

В.Г. Дробот

ПОЗИЦИЯ ЖАНА КАЛЬВИНА В МЕЖПРОТЕСТАНТСКОЙ ПОЛЕМИКЕ О ЕВХАРИСТИИ XVI СТОЛЕТИЯ

В статье рассматриваются основные проблемы межпротестантской полемики XVI в. о Евхаристии, которая стала продолжением споров между крупнейшими представителями первого поколения реформаторов — М. Лютером и У. Цвингли. На основе материалов Марбургского диспута проводится сравнительный анализ евхаристических учений М. Лютера, У. Цвингли и Ж. Кальвина. Демонстрируется, что позиция Кальвина, стремившегося создать компромиссное учение, разделяемое всеми протестантами, является развитием богословских принципов учения У. Цвингли.

Ключевые слова: Ж. Кальвин, М. Лютер, У. Цвингли, Евхаристия, полемика XVI в. между протестантами, Реформация, Марбургский диспут, вкушение Тела Христова.

Введение

Жан Кальвин принадлежал ко второму поколению реформаторов и создавал свое учение, продвигаясь по пути, проложенному его старшими единомышленниками. К тому времени, когда Кальвин начал работать над первым изданием «Наставлений в христианской вере», увидевшим свет в 1536 г., Реформация уже была разделена богословскими различиями в учении о таинстве Причастия на два лагеря: последователей М. Лютера и швейцарского реформатора У. Цвингли. Кальвин сформировал свою собственную позицию, стремясь выработать общепротестантское понимание Евхаристии, примирявшее оба направления. В данной статье мы намерены рассмотреть, какую сторону он занимал в спорах Причастия между протестантами. Если кратко сформулировать цель нашего исследования, то она сводится к поиску ответа на вопрос: был ли Кальвин последователем Лютера или Цвингли в своих взглядах на таинство Евхаристии?

Владимир Георгиевич Дробот — соискатель кафедры систематического богословия и патрологии богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (vladimir.drobot@mail.ru).

Реформатство является направлением протестантизма, генетически связанным со швейцарской ветвью этого течения, родоначальником которой явился У. Цвингли, а Ж. Кальвин стал продолжателем и завершителем его дела¹. Их взгляды в учебниках догматики зачастую представляются как различные оттенки единого реформатского исповедания, а Евхаристия у них обоих предстает лишенной «таинственно-благодатного действия» и имеющей лишь «воспоминательное и символическое значение»². Тем не менее известно, что Кальвин был изначально «воспитанником немецкой Реформации»³, а в 1530-е годы его среди протестантов воспринимали скорее как «лютеранина»⁴. Кальвин до конца жизни уважительно относился к Лютеру и позволял себе лишь осторожно критиковать его за пылкость характера и несдержанность суждений, полагая, что их учения о Евхаристии в целом хорошо согласуются⁵. Существуют свидетельства, что и сам Лютер проявлял благосклонность к молодому реформатору⁶. Как отмечал Ф. Шафф, Лютер не сказал ни одного недоброго слова о Кальвине, которого хотя никогда не встречал лично, но слышал о нем от Ф. Меланхтона и читал «с удовольствием» его «Ответ кардиналу Садолето» (1539) и «Трактат о Вечере Господней» (1541)⁷.

Среди отечественных дореволюционных исследователей мы можем найти различные взгляды на интересующий нас вопрос. В статье «О Святом Таинстве Евхаристии против реформатов», опубликованной без указания автора в журнале «Христианское чтение» за 1860 г., позиция Ж. Кальвина по отношению к Причастию, характеризуется как «прикрытый и несколько ослабленный Цвинглиев образ учения»⁸. Архимандрит (впоследствии епископ) Хрисанф (Ретивцев) относился к Цвингли и Кальвину как к представителям одного направления в протестантизме, однако отмечал, что по отношению к Евхаристии последний стоял

¹ См. *Козлов М., прот.* Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009. С. 403–404.

² *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Киев, 1897. Т. 4. С. 538.

³ *Козлов М., прот.* Западное христианство... С. 428–429.

⁴ *Gerrish B.A.* Luther and the Reformed Eucharist: What Luther Said, or Might Have Said, About Calvin // Luther Colloquy. Lutheran Theological Seminary. Gettysburg, 2007. P. 3. Electronic version: Lutheran Theological Seminary at Gettysburg. URL: https://secure.wideopen.net/ltsg_s/ltsg-images/revartpdf/Gerrish-luther_and_reformed_eucharist.pdf (дата обращения: 25.01.2014).

⁵ *The Calvin Handbook / H.J. Selderhuis, ed.* Grand Rapids, 2009. P. 59.

⁶ *Ibid.* P. 2.

⁷ *Шафф Ф.* История Христианской Церкви. СПб., 2007–2010. Т. 7. С. 396.

⁸ О Святом Таинстве Евхаристии против реформатов // Христианское чтение. 1860. Ч. 2. С. 55–86, 171–202, 215–224, 331–381.

ближе к Лютеру, чем к Цвингли, в ранний период своей деятельности⁹. По мнению С.В. Назаревского, он, взяв многое от Лютера и Цвингли, создал свое собственное систематическое учение¹⁰. В.Д. Попов утверждал, что значение Кальвина состояло «прежде всего в органическом восприятии, тонком углублении и систематической обработке усвоенного»¹¹ от М. Лютера и М. Буцера, который, в свою очередь, старался найти пути к объединению лютеранства и цвинглианства. От Цвингли, по его мнению, этот богослов находился «на довольно значительном расстоянии»¹². А.Я. Рождественский, напротив, считал позицию Кальвина продолжением идей Цвингли, поскольку таинства всегда оставались для первого именно внешними знаками и свидетельствами объективно не связанной с ними благодати¹³.

