

Реконструкция стратегий аргументации в конфессиональной полемике рубежа XVI–XVII веков о возможности естественной теологии

Р. В. Савинов

Санкт-Петербургский государственный университет ветеринарной медицины,
Российская Федерация, 196084, Санкт-Петербург, ул. Черниговская, 5

Для цитирования: Савинов Р. В. Реконструкция стратегий аргументации в конфессиональной полемике рубежа XVI–XVII веков о возможности естественной теологии // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 1. С. 58–85. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.104>

Статья посвящена проблеме возможности естественной теологии, как она понималась в рамках дискуссии между католиками и протестантами на рубеже XVI–XVII вв. Актуальность темы определяется тем, что, с одной стороны, категория «естественная теология» (*theologia naturalis*) в обеих конфессиональных традициях аккумулировала множество богословских и философских смыслов, будучи для некоторых традиций системообразующей категорией, идентифицирующей отношение положение тех или иных построений в характерном для эпохи раннего Нового времени комплексе знаний; с другой стороны, она образовывала очаг напряжения, вокруг которого выстраивались аргументы за и против принципиальных решений в области онтологии, гносеологии, антропологии и пр. Таким образом, проблема естественной теологии, ее возможности, состава и связи с теологией откровения (*theologia revelata*) представляют фундаментальный фактор развития конфессиональной мысли раннего Нового времени. Акцент сделан на изучении способов концептуализации понятия естественной теологии, поскольку указанный фактор определял, какую стратегию аргументации избирает тот или иной мыслитель, обосновывая положительную или отрицательную оценку значения данной проблемы. Особенность предложенного подхода состоит в рассмотрении того, как трактовалась сама возможность естественной теологии в рамках конкретной стратегии аргументации (в частности, в произведениях У.Эймса), что позволило выявить аутентичное понимание объема и структуры данной области знания, свойственное авторам рубежа XVI–XVII вв., а также описать способы систематизации разнообразных аргументов в единую стратегию положительной или отрицательной оценки феномена естественной теологии.

Ключевые слова: теология, философия, католицизм, протестантизм, Реформация, Контрреформация, откровение, методология, систематика.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2021

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2021

Введение

Естественная теология — один из постоянных топов богословского дискурса, и в зависимости от того или иного решения, касающегося возможности и значения естественной теологии, определяются многие проблемы онтологии, гносеологии, антропологии и пр. Чтобы понять отношение к данной проблеме и предложенные решения, необходимо изучить способы ее описания, ведь концептуализация определяет стратегии аргументации, которые служат основанием для той или иной оценки. В настоящей статье показана трансформация понимания естественной теологии в богословских построениях ведущих деятелей протестантской Реформации. Кроме того, благодаря изучению формы концептуализации естественной теологии предложена реконструкция стратегий аргументации, характерных для эпохи конфессиональных дискуссий раннего Нового времени и касающихся проблемы возможности естественной теологии в рамках межконфессиональной полемики между католиками и протестантами.

1. Проблема естественной теологии в реформационном богословии

Многие христианские теологи признавали, что разумный *lumen naturale* (естественный свет) в той или иной степени дает нам отчетливое знание о Боге. В их число, кроме сторонников теологии Аквината и других представителей классической схоластики¹, входили луллисты, Раймунд Сабундский и его многочисленные почитатели, многие гуманисты, спиритуалисты вроде Парацельса². Вместе с тем критическое отношение к этому богословскому проекту демонстрировали уже Иоанн Дунс Скот и Уильям Оккам. Первый выдвинул на передний план концепцию практической фундированности богословия, тем самым снижая значение ее спекулятивного содержания³, второй отрицал саму возможность соотнесения понятий богословия и философии, полагая, что обе, даже пользуясь одними словами, будут говорить на разных языках⁴.

Данная критика впоследствии нашла поддержку у М. Лютера, разработавшего в ходе своих библейских исследований и развившего в полеми-

¹ См. подробнее: Шмонин Д. В. Теология и схоластика: грани философских интерпретаций // Вопросы философии. 2019. № 12. С. 64–73.

² См. об этом: Вдовина Г. В.: 1) Естественная теология в схолистике Средневековья и раннего Нового времени // Философия религии. Альманах. 2006–2007 / под ред. В. К. Шокина. М.: Наука, 2007. С. 302–321; 2) Доказательства существования Бога в «Метафизических рассуждениях» Франсиско Суареса // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I. Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 69–82; Chignell A., Pereboom D. Natural Theology and Natural Religion // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition) / ed. by E. N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/natural-theology/> (дата обращения: 01.05.2020).

³ Дунс Скот И. Избранное. М.: Изд-во францисканцев, 2001. С. 115–125.

⁴ Оккам У. Избранное. М.: Едиториал УРСС, 2002. С. 145–153.

ке с И. Экком, С. Маццолини и Каэтаном учение об исключительном авторитете Священного Писания (*Sola Scriptura*). Уже в «Лекциях о Послании к Римлянам» он заявляет об исключительном значении Библии, отождествляя ее с благодатной силой Божьей и требуя веры в нее, от которой и происходит оправдание⁵. Эта же мысль проводится им в «95 тезисах» (№ 54, 62) и в трактате «О свободе христианина» (§ 8–10)⁶.

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.). Таким образом, Лютер, в сущности, исключал возможность адекватного естественного богопознания, в связи с чем вел напряженную борьбу с аристотелевской философией и основанной на ней 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 их, ни судить о них. В целом данная позиция зависела от известной позиции Августина (и соответствовала ей): языческий мир был лишен всякого морального значения, а достижения древности — не более чем неудачи и пороки, пусть и великолепно выглядящие⁷.

Этой точки зрения придерживался также и Филипп Меланхтон в первой редакции своих «*Loci theologici*» (1521 г.), где он подчеркивает зависимость познания от воли, несвободной от греха и осуждения, а также указывает на сущностную поврежденность грехом плотской природы человека, которая должна означать «всецелую природу человека и все описанные ее силы»⁸. Впоследствии он смягчил свою позицию, признав, что изначально имевшееся благодаря творению знание человека о Боге хотя и было повреждено, но сохранилось и продолжает действовать изнутри природы человека, однако это знание не может быть аналогично тому, что дается откровением, или даже сравнимо с ним⁹. В дальнейшем комментаторы Меланхтона, такие как М. Хемниц, расширили предложенные учеником Лютера указания, признав естественное знание о Боге хотя и недостаточным, но необходимым моментом в самой природе человека, однако не разделяли его на теоретическое и практическое¹⁰.

⁵ Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам» / пер. К. Комарова. Duncanville; Минск: Фонд «Лютеранское наследие», 1996. С. 164–167.

⁶ Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви / сост. и ред. И. Фокин. СПб.: Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера; Санкт-Петербургский христианский университет, 2017. С. 10–11, 197–198.

⁷ См. подробнее: *Marenbon J. Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz.* New Jersey: Princeton University Press, 2015. Ch. 2.

⁸ *Melanthon Ph. Opera quae supersunt omnia [Corpus Reformatorum].* Vol. XXI. Brunsvigae: Schwetschke et filium, 1854. Coll. 91, 160, 207.

⁹ *Ibid.* Coll. 256, 295, 607–608, 687.

¹⁰ Хемниц М. Ключевые вопросы богословия / пер. К. Комарова. Т. 1. Duncanville: Фонд «Лютеранское наследие», 1999. С. 16–23.

Именно к этой смягченной позиции Меланхтона в целом склоняется в итоге Ж. Кальвин. В своих «Наставлениях в христианской вере»¹¹ он отмечает: «Бог познается в первую очередь как Творец — из совершенного устройства мира и из учения, содержащегося в Священном Писании, а затем предстает как Искупитель в лице Иисуса Христа»¹². Таким образом, Кальвин различает теологию естественную, библейскую и откровенную в узком смысле. 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»¹³.

При всей недостаточности это естественное знание всеобщее. Ссылаясь на известное место из трактата Цицерона «О природе богов» (1.16.43), Кальвин обращается к *consensus gentium* (согласию народов) в том, что все народы верят в Бога и так или иначе Его почитают: «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»¹⁴. Вместе с тем Кальвин с готовностью дезавуирует положительное значение результатов присутствия в человеке этого «семени», ибо его плодом без откровения является язычество или гордыня¹⁵.

Этой оценкой Кальвина и руководствовалась, как полагают исследователи, реформатская традиция, рассматривая естественное богопознание скорее как негативную инстанцию по сравнению с библейской¹⁶. Однако данное общее утверждение следует скорректировать; так, П. Рамус утверждает, что кроме Библии во множестве иных источников были открыты правила жизни, аналогичные библейским¹⁷, А. Полан исключал дохристианскую теологию из числа учений, претендующих на истину,

¹¹ Как и система Меланхтона, система Кальвина развивалась и обростала новыми подробностями и дополнениями (его «*Institutio Christianae religionis*», по оценке исследователей, имел до десяти в разной степени отличающихся друг от друга латинских и французских вариантов, сформированных между 1536 и 1560 гг.). Мы имеем в виду тот вариант системы, который сложился в результате этого развития.

¹² Кальвин Ж. Наставление в христианской вере / пер. А. Д. Бакулов, Г. В. Вдовина. Т. 1, кн. I и II. М.: РГГУ, 1997. С. 36.

¹³ Там же. С. 37.

¹⁴ Там же. С. 42.

¹⁵ Там же. С. 55–62.

