

## СОВРЕМЕННАЯ БРИТАНСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ О РОЛИ РИЧАРДА ХУКЕРА В СТАНОВЛЕНИИ АНГЛИКАНСТВА

Анализируется роль англиканского богослова Ричарда Хукера (1554–1600) в современной британской историографии.

Ричард Хукер (1554–1600) – выдающийся богослов эпохи Реформации в Англии. По мнению многих исследователей, именно его сочинения способствовали тому, что англиканское богословие на рубеже XVI–XVII вв. стало приобретать специфическую идентичность и церковь Англии смогла выработать свою богословскую доктрину, благодаря которой она приобрела особое место среди протестантских церквей в Европе [1. С. 127; 2. С. 6]. Вместе с тем его деятельность и историческая роль в становлении англиканской церкви остаются по сей день практически вне сферы внимания отечественных исследователей, даже тех, которые занимаются изучением истории Англии XVI–XVII в.

Р. Хукер получил образование в колледже Корпус Кристи в Оксфордском университете. В 1579 г. ему присвоили степень магистра искусств и он стал членом совета колледжа, а также помощником профессора, преподававшего древнееврейский язык. В 1584–1585 гг. он был приходским священником, а в 1585 г. стал настоятелем прихода Темпл Черч в Лондоне. Это была церковь юридических корпораций Темпл, и такой пост давал значительные возможности для влияния на формирование религиозных взглядов английских юристов. Заместителем Хукера в Темпл Черч был известный в это время в Англии сторонник пресвитерианской системы церковного управления по женеvскому образцу Уолтер Траверс, открыто развивавший пресвитерианские идеи в своих проповедях. В Темпл Черч, как отмечали современники, сложилась уникальная ситуация. Хукер и Траверс каждое воскресенье последовательно в утреннее и послеобеденное время выступали в церкви с проповедями, но при этом, как писал известный английский церковный историк XVII в. Томас Фуллер, «...до обеда кафедра разговаривала языком Кентерберии (т.е. проповедь строилась на основе доктрины официальной церкви Англии. – В.Е.), а после обеда – чисто по-женеvски» [3. С. 294].

Эти споры с Траверсом, как предполагают, и были для Хукера стимулом в осмыслении своих богословских взглядов. Британскими историками высказывалось мнение, что главной мишенью для Хукера в полемике была критика взглядов еще одного идейного предводителя пресвитериан Т. Картрайта, но некоторые исследователи считают, что непосредственным поводом для развития богословских взглядов Хукера была его полемика с Уолтером Траверсом в Темпл Черч в 1585–1586 гг. [4. С. 91–104; 5. С. 86–88]. Результатом стало создание труда в восьми книгах на церковно-политические темы под названием «Законы церковного устройства» («The Laws of Ecclesiastical Polity»). Этот труд публиковался по частям в течение довольно длительного времени. Первая часть была опубликована весной 1593 г. (предисловие, книги I–IV), книга V вышла в свет в декабре 1597 г. и была посвяще-

на архиепископу Кентерберийскому Уитгифту, оказавшему влияние на развитие богословских взглядов Хукера. Книги VI и VIII были опубликованы только после смерти Хукера в 1648 г. под патронажем Джеймса Ашера, архиепископа Армы, а книга VII – в 1662 г. Джоном Годеном, епископом Экзетерским [6. С. 29].

Хукер обсуждал в этой работе острые и злободневные, связанные с полемикой с пуританами вопросы церковного устройства, что и задержало публикацию отдельных книг его труда. В целом Хукер сформировал в своем труде англиканское понимание церкви и его отличия от тех позиций, которые занимали в этих вопросах пуритане и католики.

В последующее время после службы в Темпл Черч Хукер в 1595–1600 гг. служил в церковных приходах в графствах Уилтшир и Кент. 3 ноября 1600 г. он скончался в своем приходе Бишопсберн в графстве Кент.

В интеллектуальном отношении на Ричарда Хукера первоначально повлиял епископ Солсберийский Джон Джуэл (1522–1571), автор работы «Апология церкви Англии» (1561). Хукер называл Джуэла впоследствии в своем главном труде «...самым достойным богословом из тех, что появились в христианстве за последние несколько столетий». В работе над «Законами церковного устройства» он использовал также антипуританские трактаты Ричарда Банкрофта [7. С. 25].

Дж. Гаскойн видит связь взглядов Хукера со взглядами Уитгифта в понимании отношений между церковью и государством, но при этом Хукер подчеркивает также значение разума в организации церковной жизни. Уитгифт не проводил различий между церковными и светскими законами, так что получалось, что магистрат, светская власть, в толковании Уитгифта является священным учреждением: только в языческом государстве церковь и власть живут по разным законам. Пресвитериане же отстаивали мнение, что предлагаемая ими система церковного управления более совершенна, чем существовавшая в Англии форма взаимоотношений между церковной и светской властями [7. С. 25].

