

Августин, Лютер и Кальвин о свободной воле и предопределении

Дмитрий Бинцаровский

Эта статья была впервые опубликована в 2017 году в сборнике «Богословие Реформации: Бог, Евангелие, церковь» (ред. Дмитрий Бинцаровский и Ярослав Вязовский), с. 189–244.

Аннотация

Хотя учение о предопределении часто связывается с именем Жана Кальвина, на самом деле он не сказал по этой теме ничего принципиально нового. Кальвин был реформатором второго поколения и лишь систематизировал те взгляды, которые высказывали более ранние богословы Реформации, включая Мартина Лютера. Более того, все реформаторы признавали, что своим пониманием свободной воли и предопределения во многом обязаны Августину, который оставил после себя наиболее пространные рассуждения на эту тему из всех богословов ранней церкви. И реформаторы, и Августин были убеждены, что в учении о предопределении выражается важная библейская истина о глубокой порочности человека и величии Божьей милости. В этой статье рассмотрены взгляды Августина, Лютера и Кальвина на свободную волю, предопределение и связанные с ними вопросы.

Апостол Павел писал, что Бог избрал нас в Иисусе Христе, предопределив усыновить нас себе чрез Него (Еф. 1:4–5). Об избрании и предопределении говорится и в других отрывках Писания. Поэтому каждый христианин, который читает Библию и стремится понять ее, должен как-то объяснить себе эти понятия. Если он хочет вникнуть глубже в христианское учение, ему также придется подумать над тем, как предопределение соотносится с другими темами Ветхого и Нового Завета.

Понятия «свободная воля» в Библии не встречается. Однако в ней много говорится об осмысленных решениях, которые принимает человек своей волей. И, разумеется, в Писании не просто упоминается, а даже воспевается свобода: «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17). Сам Христос пришел освободить нас (Ин. 8:36). Опять же: чтобы понять библейское учение о воле человека и его свободе, необходимо дать им

какое-то определение и попытаться рассмотреть их в более широком контексте Ветхого и Нового Завета.

В данной статье мы рассмотрим, как эти понятия понимались в эпоху Реформации. Для этого мы сосредоточимся на богословии Мартина Лютера и Жана Кальвина, которых обычно считают самыми значимыми представителями Реформации. Однако поскольку их взгляды во многом сформировались под влиянием Августина, мы сначала рассмотрим, как этот древний богослов понимал учение Писания о предопределении и свободной воле.

Хотя эти темы часто обсуждались и в философии, Августина, Лютера и Кальвина объединяет то, что они подходили к ним с религиозной перспективы, рассматривая предопределение и свободную волю в свете ключевых библейских понятий греха и благодати. Не умозрительная философская проблематика, а одержимость Евангелием двигала ими, приводя к заключениям, которые многим казались чуждыми и даже вызывающими. Доктрины предопределения и свободной воли были для них не теоретическими богословскими положениями, а исповеданием грешника, освобожденного только Божиим милосердием.

Августин

Августин стал христианином в 386 году, когда ему было 32 года; к тому времени у него за плечами уже имелся немалый опыт изучения различных философских учений. Новообращенный Августин написал несколько текстов философского содержания, в том числе и касательно свободной воли, а, толкуя Послание к римлянам, отстаивал мнение, что Бог избирает на основании предвидения веры в человеке¹. Однако, углубившись в Писание, Августин изменил свои взгляды. Перелом в его мышлении впервые засвидетельствован в ответах Симплициану в 396—397 годах: там он отмечает, что Божье избрание не обусловлено ни предузнанием дел, ни предузнанием веры человека, а проистекает исключительно из Божьей милости². В дальнейшем Августин неоднократно

¹ Августин. О предопределении святых: первая книга к Просперу и Иларию. 3.7 / еп. Гиппонский Аврелий Августин; пер. с лат. И. Мамсурова. — М.: Путь, 2000 (Далее цит.: О предопределении святых); *Augustine on Romans: Propositions from the Epistle to the Romans, Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans* (Scholars Press, 1982), 60–62.

исправляет себя, высказывая сожаление о том, что не смог в первые годы после обращения осознать глубину Божьей благодати. В 411 году он знакомится со взглядами Пелагия и вступает в полемику с ним. В этой статье мы не будем рассматривать ранние произведения Августина (не имевшие большого значения для последующего развития христианского богословия), а сосредоточимся лишь на работах после 396 года. Как правило, они очень насыщены цитатами из Писания, и Августин настаивает, что изъясняемые им истины происходят не от него самого, а от свидетельства Писания³.

В сочинении «Об упреке и благодати» (426—27 гг.) Августин пишет: «Мы спасительно исповедуем то, во что право веруем: Бог и Господь всего, сотворивший все весьма хорошим, предузнавший, что из добра произойдет зло... так устроил жизнь человеческую и ангельскую, чтобы сперва явить, на что способна их свободная воля, а затем — что могут дар Его благодати и суд Его справедливости»⁴. Этими словами Августин словно описывает библейскую историю спасения. Наше изложение взглядов Августина мы построим в соответствии с этой цитатой: сначала мы рассмотрим, каким Бог сотворил человека и в чем состояла свобода человека до грехопадения, затем вкратце обсудим последствия греха Адама для него самого и его потомков, а после более подробно остановимся на значении Божьего избрания и отвержения и завершим тем, что для Августина было величайшей свободой человека.

Свободная воля до грехопадения

Ссылаясь на Бытие и Еккл. 7:29, Августин часто подчеркивает, что Бог сотворил человека правым. Хотя у человека были все возможности устоять в непорочности, он мог и отступить от Творца. Бог дал человеку свободу выбора: Адам мог избирать между послушанием и непослушанием Богу. Хотя Бог знал наперед, что Адам во зло воспользуется предоставленной свободой, это предвидение не понудило Адама

²Августин. О даре пребывания. 20.52 // Антипелагианские сочинения позднего периода / Блаженный Августин; пер. с лат. Д. Смирнова. — М.: АС-ТРАСТ, 2008 (Далее цит.: О даре пребывания).

³Августин. О благодати и свободном произволении. 20.41 // Антипелагианские сочинения позднего периода / Блаженный Августин; пер. с лат. Д. Смирнова. — М.: АС-ТРАСТ, 2008 (Далее цит.: О благодати и свободном произволении).

⁴Августин. Об упреке и благодати. 10.27 // Антипелагианские сочинения позднего периода / Блаженный Августин; пер. с лат. Д. Смирнова. — М.: АС-ТРАСТ, 2008 (Далее цит.: Об упреке и благодати).

совершать непослушание⁵. Согласно Августину, Божье предзнание неограниченно, однако не все то, что Он предзнает, Он же и предуславляет вне зависимости от решений человека⁶. Первоначальной чистоты человек лишился «по свободному произволению»: «...источником греха была одна только свободная воля»⁷. Хотя грехопадение случилось *против* воли Бога, который хотел Адаму жизни, оно не произошло *помимо* Его воли: «Этого не случилось бы, если бы Он не допустил: и допускает не против желания, но по желанию; будучи благим, Он не допустил бы, чтобы совершилось зло, если бы не мог, как всемогущий, и из зла сделать добро»⁸. Итак, человек, наделенный щедрыми дарами Божьими, но при этом предоставленный своему выбору, пал. Воспользовавшись свободой самоопределения, он «погубил и себя, и свободу»⁹. Нечто подобное произошло и с ангелами: некоторые из них, по своему выбору, восстали против Бога. «Беглецы от Божьей благодати, в которой они пребывали в радости, они не смогли избежать Его суда, который сделал их несчастнейшими»¹⁰. Отличие ангелов от людей в том, что некоторые из них — опять же, по своему свободному выбору — все же устояли, и, как мы позже увидим, вследствие этого были награждены *величайшей* свободой.

Воля в плену греха

Согрешив, Адам навлек вечное осуждение на себя и своих потомков, которые заключались «в нем»¹¹. Грехопадение привело к порочности, виновности, смерти и осуждению человеческого рода (Рим. 5:12–19). Адам получил свободную волю, однако «сделал ее рабыней греха»¹². Перед потомками Адама все еще стоит выбор между послушанием и непослушанием Богу, однако они неизменно выбирают непослушание: «Все мысли и помышления сердца их — зло во всякое время» (Быт. 6:5). Никто из людей не желает угодного Богу и не верит в Него — пока их воля не освобождена Божьей благодатью. Если Адам до падения лишь *мог*

⁵ Об упреке и благодати. 11.31, 12.37; Августин. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви. 104 // Творения: в 4-х т. / Блаженный Августин — СПб.: Алетейя, 2000. — Т.2 (Далее цит.: Энхиридион).

⁶ «Предопределение не может быть без предзнания, хотя предзнание без предопределения существовать может» (О предопределении святых. 10.19).

⁷ Энхиридион. 106. См. также: Об упреке и благодати. 6.9, 10.28.

⁸ Энхиридион. 100.

⁹ Там же. 30.

¹⁰ Об упреке и благодати. 10.27.

¹¹ Там же. 10.28.

¹² Там же. 12.35, 12.37.

согрешить, то после падения люди грешат по необходимости¹³: они пребывают в грехе, подчинены ему и при этом не пытаются освободиться от него. Августин недоумевает: «Как могут эти несчастные гордиться свободной волей, если они еще не освобождены? Они не понимают, что „свободная воля“ означает свободу: где Дух Господень, там свобода (2 Кор. 3:17). Если же они рабы греха, то как могут они хвалиться свободной волей?»¹⁴

Важно подчеркнуть: согласно Августину, человеческая воля связана не Божьим предопределением, а оковами греха. Предопределение, напротив, *освобождает* волю — у избранных, при этом не отбирая свободы и у неизбранных, которые и так ее не имеют. Человек несвободен не потому, что над ним довлеет Божье предопределение, а потому что он сам лишил себя свободы, пагубно воспользовавшись свободой воли в раю. Соответственно, решающая роль благодати объясняется не давлением всемогущего Бога, а духовной беспомощностью — и в то же время упрямым сопротивлением Богу — падшего человека. Таким образом, хотя человек и выбирает зло без внешнего принуждения и в этом смысле «свободно», такая «свобода непременно ко злу» существенно отличается как от свободы, дарованной Адаму при сотворении, так и от свободы, которую получают избранные Божьи по благодати. О выборе невозрожденного человека Августин говорит так: «Он свободный, но не освобожденный, свободный от праведности, но поработанный греху»¹⁵.

Однако как такое падение человека можно увязать с тем, что он был создан Богом благим? Ведь сам Августин всячески подчеркивает, что Божье творение было «весьма хорошо» (Быт. 1). Читая, что Бог «Исава возненавидел» (Рим. 9:13), Августин уточняет: «Не ненавидит Бог человека Исава, но ненавидит Бог *грешника* Исава... Одно и то же лицо — и человек, и грешник, но человек — по Божию созданию, а грешник — по собственной воле»¹⁶. Бог не презирает ничего из созданного Им, но осуждает грех, который произвел не Он. Осознание Августином глубины человеческой греховности очевидно и в его размышлениях о собственной

¹³ Augustine, "On Man's Perfection in Righteousness," in *Augustine: Anti-Pelagian Writings*, Vol. 1/5 of *Nicene and Post-Nicene Fathers*, trans. P. Holmes et al., ed. Philip Schaff (Peabody, MS: Hendrickson, 1994), 4.9.

¹⁴ Augustine, "On the Spirit and the Letter," in *Augustine: Anti-Pelagian Writings*, Vol. 1/5 of *Nicene and Post-Nicene Fathers*, trans. P. Holmes et al., ed. Philip Schaff (Peabody, MS: Hendrickson, 1994), 30.52 (Далее цит.: "On the Spirit and the Letter").

¹⁵ Там же. 12.42.

¹⁶ Августин. О различных вопросах к Симплициану в двух книгах. 1.2.18 // Тракаты о различных вопросах / Блаженный Августин — М.: Империиум Пресс, 2005. (Далее цит.: К Симплициану).

жизни. В «Исповеди» он подробно рассказывает о своих грехах, и хотя теперь он питает к ним отвращение, тем не менее вспоминает о них, «чтобы еще сильнее возлюбить Тебя, Боже»¹⁷. Чем лучше человек осознает свой грех, тем большей благодарностью и любовью к Богу наполнятся его сердце. Августин призывает христианина: «Признай, что все хорошее в тебе — от Него, все злое — от тебя... У нас нет ничего своего, кроме греха»¹⁸.

Божье воздействие

Итак, без прямого и действенного божественного вмешательства человек не желает духовного добра (веры, покаяния, послушания Богу) и не способен к нему. «По своей воле мы были способны пасть, но не подняться»¹⁹. Однако в чем именно состоит это вмешательство? Прежде всего, его необходимость означает, что человеку недостаточно просто услышать Евангелие. Апостол Павел призывал Тимофея «наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины» (2 Тим. 2:24–26). Самой проповеди или наставления недостаточно: проповедуя, необходимо ожидать, что *Бог* даст человеку покаяние. Кроме того, человеку нужна не просто помощь от Бога. Комментируя слова апостола о том, что помилование зависит «не от желающего и не от старящегося, но от милующего Бога» (Рим. 9:16), Августин отмечает: так сказано «не из-за того, что без Его помощи мы не можем приобрести того, чего желаем; это сказано скорее в том смысле, что при отсутствии Его призвания мы вовсе не желаем»²⁰. Только помощи недостаточно, потому что человеку необходимо действенное внутреннее преобразование, которое он не жаждет и к которому он не может ни подготовить, ни расположить себя.

В связи с этим Августин проводит ясное различие между двумя видами призвания (которые станут известными в богословии как общее и особое). С одной стороны, призвание относится к провозглашению Евангелия, когда призываются все слушающие его. Поэтому «много званых» (Мф. 20:16; 22:14). Однако для того, чтобы Евангелие получило

¹⁷ Августин. Исповедь, Книга 2, глава 1 // Творения: в 4-х т. / Блаженный Августин — СПб.: Алетейя, 2000. — Т.1 (Далее цит.: Исповедь).

¹⁸ Augustine, "Sermon 176," in Augustine, *Sermons (148-183)* (New City Press, 1992), 275–76.

¹⁹ Augustine, "Reconsiderations, 1.9" in Augustine, *On the Free Choice of Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, ed. and trans. Peter King (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 132.

²⁰ К Симплициану. 1.2.12.