¹⁶ *Rehman S. The Doctrine of God in Reformed Orthodoxy // A Companion to Reformed Orthodoxy / ed. by H. J. Selderhuis. Leiden: Brill, 2013. P. 355–357.*

¹⁷ *Ramus P. Commentariorum de religione christiana libri 4. Francofurti: Wechel, 1576. P. 2.* — Примечательно, что далее Рамус определяет теологию как «учение о правильной жизни» (*Ibid.* P. 6).

но признавал телеологическую возможность естественного созерцания Бога в творении¹⁸.

Наконец, И. Г. Альштедт в 1615 г. издает трактат «Естественная теология, изъясняющая царственную школу природы, в которой природные творения совместно предложат обучиться всему, необходимому против атеистов, эпикурейцев и софистов нашего времени», где утверждает: «Естественная теология — это познание божественного, как творения действуют ради явления Творца для познания в свете природы»¹⁹. Поскольку природа не исключает благодати (теор. 4), то благодаря естественному свету человек готовится к благодати (теор. 3), хотя для этого и не годны в полной мере языческие произведения, в которых необходимо «внимательно отличать истинное от ложного» (теор. 2). Далее: «6. Оснований у естественной теологии три: разум, всеобщий опыт и Св. Писание. 7. Разум не какого-то отдельного человека, но человеческий разум — это основание естественной теологии. 8. И всеобщий опыт, при котором человек пользуется своим разумом, является основанием естественной теологии. 9. Св. Писание также является основанием естественной теологии, но не чистым, а смешанным», а «предметом естественной теологии является Бог и Его религиозное почитание»²⁰. Сходной позиции придерживалась и лютеранская сторона, как показывает трактат И. Арндта «Об истинном христианстве»²¹.

Эта тенденция, однако, встретила решительное противодействие зарождающегося пуританства. Известно, что его особенность состоит в бескомпромиссности религиозных принципов и жесткой позиции в отношении светской культуры (отчего оно получило название «индепендентства», или «нонконформизма», а также в результате смешения в глазах наблюдателей с более радикальными квакерами и методистами — имя

¹⁸ «Теология омонимически называется истинной или ложной. Ложная теология — у древних язычников и у тех, кто ошибается в вопросах о божественном. Теология древних язычников была двояка: одна — о богах, другая — о демонах. О богах была двоякой: одна — народная, другая — тайная. Тайная теология язычников тройка: мифическая, физическая и политическая. Та, что трактовала о демонах — двояка: магия и теургия. Заблуждения в вопросах о божественном всех остальных — это ошибки иудеев, магометан, псевдохристиан и еретиков. Истинная теология — или эктипическая, или архетипическая. Теология эктипическая рассматривается или сама по себе, или с точки зрения разумных творений. Целей, согласно теологии, связанной с разумными творениями, две: первая и высшая — прославление Бога как высшего блага, вторая и подчиненная — блаженство разумных творений» (*Polanus A. Syntagma theologiae christianae juxta leges ordinis methodis conformatum. Vol. 1. Hannover: Wechel, 1609. Fol. 1r, 2-я пагинация*). Теологию Полан определяет двояко: это или «слово Самого Бога», или «слово о Боге» (*Ibid. Col. 1, 3-я пагинация*).

¹⁹ *Alsted J. H. Theologia Naturalis Exhibens Augustissimam Naturae Scholam: In qua Creaturae Dei Communi sermone ad omnes pariter docendos utuntur: Adversus Atheos, Epicureos, Et Sophistas huius temporis, Duobus libris pertractata. [Francofurti]: Humm, 1615. P. 1.*

²⁰ *Ibid. P. 5–7, 11.*

²¹ *Арндт И. Об истинном христианстве / пер. с нем. под ред. игумена Петра (Мещеринова). М.: Эксмо, 2016. С. 791–793.*

«энтузиазма»²²). Пуританство напоминает ранний период Реформации, бывший временем расцвета различных радикальных течений. Возникновение пуританства стало своеобразным ответом на институционализацию и формализацию религиозной жизни в рамках протестантских церквей (одновременно с ним формировались родственные течения — бемеанство, квиетизм, пиетизм и т. д.), и оно довольно быстро приобрело масштабное теоретическое обоснование, выступив не только как специфическая практика благочестия, но и как особая теологическая концепция.

Пуритане в своей критике могли опереться на сравнительно небольшое количество авторов, при этом нередко (как было с Рамусом) они доводили мысль автора до предела. Одним из таких авторов был Франциск Юний (François du Jon, 1545–1602), ученик Ж. Кальвина и Т. Безы, вставший на позиции радикального отрицания любого богословия, не основанного непосредственно на Писании. Учение, развитое им в трактате «Об истинной теологии, ее понятии, сути, формах, частях и методе» (*De Vera Theologia: ortu, natura, formis, partibus, et modo illius*, 1594), сводится к тому, что сама природа помрачена несовершенством и греховностью, поэтому апелляции к каким-либо естественным источникам теологии быть не может — она породит лишь ложную теологию, и остается лишь удивляться, что силами собственного разума или традиции люди приходят к мысли о бытии Бога.

Ложная теология двояка: одна — популярная, другая — философская. Народная — это та, что основывается на началах нашей природы, и не возвышается до каких-либо размышлений. Философская — та, что ошибочными размышлениями приводится к ложным выводам, и на их основании она бывает баснословная, естественная и гражданская. <...> Этой ложной теологии, как сказано, корень и голова — народная теология, а тело — философская, расцветшая и умножившаяся на своих трех ответвлениях. Народную теологию мы называем общей, ибо она присуща всем и в наших умах скрыты ее начала, понятия и общие правила. <...> Философской же мы называем ту, что к популярной теологии присоединяет образованность и собственные характерные особенности, ошибочными рассуждениями и как бы меандром подталкивая наши умы к всецело ложным выводам о божественном, чуждым как самой истины, так и заповеданному Богом благочестию. <...> Мифическая, или баснословная, теология названа так, потому что создана поэтами ради театральных увеселений, естественный или физический вид теологии — от философов, для познания мира и толкования законов природы со своими дискуссиями и курсами, политическая же, или гражданская, применяется правителями, дабы с помощью религии установить гражданские и государственные законы. Итак, [этими видами теологии] в обществе главным полагается: первой — похоть, второй — познание природы, третьей — общественное благо. И это три вида неверия, каковые процветают во все времена и во всех местах, покуда истину Свою не явил Сам Бог²³.

²² См. подробнее: *Seed J. Dissenting Histories: Religious Division and the Politics of Memory in Eighteenth-Century England*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008. P. 93–94.

²³ *Junius Fr. Opuscula theologica selecta*. Amstelodami: F. Muller, 1882. P. 47. — Впоследствии, как мы видели, это различие войдет в состав богословской системы А. Полана, однако будет несколько смягчено.

Очевидно, с точки зрения Юния, апелляция к природной данности приводит исключительно к роковым ошибкам, ибо оказывается ориентирована исключительно на поврежденное грехом естество, которое уже не может быть адекватным отражением изначального Божественного творческого импульса: как грехом отделен от Бога человек, так же грехопадением отделен от Бога мир, и, обращаясь к нему, человек не выйдет за пределы тварного сущего, тем самым не осуществив цель теологии — познание Бога (ибо самая теология — это «познание божественного, sapientia rerum divinarum»²⁴).

Другой влиятельный автор, значимый для сообщества пуритан, — Уильям Перкинс (William Perkins, 1558–1602), который, как и Юний, выступил в оппозиции к господствующей спекулятивной теологии, поставив в центр внимания практические вопросы совести и религиозного сознания, а также идею возвращения к лютеровским «*sola*». Определение теологии у Перкинса гласит: «Теология — это наука блаженной жизни в вечности. Блаженная жизнь состоит в познании Бога (Ин 17:3, Ис 53:11). И это связано с нашим познанием самих себя, ибо познаем Бога, созерцая себя. У теологии две части: одна — о Боге, другая — о делах Божиих»²⁵. Состав обоих полностью ограничивается нормативными библейскими текстами (Декалогом и евангельскими заповедями блаженств), поэтому обращение к исследованию природы и традиционным способам апологетики в рамках проекта У.Перкинса нерелевантно²⁶. Отмеченная тенденция коснулась и пуританства, и отношение к естественной теологии в течение XVII в. претерпело серьезные изменения: от тотального отрицания у первых пуритан до полного признания у Р.Бакстера, чьи систематические работы оказали влияние на Дж. Локка и его концепцию «разумности христианства»²⁷.

2. Реконструкция стратегий аргументации в конфессиональных дискуссиях о естественном откровении

Чтобы проанализировать развитие дискуссий о естественном откровении, обратимся к автору, чьи тексты целостно отразили их содержание — и общий характер аргументов в пользу естественной теологии, и контраргументы, выдвигавшиеся ее противниками. На наш взгляд, на

²⁴ Ibid. P. 48.

²⁵ Perkins W. *Armillae Avreae: Sive Theologiae Descriptio, Mirandam Seriem causarum Salutis & Damnationis Hominum, iuxta Verbum Dei, exponens*. Basiliae: Waldkirch, 1596. P. 5. — О значении У.Перкинса для раннего пуританства и У.Эймса см.: Patterson W.B. *William Perkins and the Making of a Protestant England*. New York: Oxford University Press, 2014. P. 201–203.

²⁶ Апологетика, которую он предлагает, является скорее увещанием. Наиболее сильным свидетельством в пользу христианства он считает мученичество (Perkins W. *Armillae Avreae: Sive Theologiae Descriptio*. P. 196).

