



ЖУРНАЛ
РЕФОРМАТСКИЙ
ВЗГЛЯД

№ 7:1 2021

Евангельская
реформатская
семинария
Украины

РЕФОРМАТСКИЙ ВЗГЛЯД

Журнал Евангельской реформатской семинарии Украины

№ 7:1 (2021)

Журнал выходит дважды в год в электронном и печатном виде.

Веб-сайт журнала: <https://www.journal.ersu.org>

Редактор:

Дмитрий Бинцаровский

Взгляды, представленные в статьях журнала, могут не совпадать с позицией ЕРСУ и редколлегии.

Статьи для публикации присылайте по адресу: journal@ersu.org

С требованиями к публикации статей в журнале можно ознакомиться здесь:
<https://www.journal.ersu.org/articles.php>

РЕФОРМАТСКИЙ ВЗГЛЯД

Журнал Евангельской реформатской семинарии Украины

№ 7:1 (2021)

Содержание

Виллем А. ВанГемерен

Триптих Псалмов 89–91: От Моисея к Иисусу и от
еженедельного шаббата к ежедневному и вечному
покою5

Александр Бычков

Иов: Повесть об испытании праведника15

Эрик ван Альтен

От Реформации к Контрреформации, а затем – к
углубленной Реформации33

Дмитрий Бинцаровский

Августин, Лютер и Кальвин о свободной воле и
предопределении50

Триптих Псалмов 89–91: От Моисея к Иисусу и от еженедельного шавбата к ежедневному и вечному покою

Виллем А. ВанГемерен

Настоящая статья – расширенная версия речи, произнесенной проф. ВанГемереном 29 мая 2021 года на церемонии вручения дипломов выпускникам Евангельской реформатской семинарии Украины.

Введение

Ранняя церковь любила Псалтирь¹. Великие богословы, включая Августина, углублялись в псалмы² и слышали в них голос Иисуса Христа. В Зеркальной галерее псалмов мы слышим голоса людей, которые жаждут увидеть славу Божию. Читать псалмы и размышлять над ними – это как сидеть в королевском особняке наподобие Зеркальной галереи Версальского дворца³. Зеркала там были предназначены для того, чтобы передавать величие короля.

Хотя Псалтирь разделяется на пять книг, каждую из них необходимо читать и отдельно, и в связи с другими⁴. В каждой из книг мы слышим

¹ См. Willem A. VanGemerен, “The Reformation and the Appropriation of Scripture: Dwelling in the Psalms,” Plenary lecture given at the Occasion of the International Congress of the Korean Evangelical Theological Society (Seoul, South Korea, 2017).

² Ronald. E. Heine, *Gregory of Nyssa’s Treatise on the Inscriptions of the Psalms* (Oxford: Clarendon Press, 1995); Idem., *Reading the Old Testament with the Ancient Church: Exploring the Formation of Early Christian Thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).

³ Зеркальная галерея была создана для Людовика XIV за пределами Парижа в семнадцатом веке и включала королевские покои, салоны, зеркала, сады, декорации, картины, а в ее оформлении преобладал стиль барокко. Внимательный наблюдатель отметит также повторение ботанических и архитектурных тем. Посетители галереи и сейчас могут прочувствовать величие прошлого и представить, как здесь общались и подслушивали. Многим людям интересно окунуться в мир королевской семьи и сановников.

⁴ О редактировании Псалтири см. Gerald H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* (Chico, CA: Scholars Press, 1985); Willem A. VanGemerен, *Psalms. Revised Expositor’s Bible Commentary. Vol. V* (Grand Rapids: Zondervan, 2008); Nancy, DeClaissé-Walford, Rolf. A. Jacobson, Beth Laneel Tanner, *The Book of Psalms*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2014); Andrew T. Abernethy and Gregory Goswell, *God’s Messiah in the Old Testament: Expectations of a Coming King* (Grand Rapids: Baker, 2020), 182–96.

отдельные голоса. Первый псалом из каждой из первых трех книг представляет читателю одного из трех главных авторов: Давида⁵ (Пс. 3; псалом плача), сыны Корея (Пс. 41, псалом плача) и Асафа (Пс. 72; псалом плача и мудрости).

Первые три книги Псалтири предвкушают Давидово царство и воспевают его. Но в них также объясняется падение Давидова царства, опустошение Иерусалима и вавилонское пленение. В книгах 4 и 5 авторы осмысливают пребывание Израиля в плену. Четвертая книга открывается молитвой Моисея, личность которого имеет большое значение для этой книги. Он представлен в ней мужем Божиим (Пс. 89:1; 98:6–7; 105:32–33), который молится за будущее Израиля после изгнания пленения. Он – священник (Пс. 98:6), раб Господний (Пс. 104:26) и Божий избраннык. Книги 4 и 5 призывают народ Божий уповать на Господа, а не на другого Давида или Моисея (129:7–8; см. стих 4).

Цель этой публикации – указать на потенциальную пользу такого богословского истолкования⁶, которое строится на прочтении псалмов 89–91 как триптиха. Три отдельных панели образуют единство благодаря зеркалоподобным связям⁷. В центре – псалом 89, молитва Моисея, в которой сочетаются плач, прошение о мудрости и ходатайственная молитва за слуг Божьих. Моисей не молится о восстановлении Давидовой монархии, а жаждет установления Божьего славного и трансцендентного присутствия из поколения в поколение.

Псалом 90 уверяет в спасении каждого, кто пребывает с Богом. Такой человек ощутит в своей жизни знаки Божьей славы: Его присутствие, защиту и заботу. Слова и размышления псалмопевца получают божественное одобрение. Бог обещает спасти каждого, кто пребывает с Ним, любит Его и посвящен Ему. Псалом 90 – это ответ на молитву Моисея в псалме 89.

Псалом 91 призывает рабов Божьих задуматься о Божьем вечном покое, вечном шabatе. Псалмопевец восхищается тому, как Бог действует в сообществе праведных. Он жаждет, чтобы Божье победоносное присутствие не оставляло народ и привело к окончанию пленения и зла. Праведников он сравнивает с пальмами, посаженными в доме Господнем

⁵ Псалом 3 следует после двух вводных псалмов.

⁶ Andrew T. Abernethy (ed.), *Interpreting the Old Testament Theologically: Essays in Honor of Willem A. VanGemeren* (Grand Rapids: Zondervan, 2018), 17–21, 293–317.

⁷ Эрнст Ценгер называет это «тематическим единством» (Frank Lothar Hossfeld and Erich Zenger, *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*, tr. Linda M. Maloney [Hermeneia, Fortress Press, 2005], 424).

(ср. Пс. 1:4). Им принадлежит вечное царство и слава, царство без зла и растления. Более подробно об этом трансцендентном и вечном царстве говорится в Пс. 92–98.