В середине XIX в. среди американских протестантов велась полемика о том, каким является подлинное учение реформатской традиции о Евхаристии. И сегодня к ней часто обращаются исследователи, поскольку выявленные в ней разногласия так и не получили общепризнанного разрешения, что указывает на существенные трудности понимания учения Кальвина. С точки зрения Д. Невина¹⁴, реформатские церкви существенно отошли от богословия Ж. Кальвина и его учеников и единомышленников XVI столетия. Таинства стали восприниматься как внешние знаки, не связанные с сообщением невидимой благодати, а только свидетельствующие о ней. Это произошло потому, что на первый план вышли представления о Причастии, характерные для У. Цвингли. Ч. Ходж выступил с критикой подхода Д. Невина и подверг сомнению правильность его интерпретации учения первых реформатов¹⁵.

⁹Хрисанф (Ретивцев), еп. Характер протестанства и его историческое развитие. СПб., 1871. С. 97.

¹⁰Назаревский С.В. Иоанн Кальвин — реформатор XVI века // Православное обозрение. 1878. № 5–6. С. 43–68; № 8. С. 675–701; № 10. С. 222–45; 1879. № 5–6. С. 143–204; № 9. С. 44–78; № 12. С. 635–713.

¹¹Попов В.Д. Кальвин // Труды Киевской духовной академии (ТКДА). 1909. № 9. С. 112–133; № 10. С. 312–333; № 12. С. 551–592.

¹²Там же. С. 589.

¹³Рождественский А.Я. Учение западных вероисповеданий о таинствах // ТКДА. 1911. № 2. С. 163–176; № 3. С. 317–334; № 7–8. С. 329–356.

¹⁴Nevin J.W. The Mystical Presence: A Vindication of the Reformed or Calvinistic Doctrine of the Holy Eucharist. Philadelphia, 1846. P. 117–126.

¹⁵Hodge C. Doctrine of the Reformed Church on the Lord's Supper // Hodge C. Essays and Reviews. New York, 1857. P. 341–392.

Начало XX в. ознаменовалось существенным усилением интереса к богословию Ж. Кальвина во многом благодаря К. Барту, который не считал наследие этого выдающегося реформатора лишь достоянием истории и призывал постоянно обращаться к нему, переосмысливать его, искать через него спасение¹⁶. С точки зрения А. Баркли¹⁷, евхаристические учения М. Лютера, У. Цвингли и Ж. Кальвина различались гораздо меньше, чем взгляды их последователей. Он был склонен видеть в учении Кальвина выражение тесного приобщения к Телу Христову и Его присутствия, которое было весьма близко к позиции Лютера. Труды ученика К. Барта В. Низеля¹⁸ способствовали тому, что западные исследователи стали уделять больше внимания идее приобщения ко Христу в евхаристическом богословии Кальвина, тем самым оттесняя на второй план представление о Евхаристии как о воспоминании, ассоциировавшееся с учением Цвингли¹⁹.

Западные протестантские богословы пытаются использовать наследие Кальвина для нахождения точек соприкосновения на экуменических встречах между реформатами и протестантами других конфессий. Реформат пресвитерианской традиции и один из ведущих мировых специалистов по богословию Кальвина Б.А. Герриш в связи с проводившимися во второй половине XX в. экуменическими встречами с лютеранами и католиками отмечал необходимость четко сформулировать «официальное» реформатское учение о Евхаристии²⁰. Он видел сложность его определения в смешении традиции символического понимания таинства, идущей от Цвингли, и реалистичного, хотя и исключительно духовного, понимания, восходящей к Кальвину²¹. Герриш стремился найти точки соприкосновения лютеран и реформатов, сближая богословские позиции Лютера и Кальвина, рассматривавших таинство Причастия, как дар Бога, имеющий реальное воздействие на человека, а не служащий лишь воспоминанием о

¹⁶Barth K. *The Theology of John Calvin*. Grand Rapids, 1995. P. 6–7.

¹⁷Barclay A. *The Protestant Doctrine of the Lord's Supper: a Study of the Eucharistic Teaching of Luther, Zwingli, and Calvin*. Glasgow, 1927. P. 228–252.

¹⁸Niesel W. *Calvins Lehre vom Abendmahl*. München, 1935; *Niesel W. Die Theologie Calvins*. München, 1938. Перевод на английский язык вышел двумя десятилетиями позднее: *Niesel W. The Theology of John Calvin*. Philadelphia, 1956.

¹⁹К. МакДоннел считал, что учения Цвингли и Кальвина «чрезвычайно различны». См. *McDonnell K. John Calvin, the Church and the Eucharist*. Princeton, 1967. P. 95.

²⁰*Gerrish B.A. The Lord's Supper in the Reformed Confessions // Theology Today*. Princeton, 1966. Vol. 23. No. 2. P. 224.

²¹*Ibid.* P. 225.

Христе²². Для него было важно не забывать, что между богословием Евхаристии Цвингли и Кальвина, несмотря на наличие общих идей, имеются существенные расхождения²³.

Современные западные богословы продолжают обращаться к вопросу о взаимоотношении богословских учений трех выдающихся отцов Реформации, в основном подчеркивая дистанцию между Цвингли и Кальвином и упрощая суть учения о Евхаристии первого до простого воспоминания о Христе²⁴. К.А. Мэти-сон обращает внимание на учение о соединении со Христом в богословии Кальвина, практически исключая Цвингли из реформатской традиции²⁵. По мнению В. Янсе, Цвингли совершенно не рассматривал Евхаристию как Божий дар, оставляя только ее горизонтальное значение²⁶. Д.А. Ботика задается вопросом, находится ли понимание Евхаристии Кальвина ближе к учениям Лютера или к Цвингли, однако он не дает прямого ответа, скорее считая позицию Кальвина несводимой к взглядам представителей первого поколения реформаторов. Он находит много общего во взглядах на Причастие у Цвингли и Кальвина, но все же сближает позицию первого с простым воспоминанием о Христе²⁷.

В современных западных исследованиях стремление сгладить различия между реформатами и другими христианскими исповеданиями приводит к недооценке тенденции символического понимания Евхаристии Ж. Кальвином, во многом объединяющей его с Цвингли. Для проведения сравнительного анализа взглядов Лютера, Цвингли и Кальвина мы предлагаем использовать материалы Марбургского диспута (1529 г.), на котором были подведены итоги многолетней полемики между немецкими и швейцарскими реформаторами и зафиксированы их различия. В первом разделе нашей статьи мы рассмотрим учения Лютера и Цвингли по пунктам, разделившим их в Марбурге. Тот же подход мы применим во втором разделе для сравнительного анализа взглядов Кальвина.