²⁷ См. об этом: Dewey D. W., Jr. *Socinianism, Justification by Faith, and The Sources of John Locke's The Reasonableness of Christianity* // *Journal of the History of Ideas*. 1984. Vol. 45, no. 1. P. 49–66; Sytsma D. *Richard Baxter and the Mechanical Philosophers*. New York: Oxford University Press, 2017.

роль такого автора, в текстах которого сфокусированы основные аргументы за и против, подходит английский пуританский теолог Уильям Эймс (William Ames, Guillelmus Amesius, 1576–1633), занимающий видное место в конфессиональных дискуссиях рубежа XVI–XVII вв. Обращение к его работам покажет ту форму проблемы естественной теологии, что была присуща дискуссионной культуре раннего Нового времени, и тем самым определить характер построения аргументации и стратегии ее развития. Для этой цели мы выбрали работу У.Эймса «Теологическая диспутация против этики». Ее анализ — выявление источников представленной в ней концепции и аргументации противников, — позволит осуществить такую реконструкцию.

2.1. Полемическое богословие У.Эймса. Фундамент теологии Эймса — положение об исключительно практической природе богопознания, поэтому 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 «божественное учение о жизни» (*doctrina a Deo vivendi*), что трактуется им как «жить согласно воле Божьей, во славе Божьей, Богом внутренне направляясь». Так как «жизнь — это духовный акт всецелого человека, который мы получаем от Бога, и действуем по Его воле, то она [жизнь] состоит в воле, стало быть, первый и собственный предмет теологии — это воля. Поскольку же эти жизнь и воля являются нашей наиболее совершенной активностью (*praxis nostra perfectissima*), то теология не имеет ничего общего с тем смыслом, что имеют прочие науки, если в отношении цели они имеют свою *eupraxian*, то прежде них именно она в самом строгом смысле должна быть практической, а не спекулятивной»²⁸.

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*). «Вера — это упокоение сердца в Боге, т. е. в создателе жизни, или вечное спасение, благодаря которому мы от всякого зла освобождаемся и всяческому благу следуем. <...> Вера обычно понимается как акт интеллекта, следующего предписанию, но к тому он должен быть подвигнут волей, направлен к принятию блага, так что вера должна быть описана как акт воли», — отмечает Эймс²⁹, тогда как почитание понимается как «то, что установлено Богом для воли к Его славе», и оно составляет добродетель (*virtus*); «для правильного образа действий нормой добродетели является откровенная воля Божья, ибо только воля обладает определенными правилами, которые относятся к управлению жизни»³⁰.

²⁸ Amesius G. *Medulla S.S. Theologiæ in Fine Adjuncta Est Disputatio De Fidei Divinæ Veritate. Editio Tertia Priori Longe Correctior.* Londini: Apud Robertum Allottum, 1628. P.2–3.

²⁹ Ibid. P.4.

³⁰ Ibid. P.231, 237.

Для Эймса вера и почитание представляют собой не только модальности религиозного сознания, но *универсальные паттерны человеческой жизни вообще*, поскольку выражают направленность ее устремлений и содержание человеческого сознания, что неизбежно ставит перед английским теологом проблему природы человека и все те богословские вопросы, которые в рамках христианского вероучения оказались предпосылкой формирования так называемой естественной теологии (*theologia naturalis*).

Мы уже видели, что 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»³¹.

Если обоснованию недостаточности метафизики, в частности системы Суареса, 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* (рациональную теологию) и тем самым возвращаясь к лютеровской позиции о теологии как знании о Боге исключительно благодаря откровению и Писанию (*sola Scriptura*)³², 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*)³³.

Дата написания последней работы остается неизвестной, но, судя по близости ее темы теме предыдущей работы, 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 том, что она создана между 1629 и 1633 гг.³⁴ Работа состоит из 28 тезисов и отчетливо делится на три части: 1) обоснование совершенства и самодостаточности Священного Писания, заключающего в себе все нравственные принципы (тез. 1–9); 2) обзор и критика концепций, дополняющих библейское учение религиозными традициями: раввинистическим и католическим преданием (тез. 10–17); 3) обзор и критика философской (аристотелевской) этики, отрицание возможности внерелигиозного благочестия (тез. 18–28).

³¹ *Amesius G. Medulla theologiae*. Amstelodami: Iansonium, 1656. P. 21.

³² *Amesius G. Philosophemata*. Amstelodami: Janssonius, 1652. P. 85–97.

³³ *Ibid.* P. 101–118. — Обе работы включены в сборник философских произведений Эймса под названием «*Philosophemata*» (1643¹, 1652²), на второе издание которого мы и ссылаемся далее.

³⁴ *Sprunger K. L. The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*. Urbana: University of Illinois Press, 1971. P. 106.

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. Главный вопрос текста — возможность формирования в человечестве специфических, внутренне присущих форм религиозности и ее связи с библейской традицией и откровением. Ответ Эймса строго отрицательный: такого естественного благочестия не может возникнуть, а попытка его сконструировать будет означать нарушение полноты и чистоты библейского откровения, его искажение, т. е. впадение в ересь, появление *falsa theologia* (ложная теология). Именно ей противопоставляется полное совершенство или целостность (*perfectio, integritas*) библейского откровения, которое Эймс обосновывает ссылками на те библейские тексты, что описывают Писание как законченное и не требующее внешнего толкования сообщение Бога о Самом Себе.

2.2. Возможность естественного сохранения откровения: иудаизм и католицизм. Итак, значительное число протестантских теологов рассматривало естественную теологию как момент свойственного человеку стремления познать Бога, пусть и недостаточный, однако имеющий собственную цену и значение для христианства. Строго говоря, именно против такой позиции и выступает раннее пуританство, в частности У.Эймс. Исторические прецеденты, которые он противопоставляет библейскому откровению, — это иудаизм и католицизм.

2.2.1. Критика консервативного предания. В первом случае речь идет не столько о конфессиональной полемике (ей Эймс уделяет всего несколько слов в тез. 11), сколько о критике популярной в XVI–XVII вв. концепции *hebraica veritas* (иудейская истина), настаивавшей на том, что корректное толкование библейских текстов (прежде всего ветхозаветных, но также и многих новозаветных) невозможно без анализа и принятия во внимание иудаистического контекста, в котором они появились. Об этом заявлял уже бл. Иероним, работая над Вульгатой, в Средние века сторонниками такого подхода были экзегет Николай Лирийский и его продолжатели. Появление и институционализация филологических исследований в XV–XVI вв. — новые опыты переводов библейских книг, издание еврейской Библии и Комплютенской Полиглотты, открытие во многих европейских университетах кафедр библейской филологии, — обратили внимание богословов как на исторические изыскания, так и на внимательное изучение живой раввинистической традиции, рассматриваемой в качестве непосредственного источника знаний о библейских реалиях³⁵.

Эймс отводит данные аргументы по трем основаниям:

- выше он уже постулировал смысловую и текстуальную самодостаточность Писания, что означало отсутствие необходимости при-

³⁵ См. об этом: Bible in the Sixteenth Century / ed. by D. C. Steinmetz. Durham; London: Duke University Press, 1990.

влечения для его толкования какого-либо контекста за пределами библейских книг (тез. 13.1)³⁶;

- это неизбежно влекло для него признание консервативного варианта трактовки богодухновенности Писания, согласно которому любые исторические и культурные данные не являются релевантным условием толкования библейских текстов: «Вовсе нет у него 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» (тез. 4–5)³⁷;
- исторически раввинистическая традиция не осталась неизменной, что ставит вопрос об аутентичности толкований, даваемых в рамках этой традиции библейским текстам, и применимости подобных толкований для цели христианской экзегезы (тез. 13.3)³⁸.

Эймс не отрицает полезности знания языка, на котором написаны библейские тексты, но лишь этим польза библейской филологии, с его точки зрения, и ограничивается, и все, выходящее за указанные границы, рассматривается пуританином как сознательно причиняемый вред (тез. 12)³⁹.

2.2.2. *Критика институционального предания.* Другой неприятель, против которого выступает Эймс, — развитая католическими полемистами концепция преданий (*traditiones*), сформировавшаяся в качестве ответа на жесткую критику Лютером схоластической и гуманистической библейской экзегезы⁴⁰, а также системы средневековой экклезиологии и принятых религиозных практик⁴¹. Уже Иоганн Экк (1486–1543), критикуя лютеровское различие Божественного и человеческого в церковных практиках, выдвинул положение о сохранении в человеческих установлениях (*humanis constitutiones*) изначального импульса, основанного на откровении⁴². Вывод Экка заключен в двух положениях: «Следует подчиняться человеческим установлениям — соборным и папским»; «Церковные обычаи,

³⁶ *Amesius G. Philosophemata.* P. 105.

³⁷ *Ibid.* P. 102.

³⁸ *Ibid.* P. 106.

³⁹ *Ibid.* P. 105. — Примечательно, что для обозначения раввинистической традиции Эймс использует в тез. 19 понятие «каббала» (קבלה), хотя говорит исключительно об обрядовых установлениях в Ветхом Завете.

⁴⁰ *Лютер М.* О рабстве воли // Эразм Роттердамский. *Философские произведения.* М.: Наука, 1986. С. 299–301.

⁴¹ *Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* / eds L. Batka, I. Dingel, R. Kolb. Oxford: Oxford University Press, 2014. Ch. 23, *passim*.

⁴² Он при этом ссылается на 2 Фес 2:15, где Павел пишет: «Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим» («Itaque fratres, state et tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam nostram»).