отклик, необходимо, чтобы Бог воздействовал на человека изнутри. «Когда провозглашается Евангелие, некоторые веруют, некоторые же нет; первые вместе с голосом проповедника, который приходит извне, изнутри слышат Отца и научаются; вторые же извне слышат, изнутри же не слышат и не научаются»²¹. Именно о таком внутреннем призвании, подчеркивает Августин, говорит апостол в Рим. 8:28: «Притом знаем, что любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу». Здесь слова «любящие Бога» и «призванные» используются как синонимы: все призванные таким образом действительно любят Бога. Апостолу достаточно сказать «призванным», а не «откликнувшимся на Божье призвание», ведь он знает, что такое призвание неизменно достигает своей цели²².

«Не может кто-нибудь сказать: „Я уверовал, чтобы так быть призванным“, — ибо предварило его милосердие Божие»²³. Никто не способен уверовать, если не был сначала затронут таким призванием. Августин подчеркивает, что Бог действительно призывает не тех, кто уже уверовал, а *для того*, чтобы избранные уверовали. Иисус говорит: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец» (Ин. 6:44); «никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего» (Ин. 6:65). Августин объясняет, что быть привлеченным Отцом к Сыну есть не что иное, как получить дар веры. «Даяние Отцом» и «привлечение Отцом» касаются тех же людей. Значит, к вере в Иисуса приходят *все те и только те*, которые привлекаемы Отцом и даны Им Сыну (Ин. 6:37–44, 64, 65)²⁴.

Ярким примером Божьего воздействия на грешника является для Августина обращение Савла. Хотя его воля была «яростной, безумной и слепой», он полностью изменился, когда «ум его и воля были отвращены от упорной жестокости и направлены к вере»²⁵ (Деян. 22:14; Гал. 1:15). Августин также обращает внимание на пророчества Иезекииля, в которых говорится о том, что Бог не просто поможет людям в обращении или иницирует его, а что он сам совершит это обращение, очистив их и даровав им новое сердце и нового Духа (Иез. 11:19,20; 36:25–27), при этом исторгнув «сердце каменное», которое есть «воля ожесточеннейшая и во вражде своей к Богу всецело непреклонная»²⁶. Бог властен над волей

²¹ О предопределении святых. 8.15.

²² См. также: К Симплициану. 1.2.13–14. В данном тексте действительное призвание Августин называет «подобающим» или «удобным для человека».

²³ О предопределении святых. 16.33.

²⁴ Там же. 8.15.

²⁵ К Симплициану. 1.2.22.

²⁶ О благодати и свободном произволении. 14.29. См. также: 14.30—16.32.

людей и, действуя изнутри, подвигает сердце людей от зла к добру, от непослушания и послушанию. «Сия благодать, даруемая тайно сердцам человеческим по божественной щедрости, никаким жестоким сердцем не отвергается. Ибо она для того и дается, чтобы сперва было снято ожесточение сердца. Итак, когда Отец изнутри слышим и научает прийти к Сыну, то Он вынимает сердце каменное и дает сердце плотное, как обещал через проповедь пророка»²⁷.

Свободная воля и благодать

Но не подразумевает ли это Божье воздействие определенного насилия над волей человека? Августин категорически отрицает это: «Свободная воля не разрушается благодатью, а восстанавливается, поскольку благодать исцеляет волю»²⁸. Благодать дарует человеку «истинную свободу», когда он совершает правое с радостью. Благодать восстанавливает в человеке его истинную сущность — свободного и благого творения Божьего, которое любит своего Творца и радуется этой любви. Благодать пробуждает и поддерживает в человеке сокровенные стремления, которые он подавлял своим грехом. Она превозмогает его упрямство, которое приносило ему лишь несчастье. Благодать — свободна, и она дарует свободу. «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»²⁹.

Поэтому, когда Бог освобождает человека из плена греха, изменяя его способности, склонности и устремления, человек верит свободно и доброохотно. «Человеческая воля не благодаря свободе [свободному произволению] получает благодать, но скорее по благодати получает свободу»³⁰. Благодать не отменяет волю человека, а преобразовывает ее от зла к добру. Ссылаясь на слова апостола Павла о том, что Бог производит «и хотение и действие по Своему благоволению» (Фил. 2:13), Августин говорит: «Вполне ясно утверждает он здесь, что и сама добрая воля происходит у нас от божественного воздействия»³¹. И в то же время апостол призывает «совершать свое спасение». Это не значит, что Бог делает одну часть работы, а человек — другую. Все спасение от начала до конца — Божье деяние, и в то же время это деяние не совершается

²⁷ О предопределении святых. 8.13.

²⁸ «On the Spirit and the Letter». 30.52.

²⁹ Исповедь, Книга 1, глава 1.

³⁰ Об упреке и благодати. 8.17.

³¹ К Симплициану. 1.2.12.

помимо человека, так как он полностью вовлечен в него. Когда мы верим — именно *мы* верим, а не Бог вместо нас. Когда хотим — *мы* хотим. Бог «учиняет, дабы хотели мы добраго»³² — но мы «побуждаемы, чтобы делать это, а не просто ничего не делать»³³. Одно и то же действие «принадлежит Ему, поскольку Он приготовляет волю, и одновременно принадлежит нам, поскольку совершается только по нашей воле»³⁴.

Божье избрание

Очевидно, что Бог не призывает действительно всех — в противном случае все были бы избраны и спасены. Это означает, что избрание зависит исключительно от Бога. Человек не вносит свою лепту в собственное спасение, потому что все, что у него есть своего, — это грех. Все остальное — дары Божьей благодати. Избрание не зависит от человека и в том смысле, что он не может отказаться от него. «Результат милосердия Божия не может заключаться в человеческой власти»³⁵. Бог призывает человека так, «чтобы не отверг он Призывающего»³⁶. «Человеческие воления не могут противостоять воле Бога... так, чтобы не сделал Он желаемого Им»³⁷.

Центральное место здесь занимает отрывок из Рим. 9. Вслед за апостолом Павлом Августин на двух примерах показывает, что избрание никоим образом не обусловлено чем-то исходящим от человека. Во-первых, обетование Исааку (Рим. 9:7–9) не могло зависеть от него, ведь само обетование состояло в его рождении. Исаак ничем не мог угодить Богу, «чтобы обещано было его рождение»³⁸. Во-вторых, избрание Иакова (Рим. 9:10–13) не объясняется предвидением его веры, ведь апостол подчеркивает, что Божье изволение происходит от самого Призывающего. Избрание проистекает лишь от Божьей воли, а «не от веры, поскольку в еще не рожденных равным образом не было никакой веры»³⁹. Контраст в

³² О благодати и свободном произволении. 16.32. К Симплициану. 1.2.10.

³³ Об упреке и благодати. 3.4.

³⁴ О предопределении святых. 3.7. «Ибо для того это нам заповедуется и в то же время показывается как дар Божий, чтобы мы поняли: и мы сами это делаем, и Бог делает так, чтобы мы делали. О том Он Сам яснейшим образом сказал через пророка Иезекииля. Ибо что более ясно, чем слова: „Я сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих“ (Иез. 36:27)?» (О предопределении святых. 11.22).

³⁵ К Симплициану. 1.2.13.

³⁶ Там же.

³⁷ Об упреке и благодати. 14.45.

³⁸ К Симплициану. 1.2.3.

³⁹ Там же. 1.2.8.

этом отрывке не между верой и делами, а между Богом и человеком как причиной избрания. Августин иронизирует: если кто-то здесь может усмотреть избрание по предвиденной вере, то пусть усматривает и избрание по предвиденным делам⁴⁰.

О связи избрания и веры Августин высказывается более чем определенно: «Человек не избирается, *потому что* уверовал, а избирается, *чтобы* уверовать»⁴¹. Не ученики Иисуса «избрали Его, чтобы Он избрал их, а Он избрал их, чтобы они избрали Его»⁴². Августин отмечает параллель между 1 Ин. 4:19 («Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас») и Ин. 15:16 («Не вы Меня избрали, а Я вас избрал»). «Мы бы не полюбили Бога, если бы Он первым не полюбил нас»⁴³. Если бы первыми полюбили мы, то заслужили бы Его любовь. Точно так же с избранием: мы избираем Бога (то есть отвечаем на Его призыв), потому что были избраны. «Если бы мы сначала избрали Его, то мы бы заслужили быть избранными»⁴⁴.

Августин также нередко ссылается на Еф. 1:3–6, где сказано, что Бог избрал нас во Христе «прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей». Августин риторически спрашивает: «Может быть, это сказано потому, что Бог предузнал их веру, а не потому, что собирался сделать их верующими?»⁴⁵ И недоумевает: «Кто, говорю я, слушая сие внимательно и с пониманием, дерзнет сомневаться в истине, которую защищаем?»⁴⁶ В отрывке ясно сказано, что Бог избрал нас не *потому*, что «мы собирались быть святыми и непорочными»⁴⁷, а *чтобы* мы стали таковыми. Апостол не указывает никакой другой причины избрания, кроме изволения Бога и Его благодати. Кроме того, Августин обращает внимание на слова «по благоволению воли Своей» и заключает: мы избраны не по *своей* воле, а по *Божьей благодатной* воле.

⁴⁰ Там же. 1.2.5.

⁴¹ О предопределении святых. 17.34.

⁴² Там же.

⁴³ О благодати и свободном произволении. 18.38.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ О предопределении святых. 17.34.

⁴⁶ Там же. 18.35.

⁴⁷ Там же. 18.36.

Вера — дар Божий

Если человек, пребывая в рабстве греха, отвергает Бога и не желает уверовать в Него, то он может быть наделен верой лишь по Божьей действенной благодати. «Вера, из-за которой мы являемся христианами, есть дар Божий»⁴⁸. Августин подтверждает это утверждение ссылкой на Фил. 1:29: «...потому что вам дано ради Христа не только веровать в Него, но и страдать за Него». Бог не просто дает *возможность* уверовать или *способность* уверовать, не просто *укрепляет* веру, а дарует саму веру. Этот текст Павла Августин применяет и к самому апостолу: он был обращен «могучей благодатью» не только чтобы уверовать, «но и чтобы от преследователя претерпеть гонения, защищая ту веру, которую ранее сам преследовал. Так ему было даровано не только веровать в Него, но и страдать за Него»⁴⁹. Из 1 Кор. 7:25 («получивший от Господа милость быть [Ему] верным») Августин заключает: «Не сказал апостол „Получил милость, потому что был верным“, но „дабы быть верным“, являя тем самым, что даже саму веру нельзя обрести без милости Божией и что вера есть дар Божий»⁵⁰. Еще яснее эта истина выражена в Еф. 2:8. «Ибо могли бы сказать они: „Потому снискали мы благодать, что уверовали“, как бы себе веру присваивая, Богу же — благодать. Вот почему апостол, сказав „через веру“, продолжал: „И сие не от вас, Божий дар“»⁵¹. В другом произведении, упоминая о Еф. 2:8, Августин повторяет: «Сама вера тоже есть дар Божий»⁵².

Особое значение для Августина имел стих, который сегодня редко используется в дискуссиях о сотериологии: «Ибо кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (1 Кор. 4:7). Для Августина это было свидетельством того, что все благое мы получаем от Бога. Здесь мы подходим к самой сути учения Августина о предопределении, если не всего его богословия. Если мы отличаемся от других людей тем, что у нас есть вера, а у них ее нет, то это только потому, что вера нам была *дарована*. Августин пишет о значении этого стиха так: «Это свидетельство в особенности обличает мое заблуждение, когда я считал, что вера, которой мы веруем в Бога, не является даром Божиим»⁵³. Оно «не позволяет кому-либо из верных сказать: „Имею веру, которую не получил“, — ибо спесивость этого ответа

⁴⁸ Там же. 2.3.

⁴⁹ Там же. 3.4.

⁵⁰ О благодати и свободном произволении. 7.17.

⁵¹ Там же.

⁵² О предопределении святых. 7.12.

⁵³ Там же. 3.7. См. также: К Симплициану. 1.2.7 и 1.2.9.

совершенно подавляется апостольскими словами⁵⁴. В одной из проповедей Августин говорит: «Как ты пришел ко Христу? Веруя... Но ты говоришь: „Я пришел по свободному выбору, по своей воле“. Зачем ты кичишься? Не хочешь ли знать, что и это было тебе даровано? Послушай Призывающего: никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец (Ин. 6:44)»⁵⁵. К тому же, только признание того, что Бог дарует веру, делает осмысленной молитву за обращение неверующих людей⁵⁶.

Августин признает веру даром Божиим не только опираясь на конкретные свидетельства Писания, но и исходя из своего общего принципа: все благое в нас — от Бога, наш — лишь грех. Как он пишет в «Исповеди», «что есть все заслуги наши, как не дары Твои?»⁵⁷. Даже когда Бог вознаграждает нас, Он просто венчает Свои же дары. Отсюда и прошение Августина: «Дай, что велишь, и повели, что хочешь»⁵⁸ — прошение, которое вызвало негодование у Пелагия, потому что, как ему казалось, лишало человека свободы и ответственности. Для Августина же оно было выражением слабости человека и его зависимости от Господа. «Так полезно нам и веровать, и говорить; это благочестиво и истинно, чтобы исповедание наше было смиренно и кротко и все воздавалось Богу»⁵⁹. Августин не понимал людей, которые ставили свое спасение в зависимость от своей воли, а не от Божьей. «Удивляюсь я людям, которые предпочитают полагаться скорее на свою немощь, нежели на непреложность обетования Божия»⁶⁰. Если бы спасение хоть в чем-то зависело от людей, кто бы спасся?

Осуждение

Для Августина было аксиомой то, что вне Христа у человека нет никакой возможности спастись⁶¹. Все потомки Адама образуют «смешение» (*massa*), достойное лишь осуждения. Только по Своему милосердию Бог избирает людей, чтобы даровать им веру и спасение. Однако Он избирает не всех. Такие отрывки, как Лк. 13:24 и Мтф. 7:14,

⁵⁴ Там же. 4.8.

⁵⁵ Augustine, "Sermon 30," VIII, 10, in *Augustine: Sermon on the Mount, Harmony of the Gospels, Homilies on the Gospels*, Vol. 1/6 of *Nicene and Post-Nicene Fathers*, trans. P. Holmes et al., ed. Philip Schaff (Peabody, MS: Hendrickson, 1994).