²²Ibid. P. 242–243.

²³Gerrish B.A. Grace and Gratitude. The Eucharistic Theology of John Calvin. Eugene, 2002. P. 8.

²⁴Hesselink I.J. Calvin's Theology // The Cambridge Companion to John Calvin / D.K. McKim, ed. Cambridge, 2004. P. 87.

²⁵Mathison K.A. Given for You: Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper. Phillipsburg, 2002.

²⁶Janse W. Calvin's Doctrine of the Lord's Supper // Perichoresis. Oradea, 2012. Vol. 10. N. 2. P. 141.

²⁷Botica D.A. The Eucharist in the Theology of Martin Luther and John Calvin // Perichoresis. Oradea, 2010. Vol. 8. N. 2. P. 294, 300.

1. Полемика между М. Лютером и У. Цвингли

Марбургский диспут

Марбургский диспут состоялся в 1529 г. по инициативе ландграфа гессенского Филиппа, преследовавшего политические цели объединения всех направлений Реформации, разобренных богословскими спорами о Евхаристии. Обе стороны приехали в Марбург, не будучи готовыми к существенным компромиссам. Вопросы, которые обсуждались на диспуте, были к тому времени уже рассмотрены в письменной полемике между Лютером и Цвингли. Итоговый документ диспута состоял из пятнадцати пунктов, и только в последнем из них, посвященном Таинству Тела и Крови Христа, были зафиксированы разногласия. Участники выразили единодушие в следующем:²⁸

1. Причащение должно совершаться не только Телом, но и Кровью Христа, по Его установлению.

2. Духовное вкушение Тела и Крови Христа весьма важно для любого христианина.

3. Таинство, как и Писание, было дано Богом для укрепления веры через Святого Духа.

Камнем преткновения было присутствие Тела и Крови Христа в таинстве: являлось ли оно реальным или духовным. Вопрос о присутствии Христа в Евхаристии сопровождался обсуждением следующих тем: свойства Тела Христа и вкушение Тела Христова.

Тело Христа

Различие в учениях Лютера и Цвингли о присутствии Христа в Евхаристии основывается на разных представлениях о Его Телe, которые в свою очередь зависели от того, как они понимали взаимодействие божественной и человеческой природ Спасителя. Лютер считал, что находиться одесную Отца, означало пребывать в Божьей славе и могуществе, то есть не быть нигде конкретно и в то же время пребывать повсюду.²⁹ Из этого он делал вывод о повсеместном нахождении Тела Христа, в том числе и в хлебе и вине — известное учение Лютера о вездеприсутствии³⁰.

Лидеры швейцарской делегации Цвингли и Эколампадий придерживались мнения, согласно которому поскольку Тело Христа по своим природным свой-

²⁸Luther's Works / J. Pelikan, H.T. Lehman, eds. St. Louis, 1955–1976. (Далее: LW) Vol. 38. P. 88.

²⁹LW. Vol. 37. P. 57.

³⁰LW. Vol. 37. P. 63.

ствам тождественно телу любого человека, оно ограничено в пространстве и занимает некоторую определенную область. Из этого следовало, что так как Христос телесно вознесся на небеса, Он не может пребывать на земле телом. Цвингли отрицал, что находиться «одесную Отца» означало быть в каком-то конкретном месте в пространстве, но для него это означало невозможность присутствовать в Евхаристии. Представление Цвингли о Христе не допускало какое-либо воздействие со стороны божественной природы на Его человечество и тем более обожение и прославление³¹.

Присутствие Христа в Евхаристии

Противоборствующие стороны использовали для обоснования своих позиций различные интерпретации слов Христа «сие есть Тело Мое». Цвингли обосновывал свое символическое толкование этих слов ссылками на те места Писания, в которых «есть» можно было понимать как «обозначает»:

*«После упорного труда я в конце концов привел слова “Сие есть Тело Мое” к следующей ясной и краткой форме: “Это символизирует мое тело”»*³².

Опираясь на фигуральное толкование, он отвергал присутствие Христа в Евхаристии и считал, что хлеб только обозначает Тело Христа и является его знаком. Хлеб и вино называются Телом и Кровью Христа, поскольку на них переходит название обозначаемого предмета³³. Лютер посвятил критике метода фигурального толкования Писания значительную часть трактата «Исповедание о Вечере Христовой» (1528 г.)³⁴. Как часто утверждается³⁵, он придерживался буквального толкования слов «сие есть Тело Мое», однако это не совсем верно. Слова Христа означали для Лютера присутствие Его Плоти и Крови в Таинстве, но хлеб и вино не претерпевали никакого изменения. Плоть и Кровь Христа присутствовали вместе с хлебом и вином, и это означало, что все же толкование Лютера не было буквальным. На Марбургском диспуте Эколампадий заметил, что Лютер, хотя изначально отрицал наличие тропов в словах установления, все же использовал синекдоху для их толкования. Это означало, что Христос, указывая на хлеб и называя его Своим Телом, утверждал сопresутствие Тела и хлеба и

³¹Цвингли «решительно различал» природы Христа и, следуя Платону, противопоставлял плоть и дух. См.: *Stevens W.P. The Theology of Zwingli // The Cambridge Companion to Reformation Theology / D. Bagchi, D.C. Steinmetz, eds. Cambridge, 2004. P. 76–95. P. 86, 87.*

³²*Цвингли У.* Богословские труды. М., 2005. С. 427.

³³Именно такое понимание связи между хлебом и Телом Христовым будет развивать Кальвин.

³⁴*LW. Vol. 37. P. 163–252.*

³⁵См. *Маграт А.* Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994. С. 220.