1. Псалом 89: Молитва о мудрости и восстановлении

Молитва Моисея открывается размышлениями о Боге, творении и рабах Божьих. «Господи! Ты нам прибежище в род и род. Прежде нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную, и от века и до века Ты – Бог» (Пс. 89:2–3). Бог – трансцендентный Творец, который, как ни парадоксально, становится прибежищем для тех слуг, которые стремятся обрести Его мудрость.

Творение, мудрость и жизнь

Взаимосвязь мудрости и сотворения полнее изложена в книге Притч (Прит. 8:22-31)⁸. Госпожа Мудрость рассказывает о том, как пребывала с Богом до того, как Он образовал мир: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли... Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов... Когда Он уготовлял небеса, я была там» (Прит. 8:22, 23, 25, 27). Мудрость обещает большую радость и насыщенную жизнь всем тем, кто прислушивается к ней: «Блажен⁹ человек, который слушает меня, бодрствуя каждый день у ворот моих и стоя на страже у дверей моих! Потому что, кто нашел меня, тот нашел жизнь, и получит благодать от Господа» (Прит. 8:34, 35). Но нечестивых настигнут суд и смерть: «А согрешающий против меня наносит вред душе своей: все ненавидящие меня любят смерть» (Прит. 8:36).

Смерть и гнев

Плач Моисея отражает положение, в котором Израиль оказался в изгнании. Он поставил израильтян перед двумя путями: жизни и смерти, благословения и проклятия (Втор. 30:19–20). Моисей также предостерег израильтян, что Божий гнев и ярость сокрушит их: «И извергнул их Господь

⁸ Как отмечает Бет Таннер, «весь мир, а не только Сион, принадлежит Богу» (*The Book of Psalms*, NICOT, 693).

⁹ Это слово лучше перевести как «счастлив».

из земли их в гнев, ярости и великом негодовании, и поверг их на другую землю, как ныне видим» (Втор. 29:28).

Израиль пользовался Божьей защитой, но не искал Господа и Его мудрости. Моисей показывает, как Божий гнев сокрушает человечество: «Ты возвращаешь человека в тление и говоришь: ‘возвратитесь, сыны человеческие!’» (Пс. 89:4) Слово *dakkā*’ («тление») указывает на погибель от смертельного и сокрушительного удара (Пс. 89:4). По сравнению с Божьей вечностью человеческое существование эфемерно, так как жизнь людей обрывается внезапно (Пс. 89:4–5). Их существование подобно усыханию растительности. Жизнь – как трава: утром цветет и пахнет, а вечером подсекается и высыхает (Пс. 89:6–7). Для Бога Израиль стал собранием нечестивцев.

Божий гнев кажется бесконечным: он тянется изо дня в день, из года в год (Пс. 90:8–11). Бог не дарует прощение (Пс. 85:5; 98:8; 102:3), а отказывает им в милости. Псалом 89 соответствует тому, что Бог сказал Моисею: «Не простит Господь такому, но тотчас возгорится гнев Господа и ярость Его на такого человека, и падет на него все проклятие завета сего, написанное в сей книге, и изгладит Господь имя его из поднебесной» (Втор. 29:20).

Люди надеялись прожить многие годы, но «самая лучшая пора их – труд и болезнь» (89:10). Привязанные к земле, люди не находят покоя. Их жизнь превратилась в нечто ужасное. Как сказано в этом же стихе, дни и годы «проходят быстро, и мы летим» (Пс. 89:10). Жизнь не только эфемерна, но и неуловима.

Божья трансцендентность

Плач Моисея предполагает вечную верность и надежность Божьего самооткровения. «Щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив» (102:8) – даже когда обвиняет, изливает Свой гнев и судит человеческие беззакония (102:9–10). Велика любовь Его и готовность прощать боящихся Его (102:12–13).

Бог неизменен. Его благость и любовь трансцендентны, то есть превышают человеческое понимание. Моисей, Иов и Экклесиаст пытались передать мысль о Божьей таинственной сокрытости. «Все вещи – в труде: не может человек пересказать всего; не насытится око зрением, не наполнится ухо слушанием» (Эккл. 1:8). Бог – загадка. Отмечая в этом году столетие со дня рождения Джона Стотта, мы можем согласиться с

недавним описанием его служения: по словам его помощника, Стотт понимал жизнь как сражение, которое вынуждало его «остановиться, учиться и бороться»¹⁰.

Мудрость и рабы Божьи

Моисей завершает свой плач двумя вопросами: «Кто знает¹¹ силу гнева Твоего? ... Обратись, Господи! Доколе?» (Пс. 89:11, 13). С одной стороны, люди, не обращаясь к Божьему откровению, не в состоянии ответить на основные вопросы своего существования: «Научи нас так счислять дни наши, чтобы нам приобрести сердце мудрое» (Пс. 89:12). Хотя каждый день являет суровость и жестокость Божьего гнева, каждый день также дает возможность искать Божью мудрость. Ценгер отмечает, что «мудрое сердце позволяет реалистично смотреть на мир и воспринимать действительность, включая реальность смерти»¹². Мудрость охватывает вопросы жизни и смерти и открывает людей Богу, источнику жизни. Как сказал Моисей, «Избери жизнь, ... ибо в этом жизнь твоя и долгота дней твоих, чтобы пребывать тебе на земле, которую Господь с клятвою обещал отцам твоим Аврааму, Исааку и Иакову дать им» (Втор. 30:19-20).

С другой стороны, Моисей ходатайствует перед Яхве¹³ от имени «рабов»¹⁴ Господа: «Умилосердись над рабами Твоими» (Пс. 89:13). Он молится, чтобы Яхве превратил их печаль и беду в радость и пение, объял Своей любовью всю их жизнь (утро, день и годы) и заполнил пустоту их жизни так, как может только Бог. Обращаясь к Господу, Моисей просит Его явить «славу» и «благоволение»¹⁵ рабам Его (Пс. 89:16–17). Он молится, чтобы Бог открыл Свою славу простым людям: «О, если бы все в народе

¹⁰ John W. Yates III, "John Stott Would Want Us to Stop, Study, and Struggle." <https://www.christianitytoday.com/ct/2021/april-web-only/john-stott-100-pain-in-mind-balanced-biblical-christianity.html>.

Таннер правильно отмечает, что отношения с Богом могут подразумевать терзания Tanner (*Psalms*, 696).

¹¹ NIV: «Если бы мы только знали...» ("If only we knew ...").

¹² Zenger, *Psalms* 2:423.

¹³ Это единственный случай, когда тетраграмматон встречается в Псалме 89. В других стихах Бог обозначается словами Господь (ст. 1, 17) и Бог/Эль (ст. 2).

¹⁴ О том, какой смысл вкладывается в это понятие в Псалмах см. Zenger, *Psalms* 2:420–1.