⁵⁶ О благодати и свободном произволении. 14.29.

⁵⁷ Исповедь, Книга 9, глава 13.

⁵⁸ Там же. Книга 10, глава 29.

⁵⁹ О даре пребывания. 13.33.

⁶⁰ О предопределении святых. 11.21.

⁶¹ Об упреке и благодати. 7.12.

убеждали Августина, что спасается меньшинство людей. Для Августина это означало, что Бог решил оставить большинство людей под осуждением. Толкуя 1 Тим. 2:4, где сказано, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись», Августин предлагал несколько объяснений⁶², лучшим из которых считал следующее: здесь имеется в виду не «все люди» без исключения, а «все люди» без различия — люди любого ремесла, происхождения, рода, возраста. Выше (2:1) Павел просит молиться «за всех человеков», но и здесь, очевидно, подразумевается не буквально каждый, а люди любого положения, в том числе и начальствующие. Августин приводит и другие примеры из Писания, где слово «все» не может означать буквально «все без исключения»⁶³. В других местах он подчеркивал, что действительно призваны и помилованы не все, а «из всех» — то есть и из иудеев, и из язычников⁶⁴.

«Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим. 9:18). Августин понимает это ожесточение как «нежелание помиловать»⁶⁵. «Говорится так из-за того, что Он не милует их, а не из-за того, что понуждает грешить»⁶⁶. Таким образом, Бог не делает ничего, что сделало бы человека хуже, и никоим образом не вызывает его грех. Приведя перечень библейских отрывков, в которых говорится о том, как Бог руководит историей, Августин заключает: «Бог действует в сердцах человеков, склоняя воления их, куда бы ни пожелал Он: к доброму, по милосердию Своему, или к злему, по заслугам их и по суду Своему, иногда явному, а иногда тайному, всегда, однако же, правому»⁶⁷. Бог не производит зло в человеческом сердце, а просто оставляет избранных в их греховном состоянии. Хотя ничего не происходит помимо Божьей воли, Августин все-таки проводит различие между прямым действием и допущением⁶⁸.

Милость и справедливость

Но справедливо ли, что Бог оставляет множество людей на погибель? Августин утверждает, что никто не может упрекнуть Бога: «Даже если бы ни один человек не спасся, никто не смог бы порицать правосудие

⁶² Энхиридион. 103.

⁶³ Об упреке и благодати. 14.44; Энхиридион. 103.

⁶⁴ К Симплициану. 1.2.19.

⁶⁵ Там же. 1.2.15.

⁶⁶ Там же. 1.2.16.

⁶⁷ О благодати и свободном произволении. 21.43. См. также: 20.41.

⁶⁸ Энхиридион. 95, 96, 100.

Божие»⁶⁹, ведь все провинились и все в равной мере заслуживают наказания по Божьему справедливому суду. К отверженным Бог справедлив, к избранным — милостив, но ни к кому — несправедлив. «Если кто избавляется — пусть возлюбит благодать, а если кто не избавляется — пусть познает свой долг. И если люди уразумеют в отпускаемом долге благодать, а в взыскиваемом — справедливость, то обнаружится, что нет никакой неправды у Бога»⁷⁰. «Тот, с кого Бог требует, не вправе сетовать на Его несправедливость, и тот, кому отпускает, не должен хвалиться своими заслугами. Ведь первый, если бы не задолжал, не должен бы был отдавать, а второй, если бы не получил, ничего не имел бы»⁷¹. Августин очень часто повторяет эту мысль в разных формулировках⁷².

На вопрос, *почему* Бог избавляет одних и оставляет других, Августин отвечает: «Поскольку в этом деле как справедлив гнев Его, как велико милосердие Его, так неисследимы и суды Его»⁷³. В других местах он предполагает, что суд над некоторыми помогает остальным оценить величие Божьей благодати: «Давая ее не всем, Он показал, чего заслуживают все»⁷⁴. Но Августин сам сознается, что предпочитает отвечать на этот вопрос молчанием, потому его главный мотив — благоговение перед тайной, «сокрытой и неизмеримой человеческими мерками справедливости»⁷⁵. «Почему освобождает одних, а не других? Вновь и вновь скажем и не устыдимся: „А ты кто, человек, что возражаешь

⁶⁹ Там же. 99. См. также: О даре пребывания. 8.16; Об упреке и благодати. 10.28; О предопределении святых. 8.16.

⁷⁰ О даре пребывания. 8.16.

⁷¹ К Симплициану. 1.2.17.

⁷² «Поистине, ты видишь: Он благосклоннейший даритель для одного и справедливейший исполнитель приговора для другого, и ни к кому Он не несправедлив. Ведь поскольку Он был бы справедлив, даже если наказал бы обоих, то избавляемый имеет за что благодарить, а осуждаемому не на что сетовать» (О даре пребывания. 8.17); Бог «милует тем, что дарует благо, ожесточает же тем, что воздаст должное» (О предопределении святых. 8.14.); «Тот, Кто сказал: „Кого миловать, помилую“, Иакова возлюбил по незаслуженной милости, Исава же возненавидел по заслуженному суду» (Энхиридион. 98); «Милует именно по великой благодати, ожесточает же отнюдь не по несправедливости; так что и оправданный не может хвалиться своими заслугами, и осужденный может сетовать только на свою вину» (Энхиридион, 99); поэтому «кто, кроме безумного, может считать Бога несправедливым, когда Он или достойного по суду наказывает, или недостойного по милости жалеет?» (Энхиридион. 100); «Неужели неправда у Бога, требующего долг с кого угодно Ему, а кому угодно прощающего?» (К Симплициану. 1.2.22);

⁷³ О даре пребывания. 8.18.

⁷⁴ Там же. 12.28. См. также: О даре пребывания. 8.16; Энхиридион. 99.

⁷⁵ К Симплициану. 1.2.16.

Богу?» (Рим. 9:20) и „Непостижимы суды Его и неисследимы пути Его“ (Рим. 11:33)»⁷⁶.

Постоянство

Рассмотренные нами богословские идеи Августина будут с XVI века цитироваться, развиваться и уточняться в реформатской традиции. Однако есть два положения, где реформатское учение о предопределении отчетливо разошелся с богословием Августина. Во-первых, Августин настаивал на абсолютной необходимости крещения для спасения. По его мысли, именно в крещении совершается возрождение человека и прощаются грехи (в случае крещения младенцев — первородный грех)⁷⁷. Только мученики могут избежать осуждения без крещения; другие же, включая рано умерших младенцев, спастись без благодати крещения не могут⁷⁸. Это суждение было позднее резко осуждено реформатскими богословами, включая Кальвина, который называл безрассудным утверждение, что умершие некрещенные дети лишены благодати возрождения. «Бог объявляет, что примет наших детей и будет считать их своими еще до их рождения, обещая быть после нас Богом нашего потомства [Быт 17:7]. Именно в этом слове заключено их спасение... Лишь немногие понимают, насколько пагубно это неверное представление, будто крещение является необходимым условием спасения»⁷⁹.

Второе расхождение между Августином и реформатской традицией связано с первым. Августин сознавал, что многие, принявшие крещение и получившие (по его мнению) тем самым прощение и возрождение, впоследствии не живут благочестиво или же совсем отвергают христианскую веру. Поэтому он провел разделение между даром возрождения и даром постоянства: не всем, кому дано первое, дано и второе. Люди могут получить благодать, праведность⁸⁰, жить в вере⁸¹, любить Бога и вести христианский образ жизни⁸², но затем отпасть. Хотя они могут временно называться «чадами Божьими», на самом деле они не подлинные «сыны обетования», а «сыны погибели»⁸³. Августин

⁷⁶ О даре пребывания. 12.30.

⁷⁷ Энхиридион. 42, 43, 52, 64.

⁷⁸ О даре пребывания. 9.23, 11.27, 12.31.

⁷⁹ Кальвин Ж. Наставление в христианской вере: В 3 т. — М.: Изд-во РГГУ, 1997. IV.15.20. (Далее цит.: Наставление).

⁸⁰ О даре пребывания. 1.1; Об упреке и благодати. 9.20.

⁸¹ Об упреке и благодати. 13.40; О даре пребывания. 8.19.

⁸² Об упреке и благодати. 8.17, 9.23.

подчеркивает, что постоянство даруется всем избранным, так что никто из предопределенных не погибнет. Количество избранных определено и твердо установлено. Однако не каждый, кто верит в данный момент, — избранный. Таким образом, Августин не отрицает действенность благодати и не допускает, что Божье намерение может быть расстроено человеком, но полагает, что не все возрожденные благодатью получили к тому же и благодать постоянства.

Взгляды Августина на постоянство еще раз подчеркивают зависимость человека от благодати, в которой он нуждается не только в начале, но на всем пути земного странствования. Те, кто временно получил благодать, но не получил дара постоянства, «предоставлены свободе своего выбора»⁸⁴. Отметим: даже возрожденному человеку опасно быть предоставленным свободе своего выбора. Предоставленный своей воле, Адам пал; предоставленные своей воле, мы бы никогда не уверовали; предоставленные своей воле, мы не устоим в вере. Поэтому избранным святым Бог дарует больше, чем Адаму при творении. Адам был сотворен правым и в мире, в котором не было греха, — но даже он уклонился от Бога. Тем более слаба и неустойчива воля людей после грехопадения: даже обратившись к Богу действием Святого Духа, они продолжают грешить и живут в мире, исполненном искушениями. Следовательно, Бог дает Своим избранным не только *возможность* постоянства (которая была дана и Адаму), но и так склоняет их волю, что они *непременно* желают и достигают постоянства.

В этом контексте Августин также указывает на Божье полновластие. Как Бог свободен давать или не давать благодать для зарождения веры, так Он и свободен давать или не давать благодать для пребывания в вере. Дар постоянства, по его мнению, доказывает, что спасение полностью зависит от Бога. Противники Августина, которые подчеркивали роль человеческой воли, разделяли его убеждение, что некоторые люди, пришедшие к вере, позднее отрекаются от нее и умирают уже в неверии. Августин спрашивает: почему же Бог не дал таким людям умереть раньше отречения, чтобы они могли жить с Ним вечно? Этим вопросом Августин подводит к выводу: спасение невозможно объяснить рассуждая о воле человека, его можно объяснить лишь тайной Божьего веления⁸⁵.

⁸³ Там же. 9.20–22, 13.40.

⁸⁴ Там же. 13.42.

⁸⁵ О даре пребывания. 13.32–33, 10.23; О предопределении святых. 14.26; Об упреке и благодати. 8.17, 9.21.

Поскольку Бог наделяет даром постоянства не всех верующих, никто не может знать вплоть до самой смерти, избран ли он и пребудет ли он с Богом до конца. «Ибо кто из множества верных, пока живет он в этой смертности, может предположить, что он находится в числе предопределенных? Ведь надлежит, чтобы это было сокрыто»⁸⁶. Как мы увидим, реформатские богословы, включая Кальвина, по-другому подходили к этому вопросу, настаивая на том, что, взирая на Христа, верующий может быть уверен в своем избрании и постоянстве. Августин так не считал и подчеркивал, что неуверенность даже полезна, поскольку удерживает верующих в «спасительнейшем страхе» и не позволяет им «чувствовать себя в безопасности»⁸⁷. А тем, кого пугала сокрытость Божьей воли относительно постоянства, Августин отвечал: «И что же? А твоя собственная воля о тебе самом ясна ли для тебя, и не боишься ли предостережения: „Кто думает, что стоит, берегись, чтобы не упасть“ (1 Кор. 10:12)? Итак, поскольку и та и другая не определены, почему же человек не веряет скорее свою веру, надежду и любовь более прочной воле, нежели более немощной?»⁸⁸

Величайшая свобода

Если дар постоянства обеспечивает пребывание человека в вере до конца, то не ограничивает ли он свободу человека? Августин уверен, что нет, потому что истинная свобода — это делать угодное Богу, а не делать «что хочу». Быть истинно свободным — значит жить под руководством Божьей благодати, а не под руководством своих желаний. Еще в своих рассуждениях об Адаме Августин отмечает, что если бы Адам проявил длительное послушание Богу, то ему было бы даровано новое состояние, в котором он бы утратил способность к отпадению, и он знал бы об этом. Как мы уже упоминали в начале статьи, такое состояние приобрели устоявшие в истине ангелы⁸⁹. Адам же не устоял и привел своих потомков к рабству греха. Но то, что не сделал Адам, делает Божья благодать. Верующим, которые устояли по благодати до конца, Бог дарует в новом мире величайшую свободу, ибо «что может быть свободнее той свободы, которую уже не может пленить грех?»⁹⁰ По сравнению со свободой, которая была дарована в творении Адаму, «даже гораздо свободнее будет

⁸⁶ О даре пребывания. 13.40. См. также: 1.1.

⁸⁷ Там же. 8.19, 13.33, 13.40.

⁸⁸ О предопределении святых. 11.21.

⁸⁹ Об упреке и благодати. 10.27, 10.28, 11.32.

⁹⁰ Там же. 12.32.

та воля, которая совсем не будет в состоянии служить греху»⁹¹. «Первая свобода означала способность не грешить; окончательная же свобода будет куда большей: неспособность грешить»⁹².

Лютер

Хотя главные противники учения Августина о предопределении — Пелагий и его сторонники — были осуждены церковью, само учение Августина не было принято полностью и повсеместно. Многие богословы пытались найти какой-то срединный путь между Пелагием и Августином. Позднее, в эпоху Высокого и Позднего Средневековья, такие богословы, как Фома Аквинский (XIII век) и Григорий Риминийский (XIV век), выражали взгляды, близкие Августину, в то время как другие — в частности, Александр Гэльский (XIII век) и Габриэль Биль (XV век) — больше склонялись к противоположной позиции, подчеркивая важность предузнания Богом действий людей. Именно вторая позиция была более распространенной в начале XVI века, на заре Реформации, хотя и тогда все ведущие богословы выражали большое уважение к наследию Августина.

В 1505 году монахом августинского ордена становится 22-летний Мартин Лютер. Его духовным наставником был Иоганн Штаупиц, который разделял подход Августина к предопределению⁹³. Позднее Лютер скажет, что «получил от Штаупица все»⁹⁴. Хотя эти слова считают преувеличением⁹⁵, а степень влияния Штаупица на Лютера определить сложно, можно смело утверждать, что Лютер был близко знаком с августинианской средневековой традицией. После Писания наибольшее влияние на него произвели творения Августина — Лютер называл его «самым одаренным и чистым из всех докторов»⁹⁶.