именовал целое (Тело и хлеб) через свою часть (Тело) — так называемая «синекдоха Лютера»³⁶. Лютер признал синекдоху в своем толковании, но подчеркивал, что в отличие от метафоры она подразумевает присутствие. По его словам, Тело Христа находится в хлебе, как «меч в ножнах» или как «пиво в кружке»³⁷. Хотя в экзегезе Лютер призывал к следованию буквальному смыслу текста, ему не удалось в полной мере применить этот принцип к установительным словам. Он был вынужден прибегнуть к тропам, но делал это менее прямолинейно, чем Цвингли.

Хлеб и вино как для Лютера, так и для Цвингли не сами Тело и Кровь, а их знаки, связанные с Телом и Кровью Христа Божьим обетованием. Они отвергают великий дар таинства причащения Христовой Плоти, следуя фигуральным толкованиям слов Христа. Тело Христово остается для христиан недостижимым и сокрытым за знаками таинства. Хотя Лютер учил о соприсутствии Тела Христова с хлебом и вином и о вкушении Тела, полноценное приобщение Христу было недоступно.

Вкушение Тела Христова

Лютер связывал возможность вкушения Плоти с обетованием Христа. Хотя Тело Христово с его точки зрения присутствовало везде («в камне, огне, воде или даже веревке»)³⁸, вкушать Его было возможно только в таинстве, поскольку таково повеление Господа. Цвингли усматривал в такой функции слова следы некоего магизма, тем более, что он совершенно не понимал необходимости вкушения Тела в буквальном смысле. Каким же образом объяснял важность вкушения Лютер? Для него важнейшим в таинстве была его связь со словом Божьим и его проповедью. По его словам возможно самостоятельно совершать мессу каждый день и даже каждый час, если размышлять над Писанием и принимать его с верой³⁹. Вкушение Тела и Крови Христовых необходимо, поскольку это заповедано людям в Евангелии, и этому нужно подчиняться⁴⁰. Необходимо пом-

³⁶См. *Hunzinger A. W. Ubiquity // New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Vol. XII. New York, 1912. P. 51.*

³⁷LW. Vol. 38. P. 30. Согласно православному учению, эти сравнения не только неблагочестивы, но и ложны. Христос присутствует в самих Евхаристических Дарах, а не вместе с ними, всем «Своим существом, то есть и Телом, и Душою Своего человечества и Божеством», а хлеб и вино навсегда становятся Его Телом и Кровью. См. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М., 2013. С. 559.

³⁸LW. Vol. 36. P. 342.

³⁹LW. Vol. 36. P. 44.

⁴⁰См. *Вислёфф К.Ф.* Теология Мартина Лютера. СПб., 2009. С. 146, 150.

нить, что Лютер, как Цвингли и Кальвин, весьма большое значение придавал божественному суверенитету и отрицанию свободы человека в деле спасения⁴¹. Ему было очень важно не преувеличивать религиозные возможности человека и сохранить Божию волю в качестве единственного источника спасения. Поэтому его частое сравнение заповеди вкушения Тела Христова с бессмысленными действиями⁴² показывает, что в самом вкушении он не видел глубинного смысла, кроме абсолютного послушания требованиям всемогущего Бога. Великое и непостижимое таинство, благоговеино называемое в православных молитвах опаляющим огнем, Лютер лишает мистического содержания.

По его мнению, абсолютно все причастники физически вкушают Тело Господне, однако это вкушение действует только на душу человека. Для обоснования вкушения Плоти Лютер развил учение о духовном действии: любое действие духовно, если оно производится в соответствии со словами божественного указания⁴³. Вкушение Тела Христа является установлением, но не особым образом приобщения ко Христу:

«Христос дает нам Себя разными способами: во-первых, в проповеди; во-вторых, в крещении; в третьих, в братском утешении; в-четвертых, в таинстве, когда вкушается Тело Христа, поскольку Он Сам приказывает нам делать это»⁴⁴.

Духовное вкушение присутствует везде, где есть обращение Бога к человеку и ответная вера.⁴⁵ Именно наличие самой веры Лютер называет вкушением, но вера существует не только в таинствах. Душа вкушает тело Христа не телесным образом, но духовным под видом хлеба и вина, когда слышит слово Божие⁴⁶.

Цвингли не признавал возможность реального вкушения Тела Христова:

«я заявляю, что не что иное, как само вероисповедание указало мне на правильное понимание причастия. ... придя в конце концов к выводу, что — согласно Иоанну 6.35: “Приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать” — вся уверенность души покоится единственно

⁴¹Как замечает М. Вридт, «абсолютные суверенитет и свобода Бога» составляли сердцевину богословия Лютера. *Wriedt M. Luther's Theology // The Cambridge Companion to Martin Luther / D.K. McKim, ed. Cambridge, 2003. P. 92.*

⁴²Лютер писал, что он готов есть «гнилые яблоки или сушеные груши», если на то будет Божие указание. См. LW. Vol. 38. P. 21.

⁴³«...поднять соломинку по указанию Господа есть духовное действие». LW. Vol. 38. P. 18, 54.

⁴⁴LW. Vol. 38. P. 19.

⁴⁵LW. Vol. 38. P. 21.

⁴⁶LW. Vol. 38. P. 40.

на доверии к Богу, я не обнаружил больше ничего материального, что могла бы “душа вкушать”»⁴⁷.

За несколько лет до Марбургского диспута он писал:

*«не следует слушать и тех ... кто решает так: “Правда, мы вкушаем подлинную и физическую плоть Христа, но духовным образом”. Эти люди не понимают, что “быть телом” и “вкушаться духовным образом” — вещи несовместимые. Ибо тело и дух противоположны друг другу; если ты выбираешь одно, то исключено другое»*⁴⁸.

Подтверждение противоположности духа и плоти Цвингли находит прежде всего в словах «Дух животворит, плоть не пользует нимало» (Ин 6:63) и считает, что не может быть никакой пользы от приобщения к Плоти Христа. Впоследствии Цвингли несколько изменил свой взгляд и счел возможным тоже говорить о духовном вкушении Тела Христа, понимаемом фигурально:

*«с причастием вкушается — не естественно и по своему существу, но лишь духовно — то природное и субстанциональное тело Христа, с которым Он пострадал здесь и с которым Он теперь сидит на небе одесную Отца»*⁴⁹.