Хукер оспаривал идею о том, что установленный Кальвином строй управления в Женеве имел твердое основание в Писании, хотя и восхищался Кальвином [8. С. 251–270]. Пресвитериане же считали возможным внедрение строя церковного управления по женеvскому, кальвинистскому образцу в Англии, несмотря на то, что главой церкви в Англии после 1534 г. начавший религиозную реформацию в стране король Генрих VIII (1509–1547) провозгласил монарха. Такие планы церковного переустройства в Англии и сталкивали пресвитериан с существовавшей властью.

Хукер считал, что божественные законы можно обнаружить, изучая природу [9. С. 82]. Иначе этот вопрос трактовали пуритане: благодать и природа были вещами совершенно разными, и знание, полученное из Пи-

сания, было совершенно отлично от знания, полученного при изучении природы. У пуритан и церковь на этой основе отделялась от государства, поскольку государство – институт, созданный испорченной природой человека. Хукер же в своем труде преодолевал этот дуализм благодати и природы, государства и церкви. Как отмечают исследователи, подобным образом мыслил Фома Аквинский, который считал, что благодать не уничтожает природу, а ведет ее к совершенству, поэтому церковь может взаимодействовать с государством и государство тоже имеет божественную санкцию на существование [10. С. 20–24]. Рассмотрение политического порядка в обществе как существующего помимо церкви, по мнению Хукера, могло вести только к дехристианизации политического устройства общества [11. С. 106, 112].

Исходя из единства церкви и государства, можно было утверждать, что в качестве естественного следует рассматривать вариант, когда церковь отражает политическое устройство данного государства, поскольку государство и церковь в данном обществе неразрывно связаны друг с другом. Но для защитника пресвитерианства Томаса Картрайта, близкого по взглядам к Уолтеру Траверсу, такая аргументация была неприемлема, и он заявлял, что строить церковь по подобию гражданской власти в стране – то же самое, что моделировать дом с учетом того, какие в нем будут висеть портреты [7. С. 28].

Дж. Гаскойн отмечает, что в книге VIII «Законов церковного устройства», которая была опубликована только в 1648 г., Хукер писал, что церковное законодательство в Англии и вообще в христианском сообществе должно приниматься с согласия светских лиц (т.е. в английском варианте проходить через парламент), духовенства (т.е. через конвокацию) с учетом верховной воли монарха, но такой взгляд на понимание королевской супрематии в церкви явно расходился с порядками при Елизавете и первых Стюартах, поскольку церковное законодательство осуществлялось через епископов и конвокацию по воле монарха, но без участия парламента. Неопубликованные рукописи Хукера, считает Дж. Гаскойн, еще более убедительно свидетельствуют, что власть монарха должна быть ограничена властью закона [12. С. 177–184].

Хукер не связывал тесно свое понимание невидимой церкви избранных с учением о предопределении, как это было у Кальвина [13. С. 156–157]. Признавая существование невидимой церкви, Хукер не считал, что институциональная церковь не важна и теряет свое значение, и даже подчеркивал, что в конечном счете существует единство между видимой и невидимой церквями, поскольку они представляют собой разные состояния одной и той же церкви. Состав невидимой церкви может быть известен только Богу, а видимая церковь существует в царстве природы, подвержена действию его законов и всех сопутствующих институциональных форм. Подразумевается, что эта невидимая церковь, в толковании Хукера, довольно широка по составу, так что еще по этой причине Хукер придавал большое значение институциональным формам и доктринам видимой церкви. Определяет членство в церкви Хукер тоже широко: если люди исповедуют христиан-

ство, они входят в видимую церковь Христа, и даже еретики не отрезаны полностью от видимой церкви, но видимая церковь все же состоит из тех, кто входит в Царствие Божие, а также грешников, принадлежащих Сатане. В невидимую церковь Христа входят только избранные. Церковь и государство, в толковании Хукера, – это стороны равностороннего треугольника [7. С. 29–30].

Как пишет Дж. Гаскойн, философия Хукера – это телеологическая натуральная философия Аристотеля, которая использовалась также схоластами. В то же время в XVII в. стала укрепляться новая философия, которая рассматривала природу как механизм, а не как организм, действующий в соответствии с конечными целями. Новая философия избегала традиционного языка конечных целей, который помогал провести связь между натуральной философией и богословием, и особенно после публикации в 1644 г. работы Декарта «Принципы философии» стало все труднее рассматривать природу, как это делали Хукер и схоласты, как подчиняющуюся системе законов, которые были установлены Богом. Законы природы теперь стало невозможно объяснить в соответствии с телеологическими подходами [7. С. 30].