⁹¹ Энхиридион. 105.

⁹² Об упреке и благодати. 12.33.

⁹³ David Curtis Steinmetz, *Misericordia Dei: The Theology of Johannes Von Staupitz in Its Late Medieval Setting* (Brill Archive, 1968), 79–88.

⁹⁴ Heiko Oberman, *Forerunners of the Reformation* (Philadelphia: Fortress, 1981), 125.

⁹⁵ Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford: Blackwell, 2008), 107–108.

⁹⁶ Застольные беседы. DXXXI.

Ранний Лютер

В 1512 году Лютер был назначен профессором богословия в Виттенбергском университете, а в 1515—1516 годах он подготовил там лекции по Посланию к римлянам. В них он рассматривает тему предопределения, начиная с комментариев на стих 8:28. Лютер утверждает, что наше спасение зависит исключительно от Божьего изволения. «Если бы наше спасение зависело от нашей воли и от наших дел, то оно зависело бы от случая»⁹⁷. Кроме того, воля человека «пленена грехом и в своем настоящем состоянии не может выбирать того, что является благом в глазах Божьих»⁹⁸. Человек грешит по необходимости, то есть неизбежно, однако это не значит, что он грешит под внешним давлением или против своей воли. Человек освобождается лишь предопределенной благодатью, а потому, спасая нас, Бог «одобряет не нашу волю, но Свою неизменную и твердую волю предопределения»⁹⁹. Грешник может пожелать доброго только благодаря Божьему милосердию и внушению. Приводя доказательства существования «неизбежного предопределения», Лютер ссылается на Рим. 9 (в котором Павел указывает, что «люди различаются только предопределением Божиим»¹⁰⁰) и другие библейские тексты. Он прямо отвергает такое толкование 1 Тим. 2:4, согласно которому Бог хочет спасения всех людей без исключения. Более того, Лютер утверждает, что «в абсолютном смысле Христос умер не для всех, потому что Он говорит: „Ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих...“ — Он не говорит: „за всех“, — „...изливаемая во оставление грехов“ (Мк. 14:24; Мтф. 26:28)»¹⁰¹. Главный мотив Лютера в этих рассуждениях — показать Божье полновластие и необходимость полного подчинения Его воле. Все, что желает Бог, справедливо, так как Его воля является высшим благом. В избранных Он вызывает желание спасения, а в остальных — ожесточение. В более поздних трудах Лютер уже подчеркивает универсальность Божьей благодати, но при этом не отказывается от своих взглядов на рабство воли и Божье предопределение.

На Виттенбергском диспуте в 1516 году Лютер подтвердил, что считает волю человека после грехопадения пленницей греха до тех пор,

⁹⁷ Мартин Лютер. Лекции по Посланию к Римлянам. [Б.м.] : Фонд "Лютер. наследие", 1996. С. 409.

⁹⁸ Там же. С. 414.

⁹⁹ Там же. С. 409. Также: «Все зависит от милостивого Бога, а не от чьей-то воли» (С. 433).

¹⁰⁰ Там же. С. 412.

¹⁰¹ Там же. С. 415.

пока ее не освободит Сын (Ин. 8:34, 36). Подобные взгляды он высказывал и на Гейдельбергском диспуте в 1518 году и Лейпцигском диспуте в 1519 году¹⁰². Примечательно, что папская булла об отлучении Лютера (1520 г.) включала осуждение его выступлений против свободной воли. В ответ Лютер осудил (и назвал их «пелагианскими») идеи о том, что человек после грехопадения может производить что-либо доброе своими усилиями, что воля человека может приготовить себя к благодати и что Бог дает Свою благодать тем, кто делает все, что в его силах. Лютер также подчеркивает, что понятия «свободная воля» нет в Святом Писании и его вообще следует избегать, говоря о неверующем человеке¹⁰³.

В 1522 году появилось первое издание Лютеровского перевода Нового Завета, в связи с чем он написал вступления к некоторым библейским книгам. Следующая цитата из вступления к Посланию к римлянам хорошо подытоживает взгляды раннего Лютера на предопределение:

В главах 9, 10 и 11 святой Павел учит нас о вечном предопределении [*versehung*] Божьем. Это единственный источник, которым определяется, кто уверует и кто нет, кто будет освобожден от греха и кто нет. Обретение праведности должно быть изъято из наших рук и предано в руки Божьи. Это крайне необходимо, ибо мы так немощны и нетверды, что если бы спасение зависело от нас, ни один человек бы не спасся¹⁰⁴.

«О рабстве воли»

Введение

Взгляды на предопределение и свободу воли, выраженные Лютером в ранних произведениях, не совпадали со взглядами Эразма Роттердамского — вероятно, величайшего европейского гуманиста того времени. Эразму были близки определенные мотивы и сторонников, и противников реформы, однако накаляющийся конфликт вынуждал его занять более четкую позицию, особенно после отлучения Лютера в 1520 году. Хотя

¹⁰² Harry J. McSorley, *Luther: Right Or Wrong?: An Ecumenical-theological Study of Luther's Major Work, The Bondage of the Will* (Newman Press, 1968), 246.

¹⁰³ Harry Buis, *Historic Protestantism and Predestination* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007), 38.

¹⁰⁴ "Vorrede auff die Epistel S. Paul: an die Romer," в *D. Martin Luther: Die gantze Heilige Schrift Deudsch 1545 aufs new zurericht*, ред. Hans Volz and Heinz Blanke (Munich: Roger & Bernhard, 1972), vol. 2, p. 2266.

Эразм высмеивал недостатки католической церкви и признавал необходимость преобразований в ней, он оставался верным Риму и выступал против любого раскола. Он даже писал: «Авторитет Церкви для меня значит столь много, что я согласился бы с арианами и пелагианами, если бы Церковь поддерживала эти учения»¹⁰⁵. Миролюбивый Эразм пытался сторониться теологических споров, но под определенным давлением противников Реформации все же написал труд о свободе воле, опубликованный в 1524 году. Там он утверждал, что Бог предвидит многие события в нашей жизни, не предопределяя их; что человек имеет свободную волю (которую Эразм определяет как способность человеческой воли либо направить себя к вещам, ведущим к спасению, либо отвернуться от них); что в зависимости от выбора людей Бог награждает или карает их; что учение о беспомощности воли человека делает бессмысленными Божьи предупреждения, призывы и заповеди.

Лютер ответил через год, написав книгу «О рабстве воли», в которой подверг идеи Эразма страстной и даже колкой критике. Такая резкость расстроила и возмутила Эразма, который обвинил Лютера в «ожесточенности, надменности и необузданности»¹⁰⁶. Эразм в ответ написал еще одну работу, которая, впрочем, не пользовалась большой популярностью и осталась уже без ответа со стороны Лютера. Для наших целей важно отметить, что поднятый Эразмом вопрос Лютер считал ключевым в полемике между Римом и Реформацией. В «Заклучении» своей книги Лютер обратился к Эразму со следующими словами: «Я весьма превозношу и славлю тебя за то, что ты один из всех напал на главное, на самую суть спора. Ты не досаждаешь мне... вопросами о папстве, чистилище, об индульгенциях и тому подобными пустяками... Ты один-единственный увидел суть дела и схватил за горло — я тебе за это от души благодарен»¹⁰⁷. Итак, в чем же состояла «самая суть спора»?

Порабощенная воля

«Сила свободной воли — это ничто, она ничего не может, если нет Божьей благодати, она не способна ни на какое добро»¹⁰⁸. Этот тезис

¹⁰⁵ Erasmus, *Opus epistolarum*, vol. 3, 1029. См. Robert Blackley Drummond, *Erasmus, His Life and Character as Shown in His Correspondence and Works* (London: Smith, 1873), 362.

¹⁰⁶ Erasmus, *Opus epistolarum*, vol. 6, no. 1688, 30–33.

¹⁰⁷ Мартин Лютер. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1987. С. 544.

¹⁰⁸ Там же. С. 334.

Лютер повторяет неоднократно в разных формулировках. Человек противостоит Богу, не способен ни уверовать в Него, ни сделать что-либо еще для своего спасения. Его так называемая свободная воля не способна ни на что, кроме греха. «Все, что мы делаем, — зло, и мы неизбежно совершаем то, что не имеет никакого отношения к спасению»¹⁰⁹. Отметим, что Лютер здесь отрицает свободу воли именно в вопросе спасения, при этом допуская, что человек по своей воле может стремиться «к добрым делам или же к праведности закона гражданского либо нравственного»¹¹⁰.

Но почему человек грешит «неизбежно»? Лютер подчеркивает, что говорит не о «необходимости принуждения», а о «необходимости неизменяемости»¹¹¹. Это означает: человек грешит постоянно и неизбежно не потому, что он понуждаем к злу определенной силой извне, а потому что изнутри он греховен настолько, что не желает и не может сделать ничего, что содействовало бы его спасению. Он не может обуздать или изменить свою греховность, и даже если его понуждать извне к *добр*у, его воля будет негодовать и сопротивляться. Следовательно, человека необходимо изменить изнутри — изменить саму его волю.

Только по благодати

Поскольку человек неспособен к такому изменению, его может произвести только Божья благодать. Спасение человека «нисколько не зависит от его собственных усилий, стремлений, воли или деяния, а целиком зависит от воли, усилия, желания и деяния другого, а именно от одного лишь Бога»¹¹². По мнению Лютера, если бы Бог вершил Свой суд в зависимости от решений грешного человека, то это было бы не Благая весть, а прискорбная. «Горе нам с таким Богом! Кто же тогда спасется?»¹¹³ В Евангелии возмущается «не могущество свободной воли, а богатство царства Божьего»¹¹⁴ — и за это Евангелие Лютер и хватается в надежде на спасение.

¹⁰⁹ Там же. С. 331.

¹¹⁰ Там же. С. 515. См. также рассуждения Лютера о «двух царствах» и свободе человека относительно того, что «ниже его» (С. 336, 536).

¹¹¹ Там же. С. 331. Обратите внимание, что русский перевод этого абзаца оставляет желать лучшего.

¹¹² Там же. С. 330. См. также: «Наше спасение зависит не от наших усилий и помыслов, а от деяний одного только Бога» (С. 330).

¹¹³ Там же. С. 462.

¹¹⁴ Там же. С. 416.

Лютер признается, что и не хотел бы обладать никакой свободой воли, потому что в таком случае мог бы уступить искушениям и никогда не находил бы покоя, опасаясь, что не сделал всего, что необходимо для спасения. Поэтому учение о спасении только по благодати вне зависимости от воли человека приносит истинное утешение. «Теперь, когда Бог, изъяв мое спасение из моей воли, взял его на Себя и пообещал меня спасти независимо от моего попечения об этом или моего старания по Своей благодати и милосердию, я спокоен и уверен, потому что Он верный и не обманет меня... [По Его благодати] если не все, то некоторые — и многие — спасутся; тогда как при помощи свободной воли вовсе никто не уцелеет, сгинем все до одного»¹¹⁵.

Важно обратить внимание, что о спасении и осуждении Лютер говорит, исходя из положения человечества после грехопадения. Избранный и неизбранный одинаково грешны перед Богом и недостойны. Избирая, Бог милостиво спасает не имеющих заслуг пред Ним, а осуждая, Он заслуженно карает провинившихся пред Ним¹¹⁶. Поэтому то, что Бог «по Своему усмотрению некоторых оставляет и осуждает на погибель»¹¹⁷, никак не противоречит справедливости.

Освобождая нас от власти тьмы, Бог делает нас Своими рабами. Однако Лютер называет это пленение «царской свободой»¹¹⁸. В отличие от пленения сатаны, которое приносит нам лишь несчастье, пленение Бога означает, что мы добровольно совершаем то, что угодно Ему и находим в этом истинную радость. В этом несложно увидеть развитие идей, которые раньше изложил Августин.

Все — по воле Бога

Как мы уже отметили, в лекциях по Посланию к римлянам зависимость спасения исключительно от Божьего изволения Лютер объясняет не только греховностью человека, но и тем, что в противном случае спасение «зависело бы от случая». В книге «О рабстве воли» Лютер более подробно излагает эту мысль. Одним из главных пунктов полемики между Эразмом и Лютером было утверждение Джона Уиклифа о том, что все происходит по

¹¹⁵ Там же. С. 540.

¹¹⁶ Там же. С. 462. Обратите внимание, что русский перевод этой страницы неверен: Лютер говорит о спасении и осуждении «недостойных» и «не имеющих заслуг», в то время как в русском переводе говорится о каком-то «незаслуженном» осуждении.

¹¹⁷ Там же. С. 404.

¹¹⁸ Там же. С. 332.

необходимости. Эразм отвергал это утверждение, Лютер — поддерживал. Уже в первых разделах своей книги Лютер говорит: «Христианину прежде всего необходимо и спасительно знать, что Бог ничего не предвидит по необходимости, а знает все, располагает и совершает по неизменной, вечной и непогрешимой Своей воле. Эта молния поражает и начисто испепеляет свободную волю»¹¹⁹. «Из этого непреложно следует: все, что мы делаем, все, что совершается, даже если это и кажется нам изменчивым или случайным, свершается, однако, если принимать во внимание Божью волю, необходимо и неизменно. Ведь воля Божья сильна, ей ничего не может противостоять, потому что в ней заключается природное могущество Божье»¹²⁰.

В дальнейшем Лютер утверждает, что отрицает реальность свободной воли на том основании, что «любовь Божья вечна и неизменна и ненависть Божья по отношению к людям вечна, она существовала еще до того, как возник мир, а не только до заслуг каких-то и деяний свободной воли; и все в нас свершается по необходимости, соответственно которой Он или любит, или же не любит вечно»¹²¹. Говоря о предательстве Иуды, Лютер пишет, что хотя тот и совершил его «по желанию, без принуждения, но его желание — это дело Божье, так как Бог влиял на него всемогуществом Своим, как и на все прочее»¹²². Рассуждая об избрании, Лютер утверждает, что избрание человеком Бога (а не наоборот) невозможно не просто по причине греховности (из-за которой человек не хочет выбрать Бога), но и потому, что это противоречит самой природе активной вовлеченности Бога в дела мира. Более того, свободная воля на самом деле принадлежит только Богу, поскольку «она творит все, что пожелает, и на небесах, и на

¹¹⁹ Там же. С. 308.