Вкушение Тела Христа являлось в учении Цвингли метафорой, выражающей веру в Бога и прощение грехов через Христа⁵⁰.

Цвингли придерживался исключительно духовного понимания Евхаристии и криптонесторианского подхода к разделению духа и плоти. Лютер принципиально следовал тому же принципу духовного вкушения, но был не столь последователен, поскольку допускал присутствие Тела Христа в этом таинстве. Хотя это внушало некоторую надежду на полноценное приобщение к прославленному человечеству Сына Божия, в действительности речь шла только об укреплении веры и, как следствие, наследовании вечной жизни. Вопрос о присутствии Тела Христова в Евхаристии и его вкушении являлся одной из основных тем дебатов между протестантами после Марбурга.

⁴⁷Цвингли У. Богословские труды. С. 422.

⁴⁸Там же. С. 321

⁴⁹Там же. С. 543.

⁵⁰Там же. С. 545.

2. Учение Ж. Кальвина о Евхаристии

Участие Ж. Кальвина в межпротестантской полемике о Евхаристии

Марбургский диспут показал, что разногласия между протестантами по поводу Евхаристии было довольно сложно преодолеть. Полемика о таинстве Причастия разгорелась с новой силой после 1549 г., когда в Цюрихе между Ж. Кальвином и преемником У. Цвингли Г. Буллингером было подписано богословское соглашение. Кальвин вскоре подвергся критике лютеран, считавших соглашение уступкой с его стороны последователям Цвингли. Они полагали, что Кальвин изменил своим взглядам или пытался балансировать между двумя сторонами. Главным критиком Кальвина выступил пастор из Гамбурга И. Вестфаль, написавший, что лютеране высоко ценили и одобряли книги Кальвина, пока они считали его несогласным с «учителями церкви Цюриха»⁵¹. В 1550–60-е гг. Кальвин стремился показать, что его учение предлагало решение основных разногласий по отношению к Евхаристии и могло быть принято как немецкими, так и швейцарскими протестантами. Рассмотрим его мнение по трем основным вопросам, поднятым на Марбургском диспуте. Они весьма тесно связаны друг с другом в учении Кальвина, поэтому исследование одного из них неизбежно пересекается с остальными.

Представление Ж. Кальвина о Теле Христовом

Осмысление слов Писания о Вознесении Христа и Его пребывании одесную Отца (Мк 16. 19; Деян 3. 21, 7. 56) играло важную роль в богословии Евхаристии Ж. Кальвина. Своей искупительной крестной смертью Христос принял на себя вину первородного греха⁵² и удовлетворил гнев Бога:

⁵¹ Calvin J. Treatises on the Sacraments. Grand Rapids, 2002. P. 247.

⁵²Эту вину Кальвин приписывал всем людям: «первородный грех — это наследственные порча и извращение нашей природы, которые, охватывая все части нашей души, во-первых, делают нас виновными перед Богом и, во-вторых, производят в нас то, что Писание называет «делами плоти». Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. М., 1997–1999. Т. 1. С. 246. (2.1.8). Здесь и далее при ссылках на фундаментальный труд Кальвина «Наставления в христианской вере» в скобках указываются номера книги, главы и параграфа. В данной работе приводятся цитаты из второй («О знании Бога, который явил Себя Искупителем в Иисусе Христе: оно было прежде дано отцам как Закон, а затем было открыто нам в Евангелии») и четвертой («О внешних, или вспомогательных средствах, какими пользуется Бог, чтобы привести нас к Сыну своему Иисусу Христу и сохранить в нем») книг «Наставлений».

«Так вот в чём заключается наше освобождение от греха: всё, что могло быть нам вменено в вину, чтобы устроить над нами судебный процесс перед Богом, было перенесено на Иисуса Христа, так что Он исцелил наши язвы (Ис 53:5–11). И этот факт возмещения должен приходить нам на память всякий раз, когда нас тревожат сомнения и страхи, дабы мы не думали, что мщение Бога, которое принял на Себя Иисус Христос, всё ещё тяготеет над нами»⁵³.

В Христовом Воскресении была раскрыта сила Божия, обещано возрождение в праведности и дана людям уверенность в их собственном воскресении⁵⁴. Вознесшись на Небо, Христос полностью прославился и возвеличился, утвердил Своё владычество, воссев одесную Отца⁵⁵. Пребывая в небесной славе, Христос вселяет в людей уверенность в реальности вечной жизни:

«Ибо наше воскресение будет общим с его воскресением, и в нем Он приобщит нас к тому состоянию, в котором пребывает Сам. <...> вся наша надежда на будущее воскресение основана на том, что Иисус Христос вознесся на Небо и (как пишет Тертуллиан) взял с Собою залог нашего воскресения»⁵⁶.

Такое понимание Вознесения не противоречит православному учению: «своим Вознесением Господь открыл путь на небеса в блаженное жилище всем уверовавшим в Него»⁵⁷. Хотя плоть воскресшего Христа, несомненно, по существу не отличается от той человеческой плоти, которую он воспринял в Воплощении, она преобразуется после Его воскресения, но не теряет свойств человеческой природы, как учил Лютер в своей теории вездеприсутствия Тела Христова. Однако в учении Кальвина выражено существенно отличающееся от Лютера представление о человечестве Христа после воскресения: Христос «претерпел такую же смерть, как все прочие люди, и получил бессмертие в той же плоти, каковую воспринял как смертную»⁵⁸. В изложении Кальвина прославление Христа после Вознесения относится к открытому проявлению Его славы как Сына Божия, при этом Тело Христа не преобразуется, а меняется лишь его местона-

⁵³ Там же. Т. 1. С. 512. (2.16.5).

⁵⁴ «имея его (Воскресение Христово. — В.Д.) как залог, мы становимся увереннее в нашем собственном воскресении». Там же. Т. 1. С. 524. (2.16.13).

⁵⁵ «хотя прославление и возвеличение Христа началось в воскресении, когда Он сбросил с Себя унизительные ограничения этой смертной жизни и бесчестие креста, всё же по-настоящему Он утвердил своё владычество, взойдя на небо». Там же. Т. 1. С. 524. (2.16.14).