ритуалы и церемонии следует соблюдать так же, как Божьи заповеди»⁴³. Догматически данное понятие утверждено на 4-й сессии Тридентского собора (1545), где была признана одинаковая авторитетность как писаных, так и неписаных преданий⁴⁴.

Дальнейшее развитие это учение получило у португальского богослова М. Кано (1509?–1560). В третьей книге трактата «Об основных проблемах теологии» (*De locis theologicis*, 1563), разбирая понятие апостольского предания, он выдвигает четыре аргумента, на основании которых предлагает считать авторитетным неписаное учение Церкви:

- Церковь древнее Писания, так что многие верующие действовали, не читая писаных книг, но следуя установлениям⁴⁵;
- «не все, что относится к христианскому учению, выражено в Св. Писании: вечное девство Богоматери, нисхождение Христа во ад, крещение детей, обращение вина и хлеба в Тело и Кровь Христовы, исхождение Св. Духа от Сына, равенство трех Лиц в одной Сущности и их различие по специфичности отношений — всего этого нет в так называемых канонических книгах, но в это определенно верят, так что Церковь тех, кто вводит противные догматы, осуждает как еретиков»⁴⁶;
- «многое из того, что относится к христианскому учению и вере, содержится в Св. Писании в неясном и скрытом виде»⁴⁷;
- «апостолы, в зависимости от обстоятельств, частью проповедовали письменно, частью же — устно»⁴⁸.

Далее Кано утверждает, что именно постоянство социальных отношений и определяющего их содержания, передающегося в рамках традиции,

⁴³ Обоснование он дает следующее: «Христос дал власть не только насаждать Церковь в проповеди, но и управлять ею, что включает право устанавливать законы для соблюдения порядка, без чего она не может жить. <...> К Писанию не добавлено ничего, что бы его повреждало или умаляло, или сказывалось на целостности Св. Писания. Это развитие того, что в Писании дано как заповедь или совет. Ведь церковные конституции не присутствуют в Писании в присущей им форме, однако проистекают из него» (*Eck J. Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525–1543)* / eds T. Smeling, P. Fraenkel. Münster: Aschendorff, 1979. P. 146, 157).

⁴⁴ *Decretum de Canonicis Scripturis*: “Perspiciens hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt” («Эта истина и учение рассматриваются как содержащиеся в писаных книгах и неписаных преданиях, принятых со слов Самого Христа и Апостолов, или продиктованных через Апостолов Духом Святым, и так они, как бы передаваясь из рук в руки, дошли до нас») (*Enchiridion symbolorum et definitionum* / ed. by H. Denzinger. Wirceburgi: Sumptibus Staehelianis, 1874. P. 225).

⁴⁵ *Canus M. De locis theologicis libri duodecimo // Theologiae cursus completus* / ed. by J. P. Migne. Paris: Migne, 1837. Vol. 1. Coll. 190–191.

⁴⁶ *Ibid.* Col. 191.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.* Col. 192.

обеспечивает устойчивость и достоверность предания, а также возможность на любом этапе апеллировать к его авторитету⁴⁹.

Концепция, выдвинутая М. Кано, развивается в творчестве крупного католического полемиста Р. Беллармина (1542–1621), посвятившего проблеме неписаного предания (*Verbum Dei non scriptum*) отдельный трактат. Именно он закрепил понятие предания (*traditio*) за неписанным учением, восходящим к апостолам, но не зафиксированным письменно ими самими⁵⁰. В дальнейшем, однако, он расширяет значение этого понятия, в итоге насчитывая несколько типов классификации преданий⁵¹, что и вызвало едкое замечание Эймса: «Сколь много преданий у папистов, и вовсе никому неизвестно, но они простодушно прикрываются использованием имени апостольского предания» (тез. 16)⁵².

Выдвинутое Беллармином понимание предания сводится им к трем основным моментам: «Во-первых, Писание без преданий не является абсолютно необходимым, во-вторых, апостольские предания относятся не только к вопросу о нравах, но и к вопросу о вере, наконец, мы способны истинно судить об истинных преданиях»⁵³. В контексте этих выводов Беллармин выдвигает аргумент, впоследствии ставший главной мишенью Эймса:

Писание говорит, что книги пророков и апостолов святы (*divinos*), но я не могу в это твердо верить, прежде чем поверю, что Писание, говорящее об этом, свято. Ведь в Алкоране (*Alcoranum*) Магомета мы всюду читаем, что сей Алкоран спущен с небес, но не верим тому. Итак, необходимо установить, что некое Писание свято, но сего нельзя в достаточной мере сделать лишь из самого Писания (*ex sola Scriptura*). Ведь если бы вера опиралась на слово Божье, но мы не имели бы неписаного слова Божьего, то у нас не было бы никакой веры. И недостаточно знать, что Писание свято, — надо знать, что есть оно само, чего никак не узнать из Писания. Каким образом мы узнаем из Писания, что Евангелия от Марка и Луки подлинны, а вот от Фомы или Варфоломея — подложные? На каком основании можно сказать, что книге, подписанной именем апостола, стоит верить больше, чем не подписанной?⁵⁴

⁴⁹ *Ibid.* Coll. 197–201. — Однако основанием Кано считает чудо, ссылаясь при этом на слова св. Василия Великого: «Из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского предания, приняли мы в тайне. Но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия. И никто не оспаривает последних, если хотя несколько сведущ он в церковных постановлениях» (*Василий Великий. О Святом Духе, к Амфилохию. Гл. 27 // Василий Великий. Творения. Ч. III. М.: А. Семен, 1846. С. 331–332*).

⁵⁰ *Bellarminus R. Disputationum De Controversiis Christianae Fidei Adversus Hujus Temporis Haereticos. Vol. 1. Neapoli: Giuliano, 1856. P. 115–116.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Amesius G. Philosophemata. P. 107.*

⁵³ *Bellarminus R. Disputationum De Controversiis Christianae Fidei. P. 119.*

⁵⁴ *Ibid.* P. 121. — Заметим, что в случае Корана Беллармин имеет ввиду не сам текст священной книги ислама, а его латинский пересказ, выполненный в XIV в. и широко использовавшийся вплоть до XVIII в.

В итоге Беллармин устанавливает ряд методологических принципов, которые позволяют связать между собой различные типы преданий и установить между ними определенную конвергенцию. Основой для этого заключения, как и у Кано, выступают факт социального консенсуса и наличие устойчивых публичных практик признания той или иной традиции⁵⁵. «В церкви авторитет является достоверным методом и основанием для отличия истинных преданий от ложных, ведь нет публичных решений церкви, принимающих апокрифическую книгу за каноническую, или ложное предание — за истинное»⁵⁶.

Таким образом, У.Эймс возражал против разработанной трактовки церковного предания, принимая решение, сформулированное Лютером и в целом признанное Кальвином: авторитетом обладает только Писание, причем в форме канонических библейских книг, которые сами свидетельствуют о своем значении⁵⁷. Всякое неписаное предание, которое содержало бы значимые для вероучения позиции, Эймс не признает; кроме того, следуя принятому в библеистике раннего Нового времени различению канонических и апокрифических книг, он отмечает неприемлемое с этой точки зрения признание авторитетности тех источников, что не вошли в канон (тез. 14–15). Также против применяющегося в католичестве понятия предания Эймс выдвигает указание на его неоднозначность и слишком широкое толкование (тез. 16)⁵⁸.

Подход Эймса основан на работах двух ведущих реформатских полемистов конца XVI в. — У.Уитакера (William Whitaker, 1548–1595) и уже упоминавшегося У.Перкинса, сформулировавших ключевые возражения на концепцию Беллармина.

Замечания Уитакера, изложенные им в работе «Диспутация о Св. Писании против современных папистов» (1588 г.), показывают, что в основу своей критики концепции преданий он положил прагматические аргументы, во многом обернув доводы Беллармина против него самого. Так, обо-

⁵⁵ «Первое правило: Когда Католическая церковь усваивает некий новый догмат, необходимо сказать, что он имеется в апостольском предании. Второе правило: Когда Католическая церковь исполняет нечто, что неизвестно кем установлено, не Богом, однако это находимо в Писании, необходимо сказать, что это передано Самим Христом и апостолами. Третье правило: То, что в Католической церкви исполняется с древних времен, лучше рассматривать как установленное именно апостолами, а не Церковью. Четвертое правило: Когда все учителя Церкви согласно учат чему-то, что оно восходит к апостольскому преданию, необходимо верить, что это апостольское предание, установленное Вселенским собором или описанное ими самими. Пятое правило: Следует без сомнений верить в то, что те церкви, которые поддерживают целостную и непрерывную преемственность от апостолов, восходят к апостольскому преданию» (Ibid. P.131–132).

⁵⁶ Ibid. P.141.

⁵⁷ Кальвин Ж. Наставление в христианской вере / пер. А. Д. Бакулов, Г. В. Вдовина. Т. 3, кн. IV. М.: РГУ, 1999. С. 38–46, 145–151. — Ср.: Calvin. Acta synodi Tridentinae cum Antidoto // Calvin. Opera quae supersunt omnia. Vol. VII. Brunsvigae: Schwetschke et filium, 1868. P. 412–415.

⁵⁸ Amesius G. Philosophemata. P.106–107.

сновывая исключительную необходимость признания именно писаного слова Божия, он прежде всего указывает, что именно оно, в качестве зафиксированной и устойчивой нормы, служит обоснованию и проверке преданий и традиций, возникающих в ходе развития религиозных практик, и сохраняет их изначальный смысл: «Писание сохраняет учение Божье, передавая его без повреждения, разрушения или забвения, следовательно, оно необходимо. <...> Итак, Писание необходимо *πρός ἀσφάλειαν* [ради достоверности], ведь то, чему научили изустно, не будет столь же прочно и *ἀσφαλῆ* [точно], как переданное на письме»⁵⁹.