¹⁵ Здесь обыгрывается мотив из первого стиха: «Ты нам прибежище (*mā'ōn*) в род и род». Слово *po'am* имеет оттенок Божьего «домашней» защиты. См. раздел «Да будет благоволение Господа Бога нашего на нас» в Robert Alter, *The Book of Psalms* (New York: W. W. Norton & Company, 2007), 320.

Господнем были пророками, когда бы Господь послал Духа Своего на них!» (Чис. 11:29)¹⁶.

Ходатайственная молитва Моисея предвосхищает моление Иисуса за учеников Своих: «Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира» (Ин. 17:24).

2. Псалмы 90 и 91: Бог являет славу рабам Своим

Псалом 90 отражает динамические ассоциации с псалмами 89 и 91 таким образом, что эти три псалма образуют триптих. Каждый псалом добавляет что-то свое, и в каждом из них зеркально отражается трансцендентный и славный мир. Псалмы 90 и 91 развивают мотив Божьей славы. В псалме 90 говорится о том, что Бог присутствует со Своими рабами. Бог, который в прошлом обитал со Своим народом, защищая Его (Пс. 89:1), приглашает простых людей жить с ним: «Живущий под кровом Всевышнего под сенью Всемогущего покоится» (Пс. 90:1; ср. 89:2, 17). Он – их вечное убежище (Пс. 90:2, 9; ср. 89:1). Он спасет и защитит Своих рабов от всех опасностей (Пс. 90:3–13; ср. 89:13–17). Они увидят это и будут свидетельствовать о Божьем милостивом и чудесном избавлении (Пс. 90:8; 91:11). Свидетельство псалмопевца приобретает дополнительный вес благодаря его свидетельству о том, что Бог заверяет рабов Своих в Своем присутствии, защите и спасении.

Псалом 90: Прелесть жизни в Боге

Псалом 90 призывает читателей любить Бога, доверять Ему и жить без страха перед опасностями. Псалом подтверждает ответ Бога на молитву Моисея (Пс. 89). Во-первых, псалмопевец свидетельствует о своей уверенности в Яхве: «Прибежище мое и защита моя, Бог мой, на Которого я уповаю! Он избавит тебя от сети ловца, от гибельной язвы» (90:2–3). В доказательство он приводит примеры Божьей помощи: «Он избавит тебя... перьями Своими осенит тебя» (Пс. 90:3–4). С Божьей защитой никому не придется жить в страхе перед возможными бедами – ни

¹⁶ Подобным образом видение Исаии славных и исполненных Духом слуг Божьих вызывает эсхатологические ожидания слуги, подобного Давиду: «Дам вам завет вечный, неизменные милости, обещанные Давиду. Вот, Я дал Его свидетелем для народов, вождем и наставником народам» (Ис. 55:3–4).

днем, ни ночью: «Не убоишься ужасов в ночи, стрелы, летящей днем» (Пс. 90:5). А вот нечестивым не избежать Божьего суда (Пс. 90:8).

В обещаниях о преимуществах Божьего присутствия слышится эхо обещаний, связанных со стремлением к мудрости (Пр. 3:6-7). В конце концов, путь мудрости изгоняет страх: «Не убоишься внезапного страха и пагубы от нечестивых, когда она придет» (Пр. 3:25). Мудрость обещает жизнь, здоровье, благополучие, честь и безопасность (Пр. 3:2, 8, 16, 17, 23).

Во-вторых, он призывает читателей пребывать с Господом: «Если ты сказал: 'Господь – упование мое'¹⁷; Всевышнего избрал ты прибежищем твоим, не приключится тебе зло, и язва не приблизится к жилищу твоему» (Пс. 90:9–10). Упоминание Всевышнего и прибежища связывает этот отрывок с Пс. 89:2. Псалмопевец переносит молитву Моисея в настоящее. Бог прошлого по-прежнему защищает всех, кто ищет Его убежища: «Господи, Ты нам прибежище (*mā'dn*) в род и род... Если ты сказал: 'Господь – упование мое'; Всевышнего избрал ты прибежищем (*mā'dn*) твоим» (Пс. 89:2; 90:9).

В-третьих, приглашение псалмопевца приобретает дополнительную силу благодаря тому, что Бог обещает спасение и жизненную силу рабам Своим: «За то, что он возлюбил Меня, избавлю его; защищу его... с ним Я в скорби; избавлю его и прославлю его, долготою дней насыщу его, и явлю ему спасение Мое» (Пс. 90:14–16). Поэт, написавший псалом 90, подробнее останавливается на Божьем великолепии. Бог выделяет в отдельную группу благочестивых, одаривая их спасением, защитой и частью (Пс. 90:14–15; ср. 89:13–17). Всевышний ответит на их молитвы о безопасности (Пс. 90:15). Он «насыщает» Своих рабов и являет им спасение (Пс. 90:16; ср. 89:14). Каждый, кто пребывает со Всевышним (Пс. 90:1), получает обещание Божьего присутствия и защиты: «Живущий под кровом Всевышнего под сенью Всемогущего покоится» (Пс. 90:1; ср. 89:2). Бог спасает их, отвечает на их молитвы, являет Свою славу, защищает и избавляет их (90:14-16; ср. 90:13-17).

Псалом 91: Слава Божьего вечного покоя

Псалом 91 – это песнь шаббата. Это единственный псалом, связанным с субботним днем. Учитывая присутствие Моисея в четвертой

¹⁷ Еврейский текст ближе к Синодальному переводу: «Ибо ты сказал» вместо «Если ты сказал».

книге Псалмов, ассоциация Моисея с шаббатом не удивляет (Исх. 20:8–11). Но в псалме больше говорится о Божьих делах и помышлениях в отправлении правосудия. Взгляд поэта устремлен в будущее: там он видит мир, в котором нет и следа нечестия. Нечестивые погибнут (Пс. 91:6–7, 9), а праведные будут удостоены чести (Пс. 91:10–11). Псалмопевец предвосхищает Божьи провиденциальные действия и помыслы, радуется знакам Божьей победы над злом и наслаждается предвкушением Божьей славы (Пс. 91:11; ср. 1:6; 91:14–16).

Песнь шаббата настойчиво призывает читателей праздновать каждый день недели. Причина проста: любой день подходит, чтобы славить Всевышнего (Пс. 91:1–3; ср. 90:1) за Его любовь и верность (Пс. 91:2; ср. 89:14), за Его дела и помыслы (91:4–5; ср. 89:16–17), за радость и веселие (Пс. 91:4–5; ср. 89:14–15). Бог превознесен, полновластен и трансцендентен, а Его пути непостижимы для человека (Пс. 91:7). Моисей молился о доказательстве Божьей любви и славы (Пс. 89:16–17), а автор псалма 90 свидетельствует о том, как многообразно Бог избавляет и защищает рабов Своих (Пс. 90:3–13), и затем подтверждает свои слова словом от Господа (Пс. 90:14–16).