⁵⁶ Там же. Т. 3. С. 381. (4.17.29).

⁵⁷ Давыденков О., прот. Догматическое богословие. С. 443.

⁵⁸ Кальвин Ж. Наставления... Т. 1. С. 524. (2.16.13).

хождение. Его величие после Вознесения относится в соответствии с богословием Кальвина к человечеству вознесенному, но не обоженному.

Кальвин делает вывод, что Тело Христа сохраняет и такие человеческие свойства, как ограниченность формы и локализованность в пространстве. Предполагать присутствие Плоти Христа на земле для Кальвина было равносильно приписыванию его человечеству бесконечности и вездесущия. Эти соображения направлены, прежде всего, на опровержение учения лютеран о вездесущности. Как мы знаем, ту же идею высказывал и Цвингли, говоря о том, что Христу невозможно присутствовать сразу в нескольких местах в Евхаристии. Цвингли не объяснял, понимать ли «одесную Отца» как конкретное место в пространстве, для него было важно, что «где бы ни находился Христос, Он не присутствует на Евхаристии»⁵⁹.

Присутствие Христа в Евхаристии

Кальвин считал, что после Вознесения Христос утвердил Свое присутствие среди верных:

«Взятый на небо, Он скрылся от нашего вида в своём теле (Деян 1:9), но не лишил ходящих по земле верующих своего присутствия, дабы править миром посредством силы ещё более действенной, чем прежде. В самом деле, его обещание быть с нами до скончания века (Мф 28:20) исполнилось в вознесении, когда его тело было возвышено выше всех небес, а его сила и могущество распространились далее всех пределов неба и земли»⁶⁰.

Эти слова относятся к духовному присутствию животворящей силы Христа в Церкви после Вознесения. Кальвин не хотел никаким образом связывать Тело Христа с хлебом или любыми другими материальными знаками. Он подчеркивал, что Тело Христа после Вознесения нельзя найти на земле и в этом следовал швейцарским реформаторам.

По учению Кальвина, таинства являют присутствие Христа в Церкви будучи знаками невидимой благодати. Он не просто утверждал, что Христос присутствует в Евхаристии, но и называл это присутствие «телесным»:

«Но тяжко заблуждаются те, кто вообще не допускает телесного присутствия Иисуса Христа в Вечере, если оно не связано с хлебом. Ведь таким образом они исключают тайное действие Духа, соединяющее нас со Христом. Им кажется, что если Иисус Христос не сходит к нам, то и не присутствует рядом с нами. Но разве Он не одаривает нас Своим присут-

⁵⁹ Маграт А. Богословская мысль... С. 215.

⁶⁰ Кальвин Ж. Наставления... Т. 1. С. 525. (2.16.14).

ствием, возвышая нас до Себя? Поэтому разногласия между нами касаются лишь способа присутствия: наши противники хотят заключить Иисуса Христа в хлеб, а мы утверждаем, что непозволительно сводить Его с Небес. Пусть читатели рассудят, кто из нас высказывает более здоровое и правильное мнение. И пусть будет опровергнута клевета, будто мы отрицаем присутствие Иисуса Христа на Вечере, если не заключаем Его в хлеб. Ибо таинство это — небесное, и потому Иисусу Христу нет нужды сходить на землю, чтобы соединиться с нами»⁶¹.

Приведенная цитата создает видимость согласия его учения с учением Лютера о вездеприсутствии Тела Христова⁶². На самом деле «телесное» присутствие Христа является фигуральным выражением, подчеркивающим реальность духовного приобщения к Нему, соединение с находящимся на небесах Господом, и в этом Кальвин идет несколько дальше Цвингли. В конце жизни Цвингли утверждал «истинное присутствие Христа» и вкушение Тела Христова практически в тех же выражениях, что и Кальвин после него. Вкушение Тела Христа с точки зрения Цвингли является духовным, но метафора вкушения у него сложнее, чем просто «надежда на Бога через Христа»⁶³. По мнению Ф. Шаффа, Цвингли в полемическом пылу слишком сильно подчеркивал символизм таинства и отсутствие в Евхаристии Тела Христа, что затемнило его признание духовного присутствия Спасителя⁶⁴. К. Ойлер справедливо отмечает, что к концу жизни Цвингли признавал духовное приобщение ко Христу, способное укрепить веру достойных причастников⁶⁵. Правильно будет сказать, что Кальвин развивал и продолжал точку зрения именно Цвингли в своем учении о духовном присутствии Христа в Евхаристии. «Реальное» или «телесное» присутствие Господа в представлении Кальвина неразрывно связано с причащением Его Плоти и

⁶¹ Там же. Т. 3. С. 385. (4.17.31).

⁶² Мы не можем согласиться с Т. Дэвисом, который считает, что даже в вопросе о присутствии Христа в Евхаристии Кальвин все же стоит ближе к Лютеру, чем к Цвингли. Мы считаем, что он, прекрасно понимая сложность интерпретации учения Кальвина, все же необоснованно склоняется к буквальному пониманию его слов: «Он (Кальвин — В.Д.) переживал Христа телесно. Он только должен был найти способ говорить об этом, сохраняя понимание того, что Тело вознеслось и его больше здесь нет». *Davis T.J. This Is My Body: The Presence of Christ in Reformation Thought. Grand Rapids, 2008. P. 137.*

⁶³ Это выражение, которым А. Маграт характеризует представление Цвингли о смысле вкушения Тела Христова, на наш взгляд применимо только к его раннему учению. См. *Magrat A. Богословская мысль... С. 215.*

⁶⁴ *Шафф Ф. История Христианской Церкви. Т. 7. С. 407.*

⁶⁵ *Euler C. Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger // A Companion to the Eucharist in the Reformation / L. P. Wandel, ed. Leiden, 2013. P. 74.*

призвано уверить в реальности получения благ от Него, поэтому он говорил о присутствии, прежде всего, в контексте вкушения. При этом Кальвин четко оговаривал, что ни о каком действительном присутствии Тела Христова на земле говорить не имеет смысла.