Если Писание служит нормативной инстанцией, значит, оно должно заключать в себе не просто необходимые нормы, но *всю совокупность установлений*, которые когда-либо могут оказаться востребованными. Эта мысль определяет второй основной довод Уитакера против Беллармина: «Он вынужден признать Писание нормой (*regulam*). А затем это отрицает, говоря, что оно *частично*, и отвергая прежде сказанное. Но если Писание не будет полной и совершенной нормой (*totalis et perfecta regula*), оно вовсе не будет нормой, иначе не будет необходимого согласия между нормой и тем, к чему она прилагается. Значит, если вера наша больше или страннее, чем Писание, то оно не будет ее нормой, ведь норма должна быть соразмерна тому, к чему она прилагается. <...> Если же Беллармин говорит, что Писание — это норма, требующая дополнения и восполнения, то он вовсе отрицает за ним значение нормы»⁶⁰.

Таким образом, утверждая, что Писание является совершенным и целостным законодательством (*perfecta, integra regula*), Эймс обобщает развитые в полемике с Беллармином аргументы Уитакера. В итоге вывод, предлагаемый Эймсом, заключается в признании всеохватности предписаний, заключенных в Библии: «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 (рассматриваемом со стороны Бога, нас самих или ближайших причин)*, а также могут пониматься со стороны действия, которое в нас совершает Св. Дух» (тез. 7)⁶¹.

Вместе с тем Перкинс в «Реформированном католике» (*Reformed Catholicism*, 1598) рассмотрел выставленную Беллармином проблему достаточности (*sufficiencia*) Писания. Если Беллармин говорил о достаточности с точки зрения церковного авторитета и исторического значения Библии, то Перкинс предлагает рассматривать вопрос о Писании исключительно с точки зрения его *самодостаточности для спасения*. Рассмотренная с этой позиции, истина Писания может базироваться исключительно на себе самой, ибо никакие внешние по отношению к нему источники, даже церковное предание

⁵⁹ Whitaker W. *Disputatio de sacra scriptura contra huius temporis Papistas*. Cantabrigiae: Thomasiaus, 1588. P. 391.

⁶⁰ Ibid. P. 500–501.

⁶¹ Amesius G. *Philosophemata*. P. 103.

как таковое, не смогут обосновать богодухновенности библейских текстов, поскольку сами имеют значение лишь в связи с Писанием⁶².

Именно поэтому изначальное откровение носило неписанный, но прямой характер, исключавший всякое посредничество, и в дальнейшем непосредственный характер сохранился лишь за писаными источниками, берущими начало от Моисея⁶³. Ссылаясь на слова ап. Павла «Все Писание богодухновенно и полезно для научения» (2 Тим 3:16), Перкинс отмечает: «Полезность здесь имеет четыре смысла: учить всем необходимым истинам, обличать все возможные ошибки, исправлять промахи в поступках и учить праведности, т. е. указывать всякому человеку на все благие обязанности, — именно этого достаточно для спасения. Но Писание имеет все четыре смысла, следовательно, оно достаточно, и неписанные предания излишни»⁶⁴.

Данная трактовка поддержана Эймсом и раскрыта в его трактате «Беспомощный Беллармин» (*Bellarminus enervatus*, 1625), где он утверждает, что ветхозаветное откровение, существовавшее до появления Писания, имело непосредственный характер и осуществлялось без посредничества обычных способов коммуникации, тогда как апостолы в своей проповеди сначала объявляли ее устно, а затем фиксировали письменно⁶⁵. Таким образом, все, что не описано или не выражено в Писании, может, согласно Эймсу, быть предметом дискуссии, возражений или рассматриваться как несущественное для спасения, ибо не имеет внутренних свидетельств достоверности⁶⁶.

2.3. Возможность внерелигиозного благочестия: философская этика. Следующим объектом критики Эймса становится естественное благочестие, или нравственные понятия, которые в рамках *theologia naturalis* представляются врожденными или присущими человеческой природе. С этой концепцией связано понятие «синдересис» (*synderesis*), разработка которого восходит к Фоме Аквинскому, понимавшему его как присущую моральному сознанию человека склонность предпочитать благо и избе-

⁶² «Писание доказывает себя из Писания, поэтому мы не ссылаемся в данном случае на общее согласие или предание Церкви, ведь оно не может изменить наше сознание, внушить нам побуждение к благоговению и изучению писаний пророков и апостолов. Можно спросить: где же написано, что Писание — это Писание? Отвечаю: [это написано] не только в каждом месте или в каждой книге Писания, но в каждой строчке и на любой странице по всей Библии для того, кто способен внимательно читать и различать глас истинного Пастыря, на что и способны овцы Христовы» (*Perkins W. A reformed Catholike: or, A declaration shewing how neere we may come to the present Church of Rome in sundrie points of religion*. Cambridge: Legat, 1598. P. 145).

⁶³ *Ibid.* P. 134–135.

⁶⁴ *Ibid.* P. 140. — См. также развитие учения Перкинса: *Wotton A. Defence of M. Perkins booke called A Reformed Catholike: against the cavils of a Popish writer, one D. B. P., or W. B. on his Deformed Reformation*. London: Kyngston, 1606. P. 399–469.

⁶⁵ *Amesius G. Bellarminus enervatus, vel Disputationes anti-bellarminianae*. Vol. 1. Londini: Humpferum, 1633. P. 46–47.

⁶⁶ *Ibid.* P. 59–61.

гать зла на основе особой силы рассуждения (I^a q. 79 a. 12 co)⁶⁷. Однако уже Дунс Скот поставил под сомнение данную трактовку морального сознания, отмечая, что разум не управляет волей, поэтому не может быть никакого сравнения механизма мышления с механизмом морального выбора⁶⁸. Нараставшая в дальнейшем критика концепции синдересиса делает понятной почти полное отрицание данного построения у Лютера и других реформаторов⁶⁹. Наконец, Перкинс не только полностью отказывается от понятия «синдересис», но и перестраивает понятие морального сознания, исключая из него соответствующие различия⁷⁰.

2.3.1. *Недостаточность этического дискурса.* Проблема естественного благочестия выводила за границы христианства, к дохристианской древности, представленной античным миром, и к языческой философии, в которой нравственная тематика была систематизирована Платоном и Аристотелем. Эймс выдвигает два аспекта данной проблемы: 1) вопрос об уровне морального сознания дохристианского мира (была ли язычникам присуща праведность?); 2) вопрос о добродетелях, о которых говорит языческая этика.

Рассмотрение этих вопросов приводит Эймса к более общему заключению: философская трактовка моральности не может ни раскрыть содержание нравственного сознания, ни обеспечить его достаточной системой понятий — только христианское вероучение служит основанием для разработки этических вопросов и источником истинных ответов. Таким образом, естественная теология в контексте автономности нравственных принципов дезавуируется Эймсом так же, как возможность естественного богопознания (в метафизике) или сохранения религиозного откровения (в историческом предании). Примечателен способ, которым Эймс осуществляет это отрицание⁷¹.

Соответствующий раздел открывается обзором основных возражений и выводов, касающихся критики схоластической метафизики и науч-

⁶⁷ *Фома Аквинский. Сумма теологии / пер. С. И. Еремеева. Ч. 1: Вопросы 75–119. Киев: Эльга, 2005. С. 115–116.*

⁶⁸ *Duns Scotus J. Opera Omnia. T. VI, pt. 2. Quaestiones In Lib. II. Sententiarum. Lugduni: Durand, 1639. P. 1018, 1020.*

⁶⁹ См. подробнее: *Langston D. C. Conscience and Other Virtues. From Bonaventure to MacIntyre. University Park: Pennsylvania State University Press, 2001. P. 72–86.*

⁷⁰ См. об этом: *Stoll A. Conscience in Early Modern English Literature. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 39–46.*

⁷¹ Эймс так подытоживает сущность критикуемой им метафизики (тез. 21): «Недалеко 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, что основываются на этом, но и всерьез осуществляют, низводя небесное учение вплоть до оснований первой философии, которую они, будто грубую скалу, считают твердым фундаментом» (*Amesius G. Philosophemata. P. 109.*)

ной методологии в целом (тез. 18–21 и 23)⁷², где выдвигается ряд проблем, связанных с границами познания, присущими человеческому разуму. Эймс подразделяет вопросы на три группы:

- первый вопрос связан с проблемой поврежденности человеческой природы: если она испорчена грехопадением, то в ней не осталось ничего, что могло бы естественным для нее образом свидетельствовать о благочестии, но все в ней зло и порок, — зачем же тогда вообще обращаться к этому источнику, если остается лишь Писание?⁷³
- вторая группа вопросов относится к проблеме познания человеческой природы: если она повреждена, то в ней доминирует низшее, чувственное начало, которое оказывает ключевое влияние на то, как естественный человек будет видеть мир; данное естественное мировоззрение вступит в радикальное противоречие с христианским откровением, сообщая о сверхчувственном содержании реальности, а значит, такое мировоззрение будет антихристианским⁷⁴;
- наконец, если придавать этому естественному мировоззрению конвенциональную форму, то оно должно превратиться в науку (метафизику или этику) с соответствующими процедурами исследования и аргументации, что применительно к теологии, согласно Эймсу, лишает ее исключительного содержания, помещая в контекст естественного мировоззрения, т. е. лишает всякого смысла⁷⁵.