В правление Стюартов в обосновании политического и церковного устройства на первый план стали выдвигаться теории о божественном праве на власть у королей и епископальной форме церковного управления как божественном установлении, и теория Хукера оставалась невостребованной. Хукер считал, что епископы имеют божественную санкцию в исполнении своих полномочий, но не доходил до утверждения, что апостольская преемственность епископов является необходимой чертой истинной церкви [14. С. 87–94]. По мнению Хукера, хотя епископы могут претендовать на то, что их полномочия происходят от самих апостолов, они должны признать, что церковь имеет полномочия на то, чтобы с общего согласия, если будут весомые причины, упразднить епископат в церкви. В книге VII своего труда Хукер сожалеет о том, что монархия лишила церковь части имущества. Дж. Гаскойн считает, что попытки возвысить авторитет епископов при первых Стюартах можно объяснить также и стремлением церкви защититься от дальнейшего грабежа ее имущества [15. С. 182]. Ричард Банкрофт, как и Хукер, не утверждал, что правление епископов является божественным установлением церковной жизни на все времена [16. С. 181], но в предреволюционное время претензии на то, чтобы сохранить власть епископов в церкви Англии навсегда, уже звучали [17. С. 46]. Это создавало напряженность в том отношении, что епископы, провозглашая свою власть божественно санкционированной, могли начать претендовать на самостоятельную роль в государстве, а не рассматривать себя как держателей должности по милости короны, что могло подорвать единство церкви и государства [7. С. 32].

В 1630-е гг. пугающей и раздражающей фигурой для пуритан стал архиепископ Кентерберийский Уильям Лод (1633–1645). Опасения и боязнь действий Лода со стороны светских лиц были вызваны во многом тем, что Лод начал борьбу за возвращение церкви не только более высокого статуса в обществе, но и части имущества. Но Лод и его союзники-епископы не противопос-

тавляли себя монархии, хотя и считали возможным столкновение и конфликты с государственной властью, главным образом в лице парламента. Лод не призвал выступать против монархии, если король будет проводить через парламент какие-то меры, способные принести ущерб церкви, и считал, что нужно повиноваться божьему помазаннику. Лод, в сущности, как считает Дж. Гаскойн, придерживался мнения Хукера о том, что церковь и государство едины. Неслучайно, что во время революции были упразднены и епископат, и монархия, были обезглавлены Лод и Карл I: алтарь и корона в Англии были тесно связаны, что и восстановилось после реставрации Стюартов в 1660 г. [7. С. 33].

Исследователи высказывали мнение, что Хукер по своим взглядам находился в рамках существовавшей при Елизавете конформистской традиции, и в то же время его труд в некоторых отношениях определенно был новаторским. В оценке взглядов Хукера высказывался довольно широкий круг мнений. Роберт Фолкнер считал, что у Хукера были новаторские политические идеи, направленные на восстановление влияния церкви и ограничение королевской супрематии [18. С. 126]. П. Лейк видел новаторство Хукера в том, что он подчеркивал значение церковной службы, способствовал развитию англиканства, делая акцент на значении молитвы и таинств в противоположность характерному для кальвинистов акценту на проповедь в церковных службах [13. С. 145–230]. Э. Милтон утверждал, что Хукер был первым богословом в последние годы правления королевы Елизаветы, который определял церковь на основе внешних признаков той веры, которую она исповедовала, а не на основе анализа чистоты доктрины данной церкви, и это давало Хукеру возможность более позитивно решать вопрос о том, может ли римско-католическая церковь быть отнесена к видимой церкви [19. С. 187–210; 20. С. 128–171]. Ли Джиббс и Уильям Хогард утверждают, что признание Хукером возможности использования человеческого разума и даже его призывы к этому были новаторскими в среде конформистов и внесли новизну в споры с пуританами [21. С. 124, 164].

Среди исследователей также нет согласия в понимании вопроса о том, каким образом работа Хукера связана с существовавшей конформистской традицией. У. Каргилл Томпсон утверждал, что и аргументы, использованные Хукером, и цели, которые он ставил перед собой в своих полемических произведениях, были теми же, что и у его современников конформистов, а в происхождении своих взглядов Хукер в значительной степени обязан Уитгифту [22. С. 3–76]. Рудольф Олмэси подобным же образом утверждал, что обращение Хукера к авторитету человеческого разума представляло собой развитие взглядов Джона Уитгифта, а не разработку новых аргументов [23. С. 462–474]. Маргарет Sommerвил считала, что представления Хукера о том, как следует трактовать роль и место епископата на основе Св. Писания, не отличались от взглядов его предшественников из числа конформистов в церкви Англии [16. С. 177–187]. Джон Бути считал, что трактовка Хукером вопроса о реальном присутствии Христа в Евхаристии в книге V его труда была заметным вкладом в англиканскую богословскую традицию, восходившим

ко взглядам Томаса Кранмера, и не соглашался с П. Лейком, который считал Хукера богословом-новатором [21. С. 220–222].

До сих пор среди исследователей сохраняется разность мнений в понимании вклада Хукера в споры о церковном праве времени правления Елизаветы. Остается непонятой цель, которой руководствовался Хукер при создании своего основного труда, – так утверждает Р. Олмэси [23. С. 251]. Сам Хукер декларировал цель своего труда следующим образом: в церковных делах нужно «разрешить сомнения совести, опираясь, насколько мне это удастся, на здравые и искренние суждения без влияния как предрассудков, так и страстей» [24. Т. 1. С. 34].