¹²⁰ Там же. С. 309.

¹²¹ Там же. С. 454.

¹²² Там же. С. 441. Вероятно, именно на основании подобных смелых высказываний Лютера Алистер Макграт заключает, что «для Лютера именно Бог есть автор греха» (Alistair McGrath, *Justitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2nd edition (Cambridge: Cambridge University Press: 1998), 202). Однако такой вывод нельзя считать верным, потому что Лютер ясно дает понять, что Бог производит зло только в том смысле, что действует через уже злых людей согласно их порокам: «Он также создает и творит в сатане и в нечестивце. Творит же Он в них в зависимости от того, каковы они, какими Он их находит. Здесь ты видишь, что Бог, когда Он действует на злых через злых, творит зло. Однако Бог не может творить зла, даже если Он творит зло через злых, потому что Он сам добр и не может творить зла; злых Он использует как орудие, которое не может избежать натиска и напора Его могущества. Значит, порок заключен в орудии, которому Бог не позволяет бездействовать» (Лютер. О рабстве воли. С. 432). См. также: Eberhard Jüngel, "The Revelation of the Hiddenness of God. A Contribution to the Protestant Understanding of the Hiddenness of Divine Action," in *Theological Essays II* (Bloomsbury, 2014), 133–134.

земле»¹²³. Наделять человека свободой воли — «все равно, что наделять человека свойствами самого Бога»¹²⁴. «Всемогущество и предвидение Божьи разрушают учение о свободной воле до основания»¹²⁵.

Таким образом, в своем отрицании свободной воли Лютер идет двумя путями. С одной стороны, он показывает, что грешник не имеет свободной воли, так как находится в плену греха, откуда может быть освобожден только Божьей благодатью. В таком случае причиной рабства воли является грех. С другой стороны, Лютер отвергает свободную волю на том основании, что все совершается по воле Божьей, независимой от человека. В таком случае причиной рабства воли является уже скорее неизбежность воли Божьей. Если первый путь связан с темами греха и благодати, то второй в большей мере с темой Божьего всеобъемлющего провидения.

Однако сам Лютер, вероятно, не видел принципиальной разницы между этими двумя путями. Он считал, что отрицание свободы воли на основании пленения грехом и на основании божественной необходимости «есть одно и то же, только [сказанное] разными словами»¹²⁶. Совершенно ясно, что Лютер отрицал свободу воли в том смысле, что человек после грехопадения способен без возрождающей благодати Святого Духа сделать что-либо для своего спасения (пожелать его, приготовить себя к нему, принять его и так далее). Но не столь же ясно, во что Лютер верил касательно свободы воли до грехопадения и касательно свободы воли в решениях, которые не связаны со спасением. Его позиция стала бы яснее, если бы он объяснил, имел ли свободную волю человек до грехопадения, и если да, то что она подразумевала. Но в книге «О рабстве воли» Лютер рассуждает о человеке уже после грехопадения и сосредоточен на спасении. Однако то, что он кратко говорит о «допущении» падения Адама¹²⁷, а также бегло упоминает о свободе человека касательно того, что «ниже его» (то есть вещей, которые не относятся ко спасению), дает основания предполагать, что неизбежность Божьей воли в его представлении оставляла место для определенной свободы человека, хотя некоторые формулировки Лютера и могут свидетельствовать об обратном.

¹²³ Там же. С. 334.

¹²⁴ Там же. С. 334.

¹²⁵ Там же. С. 445.

¹²⁶ Там же. С. 371.

¹²⁷ Там же. С. 437.

Бог явленный и сокрытый

В книге «О рабстве воли» Лютер также проводит различие между Богом явленным и сокрытым, которое он понимает как различие «между словом Божьим и самим Богом»¹²⁸. Явленность Бога указывает на Его волю, открытую в Слове, сокрытость — на Его волю, согласно которой все происходит. Лютер советует не доискиваться до Божьей сокрытой воли (которую мы и так никогда не поймем), а руководствоваться Писанием и взирать на Иисуса Христа.

Божья сокрытая воля прямо связана с Божьим предопределением. Согласно Лютеру, хотя Евангелие проповедуется и спасение предлагается всем людям без различия, по Своей «сокрытой и устрашающей воле»¹²⁹ Бог решил отвергнуть многих и спасти лишь некоторых. С одной стороны, Бог явленный «желает, чтобы все люди спаслись, потому что Он ко всем приходит со Своим словом спасения»¹³⁰; с другой стороны, в Своем сокрытом постановлении Бог не хочет спасения всех, а распределяет благодать «по произволению Своему»¹³¹. Так, в Своем Слове Бог открывает, что не желает смерти грешника, «однако по Своей неисповедимой воле Он ее желает»¹³². В откровении Бог предлагает человеку жизнь, а сокрытой волей постановляет его жизнь или смерть. «Бог, скрытый в величии Своем, и не оплакивает, и не отвергает смерть, но творит жизнь и смерть и все во всем»¹³³.

Плотская мудрость и Божья справедливость

Хотя Лютер был убежден, что его учение о предопределении и свободной воле приносит утешение верующим, он также сознавал, что многим оно покажется неприемлемым и вызывающим. В особенности невозрожденный разум ополчается против мысли, что воля человека пленена грехом и не способна подвигнуть к спасению. Естественному разуму противна мысль, что Бог ожесточает и осуждает людей, даже если об этом прямо говорится в Писании. Ему удобнее полагать, что Бог «никого не ожесточает, никого не осуждает, а всех милует и спасает»¹³⁴.

¹²⁸ Там же. С. 398.

¹²⁹ Там же. С. 397.

¹³⁰ Там же. С. 398.

¹³¹ Там же. С. 397.

¹³² Там же. С. 398.

¹³³ Там же.

¹³⁴ Там же. С. 430.

Естественный разум также понуждает человека сомневаться в справедливости Божьего предопределения. Однако Лютер настаивает, что о воле Божьей нельзя судить по человеческим меркам. «Он — Бог, для Его воли нет причин или объяснений, которые предписывали бы Ему правила и меры, потому что нет ничего ни равного Ему, ни того, что превыше Его, но сам Он — правило для всего»¹³⁵. Все, что Бог желает и совершает, — справедливо по определению. «Если же Его справедливость была бы такой, что человеческий разум мог бы понять, что она справедлива, то, конечно, она не была бы божественной, а несколько не отличалась бы от человеческой справедливости»¹³⁶. Мы не можем понять, почему Он не изменяет злую волю в отверженных, однако не можем сомневаться в Божьей справедливости, тем более что отверженные действительно греховны и виновны пред Ним. Учение о предопределении сохраняет тайну Божьего бытия и доказывает необходимость послушания и веры.

Поздний Лютер

В книге «О рабстве воли» (1525) Лютер наиболее полно изложил свое учение о предопределении и свободной воле. В дальнейшем он не писал об этих темах столь подробно. Используя его формулировки о «явленном и сокрытом Боге», можно сказать, что Лютер все больше сосредотачивался на явленной воле Божьей и меньше — на сокрытой¹³⁷. Хотя все исследователи Лютера согласны, что он никогда открыто не отказывался от учения, изложенного в «О рабстве воли», некоторые из них предполагают, что смещение акцента с сокрытой на явленную волю может свидетельствовать о том, что Лютер разочаровался в этом учении¹³⁸.

Однако такие предположения сложно согласовать с тем, что сам Лютер до конца жизни высоко ценил именно эту книгу. В 1537 году в письме Вольфгангу Капито Лютер отметил, что критически оценивает свои работы и признает истинно своими только две — «О рабстве воли» и Катехизис¹³⁹. Кроме того, Лютер и в более поздних сочинениях довольно

¹³⁵ Там же. С. 437.

¹³⁶ Там же. С. 540.

¹³⁷ См. ст.: Шейн Розенталь. Ранний и поздний Лютер: кальвинистский взгляд на богословскую эволюцию Лютера. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/813/Rosenthal>

¹³⁸ См., например, у Э. Бруннера и В. Панненберга: Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God: Dogmatics: Vol. I* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2014), 342–43; Wolfhart Pannenberg, "Der Einfluss der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers," *KuD* 3 (1957): 109–39. Критический анализ доводов Панненберга читайте здесь: McSorley, *Luther: Right Or Wrong*, 356–59.

¹³⁹ Luther's works: Letters III (Fortress Press, 1974), 172.

ясно высказывался в поддержку ранних утверждений. В 1529 году он вместе с Меланхтоном подготовил Швабахские артикулы, в которых отстаивается положение, что вера — не человеческое дело, а Божий дар, которым Святой Дух наделяет нас. В 1537 году в Шмалькальденских артикулах Лютер все еще осуждал мнение, что после грехопадения «человек имеет свободную волю творить добро и не совершать зла, или не совершать добра и творить зло»¹⁴⁰.

В «Застольных беседах» (основанных на высказываниях Лютера, которые записали его студенты между 1531 и 1544 годами) Лютер несколько раз поднимает тему свободы воли. «Утверждения в Святом Писании касательно предопределения — такие как „Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец“, — могут ужасать нас, однако они показывают не что иное, как то, что своими силами и волей мы не можем сделать ничего доброго пред Богом»¹⁴¹. В других местах повторяется та же мысль: «Мы не способны ни к чему доброму в духовных делах»¹⁴²; «Человек без благодати и Святого Духа не способен ни к чему, кроме греха»¹⁴³. Ссылаясь на Быт. 6:5, Лютер говорит, что в своей воле и мыслях человек грешит непрестанно, «без Духа Божьего разум человека, воля, понимание лишены богопознания»¹⁴⁴. Свободная воля несколько не способствует спасению; напротив, именно она «привела к первородному греху и навлекла на нас погибель»¹⁴⁵.

В одной из своих бесед Лютер говорит о теологах, которые полагают, что Святой Дух не воздействует на тех, кто противится Ему, а только на тех, кто соглашается на такое воздействие. Это значило бы, говорит Лютер, что «свободная воля есть причина и помощница веры, и, следовательно, не одна только вера тогда оправдывает и не один только Святой Дух действует через Слово, а наша воля также задействована в этом»¹⁴⁶. Лютер отвергает такие измышления, утверждая, что «воля человека ничего не производит в его обращении и оправдании... Это дело одного только Святого Духа»¹⁴⁷. Обратим внимание, что признание вклада свободной воли в спасение для Лютера тождественно отрицанию *sola fide*

¹⁴⁰ Шмалькальденские артикулы, III.1.5. // Книга согласия. Вероисповедание и учение лютеранской церкви. — М., 1996.

¹⁴¹ Застольные беседы. CCLXIII.

¹⁴² Там же. CCLIX.

¹⁴³ Там же. CCLXI.

¹⁴⁴ Там же. CCLXI.

¹⁴⁵ Там же. CCLXII.

¹⁴⁶ Там же. CCLXIII.

¹⁴⁷ Там же. CCLXIII.

— оправдания только верой. Оно также тождественно отрицанию того, что только Бог совершает наше спасение от начала и до конца. Неслучайно норвежский лютеранский богослов, епископ Норманн, заметил, что книга Лютера о рабстве воли «была прекраснейшей и сильнейшей *solī Deo Gloria* из всех, спетых во время Реформации»¹⁴⁸. Отметим также, что лютеранский богослов Теодор Энгельдер, который первым систематически представил учение Реформации в виде трех *solae* (*sola Scriptura, sola gratia, sola fide*), объясняя значение *sola gratia*, ссылается на Лютера, который осуждал «как ошибочные все доктрины, которые превозносят нашу свободную волю, ибо они прямо противостоят благодати нашего Спасителя Иисуса Христа»¹⁴⁹. Не только «спасение по делам», но и «спасение по согласию нашей воли» противоречит спасению только по благодати, как его понимал Лютер.

После Лютера

Итак, несмотря на то, что в последние годы Лютер немного писал о предопределении и свободной воле, его позиция на этот счет не претерпела изменений со времени написания «О рабстве воли». «Лютер предостерегал своих читателей об опасности *спекуляций* вокруг темы предопределения, но не о самом предопределении, которое для него прекрасно, пока его отражение мы видим во Христе» (курсив наш. — Д.Б.)¹⁵⁰. Однако отношение к предопределению в кругу евангелических (лютеранских) богословов начало постепенно изменяться еще в 30-е годы. В этом процессе ключевую роль сыграл Филипп Меланхтон, соратник Лютера. В первой редакции своих знаменитых *Loci* (1521 г.) Меланхтон категорически утверждал: «Поскольку все происходит по необходимости в соответствии с божественным предопределением, то свобода человеческой воли есть ничто»¹⁵¹ (Меланхтон делал оговорку, что подразумевает здесь именно духовную сферу, а не естественную). Однако в дальнейшем Меланхтон изменил свои взгляды, хотя это и не привело к разрыву с Лютером. В 1532 году в комментарии на Послание к римлянам Меланхтон пишет, что причина избрания находится не только в Божьем

¹⁴⁸ Цит. по: McSorley, *Luther: Right Or Wrong*, 10.

¹⁴⁹ Theodore Engelder, "The Three Principles of the Reformation: *Sola Scriptura, Sola Gratia, Sola Fides*," in *Four Hundred Years: Commemorative Essays on the Reformation of Dr. Martin Luther and Its Blessed Results*, ed. William H.T. Dau (St. Louis: Concordia Publishing House, 1916), 104.

¹⁵⁰ Шейн Розенталь. Ранний и поздний Лютер: кальвинистский взгляд на богословскую эволюцию Лютера. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/813/Rosenthal>

¹⁵¹ *Corpus Reformatorum*, ed. H. E. Bindsell (Brunsvigae, 1854), XXI, 88–89.

милосердии, но и в непротивлении Божьей благодати со стороны человека. В 1535 году в новом издании *Loci* причинами обращения он называет не только Слово и Духа, но и волю человека. После смерти Лютера (1546 г.) подобные утверждения Меланхтона стали основанием для обвинения его в синергизме, что привело к жарким дискуссиям в лютеранской среде. Впрочем, еще раньше один молодой протестантский богослов выразил обеспокоенность касательно изменившихся взглядов Меланхтона. В 1539 году тридцатилетний Жан Кальвин в новом издании своего «Наставления» выразил сожаление, что в *Loci* от 1535 года Меланхтон отождествил избрание с обетованием Евангелия; и в том же 1539 году во вступлении к своему комментарию на Послание к римлянам Кальвин, отметив «исключительную ученость и прилежность» Меланхтона и особую ценность его комментария на это же послание, все же добавил, что некоторые темы, которые считаются трудными, Меланхтон обошел. Кальвин, несомненно, подразумевал и предопределение. К его взглядам на этот предмет мы сейчас и обратимся.