Таким образом, Эймс намечает три стратегии дезавуирования философской этики, основанные на деконструкции содержания, заключенного в данной области знаний, которые он уже ранее применял, когда критиковал схоластическую метафизику: во-первых, редукция данного содержания к содержанию Писания, во-вторых, исключение «слишком человеческого» содержания как противоречащего Писанию, в-третьих, отнесение определенных фрагментов содержания к компетенции других наук. Когда Эймс критиковал схоластическую метафизику, он полностью противопоставил ее содержание библейскому откровению, тем самым исключив первую стратегию, и далее рассмотрел ее как систему логически ошибоч-

⁷² Amesius G. *Philosophemata*. P. 108–109. — Косвенно данный фрагмент может служить доказательством того, что текст диспутации против этики создан вслед за диспутацией против метафизики, т. е. после 1632 г. Кроме того, он обогащен рядом новых вопросов по сравнению с теми, которые рассматривались в диспутации против метафизики.

⁷³ «Не может ли естественная теология обращаться к Писанию, коли наша природа ошибочно ориентирована?» (Ibid. P. 109).

⁷⁴ «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.» (Ibid.).

⁷⁵ «Разве в теологии (искусстве и дисциплине совершеннейшей) не принята аргументация от одного к другому, как и в любой другой моральной или естественной науке?» (Ibid.).

ных заключений и недостаточно обоснованных заимствований из других областей знания. Расправиться с этикой, однако, оказывается сложнее, поскольку ее содержание во многих моментах пересекается с библейской моралью, поэтому Эймс отказывается от упрощения проблемы и задействует все три стратегии.

2.3.2. *Моральность и человеческая природа.* Увидеть, как явлена добродетель в человеческой природе, можно из рассмотрения морального уровня дохристианской культуры. В данном случае Эймс ссылается на приписываемый Августину афоризм о том, что добродетели язычников были не более чем великолепными пороками⁷⁶. Данное утверждение Эймс принимает как самоочевидное, хотя его современники активно обсуждали возможность такой интерпретации: классическая образованность и постоянные апелляции к древней истории заставляли многих высоко оценивать нравственность греков и римлян, а Цвингли даже допускал возможность спасения для лучших из язычников⁷⁷.

В более сдержанном виде данная аргументация была широко распространена, как показывает небольшой безымянный текст И. Арндта, приложенный к сборнику моральных сентенций, предназначенному для использования в школьном курсе этики⁷⁸. Арндт заявляет, что особенностью древней этики, в отличие от христианства, является ее сугубо практическая ориентация, делающая бесполезной неискреннее исповедование соответствующих взглядов. Это, по Арндту, отличает ее от христианства, в среде которого получило распространение лицемерие, когда «многие учение Христа преподают, да немногие им живут». Примечательно, что в заслугу языческой моральной философии Арндт ставит именно ее религиозный характер, что также противопоставляется положению в христианстве, где умозрительные принципы заслонили практику благочестия. Таким образом, исходя из сходной предпосылки, Арндт, в отличие от Эймса, напротив, постулировал реальность и важность естественной теологии в вопросах морали, хотя она имеет лишь историческое значение.

Согласно Эймсу, христианскую нравственность от язычества отличает опыт присутствия Святого Духа, от которого Писание получает свидетельство достоверности откровения и значимости предписанных там норм, а человек — силы и стремление эти нормы осуществлять (тез. 22)⁷⁹. Таким образом, этический дискурс для Эймса оказывается непосредственно основан на концепции библейской теологии и вне ее не может иметь достаточного основания. Одна благодать и инициирует появление Писания,

⁷⁶ О позиции Августина см.: Irwin T. H. Augustine For and Against Pagan Virtues // *Medieval Philosophy and Theology*. 1999. No. 8 (2). P. 105–127.

⁷⁷ См. об этом: Шафф Ф. История христианской церкви. Т. VIII: Современное христианство. Реформация в Швейцарии. СПб.: Библия для всех, 2012. С. 118–119.

⁷⁸ *Dissertatio D. Johannes Arnds, superintendentis ecclesiarum in ducatu Luneburgensi de huiusmodi scriptorium genere // Aphorismi sacri praecipua theologiae practicae complectentes.* Jenae: Steinmann, 1616. Fol. a6^v–a8^v.

⁷⁹ Amesius G. *Philosophemata*. P. 110–111.

и удостоверяет в его подлинности, и создает веру в откровение, и дает силу жить в соответствии с ним; это состояние Эймс описывает как истинную цель жизни — блаженство или святость (*beatitudo*). Значит, та истина, что может содержаться в философской этике, связана не с ней, а с откровением.

Сами же принципы этики, как отмечает Эймс, не могут войти в состав теологии, поскольку этика в своем отношении к предмету основывается на метафизике, а было показано, что метафизика, называя себя «естественной теологией», является антиподом теологии, ибо «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» (тез. 23.2)⁸⁰.

2.3.3. *Наука о морали и библейское откровение*. Являются ли моральные нормы подлинным содержанием философской этики? Вовсе нет, отвечает Эймс, напротив, этика лишь затемняет их содержание, отделяя их от источника. Это так, потому что, с одной стороны, она 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 (тез. 24)⁸¹.

Положительное содержание этики, сопоставимое с библейским, должно быть отнесено к компетенции богословия. Эймс предлагает масштабную картину редукции этических категорий к категориям Писания, и это центральный пункт его проекта соответствующей критики. Он, однако, оговаривает искусственность такого шага, ибо в Писании обнаруживаются не нравственные категории, а лишь примеры, которые позволяют соотнести ряд этических концептов с библейскими (тез. 26)⁸².

Рассматривая такие характеристики, как цель этики, ее предмет и результаты, Эймс отмечает, что все эти особенности могут быть интегрированы в контекст христианской морали: цель этики — нравственность, а ее содержание явлено в заповедях, этика занимается регулированием человеческой жизни, т. е. тем, что опять-таки дано в заповедях и частных установлениях. Результатом осуществления этических норм должно стать счастье, но здесь Эймс ограничивает возможность аналогий: счастье (*foelicitas*) он приравнивает к блаженству (*beatitudo*), возможность которого была рассмотрена выше (в тез. 22) и связана лишь с действием Святого Духа, поэтому «лишь *теология* описывает его истинным образом» (тез. 25)⁸³. Таким

⁸⁰ Ibid. P. 111–112.

⁸¹ Ibid. P. 112.

⁸² Ibid. P. 114.

⁸³ Ibid. P. 113.

образом, возможность редукции этического содержания к библейской теологии оказывается ограничена и касается лишь ряда частных вопросов: абстрактного смысла нравственности и примеров, какие можно найти для добродетелей, считающихся основными в философской этике.

Состав этих добродетелей Эймс заимствует из «Никомаховой этики» Аристотеля: мужество, благоразумие, щедрость, великолепие, ровность, дружелюбие, правдивость, общительность, стыдливость и справедливость. «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»⁸⁴, указывает он в тез. 26. Поскольку Аристотель рассматривает добродетель как среднее состояние между пороками — как излишек или недостаток определенного душевного качества, то Эймс, наряду с соотношением аристотелевских трактовок добродетелей с библейским контекстом, также рассматривает примеры пороков и недостатков. Библейский материал, который привлекается для этого, в основном заимствован из Ветхого Завета, прежде всего из Псалтири и литературы премудрости (Притчи Соломона, Экклезиаст, Книга премудрости): из 66 прямых отсылок к библейским текстам только 17 указывают на Новый Завет, из них 3 ссылки на Евангелия и 14 — на апостольские послания.

Таким образом, все положительное (вспомним, что для Эймса положительное — значимое для спасения) содержание этики может быть сведено к библейскому богословию, которое выполняет это содержание указанием на источник и смысл нравственности. Вместе с тем в рамках этики остаются еще процедуры обоснования, которые составляют ее существенную часть; Эймс указывает на возможность и их дезавуирования.

2.3.4. *Этика и другие науки.* Данному вопросу Эймс посвящает краткое замечание в тез. 25.3: «Они хотят сказать, что *этика* — это истинные начала всяких человеческих действий как таковых, т. е. 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»⁸⁵. Этический дискурс традиционная схоластика связывала не только с теологией или метафизикой, но и с юриспруденцией и физикой. В частности, этические принципы рассматривались как универсальные предпосылки для заключений правового характера, конкретизируясь в системе определенных правовых норм. Таким образом, Эймс лишает философскую этику также субальтернирующего значения (возможности служить нормативной основой более конкретного вида знания).

Что касается связи с физикой, под которой во времена Эймса понимался весь объем знаний о природе, включая физиологию и психологию человека, то учение о нравственных чувствах (*affectus*) в таком контексте

⁸⁴ Ibid. P. 114.

⁸⁵ Ibid. P. 113.

оказывалось основанным именно на данных о психологической конституции человека, т.е. зависимым от «физики». Примечательную параллель замечанию Эймса образует заключение, высказанное Р. Гоклениусом, крупным протестантским мыслителем, автором нормативных руководств, принятых в протестантских школах: разрешая антиномию суждений о том, является ли характер (*mos*) противоположным природе человека или второй природой, он уточняет: «Характер — это другая природа, т.е. навык, что-то изменяющий в природе и ἐγκλήσιϋ [рассматривающийся] наподобие природы»⁸⁶.