Историки, которые подчеркивали оригинальность взглядов Хукера, обычно представляют его как изолированную фигуру среди современников и тех споров, которые происходили в церкви, и тогда становится трудно понять, в каком контексте формировались взгляды Хукера. Те исследователи, которые преуменьшают оригинальность взглядов Хукера, обращают внимание на его связь с англиканской конформистской традицией и утверждают, что оригинальность Хукера состояла в искусной репрезентации уже известных аргументов, а не в какой-то интеллектуальной новации. Но следует признать, что такой подход все же не дает возможности понять, почему конформисты – современники Хукера не выстроили такую же подборку аргументов в защиту церкви Англии, и наиболее убедительную аргументацию для обоснования собственной идентичности церкви Англии все-таки представил именно Хукер [6. С. 30].

П. Лейк считает, что Хукер предложил свои «Законы» как средство полемики с пресвитерианством, но вместе с тем он преследовал и неявную цель – утвердить особую англиканскую форму набожности в церкви Англии вместо господствовавшего кальвинистского подхода и разорвать те связи, которые крепко привязывали церковь Англии к зарубежным реформатским церквям. П. Лейк не одинок во мнении о том, что Хукер защищал англиканский «средний путь» между контрреформационным католицизмом и женовским пресвитерианством. Существует также точка зрения, что Хукер сам не создавал понятия «средний путь», а поддерживал и развивал уже существовавшую англиканскую традицию «среднего пути» в том виде, в котором его понимали Томас Кранмер и Николас Ридли, а во второй половине XVI в. Джон Джуэл и Джон Уитгифт [25. С. 207–239; 26. С. 77–116]. В то же время, как отмечает П. Лейк, из аргументов Хукера, которые по большей части были восприняты как тактика в борьбе с пресвитерианством, можно было развернуть полномасштабное наступление на кальвинистскую форму набожности в церкви [13. С. 159–160, 239].

М. Перрот считает, что значение труда Хукера превосходит значение полемического антипресвитерианского трактата: за полемикой с пресвитерианами по вопросу о неконформизме лежала основная мысль Хукера об использовании законов человеческого разума (естественного права) как еще более убедительного аргумента против пресвитерианских нападок на ту форму церковного устройства, которая утвердилась в правление Елизаветы. Хукер критиковал пресвитери-

анство не только потому, что не считал пресвитерианский строй церковного управления подкрепленным авторитетом Св. Писания, но и за буквальное следование требованиям Св. Писания, поскольку следование такой умственной установке, с его точки зрения, питало неконформизм во всех его разновидностях.

Оценивая вклад Хукера в конформистскую традицию, М. Перрот считает, что Хукер высказал новые идеи, подкрепившие существовавшую конформистскую традицию, и это дало возможность не отдавать пуританам инициативу в спорах по вопросам церковного устройства. До появления труда Хукера обычный ответ конформистов на критику со стороны пуритан устройства церкви Англии состоял в том, что, поскольку установленная форма церковного управления не является по сути своей незаконной, провоцирующей суеверия, частные лица могут подчиняться этой системе церковного управления без всяких сомнений. Конформисты отмечали также, что Св. Писание не регулирует вопросы церковного устройства с абсолютной детальностью, и светская власть может выбирать подходящую для условий данной страны форму церковного устройства и богослужения. Т. Картрайт в полемике по этим вопросам отстаивал мнение в своем споре с Уиттифтом в 1573 г., что второстепенные церковные порядки, которые детально не регламентированы Св. Писанием, должны были быть не вызывающими, а поучительными, наставляющими верующих.

В последней четверти XVI в., как отмечает М. Перрот, церковь Англии находилась в состоянии, когда ей недоставало признанного авторитета, который внес бы ясность в те вопросы церковной жизни и церковного устройства, которые определенно не регулировались Св. Писанием, чтобы можно было достичь всеобщего согласия. Поэтому в церкви и возникли долгие споры, затронувшие внимание многих духовных лиц. М. Перрот обращает внимание на то, что такая ситуация в церкви Англии не была слишком уж необычной по европейским меркам того времени, но считает, что внутренние церковные споры в Англии все же были острее, поскольку в церкви Англии осталось много церемоний и управленческих структур, которые европейскими протестантами считались несовместимыми с существованием реформированной церкви [6. С. 32].

В начале 1590-х гг., как отмечают исследователи, в полемике с пуританами применялся аргумент, согласно которому церковные prerogatives монарха стали рассматриваться как независимые от парламентского статутного законодательства [27. С. 126–149; 28. С. 184–209]. Как пишет М. Перрот, можно усматривать связь между тем, что весной 1593 г. было ужесточено законодательство против деятельности протестантских сектантов, в апреле 1593 г. казнены сепаратисты Джон Гринвуд и Генри Бэрроу, в мае 1593 г. – близкий им по взглядам Джон Пенри, и тем, что в этом же 1593 г. была опубликована работа Хукера, хотя функцию прямой полемики с пресвитерианами и сепаратистами, как считают М. Перрот и П. Коллинсон, выполняли публиковавшиеся в это же время полемические трактаты Ричарда Банкрофта «Dangerous Positions and Proceedings» и «A Survey of the Pretended Holy Discipline» [6. С. 35].

