Прит. 12:21–22; Пс. 15:2.

Но лучше всего она проясняется через противоположность, т. е. *ложь*: Прит. 12:5, 9, 23, 28 и 15:18.

Притворство: Прит. 26:22, 8:8, 20:19, 27:5–29, 26:24–26.

Алаζονίας [хвастливость]: Прит. 25:14, 12:9, 20:6, 25:27, 27:2.

8. *О действиях добродетели, связанных со стыдливостью и негодованием*⁶⁸. Стыдливость — это страх позора из-за стыда и захваченность стыдом после позора, если совершен некий проступок, что Аристотель относит к юному возрасту. Притив: I Тим. 2:9 и Евр. 12:18.

9. *Негодование (nemesis)*⁶⁹. Справедливое негодование от присвоения чести и благ недостойными и лишения их достойных. Его следует считать правилом: Прит. 19:22 и Пс. 37:1–2. О самой добродетели: Прит. 26:1 и Екк. 10:2–4. Примеры Спасителя (Мк. 3:4–5), Моисея (Исх. 11:8 и Чис. 16:14–15), Ионафана (I Цар. 20:33–34), Давида (Пс. 119:136, 139), Павла (Гал. 5:12).

10. *Справедливость*⁷⁰. Как дистрибутивная, так и коммутативная *справедливость* лежали в основе политического устройства Израиля. Утвердительно содержится в восьмой заповеди (ostavi праесерти)⁷¹. Восстановительная (*vindicativa*) справедливость заключена в строжайших Божьих определениях. О коммутативной и дистрибутивной: Прит. 11:1, 16:11, 21:3, 22:28, 28:11–12, 29:4, 31:8–9; Рим. 13:7–8, 12:10; Лев. 19:36 и в других бесчисленных местах.

друг от друга богословских толкованиях текста книг *Исход* и *Второзаконие*. У. Эймс, будучи кальвинистом, следует тому порядку и толкованию Декалога, что был предложен Кальвином, тот же называет данную заповедь девятой по счету. См. Жан Кальвин. Наставление в христианской... Т. 1. С. 409–411.

⁶⁸ EN 1128b 10–35 (Аристотель. Никомахова этика. С. 143–144).

⁶⁹ EN 1108 b 1–5 (Аристотель. Никомахова этика. С. 90–91).

⁷⁰ Лат. «justitia», которое мы переводим традиционным понятием «справедливость», в русском переводе Аристотеля передано как «правосудность»: EN 1129a 1–1133b 29 (Аристотель. Никомахова этика. С. 145–157).

⁷¹ См. Исх. 20:15: «Не кради». Данная заповедь считается Кальвином восьмой: см. Жан Кальвин. Наставление в христианской... Т. 1. С. 407–408.

XXVIII. Итак, вот доказательства того, что все аристотелевские практические добродетели — а дианоэтические и частичные добродетели мы опускаем, поскольку они не имеют точного характера добродетели, — присутствуют в Писании. И они не имеют никакой неясности (для того, кто встал под знамя христианской этики), а бесчисленные прочие аристотелевские имена добродетели являются апокрифами.