В псалме 91 празднуется Божья победа над злом и следующая из нее слава, честь и покой для Божьих слуг. Этот псалом предвосхищает вердикт трансцендентной справедливости. Глупцы особо не пытаются понять превознесенную сущность Бога (Пс. 91:4–7, 9). Они погибнут, а праведники будут превознесены (91:10). Поэт настолько убежден в провозглашаемом, что утверждает, будто видел своими глазами конец зла и победу Бога. Как и в Псалме 1, поэт противопоставляет праведников и глупцов, обращаясь к образам, которые находит в мире растительности. Но он говорит уже не об одном дереве, а о целом лесе деревьев: «Праведник цветет, как пальма, возвышается подобно кедру на Ливане; насажденные в доме Господнем, они цветут во дворах Бога нашего» (Пс. 91:13–14; ср. 60:3). Праведники живут с Яхве, и Его присутствие дарует им продовитость, сочность и свежесть (Пс. 91:15). Они предвкушают вечный субботний покой, который их ждет в будущем. В отличие от них, глупцы подобны праху (Пс. 1:4) и сухой траве (Пс. 91:7; ср. 89:5–6).

В поисках мудрости праведники стремятся к Божьей трансцендентности. Он – Всевышний (Пс. 91:2; ср. 90:1) и «высок во веки» (Пс. 91:9). Мудрые прославляют Бога за Его трансцендентность, стремясь познать Его, размышляя о Его делах и помыслах (Пс. 91:5–6). Они славят Его за Его любовь и верность (91:2–4), находят в Нем свою радость и преклоняются пред Ним с благоговением (Пс. 91:5–6). Они

свидетельствуют о преобразующей и славной силе Бога, поскольку к ним относятся как к членам царской семьи, посвященным в священники и царские слуги Господа: «Насажденные в доме Господнем, они цветут во дворах Бога нашего» (Пс. 91:14). Их свидетельство будет трансцендентным. Подобно дереву из Псалма 1, «они и в старости плодовиты, сочны и свежи» (Пс. 91:15). Хотя они были свидетелями большого зла в мире, они также были свидетелями высшей справедливости Бога. Поэтому они провозглашают: «Праведен Господь, твердыня моя, и нет неправды в Нем» (Пс. 91:16).

Вывод

Триптих углубляет наши богословские представления по крайней мере в трех областях. Во-первых, Иисус подобен Моисею, а Моисей предвосхищает Иисуса. Христос пережил Божий гнев ради Божьего народа, охотно простил их, наделил своих учеников Духом Божьим и показал им путь к мудрости и жизни. Он – Божий слуга слуг. Он вошел в хрупкое «изгнанническое» положение Израиля, пережил смертность, был презираем и отвергнут людьми, даже Своими собственными учениками. Он также молился за Своих учеников и будущих последователей. Иисус открывает совершенство Бога. Он – путь от глупости к мудрости и от гнева к жизни (см. Псалом 89, 90). Иисус – источник благодати и истины: «Ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:17–18).

Во-вторых, Иисус умер, но, в отличие от Моисея, жив и больше не умрет. Воскресение Иисуса подтверждает особое отношение Бога к Своим слугам. Он молился об их защите и о том, чтобы Бог пребывал с ними. Ничто не отлучит нас от Божьей любви в Иисусе Христе (Пс. 90; ср. Рим. 8:39).

В-третьих, Иисус победил и был прославлен Отцом. В Нем вступил в свое осуществление долговечный субботний покой, который уже никогда не закончится. Он – «истинная лоза» в Божьем саду, в которой обещана полнота жизни всем приходящим к Нему (Пс. 91; ср. Иоан. 15:1). Все, кто пребывают в Нем, свидетельствуют о том, что Его силы достаточно для того, чтобы выстоять с страданиях и обрести истинную мудрость. Иисус имеет власть над злодеями и над сатаной: «А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы

имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству» (Евр. 3:15).

Виллем А. ВанГемерен

Почетный профессор Ветхого Завета и семитских языков в Евангельской богословской семинарии Тринити, приглашенный профессор Евангельской реформатской семинарии Украины

Иов: Повесть об испытании праведника

Александр Бычков

Аннотация

Книга Иова состоит из двух основных частей: прозаических пролога с эпилогом, описывающих завязку и развязку повествования, и большого поэтического блока, посвященного диалогу между Иовом и прочими персонажами книги. В восприятии книги Иова – как популярном, так и академическом – связь между этими двумя частями книги часто недооценивается. Так происходит, во-первых, из-за неверных вопросов, с которыми люди подходят к изучению этой книги. Например, это вопросы о причинах страданий и ответственности за них Бога. Во-вторых, из-за предполагаемой истории композиции книги Иова, которая не предполагает поиска единого сюжета. Статья предлагает читать книгу Иова как произведение с единым сюжетом, построенным вокруг вопроса сатаны: «разве даром богобоязнен Иов?» (Иов 1:9) Вопрос, озвученный сатаной на небесном суде, инициировал испытание, которому подвергся Иов. Целью испытания было узнать, сохранит ли Иов свою праведность в страданиях так же, как сохранял ее в благословении. Потому столь важна реакция Иова на испытания. В прологе (гл. 1–2) вопрос сатаны инициирует испытание. В диалогах с тремя друзьями (гл. 3–31) мы можем увидеть реакцию Иова на это испытание. В речах Елиуя (гл. 32–37) мы слышим оценку этой реакции Елиуем. Затем Божьи речи (гл. 38–42:6) исправляют реакцию Иова. И лишь в эпилоге (42:7–17) испытание можно считать успешно пройденным. Таким образом, по мнению автора, книга представляет собой единое произведение об испытании праведного.

1. Введение

Базовой структурой книги Иова обычно считают обрамление поэтического блока, состоящего из речей ее героев, прозаическими, и скорее всего, значительно более древними прологом и эпилогом¹. Тесная связь между поэтическим содержанием и прозаическим обрамлением книги давно признана. Большинство ученых склоняются к мнению, что автор отредактировал древний эпос об Иове так, чтобы он наилучшим

¹ David Clines, *Job 1-20, vol. 17 Word Biblical Commentary* (Dallas, Word Books, 1989), xxxiv.

образом дополнял и пояснял написанную им поэму. Другие считают, что он и был автором прозаического эпоса об Иове². В любом случае книга составлена так, что понимание поэтических диалогов, которые представляют собой основное содержание книги, неразрывно связано с прозой³. Так, описание несчастий, постигших Иова, которое мы читаем в прологе, позволяет читателям проникнуться состраданием к нему и хотя бы отчасти понять суть его сетований. Решительное же утверждение невинности Иова предостерегает читателя от поспешного согласия с друзьями, которые нападают на него.