М. Перрот трактует намерение Хукера как стремление убедить пуритан принять устройство церкви Англии, поскольку нет причин, которые делали бы такое принятие невозможным по доводам разума. Хукер допускал, что пуритане испытывают сомнения относительно оправданности церковного устройства, которые вполне искренни, а не вызваны лишь их злой волей и умыслом, что в первую очередь подчеркивал Уиттифт, сравнивавший пуритан даже с анабаптистами, прикрывавшимися во всех своих деяниях именем Бога. Хукер считал, что после достаточно глубоких наставлений умеренные пуритане могут стать конформистами. Богослов обосновывал подчинение законам церковного устройства не тем, что за этими законами стоит авторитет властей, а тем, что законы, основанные на авторитете разума, могут быть здоровыми, и это было новым в английском конформизме. Такой подход отличался также от проповедовавшегося пуританами преклонения перед Св. Писанием. Ранее конформисты в церкви Англии обосновывали необходимость подчиняться законам церковного устройства на основе других аргументов – Уиттифт предпочитал делать упор на то, что церковное устройство в Англии подкрепляется авторитетом существующей власти, а Джон Джуэл – авторитетом традиции.

У. Каргилл Томпсон считал, что Хукер использовал томистское понятие естественного закона, чтобы обеспечить более широкое философское обоснование возможности существования в церкви форм управления, не санкционированных непосредственно Св. Писанием [22. С. 17–24]. Таким образом, у Хукера в этих рассуждениях лучше аргументировалась идея, которую развивал Уиттифт, о существовании в церковном устройстве порядков, которые можно было отнести к сфере *adiaphora*, – не принципиальных, а второстепенных по характеру черт церковного устройства, которые регулировались по человеческому усмотрению в зависимости от конкретных условий. Но Уиттифт, в отличие от Хукера, не обращался прямо к подчеркиванию роли человеческого разума в регулировании этих вопросов. Хукер также, исходя из того, что считал оппозиционные настроения и действия пуритан результатом искренних сомнений, обосновывал возможность употребления разума для того, чтобы убедить пуритан в обоснованности церковных традиций. Уиттифт же отрицал, что пуританская оппозиция – это результат сознательных сомнений. М. Перрот признает аргументацию Хукера более утонченной по сравнению с аргументацией Уиттифта, но Хукер все же, по его мнению, связан с конформистской традицией, восходящей к сочинению Николаса Ридли в полемике с Джоном Хупером о ношении стихаря в 1550 г.

Х.К. Портер выявил, что Уиттифт имел в распоряжении рукописную копию ответа Ридли Хуперу и в аргументации мотивов, по которым следовало подчиняться законам церковного устройства, подходы Хукера и Ридли были близки [26. С. 92–93]. Т. Картрайт впоследствии не мог принять аргумент конформистов о том, что нет разницы между тем, что нечто не противоречит Св. Писанию, и тем, что нечто находится в согласии со Св. Писанием. Если что-то можно сделать без прямой опоры на Св. Писание, это подразумевает,

что существует еще какой-то авторитет, опираясь на который можно принять решение без прямой позитивной ссылки на предписания, содержащиеся в Св. Писании, и выходит, что этот авторитет – разум. Картрайт считал, что в языческом обществе такой подход с опорой на разум возможен, но в христианском обществе есть другой, превосходящий его подход – опора на Св. Писание, и апостол Павел учил христиан черпать уверенность из Слова Божьего. Если опираться на разум, считал Картрайт, то получится, что нет независимого авторитета для оценки церковных порядков, и непонятно, как могут быть выявлены и убраны церковные порядки, не имеющие в себе наставительного содержания. Уитгифт в отношении предложения Картрайта во всем опираться на принципы Св. Писания отрицал применимость этих принципов к общественным делам и считал также, что в церкви только уполномоченные официальные лица могли рассуждать о том, как совместить церковные институты с требованиями Св. Писания, и отрицал, что это может сделать любой человек, поскольку это внесет беспорядок в церковь [6. С. 37–42].

Мнение Уитгифта о роли человеческого разума в устройении церкви осталось непроясненным. Уитгифт предпочитал подчеркивать свободу магистрата в том, чтобы устанавливать церковное устройство в части, касающейся второстепенных деталей, по своему усмотрению, но не останавливался на вопросе о том, как магистрат принимает такие решения. Уитгифт нигде не отрицает, что для него фундаментальным авторитетом является Св. Писание, но решительно отвергает то, как пуритане и Картрайт истолковывали эту мысль о верховном авторитете Св. Писания. Но Картрайт в этой полемике все же определенным образом признает авторитет разума и делает это даже более последовательно и ясно, чем Уитгифт, по его мнению, если бы не было Св. Писания, тогда надо было бы опираться на разум, и предпочтительнее всегда опираться на мнение того авторитета, который опирается на разум. Уитгифт же в подобной ситуации считал, что нужно опираться на авторитет властей, а это фактически не всегда означало, что авторитет властей будет и авторитетом разума. Картрайт ценил разум, потому что он тоже необходим для того, чтобы дополнить коллегиальный характер пресвитерианской системы управления церковью, и разум здесь нужен даже больше, чем при иерархическом епископальном строе. Дж. Морган показал, что некоторые пуритане санкционировали использование рациональных авторитетов. Линия аргументации при этом строилась так, что разум рассматривался как возрожденный действием Благодати, что происходило с человеком во время вхождения в завет с Богом. В таких понятиях пуритане осмысливали свою избранность. В результате этого истинно верующий пуританин мог прибегать к помощи разума, чтобы достичь большей уверенности, выполняя то, что установлено требованиями Св. Писания. В то же время образованные пуритане, допуская такую рациональность для себя, осуждали опору на разум в среде тех, кого они относили к невозрожденным, осужденным на гибель в божественном плане мироздания [29. С. 56].