Кальвин

Хотя слово «предопределение» часто ассоциируется с именем Кальвина, на самом деле он едва ли сказал по этой теме нечто новое. Кальвин был представителем второго поколения Реформации: ко времени, когда он начал писать важные теологические работы, Лютер уже четко выразил свою позицию по вопросу свободы воли и предопределения, а Цвингли — родоначальника реформатской традиции, которой принадлежал Кальвин, — уже даже не было в живых. Впрочем, своими взглядами Кальвин был значительно больше обязан Августину, чем Лютеру и Цвингли. Как и Лютеру, Кальвину пришлось отвечать на критику со стороны противников Реформации: его ответ Пигию (1543 г.) о поработанной воле можно сравнить с ответом Лютера Эразму. Впрочем, необходимо отметить и разницу: в трудах Лютера мы встречаемся с провозвестием пророка — резким, страстным, решительным, иногда сбивчивым и сумбурным, не всегда понятным, тогда как в трудах Кальвина мы встречаемся скорее с наставлением пастыря — более продуманным, спокойным, выверенным, систематичным. В нашем обзоре мы сначала отметим место учения о свободе воли и учения о предопределении в богословии Кальвина, а затем рассмотрим каждое из них, обращая внимание на важные для Кальвина утверждения.

Структура

Богословие Кальвина в наиболее систематической форме изложено в его «Наставлении», над которым он работал больше 20 лет (первое издание этого труда вышло в 1536 году, последнее — в 1559). Кальвин начинает с того, что мудрость человека «разделяется на две части: знание о Боге и обретаемое через него знание о самих себе»¹⁵². В первом томе он рассуждает о познании Бога как Творца, во втором — о Его познании как Искупителя в Иисусе Христе. Соответственно Кальвин рассуждает о человеке: в первом томе — о том, каким он был сотворен, во втором — каким он стал вследствие грехопадения. Нам как потомкам Адама необходимо познать себя и осознать свою нищету, вину и греховность, к которым привел его мятеж. Нам необходимо такое самопознание, которое бы «лишало бы нас всякого основания для самодовольства и вело к смирению»¹⁵³. Именно в этом контексте Кальвин и говорит о воле человека. Он не поглощен теоретическими рассуждениями о природе человека, а сосредоточен на том, чтобы человек постиг свое истинное жалкое положение, что побудило бы его искать спасения лишь по Божьей благодати в Иисусе Христе. В отличие от более поздней реформатской ортодоксии, в которой вопросы необходимости, свободы и случайности рассматривалось с большей скрупулезностью и нюансированностью, Кальвин почти полностью поглощен сотериологическими вопросами. При этом даже по сравнению со своими реформатскими современниками — скажем, Пьетро Вермилли и Джироламо Дзанки — Кальвин был не столь глубоко знаком с понятийным аппаратом схоластов и использует менее тонченную терминологию¹⁵⁴.

Что касается доктрины о предопределении, то в издании «Наставления» от 1539 года Кальвин рассматривал ее вместе с доктриной провидения. Такой подход был общепринятым: в схоластических учебниках эти две доктрины обычно рассматривались в контексте учения о Боге и соотносились как частное и общее. Однако в последнем издании «Наставления» от 1559 года Кальвин поместил доктрину провидения в контекст учения о Боге, а доктрину предопределения оставил в контексте учения о спасении и христианской жизни. Такое разъединение, вероятно, показывало стремление Кальвина выделить сотериологическую функцию предопределения: оно не выводится из учения об извечных Божьих

¹⁵² Наставление. I.1.1.

¹⁵³ Там же. II.1.2.

¹⁵⁴ См. раздел "Calvin on Necessity, Contingency, and Freedom" в книге: Richard A. Muller, *Divine Will and Human Choice: Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017).

постановлениях, а находит свое место в контексте искупления грешника. Предопределение не подчинено провидению как его частный случай, а скорее наоборот: провидение, то есть Божье полновластное попечение о мироздании, подчиняется сотериологической цели предопределения:¹⁵⁵ «Бог устроил все сущее ради нашей пользы и спасения»¹⁵⁶.

Таким образом, Кальвин сосредоточен не на философской проблематике соотношения свободы воли и предопределения, а на более религиозной проблематике греха и благодати. Свободу воли он отрицает настолько, насколько этого требует признание жалкого положения человека после грехопадения. Предопределение он подчеркивает настолько, насколько это необходимо для того, чтобы выделить исключительную и всеобъемлющую (а не просто вспомогательную) роль благодати в спасении грешника. По словам Кальвина, незнание о предопределении «не дает увидеть причину нашего спасения исключительно в Боге»¹⁵⁷ и не позволяет обрести уверенность в спасении и постоянстве. «Что еще мы ищем в избрании, как не уверенности в жизни вечной?»¹⁵⁸ В своей доктрине предопределения Кальвин пытался как можно надежнее отгородиться от пелагианских посылок, которые он наблюдал у многих католических теологов своего времени, и при этом избежать детерминистских установок, которые можно было обнаружить в фатализме стоиков или пантеизме так называемых либертинов.

Воля человека

Греховность

Непослушание Адама привело человечество к отделению от Бога и порабощению грехом. Поскольку духовная жизнь человека состояла в его связи с Творцом, отпадение от Него означало духовную смерть. В отличие от Августина, который полагал, что все люди согрешили «в Адаме», Кальвин считал, что согрешил лишь Адам, однако все люди несут

¹⁵⁵ Richard A. Muller, *Christ and The Decree* (Durham, NC: The Labyrinth Press, 1986), 19, 23.

¹⁵⁶ Наставление. I.14.22.

¹⁵⁷ Там же. III.21.1. Там же: «Мы никогда не убедимся как следует, что источник нашего спасения — дающаяся даром Божья милость, пока не познаем предвечное избрание Божье... Чтобы познать, что мы получаем спасение только от щедрости Бога, нужно обратиться к Божьему избранию».

¹⁵⁸ *Ioannis Calvini Opera Omnia denuo recognita*, III/3, 32-33. Цит. по: Wilhelm H. Neuser, "Predestination," in *The Calvin Handbook*, ed. Herman J. Selderhuis (Eerdmans, 2009), 315.

последствия его греха, наследуя его греховную природу¹⁵⁹. Основываясь на Рим. 5, Кальвин проводит параллель между Адамом и Христом: как первый привел своих потомков к гибели, так и второй привел Своих избранных к спасению¹⁶⁰.

Грех объемлет всего человека, омрачая его помыслы, волю и деяния. «Всякий человек охвачен грехом, как потопом, с головы до пят, так что ни одна его часть не остается сухой»¹⁶¹. Он не желает и не способен понять то, что от Духа (1 Кор. 2:14). Отчужденный от Бога, грешник не просто находится в смертельной опасности, а действительно мертв, мертв совершенно. «Вне Христа мы полностью мертвы, ибо в нас царствует грех — причина смерти»¹⁶². Писание не описывает грешника в нейтральном или полумертвом состоянии, из которого он способен выбраться с помощью правильного отклика на Божью благодать. Человек *мертв* до возрождения Духом, а само возрождение описывается как воскрешение из мертвых. Кальвин настаивает, что человек не способен ни к какому духовному благу. «Он не в состоянии ни желать появления доброго начала в собственной воле, ни служить добру»¹⁶³.

В то же время Кальвин дает ясно понять, что в человеке сохраняется естественное стремление к истине, красоте и упорядоченности. В науке, литературе, философии, искусстве, гражданской и политической жизни человек может проявлять множество добродетелей. «Природу человека нельзя считать целиком порочной, коль скоро она побуждает некоторых людей не только совершать отдельные благородные поступки, но и достойно вести себя на протяжении всей жизни»¹⁶⁴. Об этом следует помнить в особенности по той причине, что в наше время учение кальвинизма часто представляется в виде TULIP, где «Т» указывает на *total depravity* (англ. полную порочность)¹⁶⁵. Однако, с точки зрения Кальвина, человека нельзя считать полностью порочным в том смысле, что человек утратил и естественные дары. В отличие от лютеранских богословов, Кальвин понимает образ Божий более широко и подчеркивает, что человек отчасти сохранил его. При этом «всем сохранившимся в нас

¹⁵⁹ См. Anthony N. S. Lane, "Anthropology," in *The Calvin Handbook*, ed. Herman J. Selderhuis (Eerdmans, 2009), 278.

¹⁶⁰ Наставление. II.1.6.

¹⁶¹ Там же. II.1.9.

¹⁶² Жан Кальвин. Толкование на Послания апостола Павла к ефесянам и филиппийцам. — Минск: Евангелие и Реформация, 2008. — С. 33.

¹⁶³ Наставление. II.4.1.

¹⁶⁴ Там же. II.3.3.

¹⁶⁵ Richard A. Muller, *Calvin and the Reformed Tradition* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 59–60.

мы обязаны великой щедрости Бога, потому что, если бы Он не уберег нас, бунт Адама уничтожил бы абсолютно все, что нам было дано»¹⁶⁶. Однако что касается небесных предметов, то есть чистого познания Бога и послушания Его воле, то здесь человек действительно выявляет полную порочность, нисколько не желая приблизиться к Богу и служить Ему.

Свобода как противоположность принуждению

Но можно ли говорить о том, что после грехопадения человек сохраняет свободную волю? Кальвин отмечает, что ответ зависит от определения свободной воли. Если под ней понимать то, что человек поступает в соответствии со своими желаниями и стремлениями, без внешнего принуждения, то, разумеется, человек сохраняет свободную волю. «Человек, испорченный вследствие своего падения, грешит добровольно, а не против влечения своего сердца, он грешит, говорю я, не по принуждению, а по своей склонности, не повинуюсь силе, а под действием собственных вожделений, без принуждения извне»¹⁶⁷.

Добровольный характер греха Кальвин подчеркивает как в случае с Адамом, так и с его потомками. Адам был создан праведным и правым, однако по своей воле споткнулся о тщеславие, презрел истину и взбунтовался против Бога. Он «мог бы устоять, если бы захотел, ибо оступился по собственной воле»¹⁶⁸. После грехопадения люди уже не могут стоять в истине без возрождения Божьей благодатью, однако это не делает их грех менее добровольным, поскольку они предаются злу по своему желанию.

Хотя человек грешит по собственной воле, он грешит неизменно, по необходимости. Это значит, что человек не может не грешить. По своей природе он то и дело выбирает грех и находится в рабстве у греха. При этом он вовсе не какое-то безвольное и бездеятельное существо, потому что всей своей волей и сознанием вовлечен в грех.

Таким образом, грех не навязывается человеку извне, а исходит изнутри и полностью отвечает его стремлениям. Кальвин признает, что человек грешит без принуждения и в этом смысле «свободно»; более того, он считает еретиком того, кто посчитал бы иначе¹⁶⁹. Однако Кальвин

¹⁶⁶ Наставление. II.2.17.

¹⁶⁷ Там же. II.3.5.

¹⁶⁸ Там же. I.15.8.

¹⁶⁹ Lane, "Anthropology," 282.

сомневается, что такое рабство греха стоит называть «свободным» на том основании, что оно добровольно. Кальвин пишет: «Не глупо ли украшать столь незначительную вещь таким возвышенным именем? Хороша свобода — человека не принуждают служить греху, но он с такой готовностью отдается ему в добровольное рабство, что узы греха накрепко связывают его волю! Мне отвратительны препирательства из-за терминов, которые только попусту сотрясают Церковь. Я, однако, считаю, что следует избегать выражений, содержащих бессмыслицу, особенно тогда, когда возникает опасность серьезных заблуждений»¹⁷⁰. Кроме того, Кальвин опасается, что если согласиться с использованием термина «свобода воли» в таком значении, то люди запомнят сам термин, а смысл его позабудут или извратят. «По заключенной в нас природной склонности следовать лжи и обману мы, скорее, получим повод довериться одному-единственному слову, а не истине пространных толкований, которые будут к нему приложены»¹⁷¹. Поэтому Кальвин советует избегать выражения «свободная воля» по отношению к плененному грехом человеку.

Свобода как способность к духовному добру

Есть, разумеется, и другое понимание свободы: свобода как способность выбирать между добром и злом. Кальвин охотно соглашается, что такая свобода была дана первому человеку. «Адам обладал способностью выбора между добром и злом»¹⁷². «При сотворении человеку была дана возможность выбирать между жизнью и смертью»¹⁷³. Однако Кальвин настаивает, что такая свобода была утрачена после грехопадения. Вслед за Августином Кальвин говорит, что, безрассудно распорядившись свободной волей, человек потерял ее и самого себя. То, что Кальвин признает наличие свободы воли у Адама и отрицает ее наличие у его потомков, еще раз показывает, что он не противопоставляет свободу Божьему предопределению. Как пишет Беркауэр, «если бы отвержение Кальвином свободной воли основывалось на детерминистической причинной связи, для него было бы невозможным провести различие между положением человека до и после грехопадения — ведь свобода никогда бы и не существовала»¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Наставление. II.2.7.

¹⁷¹ Там же. II.3.7.

¹⁷² Там же. I.16.8.

¹⁷³ Там же. II.5.18. См. также: II.3.10.

¹⁷⁴ G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 318.

После падения человек склонен исключительно ко злу в духовной сфере. «Мы не должны стыдиться исповедовать то, что со всей решимостью утверждает св. Павел: все развращены и преданы злу (Рим 3:10 и далее.)»¹⁷⁵. Грех не уничтожил волю как таковую, однако так подчинил ее себе, что человек уже не может выбрать добро. Рабы греха по-настоящему свободны лишь от праведности (Рим. 6:20). Свободы же совершать духовное добро человек лишен до тех пор, пока его не освободит Божья милость, «причем особая милость, которая дается лишь избранным через их новое рождение»¹⁷⁶.