Причащение Тела Христова

Кальвин утверждал, что результат причащения Плоти Христа является исключительно духовным. Однако он, в отличие от Цвингли, делал больший акцент на укреплении в вере как цели вкушения — в этом он вполне согласен с Лютером. Главное отличие Кальвина от Лютера во взгляде на характер причащения — это отрицание *manducatio oralis* (вкушения устами). Здесь Кальвин был полностью на стороне Цвингли. Поскольку Христос присутствует в таинстве только фигурально, вкушаются в прямом смысле слова только знаки таинства: хлеб и вино.

Как было показано, и Лютер, и Цвингли предлагали символическое толкование слов Христа «Сие есть Тело Мое». Кальвин также опирался на фигуральное толкование этих слов, рассматривая присутствие Христа в Евхаристии и вкушение Его Плоти. Отрицание буквального смысла установительных слов Христа объединяло его как с Цвингли, так и с Лютером, однако интерпретация Кальвина ближе к первому. В ранних работах Цвингли писал, что «есть» необходимо понимать как «обозначает» и находил множество примеров такого употребления глагола «быть» в Писании⁶⁶. В год своей гибели он написал трактат «Объяснение христианской веры», в котором излагал учение о Евхаристии в несвойственных ему ранее «кальвинистских» выражениях и признавал духовное вкушение Тела Христова:

«Мы веруем, что Христос истинно присутствует в Вечере Господней; более того, не существует причастия без этого присутствия ... Веруем, что истинное Тело Христа вкушается в причастии не грубым и плотским образом, но сакраментальным и духовным образом набожным, верующим и благочестивым сердцем»⁶⁷.

В самом конце своего трактата Цвингли, вопреки распространенному мнению о метафоричности его толкования, определяет слова «сие есть Тело Мое» как метонимию:

«слова “сие есть Тело Мое”, нельзя понимать естественно и дословно, их надо понимать символически, сакраментально, фигурально или метони-

⁶⁶Magram А. Богословская мысль... С. 213–214.

⁶⁷Zuingli H. Christianae fidei expositio // Huldrici Zuinglii opera. Turicum, 1841. Vol. 4. P. 73.

мически, так что “сие есть Тело Мое” теперь означает: “Сие есть таинство Тела Моего”, или же “Сие есть Мое сакраментальное или мистическое Тело”, т. е. сакраментальный символ и замещающее “то, которое Я действительно принял и предал смерти”»⁶⁸.

Метонимия по сравнению с метафорой выражает более тесное взаимоотношение между замещающим словом и предметом, поскольку она основана не просто на их схожести, а на смысловой, пространственной или иной смежности. Кальвин также будет придерживаться метонимического понимания слов «сие есть Тело Мое» и, в отличие от Цвингли, более детально разработает его обоснование.

Кальвин считал возможным говорить о присутствии Христа, поскольку достойные причастники духовно причащаются Его Тела. Справедливо и обратное утверждение: для Кальвина, как и для Цвингли, фигурально понимаемое присутствие Христа в Евхаристии в свою очередь обуславливает фигурально понимаемое вкушение. Цвингли использовал иносказательный язык для того, чтобы говорить о реальности и значимости таинства, о причащении Христа и Его Тела. Для него, как и в дальнейшем для Кальвина, также важна зримость причащения Христа, подтверждаемая органами чувств:

«этими символами, т.е. хлебом и вином, сам Христос, так сказать, ясно представляется нам, чтобы таким способом видеть и ощущать Его уже не только слухом, но и зрением и вкусом»⁶⁹.

Евхаристия с этой точки зрения является некоторым стимулом для полноценного переживания приобщения ко Христу.

Между Кальвином и Цвингли, безусловно, существовали разногласия. Вкушение Плоти Христовой для Кальвина являлось метафорой возрастания в вере. Цвингли в ранних работах был склонен отождествлять вкушение и веру или надежду на Христа⁷⁰, и Кальвин счел необходимым выразить свое неприятие этого мнения⁷¹, подчеркнув реальность причащения Христу. Различия между ними по этому вопросу все же не так велики, поскольку Цвингли в конце жизни не отрицал духовное присутствие Христа в Евхаристии и соединение с Ним.

⁶⁸Цвингли У. Богословские труды. С. 549.

⁶⁹Там же. С. 524.

⁷⁰«могут ли слова «духовно вкушать тело Христа», означать что иное кроме: полагаться на Христа?» Там же. С. 338.

⁷¹«Некоторые однозначно утверждают, что вкушать Плоть Христа и пить Его Кровь означает просто верить в Него. Однако мне кажется, что сам Он вкладывал более высокий смысл в знаменитую проповедь о вкушении Своего Тела» (4.17.5).

Известно, что Кальвин в целом положительно относился к учению Цвингли и не считал его принципиально ложным. В 1555 г. он писал:

«Даже если бы сегодня были живы два благочестивых учителя — Цвингли и Эколампаций, признаваемые верными служителями Иисуса Христа, — они не изменили бы ни слова в нашем учении»⁷².

Выводы

Можно выделить ряд важных общих принципов, лежащих в основе учений о Евхаристии Лютера, Цвингли и Кальвина. Прежде всего, это идея божественного суверенитета, требовавшая полного подчинения всемогущему Богу и принижавшая возможность человека участвовать в собственном спасении. Как следствие, Евхаристия в меньшей степени представлялась самостоятельной реальностью, а в первую очередь — свидетельством о жизни и смерти Христа и формальным установлением, подтверждавшим обетование вечной жизни. Фигуральное толкование слов Христа «сие есть Тело Мое», отвергавшее какое-либо объективное изменение хлеба и вина, также было свойственно всем трем выдающимся реформаторам. Сущностью вкушения Тела Христова, по общему признанию, являлось духовное приобщение к Христу, возможное и вне таинства Причастия.