Развивать тезис о роли разума в регулировании церковного устройства Уитгифт опасался – это могло при-

вести к формированию в Англии такой системы церковно-политического устройства, когда возникла бы мысль о том, что действия властей подлежат самостоятельной независимой рациональной оценке [6. С. 45].

Исследователи отмечают, что Хукер видоизменил томистское понимание функций разума утверждением, что человеческие законы имеют силу и значение для церкви, и авторитет разума имеет регулирующее влияние на церковные дела. Фома Аквинский в отличие от такого подхода утверждал, что церковное законодательство находится все-таки в сфере божественного права [30. С. 28; 31. С. 88–142; 32. С. 133–157].

Опираясь на общечеловеческий разум и его авторитет, подтверждаемый привычным коллективным использованием, Хукер в то же время отмечал, что, учитывая значение общего человеческого разума, такие группы, как пуритане, представляющие меньшинство, не могут отказываться от признания установленных церковных законов под предлогом того, что они на основе своих частных выводов пришли к какому-то другому мнению. Поскольку Хукер также был первым богословом времен правления Елизаветы, который определял членство в видимой церкви через внешнее исповедание христианской веры, а не через чистоту доктрины, на этой основе появлялась возможность для включения Рима в состав видимой церкви и появлялась также теоретическая основа для сохранения в церкви Англии дореформационных традиций.

Хукер также признавал необходимость существования набора принципов, на которых могли бы основываться и которыми могли бы оцениваться законы церковного устройства. Богослов стремился к установлению средств, опираясь на которые сомневающиеся духовные лица могли достигнуть уверенности в своих взглядах на существующее церковное устройство, а также убеждаться, что чье-то стремление к расколу и выходу из церкви основано на неубедительных доводах и поэтому несостоятельно [6. С. 46–47].

Хукер утверждал, что подчеркивание пуританами значения Св. Писания как единственного источника, из которого христиане могут черпать уверенность в формировании церковного устройства, лишает смысла само понятие второстепенного в церковной жизни, *adiaphora*: в этом случае все становится важно, не остается ничего второстепенного, этим даже подрывается принцип свободы христианина. Хукер в отличие от такого пуританского подхода полагал, что есть области жизни, относительно которых Св. Писание вообще молчит, но это не означает, что действия христианина здесь скованы и парализованы. Христиане также просто должны пользоваться разумом в общественной и частной жизни и вполне способны делать это с успехом, например в судопроизводстве. Истины Св. Писания тоже воспринимаются в толковании, данном с опорой на человеческий разум, и с помощью разума люди также поняли, что Св. Писание – это Божественное Откровение. Но использование разума в понимании божественных дел, считал Хукер, зависит от помощи Св. Духа и Божьего благословения. Богослов отмечал, что многие законы церковного устройства уже фактически установлены с учетом опоры на разум, и это не ставит под сомнение их обоснованность. Пуритане же,

по мнению Хукера, охвачены ложной уверенностью, что основывают свои действия на Св. Писании, в действительности произвольно толкуя его в интересах своей группировки [6. С. 48–52]. Как отмечал К. Томас, конформисты в церкви Англии в XVI–XVII вв., к которым принадлежал Хукер, считали, что сила личного убеждения без опоры на авторитетные свидетельства все же не является основанием для внесения раскола в церковную жизнь [33. С. 29–56].

Исследователи также высказывали мнение о существовании противоречия во взглядах Хукера между защитой им, с одной стороны, рациональности закона, а с другой – авторитета властей, поддерживающих этот закон. Х.Ф. Кирни утверждал, что Хукер начал писать свои «Законы» с намерением опровергнуть пуританский скриптурализм (стремление опираться на установления Св. Писания) с помощью томистской теории естественного права, которую он использовал для рационального обоснования церковного права в реформированной церкви Англии, а в конце своего труда пришел к убеждению, которое отстаивал Марсилиус Падуанский, обосновавший необходимость конформизма только тем, что законы церковного устройства основаны на авторитете государства, а не на рациональности этих законов [34. С. 300–311].