Что касается связи с теологией, то Эймс дает более строгое ее выражение в трактате «Технометрия» (*Technometria*, 1632, § 115–116): «Нет вовсе никакой пользы и необходимости от этики для юриспруденции, ибо ничего, кроме недочетов, она не содержит, и все принципы заимствует у теологии»⁸⁷, тем самым полностью редуцируя этику к теологии. Предметом критики в данном случае, кроме уже упоминавшихся авторов, выступает и прямо указанный им Б. Кеккерман — крупный мыслитель-кальвинист, настаивавший на отчетливом разделении компетенций моральной философии и теологии, чему он посвятил трактат «Система этики» (*Systema ethicae*, 1607), настаивая на том, что эти области различаются характером рассматриваемых в них действий⁸⁸.

Возражая, Эймс указывает на следующие аспекты: сторонники философской этики «1. Блаженство гражданское и моральное отделяют от сверхъестественного и вечного. 2. Говорят, что предметом теологии является внутренняя природа человека и его благочестие, а этики — внешние нравы и приличия. 3. Этические добродетели заключены в сей жизни, а теологические — в будущей. 4. Субъектом этики называют человека верного, благого и доброжелательного, а теологии — религиозного и благочестивого. 5. Есть граница между добродетелями этическими и теологическими»⁸⁹. Предпосылкой для отрицания данных положений служит выдвинутый ранее тезис: «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»⁹⁰. Здесь опять-таки фундировано учение об универсальности Писания и всеобщности его норм.

Заключение: дизайн богословского дискурса в контексте естественной теологии

Итак, проблема естественной теологии оказалась в значительной мере конфессионально ангажированной и зависимой от решений, предложенных реформаторами в ходе критики католической теологии и философии.

⁸⁶ *Goclenius R. Conciliator Philosophicus. Casseli: Wesselius, 1609. P. 83.*

⁸⁷ *Amesius G. Philosophemata. P. 28.*

⁸⁸ *Keckermann B. Systema ethicae. Hanoviae: Antonius, 1619. P. 13–22.*

⁸⁹ *Amesius G. Philosophemata. P. 28–29.*

⁹⁰ *Ibid. P. 23 (§ 93).*

Вместе с тем, как показал обзор развития этой проблемы, данные решения не определяли окончательно оценку возможности существования естественной теологии, вследствие чего мыслители были вынуждены разработать характерные стратегии аргументации, которые позволили бы соединить достаточно неоднородный состав аргументов за или против, и сформировать общее дискурсивное поле и в его рамках искать обоснования положительного или отрицательного решения.

Поскольку данный дискурс основывался на христианской теологии, ведущие стратегии аргументации базировались на выявлении связи концептов естественной теологии с концептами теологии откровения, что влекло за собой дальнейшие вопросы о статусе Писания и Предания, а также связанных с ними экзегетических процедур. Далее, экзегетический контекст этих вопросов вызывал обращение к темам антропологии и экклезиологии — индивидуального религиозного опыта и институционального авторитета, для которого имелись прецеденты в виде иудаизма и католицизма. Вместе с тем вопросы антропологии и познания выводили на проблему сущности человека и его возможностей, что рассматривалось в контексте нормативных для научной культуры раннего Нового времени построений, связанных с этикой Аристотеля. Филиациями этой проблемы оказывались вопросы о статусе светской культуры, дохристианских традиций и принципов морального выбора, которые признаются или не признаются в составе природы человека.

Согласно приведенной стратегии аргументации проблема естественной теологии выступала как базовое звено в цепи взаимосвязей, скрепляющих или разделяющих отдельные элементы системы теологических инстанций, создавая сложную систему опосредований (см. схему 1).

Откровение	<i>предания</i>	Писание
<i>non scriptum (vivo voco)</i>	ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ	<i>scriptum</i>
Индивидуальный опыт	<i>этика</i>	Институциональные нормы

Схема 1. Структура естественной теологии в католической традиции (указаны ключевые структурные элементы, составляющие инстанции богословского знания; курсивом обозначены системы, опосредующие эти инстанции между собой в контексте естественной теологии)

Данная схема показывает, что в критикуемой пуританами модели *естественная теология* в качестве метафизической теории, основанной на *lumen naturale*, выступает как звено, которое опосредует «человеческое» и «Божественное», «откровенные» и «установленные» моменты религиозного целого (*ecclesia*). Так, *предания* (*traditiones*) являются человеческим способом зафиксировать содержание *откровения*, и удостоверить *Писание*. С одной стороны, учение о естественном человеке и присущих ему положительных качествах (*virtutes*), что составляет основу *этики*, служит

для связи закрепленных религиозным сообществом *институциональных норм* с паттернами *индивидуального поведения и опыта*. С другой стороны, проблема выраженности Слова Божия подразделяет способы этого выражения (а значит, и толкования через герменевтические процедуры) на *неписанный (non scriptum)* и *писанный (scriptum)* типы, которые соотносятся — один со временами первых людей и патриархов до Моисея, где коммуникация осуществлялась живым словом (*vivo voco*), другой — с эпохой ветхозаветной и новозаветной Церкви, имеющей зафиксированный канон Писания (*Scripturae*).

Эта модель отчасти принимается теми протестантскими авторами, которые положительно оценивали возможность естественной теологии, и радикально трансформируется теми из них, кто (как Эймс и другие близкие ему теологи) отвергает возможность такового. Пуританская модель радикально переосмысляет эту систему отношений, редуцируя ее к безусловному факту явленности Слова Божия в писаном виде (см. схему 2).

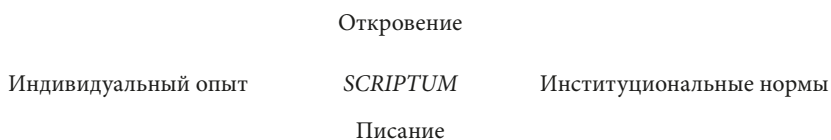


Схема 2. Структура теологии в протестантской (пуританской) традиции (указаны ключевые структурные элементы, составляющие инстанции богословского знания; курсивом обозначена система, опосредующая эти инстанции между собой)

Как показывает данная схема, Эймс, Перкинс и другие пуритане настаивают на том, что фундаментальный факт явленности (*expressa*) воли Божьей заключается в том, что она представлена в виде письменного памятника — Библии, писаного Слова Божия (*Scriptum*). Как факт теофании Писание самодостаточно и не требует ни внешних источников для достоверности, ни дополнительной информации для раскрытия, ни посредников для усвоения. Уже Лютер наделял Библию исключительным значением и рассматривал ее как единственный подлинный источник богопознания; впоследствии данная позиция была только эскалирована, приобретая чеканную формулу «*sola Scriptura*»⁹¹. Таким образом, моментом, опосредующим различные аспекты религиозного целого, выступает библейский текст, *писаное слово Божье (Verbum Dei scriptum)*, которое рассматривается, с одной стороны, как *откровение*, т. е. свидетельство (*testimonium*)

⁹¹ См. ст. 5 Аугсбургского вероисповедания (Книга Согласия: вероисповедание и учение лютеранской церкви / изд. электрон., испр.; пер. К. Комаров, ред. А. Комаров. Фонд «Лютеранское наследие», 1998–2010. С. 22). Таким образом, таинства фактически отождествляются с Писанием; это соответствует учению Лютера о том, что содержанием таинств является вера в обетования, данные в Писании (*Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви. С. 117–119*). Такую трактовку принимает и Кальвин (*Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. 3, кн. IV. С. 266–270*).

Бога о Самом Себе, с другой — как *Писание*, т. е. явленное через определенных людей в определенном объеме обетование (*promissio*) Бога человечеству. Единство этих моментов дает основание У.Эймсу и другим утверждать, что, во-первых, в *индивидуальном опыте* (дарах Святого Духа) подтверждается истинность писанных библейских книг (Писания) в качестве откровения, и во-вторых, обладая таковым авторитетом, Писание является не только историческим, но и актуальным источником *институциональных норм*, тем самым завершая фундамент теологии как знания о том, как жить в Боге (*a Deo vivendi*).

Следовательно, можно заключить, что проблема естественной теологии — не некая внешняя, дополнительная, привходящим образом связанная с рядом традиционных концепций; она находится в основании решений, определяющих развитие теологического дискурса, отражая характер научного этоса как такового⁹².

Статья поступила в редакцию 19 июня 2020 г.
Статья рекомендована к печати 24 августа 2020 г.

Информация об авторе:

Савинов Родион Валентинович — канд. филос. наук; savrodion@yandex.ru

Reconstruction of argumentation about the possibility of natural theology in confessional polemics at the turn of the 16th and 17th centuries

R. V. Savinov

St. Petersburg State University of Veterinary Medicine,
5, Chernigovskaya ul., St. Petersburg, 196084, Russian Federation

For citation: Savinov R. V. Reconstruction of argumentation about the possibility of natural theology in confessional polemics at the turn of the 16th and 17th centuries. *Issues of Theology*, 2021, vol. 3, no. 1, pp. 58–85. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.104> (In Russian)

This article describes the problem of the possibility of natural theology, as it was understood in the discussion between Catholics and Protestants at the turn of the 16th and 17th centuries. The topic is relevant because on the one hand, the category *theologia naturalis* by this time accumulated a lot of theological and philosophical values, and it is for some traditions a system-forming category that identifies the relation of certain concepts of early modern science. On the other hand, it formed a point around which arguments for and against fundamental decisions were built in the field of ontology, epistemology, anthropology, etc. Thus, the problem of natural theology, its possibilities, composition, and connection with the theology of Revelation (*theologia revelata*) is a fundamental factor in the development of confessional thought in the early modern period. In studying this problem, emphasis is placed on the ways to conceptualize the idea of natural theology, since this factor determined some strategy of argumentation, that a thinker chooses, justifying a positive or negative assessment of the significance of this problem. A special attribute of

⁹² См. об этом: Шмонин Д. В. Научная рациональность и «возвращение к теологии» // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 3. С. 280–306.

the approach is the consideration of how the problem of the possibility of natural theology was understood within the agenda of a specific strategy of theological and philosophical argumentation (in particular, in William Ames' theological works). The approach allowed us to reveal an authentic understanding of the scope and structure of the problem of the possibility of natural theology, characteristic of authors at the turn of the 16th and 17th centuries, as well as to describe ways to systematize various arguments into a single strategy for positive or negative evaluation of the phenomenon of natural theology.