Отметим, что Кальвина не столько интересует свобода как выбор *между добром и злом*, сколько свобода как способность совершать именно *добро*¹⁷⁷. Кальвин не защищает формальную возможность самоопределения (подразумевающуюся в выборе *между*), а утверждает, что настоящая свобода человека состоит именно в способности быть угодным Богу — и этой свободы он лишил себя. Как и Августин, Кальвин полагает, что величайшая свобода — это свобода не грешить, когда у человека уже не будет выбора между добром и злом, а он постоянно и свободно будет совершать добро.

Итак, после грехопадения человек лишился способности и желания совершать угодное Богу. Он не занимает какую-то нейтральную позицию между добром и злом, а полностью подчинен греху. Он свободен лишь в том смысле, что грешит добровольно, без принуждения извне. Однако такая свобода, по Кальвину, не стоит своего названия. Подлинная свобода обретается лишь во Христе, которого он называет «Защитником свободы верных»¹⁷⁸. «Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8:36).

Восстановление воли

Что же необходимо для восстановления воли и как оно осуществляется? Вопреки богословам Рима, Кальвин отрицает, что действие благодати состоит лишь в том, что человек переводится в какое-то состояние, в котором он уже способен принять или отвергнуть Евангелие по своему усмотрению. Кальвин также не согласен, что

¹⁷⁵ Наставление. II.5.3.

¹⁷⁶ Там же. II.2.6.

¹⁷⁷ Там же. II.2.4, 6.

¹⁷⁸ Жан Кальвин. Толкование на Послания апостола Павла к римлянам и галатам. — Минск: Евангелие и Реформация, 2007. — С. 156.

действенность Божьего призвания зависит от человеческого отклика, «будто в нашей власти принять или отвергнуть обращенную к нам Божью милость»¹⁷⁹. Хотя реформатор обычно проявляет очень уважительное отношение к отцам церкви, он открыто называет неудачным высказывание Иоанна Златоуста, «что благодать ничего не может без содействия воли, а воля ничего не может без благодати»¹⁸⁰. В таком утверждении не отдается должное Божьей благодати и превозносится значение нашей воли. Кальвин отрицает, что Бог дает нам просто *способность* к вере и ожидает ответа, «как будто бы в Писании сказано, что нам дана лишь возможность веровать, а не что вера есть всецело Божий дар»¹⁸¹.

Именно поэтому Кальвин настороженно относится к идее содействующей благодати, которую развивали его католические оппоненты. Он усматривал в этом понятии идею сотрудничества, когда Бог и человек делают свой (хоть и неравный) вклад в спасение, и без сотрудничества человека искупительные усилия Бога не достигают своей цели. Такую идею Кальвин называет «гибельным заблуждением»¹⁸². В то же время он поддерживает идею сотрудничества, если под ней понимается то, «что мы, будучи приведены силою Бога к послушанию и праведности, добровольно следуем водительству Его милости»¹⁸³. Бог направляет волю так, чтобы человек действительно захотел обратиться к Нему. «Бог не толкает человека, словно камень... но настолько глубоко проникает в человека, что тот повинуетя вполне добровольно»¹⁸⁴. Взгляды Кальвина лучше описывает слово «вовлеченность», чем «сотрудничество»: человек полностью *вовлечен* в свое спасение в том смысле, что оно не совершается как-то помимо его воли, однако при этом он не *сотрудничает* с Богом в том смысле, что действенность Божьей благодати ставится в зависимость от правильности отклика человека.

Итак, Бог не просто помогает нашей воле, а действительно и полностью исправляет ее, «переделяет и обновляет»¹⁸⁵. Он овладевает сердцем человека, даруя ему правильные желания и склоняя его в правильном направлении. Кальвин, разумеется, не отрицает, что Бог действует извне — через Свое Слово, но добавляет, что Он также действует изнутри — Своим Духом. Таким образом, все наше спасение — Божье деяние, а наша

¹⁷⁹ Наставление. II.3.11.

¹⁸⁰ Там же. II.3.7.

¹⁸¹ Там же. III.24.3.

¹⁸² Там же. II.3.11.

¹⁸³ Там же. II.3.11.

¹⁸⁴ Там же. II.3.14.

¹⁸⁵ Там же. II.3.6.

воля не привносит ничего, что можно отделить от Его милости. «Из нашей воли не может произойти ничего доброго, пока она не будет преображена; а после этого преображения в той степени, в какой воля добра, она от Бога — не от нас»¹⁸⁶.

Избрание и отвержение

Двойное предопределение

Учение о предопределении непосредственно связано и даже прямо вытекает из учения о порабощенной воле человека. Если человек не желает повиноваться Богу и выполнять какие бы то ни было условия для своего спасения, то лишь Бог может возгреть в нем такое желание. Другими словами, если человек пленен грехом и неизменно отвергает Евангелие, то лишь действенное (то есть непременно приводящее к радикальному изменению человека) вмешательство Бога может спасти его. И если спасены не все, то очевидно, что это вмешательство охватывает не всех, а значит, некоторые оставлены в своих грехах на погибель.

В лютеранском богословии, особенно после Лютера, часто подчеркивалось, что предопределение имеет только одну сторону — к спасению. Многие лютеранские богословы и дальше верили, что избрание безусловно: Бог не предвидел ничего в избранных, что побудило бы Его избрать их (их веру или дела), а сам предвечно решил избрать их из общего числа грешников и осудить остальных согласно их грехам. Тем не менее лютеранские богословы отождествляли предопределение только с избранием к спасению и отвергали предопределение к осуждению, пытаясь как-то сочетать безусловность избрания с универсальностью благодати и избежать даже намека на то, что причина осуждения сокрыта в Боге, а не в человеке.

Кальвин вполне согласен с тем, что причиной осуждения является человеческий грех. По его словам, «лучше будем видеть причину проклятия в испорченной природе человека, где она очевидна для нас, нежели искать ее в Божьем предопределении, где она глубоко сокрыта и совершенно непостижима»¹⁸⁷. Тем не менее он открыто говорит о *двойном* предопределении, не пытаясь избежать обратной стороны безусловного избрания. «Предопределением мы называем предвечный замысел Бога, в

¹⁸⁶ Там же. II.3.8.

¹⁸⁷ Там же. III.23.8.

котором Он определил, как Он желает поступить с каждым человеком»¹⁸⁸. Как видим, предопределение охватывает и избранных, и отверженных: первых Бог предопределяет к спасению (по Своей благодати), вторых — к осуждению (по их грехам). Однако предопределение ассиметрично: Бог *приводит* к спасению одних и *оставляет* в погибели других. Бог захотел исцелить одних, «других же по Своему справедливому суду Он оставляет»¹⁸⁹. «Бог в Своем предвечном и непреложном плане однажды определил, кого Он желал спасти и кого оставить на гибель»¹⁹⁰. Хотя выражения Кальвина более решительные и резкие, чем у Августина, особенно в отношении причастности Бога к падению Адама, он пытается следовать принципу Августина: Бог милостив к избранным и справедлив к отверженным. «Если все люди в их естественном состоянии виновны и заслуживают смертного приговора, то на какую, скажите, несправедливость жалуются те, кого Он предопределил к смерти?»¹⁹¹

Основание учения в Писании

Хотя Кальвин признает, что к учению о предопределении необходимо подходить осмотрительно, он убежден, что его нельзя и замалчивать. Бог открывает Своим детям только то, что полезно и назидательно для них, а потому о предопределении можно рассуждать в той мере, в какой оно объяснено в Писании. Кальвин сначала обращает внимание на избрание Израиля в Ветхом Завете. Согласно Втор. 7:6–8, Господь избрал израильский народ исключительно по Своей любви, исполняя обещания, данное отцам. Кальвин заключает, что этими словами Моисей, лишая «народ всякого повода к самодовольству, показывает потомкам Авраама, что все их достоинство коренится в бескорыстной любви Бога»¹⁹². На этом этапе истории спасения Бог решил дать Свое особое откровение и установить завет лишь с одним народом. Тем самым Бог предпочел один народ другим и вместе с тем — одних людей другим. Кальвин использует пример избрания Израиля, чтобы показать, что его причина кроется лишь в Божьем милосердии.

Разумеется, далеко не каждый израильтянин был спасен. Поэтому далее Кальвин говорит об избрании уже отдельных людей *внутри* народа. Бог отверг Измаила и удержал Исаака, затем отверг Исава и возлюбил

¹⁸⁸ Там же. III.21.5.

¹⁸⁹ Там же. II.5.3.

¹⁹⁰ Там же. III.21.7.

¹⁹¹ Там же. III.23.3.

¹⁹² Там же. III.21.5.

Иакова (Рим. 9:6–13). Бог разделил их избранием, хотя они не различались заслугами. Слова «кого миловать, помилую» (Рим. 9:15) означают, что Бог «не находит в нас ни единой причины, по которой Он должен нам благотворить»¹⁹³. Поэтому Кальвин спрашивает: «Если Бог полагает твое спасение только в Себе самом, то зачем ты спускаешься до себя?»¹⁹⁴ Здесь видна и асимметрия предопределения: «Измаил, Исав и подобные им отпали от усыновления из-за *собственных* пороков и по *собственной* вине»¹⁹⁵, в то время как Исаак, Иаков и другие избранные были приняты исключительно по *Божьей* милости.

Кальвин также обращает внимание на Деян. 13:48: люди слушали проповедь Евангелия, однако уверовали именно те, «которые были предуставлены к вечной жизни». Таким образом, приход человека к вере определяется предвечным избранием. Сама по себе проповедь Евангелия не может извне обратить человека, однако «Бог изнутри призывает тех, кого ранее избрал»¹⁹⁶. Такую же связь и необходимость внешнего и внутреннего призыва Кальвин обнаруживает в обращении Лидии (Деян. 16:14–15). Из ее примера очевидно, что «не только вера, но и всякое разумение духовных вещей есть особый дар Божий, и служители никак не преуспеют в проповеди, если не добавится внутреннее призвание от Бога»¹⁹⁷. Если Бог открывает чье-то сердце, оно внимает Его зову.

Согласно Кальвину, отклик людей на Евангелие раскрывает тайный совет Божий, согласно которому одни люди были предназначены к жизни, а другие — оставлены к гибели. Именно поэтому Христос говорит: «Кто от Бога, тот слушает слова Божии. Вы потому не слушаете, что вы не от Бога... Но вы не верите, ибо вы не из овец Моих, как Я сказал вам. Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною» (Ин. 8:47; 10:26, 27). Эти люди не слушали Христа, потому что были «не от Бога» и «не из Его овец». Бог не привел их к послушанию веры, но при этом Его нельзя ни в чем обвинить, ведь эти люди отвергают Евангелие «только по добровольному ожесточению»¹⁹⁸. Своих же овец Бог непременно приведет к жизни вечной.

¹⁹³ Там же. III.21.6

¹⁹⁴ Там же.

¹⁹⁵ Там же.

¹⁹⁶ Толкование на Деян. 13:48. Жан Кальвин. Толкование на Деяния святых апостолов. — Минск: Евангелие и Реформация, 2009. — С. 426.

¹⁹⁷ Толкование на Деян. 16:41. Там же. С. 513.

¹⁹⁸ Толкование на Ин. 10:26. Жан Кальвин. Толкование на Евангелие от Иоанна. — Минск: Евангелие и Реформация, 2007. — С. 352.

Кальвин отмечает, что подобное разделение «между избранными и отверженными»¹⁹⁹ Христос проводит и в Ин. 6:37–44. Из этих стихов Кальвин заключает: «Все те, кого дал Ему Отец, непременно к Нему придут. Этим Он хочет сказать, что вера не во власти человеческой воли, и люди веруют вовсе не случайно. Но Бог избирает тех, кого передает Своему Сыну словно из рук в руки... Никто никогда не мог прийти ко Христу по собственной воле, кроме тех, кого Бог предварил Своим Духом. Отсюда следует, что привлекаются не все, но Бог удостоивает сей благодати тех, кого избрал. Что касается способа этого привлечения, то он не является насильственным, принуждающим человека извне. Однако он заключается в действенной работе Святого Духа, превращающего в желающих тех, кто до этого не хотел и сопротивлялся... То же, что люди следуют за Богом по собственной воле, они получают от Того, Кто преобразует их сердца, делая их послушными Себе»²⁰⁰. Как и Августин, Кальвин ссылается и на другие тексты Писания, чтобы подтвердить учение о безусловном избрании (Еф. 1:3–6; Ин. 15:16; Рим. 9:6–24 и др.) и вере как о даре Божьем (Еф. 2:8–10; Фил. 1:29; 2 Тим. 2:25 и др.). Избрание, основанное на предвидении веры, было для Кальвина тождественно отрицанию спасения только по благодати.

Кальвин также предлагает краткое истолкование тех текстов, которые его католические противники приводили для доказательства условности избрания. Толкуя Рим. 8:29, Кальвин отрицает, «что Бог избрал лишь тех, о ком предвидел, что будут они достойны Его благодати»²⁰¹. Для объяснения глагола «предузнал» Кальвин связывает этот отрывок с другим текстом этого же послания, где встречается такое же греческое слово: «Не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал» (Рим. 11:2). Разумеется, там это слово не может пониматься в значении «узнать наперед про веру или дела», ведь из Писания ясно, что Бог избрал Израиль независимо от его действий, а только по Своей милости. Кальвин заключает, что здесь это слово указывает на Божье благоволение²⁰², в том числе и потому, что однокоренное слово «узнать, познать» в Писании указывает на близкие отношения (например, Мтф. 1:25; 7:23 и множество других). Таким образом, Бог predetermined тех, кого «познал наперед», то есть тех, кого от вечности возлюбил.

¹⁹⁹ Толкование на Ин. 6:37. Там же. С. 211.

²⁰⁰ Толкование на Ин. 6:37–44. Там же. С. 211–216.

²⁰¹ Толкование на Рим. 8:29. Толкование на Послания апостола Павла к римлянам и галатам. С. 218.

²⁰² Толкование на Рим. 11:2. Там же. С. 289.

Кроме этих двух отрывков из Послания к римлянам, греческое слово *προϋνίσκει* («познать наперед») используется по отношению к Богу еще 3 раза. В 1 Пет. 1:20 и Деян. 2:23 сказано о том, что Бог «предузнал» пришествие и смерть Иисуса Христа. Очевидно, что здесь также имеется в виду не просто «голое предугадание»²⁰³, а то, что Бог *постановил* или *предопределил* явиться и умереть Своему Сыну. Нет оснований считать, что это слово может иметь какое-то другое значение в последнем из этих отрывков — 1 Пет. 1:1–2. Кальвин отмечает, что «предведение» здесь указывает на предопределенное Богом решение²⁰⁴, а не на то, что Он предвидел какие-то действия или достоинства людей и на этом основании избрал их.