Значительной частью прозаического пролога являются события, происходящие на небесном суде. Они также очевидным образом влияют на все последующее повествование. Там Бог утверждает непорочность Иова, которую Сатана ставит под сомнение. Сатана тем самым получает позволение атаковать сначала имущество и семью Иова, а затем и его здоровье. Это описание проясняет читателю источник несчастий, постигших Иова и сопровождающих его на протяжении всей книги. Именно эти несчастья являются едва ли не основной темой обсуждения последующих диалогов. Устранение же этих несчастий мы встречаем только в эпилоге книги.

Однако же, по нашему мнению, связь между небесным судом, а именно тем обвинением, которое Сатана выдвинул против Иова, и прочим содержанием книги Иова, особенно поэтической частью, часто остается недооцененной в комментариях и статьях, посвященных книге Иова. Так, в статье «Книга Иова: Два вопроса, один ответ» (2003)⁴ А. Кэмпбелл утверждает, что в книге Иова читатель находит два главных вопроса. Одним из них – это вопрос Сатаны: «разве даром богобоязнен Иов?» Автор считает, что ответ на этот вопрос читатель может найти в прологе и эпилоге. Поэтическая же часть, согласно мнению автора, задает иной вопрос, который мы находим в 3:20: «На что дан страдальцу свет, и жизнь огорченным душою?» Другими словами, почему люди, особенно же люди благочестивые, страдают?

² John E. Hartley, *The Book of Job. The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1998). VI.

³ «Помимо прочего, это означает, что проза вступительного нарратива не может не формировать понимание читателями последующего диалога между Иовом и его друзьями», – пишет Бартуш, который, в отличие от более распространенного мнения, считает именно поэтическую часть книги первичной (Mark Bartusch, "The Formation of the Book of Job: The Priority of Poetry the Primacy of Prose," *Currents in Theology and Mission*, 46 no 4 [2019]: 38).

⁴ Antony Campbell, "The Book Of Job: Two Questions, One Answer," *Australian Biblical Review* 51 (2003): 15-25.

Таким образом, автор прямо разграничивает основные идеи прозаической и поэтической частей, которые связаны лишь общей темой страданий и общим героем⁵. Как правило, именно вопросы, подобные озвученному А. Кэмпбеллом, беспокоят читателей и исследователей книги Иова, когда они читают поэтические диалоги. То есть на первый план выходят вопросы страданий и их причин, восприятия их людьми и отношение к ним Бога. Читатели пытаются рассуждать вместе с героями книги о подобных вопросах, при этом в значительной мере игнорируя библейский сюжет.

Конечно, есть и куда более цельные подходы к изучению книги Иова. Один из таких подходов предлагает, например, А. Стейнманн в статье «Структура и послание книги Иова» (1996)⁶. Рассматривая сочинение как повторяющееся использование автором четырехкратных групп, он указывает, что его основным посланием является не проблема страданий, а «стремление Иова сохранить свою непорочность и его борьба за сохранение веры в Бога»⁷. В таком случае книга Иова посвящена преодолению главным героем кризиса, с которым он столкнулся. Таким образом, пролог описывает кризис, с которым столкнулся герой. Далее же мы увидим, как он проходит через кризис и в конце концов преодолевает его. Не оспаривая этот подход и в значительной мере соглашаясь с ним, мы все же обеспокоены тем, что за попытками найти в книге Иова ответы на такие значительные вопросы, как преодоление кризиса, более частный вопрос, но заданный непосредственно библейским текстом в прологе, останется без внимания.

Потому мы предлагаем вернуться к тому вопросу, на который совершенно справедливо обратил внимание А. Кэмпбелл, но ограничил его лишь прозаической частью книги. Мы же считаем, что вопрос Сатаны «разве даром богобоязнен Иов?» (1:9) ищет свой ответ не только в прологе и эпилоге, но и во всем прочем повествовании⁸. В отличие же от А.

⁵ Кэмпбелл утверждает, что «структура книги предстает следующим образом: история, обрамляющая книгу, задается первым вопросом (1:1-2:10; 42:106-17); в нее же помещена основная часть, которая ищет ответ на второй вопрос» (Ibid., 15).

⁶ Andrew Steinmann, "The Structure And Message Of The Book Of Job," *Vetus Testamentum*, 46 no 1 (Jan 1996): 85–100.

⁷ Ibid., 91.

⁸ С. Тиссиати также считает, что книгу Иова необходимо рассматривать в свете 1:9. Впрочем, в своей статье «Разве даром богобоязнен Иов?» (2005) она использует отличный от нас подход и дает иные ответы. Так, она рассматривает происшедшее с Иовом в контексте второзаконнического завета (Втор. 28) и как «разрушение» Богом этого завета. Затем, подробно рассматривая 9 главу, она указывает, что Иов уже там продемонстрировал ровно то поведение, которое Бог и ожидал от него,

Стейнманна, мы предпочитаем говорить не просто о кризисе Иова, а об испытании, которому он был подвержен в результате небесного суда, целью которого и было дать ответ на вопрос о богобоязненности Иова.

Итак, в этой статье мы рассмотрим книгу Иова как рассказ о продолжающемся испытании Иова. Какой будет его реакция на постигшие его страдания? Сможет ли Иов пройти испытание, которое постигло его в результате обвинения Сатаны? По нашему убеждению, именно эти вопросы задают цельность сюжету книги Иова, что мы и попытаемся показать, проследив связь всех основных частей книги Иова с его испытанием. Мы предлагаем рассматривать общую структуру книги следующим образом:

- I. Пролог: небесное испытание, постигшее Иова (гл. 1-2)
- II. Диалог с друзьями: реакция Иова на испытание (гл. 3-31)
- III. Речи Елиуя: оценка реакции Иова (гл. 32-37)
- IV. Речи Бога: исправление реакции Иова (гл. 38-42:6)
- V. Эпилог: Успешное окончание испытания (42:7-17)

2. Пролог: небесное испытание, постигшее Иова (гл. 1-2)

Прежде всего нам следует выяснить, в чем состояло то испытание, которое постигло Иова. Нам также стоит подумать о том, позволяет ли пролог считать испытание успешно пройденным и потому не актуальным для дальнейшего повествования. Именно с этими вопросами мы сейчас и обратимся к прологу. Вначале кратко рассмотрим его структуру⁹:

1. Праведность и благополучие Иова (1:1-5).
2. Испытание праведности Иова неблагополучием (1:6-2:10).
 - A. Небесный суд – сцена 1 (1:6-12).
 - Б. Потеря Иовом достатка и детей (1:13-22).
 - A'. Небесный суд – сцена 2 (2:1-6).
 - Б'. Потеря Иовом здоровья (2:7-10).
3. Глубина страданий Иова (2:11-13).