Keywords: theology, philosophy, Catholicism, Protestantism, Reformation, Counter-Reformation, Revelation, methodology, systematics.

References

- Alsted J. H. (1615) *Theologia Naturalis Exhibens Augustissimam Naturae Scholam: In qua Creaturae Dei Communi sermone ad omnes pariter docendos utuntur: Adversus Atheos, Epicureos, Et Sophistas huius temporis, Duobus libris pertractata*. Francofurti, Humm Publ.
- Amesius G. (1628) *Medulla S. S. Theologiae in Fine Adjuncta Est Disputatio De Fidei Divinae Veritate. Editio Tertia Priori Longe Correctior*. Londini, Apud Robertum Allottum Publ.
- Amesius G. (1633) *Bellarminus enervatus, vel Disputationes anti-bellarminianae*, vol. 1. Londini, Humpferum Publ.
- Amesius G. (1652) *Philosophemata*. Amstelodami, Janssonius Publ.
- Amesius G. (1656) *Medulla theologica*. Amstelodami, Iansonium Publ.
- Arnd J. (1616) "Dissertatio D. Johannes Arnds, superintendentis ecclesiarum in ducatu Luneburgensi de huiusmodi scriptorium genere", in *Aphorismi sacri praecipua theologiae practicae complectentes*. Jenae, Steinmann, fol. a6^v-a8^v.
- Arndt I. (2016) *On True Christianity*. Transl. by hegumen Petr (Meshcherinov). Rus. ed. Moscow, Eksmo Publ. (In Russian)
- Batka L., Dingel I., Kolb R., eds. (2014) *Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford, Oxford University Press.
- Bellarminus R. (1856) *Disputationum De Controversiis Christianae Fidei Adversus Hujus Temporis Haereticos*, vol. 1. Neapoli, Giuliano Publ.
- Calvin J. (1868) "Acta synodi Tridentinae cum Antidoto", in *Calvin J. Opera quae supersunt omnia*, vol. VII. Brunsvigae, Schwetschke et filium Publ., pp. 365–506.
- Canus M. (1837) "De locis theologicis libri duodecimo", in *Theologiae cursus completes*. Ed. by J. P. Migne. Paris, Migne Publ., vol. 1, coll. 73–908.
- Chemnitz M. (1999) *Loci Theologici*, vol. 1. Transl. by K. Komarov. Rus. ed. Duncanville, Lutheran Heritage Foundation Publ. (In Russian)
- Chignell A., Pereboom D. (2017) "Natural Theology and Natural Religion", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition). Ed. by E. N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/natural-theology/> (accessed: 01.05.2020).
- Denzinger H., ed. (1874) *Enchiridion symbolorum et definitionum*. Wirceburgi, Sumptibus Stahelianis Publ.
- Dewey D. W., Jr. (1984) "Socinianism, Justification by Faith, and The Sources of John Locke's The Reasonableness of Christianity", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, no. 1, pp. 49–66.
- Duns Scotus J. (1639) *Opera Omnia*, t. VI, pt. 2, Quaestiones In Lib. II. Sententiarum. Lugduni, Durand Publ.
- Duns Skot I. (2001) *Selected Works*. Moscow, Franciscans Editing Publ. (In Russian)
- Eck J. (1979) *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525–1543)*. Eds T. Smeling, P. Fraenkel. Münster, Aschendorff Publ.
- Foma Akvinskii. (2005) *Sum of Theology*. Transl. by S. I. Eremeev. Rus. ed. Part I, Qu. 75–119. Kiev, Elga Publ. (In Russian)
- Goclenius R. (1609) *Conciliator Philosophicus*. Casseli, Wesselius Publ.

- Irwin T. H. (1999) “Augustine For and Against Pagan Virtues”, in *Medieval Philosophy and Theology*, no. 8 (2), pp. 105–127.
- Junius Fr. (1882) *Opuscula theologica selecta*. Amstelodami, F. Muller Publ.
- Kal'vin Zh. (1997) *Institutes of the Christian Religion*, vol. I. Transl. by A. D. Bakulov, G. V. Vdovina. Rus. ed. Moscow, Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Kal'vin Zh. (1999) *Institutes of the Christian Religion*, vol. III. Transl. by A. D. Bakulov, G. V. Vdovina. Rus. ed. Moscow, Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Keckermann B. (1619) *Systema ethicae*. Hanoviae, Antonius Publ.
- Komarov K., transl., Komarov A., ed. (1998–2010) *The Book of Concord*. Lutheran Heritage Foundation. (In Russian)
- Langston D. C. (2001) *Conscience and Other Virtues. From Bonaventure to MacIntyre*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Lyuter M. (1986) “On the Bondage of the Will”, in *Erazm Rotterdamskii. Filosofskie proizvedeniia*. Moscow, Nauka Publ., pp. 290–545. (In Russian)
- Lyuter M. (1996) *Lectures on St. Paul's Epistle to the Romans*. Duncanville, Minsk, Lutheran Heritage Foundation Publ. (In Russian)
- Lyuter M. (2017) *On Babylonian Captivity of the Church*. St. Petersburg, Sankt-Peterburgskoe obshchestvo Martina Lyutera; Sankt-Peterburgskii khristianskii universitet Publ. (In Russian)
- Marenbon J. (2015) *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*. New Jersey, Princeton University Press.
- Melanthon Ph. (1854) *Opera quae supersunt omnia, Corpus Reformatorum*, vol. XXI. Brunsvigae, Schwetschke et filium Publ.
- Okkam U. (2002) *Selected Works*. Moscow, Editorial URSS Publ. (In Russian)
- Patterson W. B. (2014) *William Perkins and the Making of a Protestant England*. New York, Oxford University Press.
- Perkins W. (1596) *Armillae Avreae: Sive Theologiae Descriptio, Mirandam Seriem causarum Salutis & Damnationis Hominum, iuxta Verbum Dei, exponens*. Basiliae, Waldkirch.
- Perkins W. (1598) *A reformed Catholike: or, A declaration shewing how neere we may come to the present Church of Rome in sundrie points of religion*. Cambridge, Legat Publ.
- Polanus A. (1609) *Syntagma theologiae christianae juxta leges ordinis methodis conformatum*, vol. 1. Hannover, Wechel Publ.
- Ramus P. (1576) *Commentariorum de religione christiana libri quatuor*. Francofurti, Wechel Publ.
- Rehman S. (2013) “The Doctrine of God in Reformed Orthodoxy”, in *A Companion to Reformed Orthodoxy*. Ed. by H. J. Selderhuis. Leiden, Brill Publ.
- Seed J. (2008) *Dissenting Histories: Religious Division and the Politics of Memory in Eighteenth-Century England*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Shaff F. (2012) *History of Christian Church, vol. VIII, Contemporary Christianity. Suisse Reformation*. St. Petersburg, Bibliia dlia vsekh Publ. (In Russian)
- Shmonin D. (2019) “Theology and Scholastics: Brinks of Philosophical Interpretations”, in *Voprosy filosofii*, vol. 12, pp. 64–73. <https://doi.org/10.31857/S004287440007525-2>. (In Russian)
- Shmonin D. V. (2019) “Scientific rationality and ‘reduction to the theology’”, in *Issues of Theology*, vol. 1, no. 3, pp. 280–306. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2019.301>. (In Russian)
- Sprunger K. L. (1971) *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*. Urbana, University of Illinois Press.
- Steinmetz D. C., ed. (1990) *Bible in the Sixteenth Century*. Durham, London, Duke University Press.
- Stoll A. (2017) *Conscience in Early Modern English Literature, vol. 1*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sytsma D. (2017) *Richard Baxter and the Mechanical Philosophers*. New York, Oxford University Press Publ.
- Vasilii Velikii. (1846) *Collected Works*, part. III. Moscow, A. Semen Publ. (In Russian)

- Vdovina G. V. (2007) “Natural Theology in Medieval and Early Modern Scholasticism”, in *Filosofia religii. Almanakh. 2006–2007*. Ed. by V.K. Shokhin. Moscow, Nauka Publ., pp. 302–321. (In Russian)
- Vdovina G. V. (2017) “Arguments for the Existence of God in Francisco Suarez’ Metaphysical Disputations”, in *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I. Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*, no. 73, pp. 69–82. (In Russian)
- Whitaker W. (1588) *Disputatio de sacra scriptura contra huius temporis Papistas*. Cantabrigiae, Thomasius Publ.
- Wotton A. (1606) *Defence of M. Perkins booke called A Reformed Catholike: against the cavils of a Popish writer, one D. B. P., or W. B. on his Deformed Reformation*. London, Kyngston Publ.

Received: June 19, 2020

Accepted: August 24, 2020

Author’s information:

Rodion V. Savinov — PhD in Philosophy; savrodion@yandex.ru