Объем статьи не позволяет нам более подробно рассмотреть то, как Кальвин обосновывает свое учение о предопределении Писанием. Отметим лишь, что он написал комментарии на все книги Нового Завета, кроме Откровения и 2–3 Иоанна, и на большинство книг Ветхого Завета. Кропотливость и добротность экзегетической работы Кальвина поразительны, учитывая то, насколько скудным вспомогательным материалом он располагал по сравнению с тем обилием словарей, критических текстов и комментариев, которые стали доступны позднее²⁰⁵. В реформатской традиции после Кальвина будут предлагаться уточненные и усовершенствованные истолкования библейских текстов, однако основные акценты были расставлены уже первыми поколениями реформаторов.

Уверенность в избрании

Для Реформации тема уверенности была одной из самых главных. Средневековый и реформационный взгляды можно сравнить с помощью классических литературных произведений — «Божественной комедии» Данте и «Путешествия Пилигрима» Джона Беньяна. У Данте человек достигает входа в рай лишь в конце долгого пути страданий и

²⁰³ Толкование на Рим. 8:29. Там же. С. 218.

²⁰⁴ Наставление. III.22.6.

²⁰⁵ Неудивительно, что даже Якоб Арминий, не соглашаясь с учением Кальвина о предопределении, все же отмечал: «После Святых Писаний я советую студентам читать комментарии Кальвина... потому что с ним никто не сравнится в истолковании Писания, а к его комментариям следует относиться с большим уважением, чем ко всем дошедшим до нас трудам древних отцов» (из письма Якоба Арминия Себастьяну Эгберту (3 мая 1607 года) в *Præstantium ac eruditorum virorum epistolæ ecclesiasticæ et theologicæ* (Apud Henricum Wetstenium, 1684), 185).

неопределенности, в то время как у Беньяна Христианин освобождается от тяготы греха сразу возле креста и продолжает свой земной путь в утешении и ободрении, ведь его грехи прощены и он может быть уверен в спасении.

Для Кальвина важна не только уверенность в спасении на данный момент, но и уверенность в избрании, которая подразумевает, что Господь сохранит нас в вере. Кальвин признает, что «избрание Божие само по себе таинственно и сокрыто» и уверенность никогда не обрести «в лабиринтах предопределения»²⁰⁶. Однако «каждому о вечном предопределении Божиим красноречиво свидетельствует его собственная вера»²⁰⁷. Верующие могут быть уверены, что нетленное семя, брошенное Им в их сердце, не погибнет (1 Ин. 3:9), что ничто уже не отлучит их от любви Божьей (Рим. 8:31–39), что Христос воскресит (а значит, и сохранит до конца) всех, данных Ему Отцом (Ин. 6:39), что и Отец будет верным стражем их спасения (Ин. 10:27–29), что однажды призванные Господом в общение с Христом уже не могут быть Им отвергнуты (1 Кор. 1:8–9), что все предопределенные, призванные и оправданные также прославлены (Рим. 8:30). Кальвин обращает внимание, что апостол Павел смело причислял себя к избранным (Рим. 8:33) и был убежден в своем даре неотступности, «и это происходит не из особого откровения (как измышляют некоторые софисты), а из общего чувствования всех благочестивых»²⁰⁸. Важно, что наша уверенность покоится не на собственных силах, а именно на милосердии, верности и могуществе Бога: «спасение всех избранных не менее незыблемо, чем неодолима божественная сила»²⁰⁹.

²⁰⁶ Толкование на Ин. 6:40. Толкование на Евангелие от Иоанна. С. 214.

²⁰⁷ Там же.

²⁰⁸ Толкование на Рим. 8:33. Толкование на Послания апостола Павла к римлянам и галатам. С. 223.

²⁰⁹ Толкование на Ин. 10:28–29. Толкование на Евангелие от Иоанна. С. 353. В комментариях на 1 Пет. 1:5 Кальвин пишет, что в папстве возобладало мнение, «якобы надо сомневаться в отношении конечной стойкости, поскольку мы не уверены в том, устоим ли завтра в той же самой благодати. Однако Петр не оставляет нас в подобных сомнениях. Он для того и говорит, что мы стоим силою Божией, дабы нас не беспокоило осознание собственной немощи. Итак, хотя мы и немощны, тем не менее, спасение наше незыблемо, поскольку поддерживается силою Божией. Значит, вера, защищая нас, сама в свою очередь обретает незыблемость от божественной силы. Отсюда происходит чувство уверенности не только в настоящем, но и в будущем». Жан Кальвин. Толкование на Первое послание Петра, Первое послание Иоанна, Первое и Второе послания к фессалоникийцам. – Минск: Евангелие и Реформация, 2011. – С. 16.

Кальвин признает, что некоторые люди могут обладать временной верой, однако он не согласен, что такая нестойкая вера истинна. «Такого рода люди никогда не принадлежали Христу с тем сердечным доверием, которое, как мы утверждаем, удостоверяет нашу избранность. „Они вышли от нас, говорит св. Иоанн, но не были наши; ибо если бы они были наши, то остались бы с нами“ (1 Ин. 2:19)»²¹⁰. Они не познали всей силы Духа и лишь «в какой-то мере затронуты чувством, похожим на чувство избранных»²¹¹.

Таким образом, учение о предопределении для Кальвина — это не логическая система, не умозрительные построения и не полемическое средство. Он находит в этом учении нечто иное — покой, радость и утешение для верующих. Только осознание того, что наше спасение находится полностью в руках Бога, который явил нам себя милостивым спасителем в Иисусе Христе, может успокоить наши внутренние терзания. «Если мы избраны во Христе, то мы не сможем обрести уверенность в избрании в нас самих. Мы не обретем ее даже в Боге-Отце, если будем воображать Его помимо Сына. Христос — словно зеркало, в котором подобает видеть нашу избранность и в котором мы увидим ее, не обманываясь»²¹².

Выводы

Нередко можно услышать утверждение, что Жан Кальвин создал учение о предопределении и поставил его в центр своей богословской системы. Однако в этом утверждении две ошибки. На самом деле, предопределение, хотя и было важным для Кальвина, не занимало главенствующее место в его богословии. Кроме того, Кальвин не был новатором в этой области, а зависел в своих заключениях от других богословов, включая Августина и Лютера. Все трое считали, что разделяемый ими взгляд на свободу воли и предопределение проистекает из Писания. Все трое осмысливали эти понятия не исходя из философской проблематики, а в ответ на библейское повествование о грехе и благодати. Согласно Августину, Лютеру и Кальвину, только признание полной беспомощности человеческой воли способствовать спасению после грехопадения позволяет осознать глубину и величие действия Божьей благодати.

²¹⁰ Наставление. III.24.7.

²¹¹ Наставление. III.2.11.

²¹² Там же. III.24.5.

Обнаружение в Писании этого учения о благодати стало одной из главных богословских причин Реформации. Как мы увидели, для Лютера вопрос о предопределении и свободной воле был «самой сутью спора» между Римом и Реформацией. Лютер оставался непреклонен: «Я утверждаю непоколебимо: кто полагает, что свободная воля человека способна совершить что-либо — хоть немножечко — в вещах духовных, тот отвергает Христа. Об этом я писал в своих трудах, в особенности против Эразма... и в этом убеждении я пребуду, ибо знаю, что это истина, даже если весь мир восстает против нее»²¹³. При этом главная роль в извлечении этого учения из Писания и его дальнейшей разработке принадлежит, разумеется, Августину. И если бы нам пришлось ответить одним словом на вопрос, почему Реформация зародилась и получила большое развитие на Западе, а не на Востоке, то лучший ответ, вероятно, был бы таким: «Августин».

Дмитрий Бинцаровский

PhD (Theologische Universiteit Kampen), сотрудник Евангельской реформатской семинарии Украины и Богословского университета в г. Кампен (Нидерланды)

Библиография

Augustine on Romans: Propositions from the Epistle to the Romans, Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans. Scholars Press, 1982.

Augustine. "On Man's Perfection in Righteousness." In *Augustine: Anti-Pelagian Writings*, Vol. 1/5 of *Nicene and Post-Nicene Fathers*, trans. P. Holmes et al., ed. Philip Schaff. Peabody, MS: Hendrickson, 1994.

Augustine. "On the Spirit and the Letter." In *Augustine: Anti-Pelagian Writings*, Vol. 1/5 of *Nicene and Post-Nicene Fathers*, trans. P. Holmes et al., ed. Philip Schaff. Peabody, MS: Hendrickson, 1994.

Augustine. "Sermon 30." In *Augustine: Sermon on the Mount, Harmony of the Gospels, Homilies on the Gospels*, Vol. 1/6 of *Nicene and Post-Nicene Fathers*, trans. P. Holmes et al., ed. Philip Schaff. Peabody, MS: Hendrickson, 1994.

Augustine. "Sermon 176." In Augustine, *Sermons (148-183)*. New City Press, 1992.

²¹³ Застольные беседы. CCLXII.

Augustine. *On the Free Choice of Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, ed. and trans. Peter King. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Berkouwer, G. C. *Man: The Image of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1962.

Brunner, Emil. *The Christian Doctrine of God: Dogmatics*, vol. I. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2014.

Buis, Harry. *Historic Protestantism and Predestination*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007.

Corpus Reformatorum, ed. H. E. Bindsell. Brunsvigae, 1854.

Drummond, Robert Blackley. *Erasmus, His Life and Character as Shown in His Correspondence and Works*. London: Smith, 1873.

Engelder, Theodore. "The Three Principles of the Reformation: *Sola Scriptura, Sola Gratia, Sola Fides*." In *Four Hundred Years: Commemorative Essays on the Reformation of Dr. Martin Luther and Its Blessed Results*, ed. William H.T. Dau. St. Louis: Concordia Publishing House, 1916.

Jüngel, Eberhard. "The Revelation of the Hiddenness of God. A Contribution to the Protestant Understanding of the Hiddenness of Divine Action." In *Theological Essays II*. Bloomsbury, 2014.

Lane, Anthony N. S. "Anthropology." In *The Calvin Handbook*, ed. Herman J. Selderhuis. Eerdmans, 2009.

Luther's works: Letters III. Fortress Press, 1974.

McGrath, Alister E. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press: 1998.

McGrath, Alister E. *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford: Blackwell, 2008.

McSorley, Harry J. *Luther: Right Or Wrong?: An Ecumenical-theological Study of Luther's Major Work, The Bondage of the Will*. Newman Press, 1968.

Muller, Richard A. *Christ and The Decree*. Durham, NC: The Labyrinth Press, 1986.

Muller, Richard A. *Calvin and the Reformed Tradition*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

Muller, Richard A. *Divine Will and Human Choice: Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought*. Grand Rapids: Baker Academic, 2017.

Neuser, Wilhelm H. "Predestination." In *The Calvin Handbook*, ed. Herman J. Selderhuis. Eerdmans, 2009.

Oberman, Heiko. *Forerunners of the Reformation*. Philadelphia: Fortress, 1981.

Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterdami: Complete Letters of Erasmus, vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 1926.

Pannenberg, Wolfhart. "Der Einfluss der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers." *KuD* 3 (1957): 109–39.

Præstantium ac eruditorum virorum epistolæ ecclesiasticæ et theologicæ. Apud Henricum Wetstenium, 1684.

Steinmetz, David Curtis. *Misericordia Dei: The Theology of Johannes Von Staupitz in Its Late Medieval Setting*. Brill Archive, 1968.

"Vorrede auff die Epistel S. Paul: an die Romer." In *D. Martin Luther: Die gantze Heilige Schrift Deudsch 1545 aufs new zurericht*, ed. Hans Volz and Heinz Blanke. Munich: Roger & Bernhard, 1972.

Августин. Исповедь // Творения: в 4-х т. / Блаженный Августин — СПб.: Алетейя, 2000. — Т.1.

Августин. О благодати и свободном произволении. // Антипелагианские сочинения позднего периода / Блаженный Августин; пер. с лат. Д. Смирнова. — М.: АС-ТРАСТ, 2008.

Августин. О даре пребывания. // Антипелагианские сочинения позднего периода / Блаженный Августин; пер. с лат. Д. Смирнова. — М.: АС-ТРАСТ, 2008.

Августин. О предопределении святых: первая книга к Просперу и Иларию. / еп. Гиппонский Аврелий Августин; пер. с лат. И. Мамсурова. — М.: Путь, 2000.

Августин. О различных вопросах к Симплициану в двух книгах. // Трактаты о различных вопросах / Блаженный Августин — М.: Империиум Пресс, 2005.

Августин. Об упреке и благодати. // Антипелагианские сочинения позднего периода / Блаженный Августин; пер. с лат. Д. Смирнова. — М.: АС-ТРАСТ, 2008.

Августин. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви. // Творения: в 4-х т. / Блаженный Августин — СПб.: Алетейя, 2000. — Т.2.

Кальвин Ж. Наставление в христианской вере: В 3 т. — М.: Изд-во РГГУ, 1997.

Кальвин Ж. Толкование на Деяния святых апостолов. — Минск: Евангелие и Реформация, 2009.

Кальвин Ж. Толкование на Евангелие от Иоанна. — Минск: Евангелие и Реформация, 2007.

Кальвин Ж. Толкование на Первое послание Петра, Первое послание Иоанна, Первое и Второе послания к фессалоникийцам. — Минск: Евангелие и Реформация, 2011.

Кальвин Ж. Толкование на Послания апостола Павла к ефесянам и филиппийцам. — Минск: Евангелие и Реформация, 2008.

Кальвин Ж. Толкование на Послания апостола Павла к римлянам и галатам. — Минск: Евангелие и Реформация, 2007.

Лютер М. Застольные беседы. — Одесса: Тюльпан, 2011.

Лютер М. Лекции по Посланию к Римлянам. — Фонд "Лютер. наследие", 1996.

Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. — М.: Наука, 1987.

Розенталь Шейн. Ранний и поздний Лютер: кальвинистский взгляд на богословскую эволюцию Лютера. URL:
<http://www.reformed.org.ua/2/813/Rosenthal>

Шмалькальденские артикулы, // Книга согласия. Вероисповедание и учение лютеранской церкви. — М., 1996.