выйдя за пределы формальной стороны завета, но сохранив глубинную верность и покорность Богу. См. Susannah Ticciati, "Does Job Fear God For Naught?" *Modern Theology* 21:3 (July 2005): 353-366.

⁹ В отличие от Кэмпбелла, ограничивающего пролог стихом 2:10 (Campbell, 15), мы включаем в него и приход его друзей, что является практически общепринятым. Подобный подход предлагает, например, Стейнман (Steinmann, 91).

Предложенная структура ясно указывает на центральное и основное место испытания Иова в прологе. В то время как стихи 1:1-5 описывают невиданное благополучие Иова, стихи 2:11-13 описывают то глубоко отчаянное положение, в котором его застали трое друзей. Это отчаянное положение постигло Иова в результате испытания, решение о котором было вынесено на небесном суде.

Эта же структура и дает нам определенное понимание сути испытания, которому подвергся Иов. В начале пролога он был благополучен, здоров и праведен. На небесном суде было принято решение подвергнуть его праведность испытанию, отняв у него благополучие и здоровье. В конце пролога мы видим Иова совершенно лишенным благополучия и здоровья. Но останется ли он праведным и теперь, без благополучия? Либо же, как это четко сформулировал Сатана¹⁰: «разве даром богобоязнен Иов?»

Стоит заметить, что эта заключительная часть пролога, описывающая глубину его бедствия, непосредственно связывает пролог с последующей поэтической частью. Ведь здесь мы встречаем трех друзей Иова, которые после семидневного молчания и будут рассуждать вместе с ним о постигших его страданиях на протяжении долгих глав. Таким образом, совершенно естественно ожидать, что вопрос о праведности Иова в страдании, столь явно поставленный в прологе, вместе с Иовом и его тремя друзьями перемещается и далее, в поэтическую часть книги. Останется ли он праведным в своих страданиях или же нет?

Сатана, предложив подвергнуть испытанию праведность Иова и вопрошая о его искренности, сделал предсказание, которое должно было показать истинное лицо Иова. Сатана утверждал, что в своих страданиях Иов «проклянет Тебя прямо в лицо» (НРП, Иов 2:5). Другими словами, искренность праведности Иова должна обязательно проявиться в его речи. Будет ли Иов славить Бога, когда Он наведет на него несчастья так же, как славил Его и тогда, когда Бог ограждал его от всякого рода зла? Либо же он, напротив, «проклянет Тебя прямо в лицо». По нашему мнению, для того чтобы испытание Иова можно было считать успешно пройденным, ему, конечно, недостаточно лишь удержаться от проклятия Бога. Но как

¹⁰ «В общем,... "Сатана" тут – это некоторый противник... Дальнейшее понимание его функции может дать лишь само повествование. Является ли он противником Бога или Иова? Позднейшие богословские развития фигуры Сатаны подталкивают читателя видеть в нем Божьего противника. Однако сама история делает ясным, что Сатана – это подчиненный Бога, отвечающий на инициативы Яхве и бессильный действовать без Божественной санкции» (Clines, *Job* 1-20, 20).

проклятие Бога служит показателем провала испытания, так индикатором его успешного прохождения будет служить сердечное Его благословение.

В этом отношении интересно выглядит та реакция Иова на постигшие его страдания, которая описана уже в прологе. Как мы видели из структуры, испытание постигло Иова в два этапа¹¹. Вначале он потерял свои семью и имущество, а затем и здоровье. Автор пролога описывает реакцию Иова как на потерю семьи и имущества, так и на потерю здоровья. В первом случае мы слышим от Иова замечательные слова: «Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!» (1:21). Он не только не проклинает Бога, но благословляет Его, подтверждая тем самым искренность своего почитания Бога. Далее мы видим, как Бог во время второй небесной сцены утверждает, что Иов продолжает держаться своей непорочности. И тогда Сатана предлагает углубить страдания Иова с помощью второго этапа испытания, а именно поразив его здоровье.

Кажется, именно эта чудесная реакция Иова, продемонстрированная после потери семьи и благосостояния, может привести читателей к выводу о том, что Иов уже успешно прошел испытание, правильно отреагировав на постигшее его страдание¹². Этот же вывод подтверждает и его отказ последовать совету жены похулить Бога, отвергнув свою непорочность (2:10), слова одобрения, которые мы слышим от автора в первом и втором случае (1:22, 2:10), а также одобрение Бога, высказанное на втором заседании небесного суда (2:3)¹³.

¹¹ Отметим, что, по нашему убеждению, не стоит говорить о двух испытаниях, а об одном и том же испытании, которое постигло Иова в два этапа. Поразив здоровье Иова, Сатана не поменял одни страдания другими, а усугубил его бедственное положение, тем самым усилив испытание.

¹² Именно такова позиция А. Кэмпбелла: «Иов отказывается похулить Бога, не обвиняет Его в несправедливости (1:22) и не грешит своими устами (2:10). Дело разрешено; Сатана оказался неправым» (Campbell, 16).

¹³ Есть и другие причины либо считать испытание Иова оконченным, либо же не пытаться найти ответ на его результат в последующим тексте. Одной из таких причин является, собственно, различие между прозаической и поэтической частями, имеющими разные жанры и, возможно, разное происхождение, что подразумевает наличие в них неразрешимых противоречий. Однако «против такого взгляда можно возразить, что многие предполагаемые противоречия или неразрешимые различия между повествованием и поэзией на самом деле вполне допускают разрешение, таким образом, позволяя по крайней мере частичную интеграцию различных частей книги» (Daniel Timmer, "God's Speeches, Job's Responses, and the Problem of Coherence in the Book of Job: Sapiential Pedagogy Revisited," *The Catholic Biblical Quarterly*, 71 no 2 [Apr 2009]: 287).

Однако, по нашему убеждению, такой вывод будет поспешным. Выше мы указали, что сама структура пролога и ее связь с другими частями книги показывают актуальность испытания Иова как для прозаической, так и для поэтической части книги. Однако стоит обратить внимание на двухэтапность испытания Иова. Наличие второго этапа показывает, что первая реакция Иова не была окончательной. Хотя Бог принял и похвалил ее, Он согласился с предложением Сатаны усугубить страдания Иова. И потому важным будет то, как Иов воспримет страдания в их полноте. Его реакция, описываемая автором, после потери им здоровья, также находит одобрение автора (2:10). Однако же мы не видим того важного слова, которое видели в первой главе. Хотя Иов отказывается похвалить Бога, но он и не благословляет Его. Кроме того, мы не видим закрытия небесного суда в прологе. Мы видим Божье промежуточное одобрение поведения Иова, однако окончательный вердикт еще не вынесен¹⁴, что указывает на продолжение испытания.