Питер Мунц полагал, что Хукер непоследователен в рассмотрении отношений между церковью и государством, поскольку он устанавливал компромисс между своими томистскими принципами и идеями Марсилиуса Падуанского под влиянием английских реалий церковно-политического устройства, основывавшегося на королевской супрематии в церкви [35]. Но такие исследователи, как А.С. Грейд и У. Каргилл Томпсон не находят противоречий в развитии этих идей у Хукера [22. С. 3–76; 36. С. 163–182]. М. Перрот действительно обнаруживает у Хукера мысль о том, что если не удастся убедить пуритан сознательно подчиниться установленному церковному устройству, то есть средства, чтобы убедить их силой закона, и, возможно, забота о сознательном разрешении пуританами своих сомнений, на что надеется Хукер, была лишь литературной уловкой с его стороны. Но, как считает М. Перрот, стремление именно убедить, а не принудить пуритан к конформизму проистекало из высокой оценки разума Хукером: как он полагал, церковные меньшинства могли размышлять над вопросами церковного устройства, выдвигать альтернативные предложения, хотя в церковной сфере, в отличие от политической жизни общества, такие разногласия все же нежелательны. В политической жизни общества, по мнению Хукера, вопрос о лучшем политическом строе могли обсуждать только люди, облеченные полномочиями и призванные для соответствующей консультации.

Хукер не считал разум средством, опираясь на которое следует отдавать предпочтение индивидуальному разуму над корпоративным мнением церкви. Общество большей отдельной личности по своему разуму, так что личность должна подчиняться существующему законодательству. Это тоже был аргумент против неконформизма. Хукер исходил из того, что лица, принадлежавшие к английскому обществу и государству, должны жить по законам церкви Англии. В книге VIII своего труда Хукер рассматривал церковь и государст-

во в Англии как две составные части единого общества: поскольку церковь и государство составляют одни и те же люди, гражданское и церковное законодательство исходит от одних и тех же структур и регулируется одними и теми же людьми. Хукер не исключал категорически возможности того, что спорное по форме церковное устройство, не устраивавшее пуритан, в том числе и епископальный строй управления церковью, может быть отменен, но это могло быть сделано в соответствии с упорядоченными процедурами согласованным решением всего политического сообщества, не навязыванием своей воли остальным членам сообщества со стороны недовольной группы, составлявшей меньшинство, – законодательные реформы должны происходить с общего согласия. Церковь, по мнению Хукера, имеет право на такие реформы, пусть даже институт епископата и обладает апостольским преемством.

Для Хукера средоточием всей правительственной власти в Англии является монарх, действующий вместе с парламентом и конвокацией. Относительно церковного законодательства Хукер придерживался мнения, что оно в христианском сообществе должно приниматься с согласия светских лиц, духовенства и в первую очередь с согласия высшей власти в государстве. Гленн Берджесс отмечает, что в правление первых Стюартов политические писатели этого времени проводили различие между идеей сопротивления королевской власти и идеей ее ограничения: английская политическая мысль раннестюартовского времени, будучи монархической по своей природе, исходила из того, что ограниченность королевской власти парламентом не означала, что королевской власти нужно непременно сопротивляться, а подчинение подданных монарху, в свою очередь, не означало, что монарх полностью независим от того, как к нему относятся подданные [37. С. 43–46].

Хукер признавал, что власти могут совершать ошибки в процессе принятия законов, но предпочитал, чтобы эти ошибки устраняли сами власти на основе взвешенных рассуждений, а не поспешных советов со стороны частных лиц. Если власти будут реагировать на озарения, посещающие отдельных индивидов, возникнет угроза существующему законодательству. Касаясь споров с пресвитерианами, Хукер отмечает, что у них нет авторитетных аргументов в пользу своей точки зрения, т.е. таких аргументов, которые любой человек поймет, не размышляя, а сразу соглашаясь с ними, поэтому приводимые пресвитерианами аргументы совершенно не являются однозначно основанными на Св. Писании, и во имя таких пристрастных толкований они предлагают меры, ведущие к беспорядкам в церкви. Хукер, анализируя идеи, которые развивали пресвитериане, пишет, что он мог бы оценить их лишь так: некоторые утверждения пресвитериан, сформулированные на основе Св. Писания, по предположениям отдельных лиц представляются не более чем как не совсем уж абсурдными [24. Т. 1. С. 185]. Хукер считал, что при отсутствии весомых аргументов, представленных авторитетными людьми в том, что законы церковного устройства в Англии не заслуживают того, чтобы им повиноваться, пуритане как сознательные члены политического сообщества должны отказаться от необоснованных личных симпатий и