Учитывая существенные сходства учений Лютера и Цвингли, Кальвин мог рассчитывать на успех, стремясь разрешить основные разногласия, разделившие немецких и швейцарских протестантов в Марбурге. Тем не менее, в учениях о Евхаристии Лютера и Цвингли оставались существенные расхождения, связанные с образом присутствия Христа в этом таинстве и характером вкушения Тела Христова. Лютер допускал вкушение устами Тела Христова и не был столь категоричен как Цвингли в противопоставлении Божественного и человеческого, духа и тела.

Представление Кальвина о человечестве Христа, его стремление к противопоставлению плоти и духа, были вполне согласованы с учением швейцарских реформаторов. Для разрешения проблем, поставленных на диспуте в Марбурге, Кальвин развивал подходы, к которым обращался Цвингли в последний год жизни: использование реалистичных выражений, таких как «телесное присутствие Христа», «истинное вкушение Его Тела», и наполнение их символическим содержанием. В контексте межпротестантской полемики Кальвин являлся продолжателем именно богословия Цвингли по отношению к таинству Евхаристии.

⁷²Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia / G. Baum et al., eds. Braunschweig, 1863–1900. Vol. 9. P. 11.

Источники и литература

1. *Вислёфф К.Ф.* Теология Мартина Лютера. СПб., 2009. 240 с.
2. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М., 2013. 622 с.
3. *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. В 3 Т. М., 1997–1999. Т. 1. 582 с.; Т. 3. 639 с.
4. *Козлов М., прот.* Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009. 608 с.
5. *Маграт А.* Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994. 318 с.
6. *Назаревский С.* Иоанн Кальвин — реформатор XVI века // Православное обозрение. 1878, №5–6. С. 43–68; №8. С. 675–701; №10. С. 222–45; 1879. №5–6. С. 143–204; №9. С. 44–78; №12. С. 635–713.
7. О Святом Таинстве Евхаристии против реформатов // Христианское чтение. СПб., 1860. Ч. 2. С. 55–86, 171–202, 215–224, 331–381.
8. *Попов В.* Кальвин // Труды Киевской духовной академии (ТКДА). 1909. № 9. С. 112–133, № 10. С. 312–333, № 12. С. 551–192.
9. *Рождественский А.* Учение западных вероисповеданий о таинствах // ТКДА. 1911. № 2. С. 163–176. № 3. С. 317–334. № 7–8. С. 329–356.
10. *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. 4. Киев, 1897. 591 с.
11. *Хрисанф (Ретивцев), еп.* Характер протестантизма и его историческое развитие. СПб., 1871. 164 с.
12. *Цвингли У.* Богословские труды. М., 2005. 556 с.
13. *Шафф Ф.* История Христианской Церкви. В 8 Т., СПб., 2007–2010. Т. 7. 466 с.
14. *Barclay A.* The Protestant Doctrine of the Lord's Supper: a Study of the Eucharistic Teaching of Luther, Zwingli, and Calvin. Glasgow, 1927. 316 p.
15. *Barth K.* The Theology of John Calvin. Grand Rapids, 1995. 446 p.
16. *Botica D.A.* The Eucharist in the Theology of Martin Luther and John Calvin // Perichoresis. Oradea, 2010. Vol. 8. N. 2. P. 279–302.
17. *Calvin J.* Treatises on the Sacraments. Grand Rapids, 2002. 592 p.

18. *Davis T. J.* This Is My Body: the Presence of Christ in Reformation Thought. Grand Rapids, 2008. 204 p.
19. *Euler C.* Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger // A Companion to the Eucharist in the Reformation / L.P. Wandel, ed. Leiden, 2013. P. 57–74.
20. *Gerrish B.A.* Grace and Gratitude. The Eucharistic Theology of John Calvin. Eugene, 2002. 220 p.
21. *Gerrish B.A.* Luther and the Reformed Eucharist: What Luther Said, or Might Have Said, About Calvin // Luther Colloquy. Lutheran Theological Seminary at Gettysburg. 2007. 13 p. Electronic version: Lutheran Theological Seminary at Gettysburg. URL: https://secure.widopen.net/lts_g_s/lts_g-images/revartpdf/Gerrish-luther_and_reformed_eucharist.pdf (дата обращения: 25.01.2014).
22. *Gerrish B.A.* The Lord's Supper in the Reformed Confessions // Theology Today. Princeton, 1966. Vol. 23. N. 2. P. 224–243.
23. *Hodge C.* Doctrine of the Reformed Church on the Lord's Supper // Hodge C. Essays and Reviews. New York, 1857. P. 341–392.
24. *Hunzinger A.W.* Ubiquity // New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Vol. XII. New York, 1912. P. 50–54.
25. Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia / G. Baum et al., eds. Braunschweig, 1863–1900. Vol. 9. 968 p.
26. *Janse W.* Calvin's Doctrine of the Lord's Supper // Perichoresis. Oradea, 2012. Vol. 10. N. 2. P. 137–163.
27. Luther's Works / J. Pelikan, H.T. Lehman, eds. St. Louis, 1955–1976. Vol. 36. 400 p.; Vol. 37. 432 p.; Vol. 38. 372 p.
28. *Mathison K.A.* Given for You: Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper. Phillipsburg, 2002. 388 p.
29. *McDonnell K.* John Calvin, the Church and the Eucharist. Princeton, 1967. 420 p.
30. *Nevin J.W.* The Mystical Presence. A Vindication of the Reformed or Calvinistic Doctrine of the Holy Eucharist. Philadelphia, 1846. 256 p.
31. *Niesel W.* The Theology of John Calvin. Philadelphia, 1956. 254 p.
32. The Calvin Handbook / H.J. Selderhuis, ed. Grand Rapids, 2009. 596 p.

33. The Cambridge Companion to John Calvin / D.K. McKim, ed. Cambridge, 2004. 370 p.
34. The Cambridge Companion to Martin Luther / D.K. McKim, ed. Cambridge, 2003. P. 86–119.
35. The Cambridge Companion to Reformation Theology / D. Bagchi, D.C. Steinmets, eds. Cambridge, 2004. 285 p.
36. *Zuingli H. Christianae fidei expositio // Huldrici Zuinglii opera. Turicum, 1841. P. 42–78.*