Это значит, что точку в повествовании ставить еще не стоит. Что происходит у Иова в сердце? Как нам узнать? Для этого есть критерий, предложенный Сатаной, а именно как он будет говорить о Боге в страданиях? Будет ли он искренне прославлять Его и служить Ему несмотря на потерю, либо все-таки проклянет Его? Потому окончание пролога не просто констатирует факт глубокого страдания Иова, но и вводит трех новых персонажей, которые станут собеседниками Иова. О чем он будет говорить с ними? Как он будет говорить с ними о Боге?

3. Диалог с друзьями: реакция Иова на испытание (гл. 3-31)

Итак, нам предстоит рассмотреть раздел книги, посвященный диалогу Иова с тремя друзьями¹⁵. Нам предстоит выяснить, действительно ли эта часть книги может рассматриваться в свете испытания, которому подвержен Иов. Как она отвечает на вопрос о том, прошел или не прошел Иов испытание?

После семидневного молчания Иов начинает говорить. Его вступительная речь инициирует последующий диалог. Его слова-сетования наполнены горечью. Читатель вместе с друзьями Иова внимательно

¹⁴ Этот аргумент может показаться слабым, ведь и далее небесный суд нигде не упоминается, а потому может так и оставаться незаконченным. Мы с этим не согласны и вернемся к этому вопросу в конце нашей работы.

¹⁵ Принимая во внимание объем нашей работы, мы также включим в этот раздел речи Иова, которые обычно рассматривают отдельно (главы 28-31).

прислушивается к этой речи, чтобы услышать его реакцию на постигшее страдание. В своей речи он проклинает день своего рождения, а вместе с ним и свою жизнь. Это очень сильное и очень горькое заявление. Друзья Иова шокированы его словами, которые очень близки к прямому ропоту на Бога. Однако, как замечает Хартли, «хотя Иов приближается к проклятию Бога, он все же не делает этого»¹⁶. Потому и читатель, помня описание Иова в прологе, должен удержаться от вердиктов. Испытание продолжается.

После столь сильных слов Иова, его друзья пытаются обратить его к Богу. Их целью является посредничество в восстановлении отношений Иова с Богом. Кажется, они пытаются помочь Иову преодолеть испытание и вернуться к богопоклонению. Однако, будучи приверженцами богословия воздаяния¹⁷, общепринятому верованию своего времени, они убеждены в том, что несчастья Иова были вызваны его прегрешениями против Бога. Таким образом, эти его несчастья свидетельствуют о Божьем гневе на Иова. Иову необходимо обратиться к Богу. Для этого ему нужно признать свои грехи и покаяться в них. В результате Бог простит Иова и будет вновь милостивым к нему. И тогда Иов снова будет наслаждаться днями изобилия. Он будет праведен и будет в достатке.

Таким образом, если Иов согласится покаяться, то он обязательно вернется к ситуации начала пролога. В сознании друзей только такая ситуация является нормальным состоянием праведного человека. То есть праведность обязательно идет бок о бок с благоденствием. Из-за такого понимания их советы, конечно же, не могли помочь Иову сохранять праведность в условиях отсутствия благоденствия. А ведь именно в этом и состояла суть испытания Иова. Более того, они не просто не могли помочь, но своими благими намерениями они даже препятствовали Иову. Хартли верно замечает, что они толкают Иова именно к тому, чтобы сделать то, в чем его подозревал Сатана¹⁸. Ведь свои настойчивые призывы Иова к покаянию в его мнимых грехах и обращению к Богу они постоянно мотивируют возвращением или даже приумножением его благоденствия (5:17-27; 8:7 и т. д.).

¹⁶ Hartley, *Text and Commentary*, II, B.

¹⁷ «Верование в существование четкого соответствия между поступками и судьбой человека известно как доктрина воздаяния» (Clines, *Job 1-20*, xxxix).

¹⁸ «К сожалению, и явно не осознавая того, Элифаз становится на сторону Сатаны против Бога, давая этот совет. Ведь он пытается мотивировать Иова служить Богу ради благ, которые должно принести благочестие» (Hartley, *Text and Commentary*, III, A, 1).

Заметим двойственную структуру в искушении Иова¹⁹. Мы помним, что Сатана подверг его испытанию в два этапа. Первый он прошел безукоризненно и потому понадобился второй этап, который значительно усугубил его страдания. Так и искушения через близких людей к нему приходили дважды. Вначале в роли искушителя выступила жена, которая прямо и безуспешно предложила ему похулить Бога. Теперь в той же роли выступают друзья Иова, которые предлагают ему поступиться своей праведностью, признав ложные грехи, ради Божьего благословения.

Та твердость, с которой Иов отвергает это предложение друзей, достойна всякого одобрения. Вновь и вновь, отказываясь признать свою виновность, Иов показывает, что его отношение к Богу очень искреннее. Он отказывается поступаться своей праведностью из-за благоденствия. Он отказывается от лицемерного покаяния и столь же лицемерного служения Богу ради того, чтобы вернуть достаток. Тем самым обвинения Сатаны в его корыстных мотивах не находят своего подтверждения.

Но Иов и не благословляет Бога. Он отказывается от лицемерного обращения к Богу, но не может этого сделать и искренне. Проблема Иова не только в том, и не главным образом в том, что его постигли несчастья. Его проблема в том, что эти несчастья постигли его от руки Божьей (19:21). Потому именно «к Богу слезит око мое» (16:20). В этом его твердая убежденность. Заметим, что богословие воздаяния, которого придерживались его друзья, было вовсе не чуждым Иову²⁰. Придерживаясь этой ортодоксальной для его окружения доктрины, Иов, как и его друзья, не может не прийти к выводу, что Бог «считает его Своим врагом» (13:24). Иов глубоко обескуражен непонятной ему Божьей враждой, которую он усматривает в своих невзгодах.

Таким образом, в рамках традиционной доктрины воздаяния, страданиями Иова уже положена вражда, либо конфликт между Иовом и Богом. Ортодоксальное разрешение этой ситуации лишь одно, и его как раз и предлагают друзья Иову. Иову своим покаянием следует примириться с Богом, восстановив как свое благочестие, так и благоденствие. Но проблема была в том, что Иов не знал, в чем ему

¹⁹ В нашем исследовании мы отметим двойные структуры несколько раз. Хартли замечает, что «основная структура книги состоит из множеств по два, три и четыре» (Ibid., VIII, E).

²⁰ Нет никакого сомнения в том, что по крайней мере «до этого момента (пока его не постигли страдания – А. Б.) Иов сам верил в воздаяние» (Clines, *Job 1-20*, xxxix). Заметим, что мы не считаем, что Иов оставил доктрину воздаяния сразу же или же полностью. Подобное мнение отстаивает Гоулт (См. Brian Gault, “Job’s Hope: Redeemer Or Retribution?” *Bibliotheca Sacra* 173 [April-June 2, 16]: 147–165).