предпочтений и сознательно подчиниться существующему вполне разумному церковно-политическому устройству, и стремился уверить в этом тех, кто входил в церковь Англии [6. С. 58]. Эти идеи Хукера и заложили рациональные основы ее существования, придали церкви Англии присущую ей идентичность.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Alexander H.G.* Religion in England, 1558–1662. L., 1968.
2. *Sisson S.J.* The Judicious Marriage of Mister Hooker and the Birth of the Laws of Ecclesiastical Polity. Cambridge, 1940.
3. *Collinson P.* The Elizabethan Puritan Movement. L., 1982.
4. *Hardin C.* Of the Laws of Ecclesiastical Polity – First Form // Journal of the History of Ideas. 1944. Vol. V.
5. *Knox S.J.* Walter Travers: Paragon of Elizabethan Puritanism. L., 1962.
6. *Perrot M.E.* C. Richard Hooker and the Problem of Authority in the Elizabethan Church // JEH. 1998. Vol. 49, № 1.
7. *Gascoigne J.* Church and State Unified: Hooker's Rationale for the English Post – Reformation Order // The Journal of Religious History. 1997. Vol. 21, № 1.
8. *Avis P.D.L.* Richard Hooker and John Calvin // JEH. 1978. Vol. 39.
9. *Marshall J.S.* Hooker's Doctrine of God // Anglican Theological Review. 1947. Vol. 29.
10. *Booby J.E.* Richard Hooker // The Spirit of Anglicanism / Ed. by W. Wolf, J. Booby, O. Thomas. Wilton (Conn.), 1996.
11. *Torrance Kirby W.J.* Richard Hooker's Doctrine of the Royal Supremacy. Leiden, 1990.
12. *McGrade A.S.* Richard Hooker and the Lawful Ministry of Bishops and Kings // Studies in Church History. L., 1989. Vol. 26.
13. *Lake P.* Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker. L., 1988.
14. *Archer S.* Hooker on Apostolic Succession: The Two Voices // Sixteenth Century Journal. 1993. Vol. 24.
15. *Allen W.A.* A History of Political Thought in the Sixteenth Century. L., 1961.
16. *Sommerville M.R.* Richard Hooker and his Contemporaries on Episcopacy: An Elizabethan Consensus // JEH. Vol. 35. 1984.
17. *Anglicanism* / Ed. by P.E. More, F.L. Cross. L., 1963.
18. *Faulkner R.* Richard Hooker and the Politics of a Christian England. Berkley, 1981.
19. *Milton A.* The Church of England, Rome and the True Church: the Demise of a Jacobean Consensus // The Early Stuart Church, 1603–1642 / Ed. by K. Fincham. L., 1993.
20. *Milton A.* Catholic and Reformed: the Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600–1640. Cambridge, 1995.
21. *Introduction.* The Works of Richard Hooker / Ed. by W. Speed Hill. N.Y., 1993. Vol. VI.
22. *Cargill Thompson W.D.J.* The Philosopher of the «Politic Society»: Richard Hooker as a Political Thinker // Studies in Richard Hooker: Essays Preliminary to an Edition of his Works / Ed. by W. Speed Hill. Cleveland; London, 1972.
23. *Almasy R.* The Purpose of Richard Hooker's Polemic // Journal of the History of Ideas. 1978. Vol. XXXIX. P. 251–270.
24. *The Works of Richard Hooker* / Ed. by W. Speed Hill. Cambridge (Mass.), 1977–1981. Vol. I–III.
25. *Booby J.* Hooker and Anglicanism // Studies in Richard Hooker: Essays Preliminary to an Edition of his Works. / Ed. by W. Speed Hill. Cleveland; L., 1972.
26. *Porter H.C.* Hooker, the Tudor Constitution and the Via Media // Studies in Richard Hooker: Essays Preliminary to an Edition of his Works / Ed. by W. Speed Hill. Cleveland; London, 1972. P. 77–116.
27. *Guy J.* The Elizabethan Establishment and the Ecclesiastical Polity // The Reign of Elizabeth I: Court and Culture in the Last Decade / Ed. by J. Guy. Cambridge, 1995.
28. *Eales J.* A Road to Revolution: the Continuity of Puritanism, 1559–1642 // Ed. by Christopher Durston and Jacqueline Eales. The Culture of English Puritanism, 1560–1700. L., 1996.
29. *Morgan J.* Godly Learning: Puritan Attitudes towards Reason, Learning and Education, 1560–1640. Cambridge, 1986.
30. *Croxford L.* The Originality of Hooker's Work // Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society: Literary and Historical Section XV. 1973.
31. *D'Entreves A.P.* The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker. Oxford, 1939.
32. *Forte P.E.* Richard Hooker's Theory of Law // Journal of Medieval and Renaissance Studies XII. 1982.
33. *Thomas K.* Cases of Conscience in Seventeenth – Century England // Ed. by John Morrill, Paul Slack, Daniel Woolf. Public Duty and Private Conscience in Seventeenth – Century England: Essays Presented to G.E. Aylmer. Oxford, 1993. P. 29–56.
34. *Kearney H.F.* Richard Hooker: A Reconstruction // Cambridge Journal. 1952. № 5.
35. *Muntz P.* The Place of Hooker in the History of Thought. L., 1952.
36. *McGrade A.S.* The Coherence of Hooker's Polity: The Books of Power // Journal of the History of Ideas. 1963. Vol. XXIV.
37. *Burgess G.* Absolute Monarchy and the Stuart Constitution. New Haven (Conn.); L., 1996.

Статья представлена научной редакцией «История» 14 января 2008 г.