покаяться. В противном случае он, конечно же, сделал бы это. Однако он знал, что не сделал ничего, чем заслужил бы подобное наказание. Напротив, он служил Богу всем сердцем.

Потому Иов избирает другой путь. Он решает судиться с Богом. Он хочет отстоять перед Богом свою праведность, тем самым показав, что Бог в Своем суде совершил ошибку. Иов очень искренне хочет помириться с Богом. Для него это важнее, чем благоденствие само по себе. Однако он хочет это сделать таким образом, чтобы Бог признал его праведность и соответственно Свою ошибку в том, что Он так наказал Иова. В рамках богословия воздаяния, которое Иов не отвергает, кто-то должен быть не прав²¹. Если прав Иов, то неправым должен быть Бог. Потому, желая отстоять свою правоту, Иов решается на то, чтобы принести «обет невинности» (глава 31)²², тем самым, призывая Бога к суду²³.

Итак, мы считаем, что этот раздел вполне можно рассматривать в свете испытания Иова. Друзья склоняли его к тому, чтобы он совершил именно то, в чем его обвинял Сатана. Иов упорно отказывался делать это, показывая тем самым, что в дни своего благоденствия служил Богу именно «даром», а не ради этого благоденствия. Хотя он опасно приближается к тому, чтобы проклясть Бога, он все же не делает этого. С другой стороны, в дни своего несчастья, когда Бог «коснулся» всего, что у него было и его самого, Иов не может славить Бога от сердца. Он согласен сделать это лишь тогда, когда Бог признает его правым, а соответственно, Свою ошибку в том, что наказал его так. Он ожидает своего рода «покаяния» от Бога²⁴.

Для того, чтобы все-таки разрешить это неопределенное состояние в ту или иную сторону необходимо вмешательство новых персонажей. А для

²¹ Мы согласны с Гоултом в том, что «Иов ни сделал ничего для того, чтобы заслужить такое страдание, и он ожидает оправдания, основываясь на его собственной праведности» (Goult, 158), возвращаясь тем самым к доктрине воздаяния.

²² См. Hartley, *Text and Commentary*, V C.

²³ «Среди ученых существует широкий консенсус, что глава 31 содержит отрывки, написанные в юридическом жанре. Это заключение подтверждается стихом 35» (Choon-Leong Seow, "Elihu's revelation," *Theology Today*, Vol. 68 Issue 3 [Oct 2011]: 260). Уместно привести 31:35 в Новом русском переводе: «О если бы кто-нибудь меня выслушал! Вот подпись моя. Пусть Всемогущий ответит. Пусть мой обвинитель запишет свое обвинение».

²⁴ Возможно, он ожидает, что знаком этого «покаяния» должно быть восстановление его благоденствия. Мы не видим прямого подтверждения этому в тексте, однако, в рамках богословия воздаяния, которого Иов продолжает придерживаться, похоже, другого исхода просто не может быть.

того, чтобы разорвать железную логику теории воздаяния, нужны иные идеи и новые перспективы. Иову на помощь приходит юноша по имени Елиуй, а затем Свое мнение выскажет и Сам Бог²⁵.

4. Речи Елиуя: оценка реакции Иова (гл. 32-37)

Как по его собственному утверждению (33:6), так и по тому положению, которое он занимает в книге, Елиуй занимает место посредника или арбитра²⁶ между Иовом и Богом. Как и Иов, он «сделан из брения». Елиуй внимательно слушал Иова и берется ответить на его жалобу от имени Бога как равный ему. Елиуй указывает на то, в чем именно он не прав в своей реакции на постигшее его испытание. Ошибочным он считает стремление Иова отстоять свою праведность за счет праведности Бога (32:2, 34:5). Из логики Иова выходит, что если его праведность будет подтверждена, тогда окажется, что Бог действительно поступил несправедливо и даже жестоко, безвинно наказав Иова. Елиуй суммирует позицию Иова как претензию быть «правее Бога» (35:1). В своих четырех речах Елиуй вступает за Бога, пытаясь показать Иову абсурдность его обвинений и призвать его, оставив свои претензии, вернуться к искреннему богопочитанию. Именно это и требуется от Иова, чтобы испытание было пройдено успешно.

Основной причиной того, почему Иову стоит оставить свои попытки судиться с Богом, является то, что «Бог выше человека» (33:12). Во-первых, Он суверенен. Бог делает то, что считает нужным и не дает никому в том отчета (33:13). Это Его суверенное право. Во-вторых, в Своей суверенности Бог неизменно справедлив. Елиуй особое внимание уделяет этому в своей второй речи (34:10-13, 17-18). В древности категории власти и правосудия были нераздельно связаны²⁷. Обвинять

²⁵ Отметим, что Стейнманн в своей структуре книги Иова включает речи Елиуя и Бога в один раздел под названием «Приближаясь к разрешению кризиса Иова» (см. Steinmann, 91). Ч. Л. Се также утверждает, что «речи Елиуя и речи Яхве являются двойным ответом Иову» (Seow, 270). Мы согласны с подобной позицией и позитивно оцениваем роль Елиуя в книге. Однако по этому поводу ведется продолжительная полемика. Противоположную позицию, например, занимает К. Уилкоккс. См. Karl Wilcox, "Who Is This...?: A Reading Of Job 38.2," *Journal for the Study of the Old Testament*, Issue 78 (Jun 98): 85–95.

²⁶ Эта роль Елиуя часто признается в литературе, независимо от оценки его суждений. Например, Уилсон называет его «человеческим арбитром», при этом не соглашаясь с тем, что его вердикт идентичен Божьему (Lindsay Wilson, "The Role of the Elihu Speeches in the Book of Job," *The Reformed Theological Review*, 55 no 2 [May – Aug 1996]: 92).

Бога, наделенного всевластием в несправедливости – нелепо. Кроме того, Богу, который на небе, просто нет смысла извращать суд, ведь Он не получает прибыли ни от человеческой праведности, ни от греховности. Елиуй говорит об этом в своей третьей речи (35:4-8). Бог-Творец принципиально нелицеприятен (34:19-20). В-третьих, Божье наказание имеет смысл и благое намерение. Оно никак не опровергает Его милосердия, как Елиуй убеждает Иова с помощью нескольких примеров в своей первой речи.

Ввиду этого обвинения, предъявляемые Иовом к Богу, равно как его стремление состязаться с Ним, по мнению Елиуя, являются не только нелепыми, но и нечестивыми (34:7-8; 34:37). Позиция, которую занял Иов в своих претензиях к Богу, является очень опасной и может привести его к богоотступничеству (34:37). Заметим, что именно за эти нечестивые претензии, направленные против Бога, Елиуй и упрекает Иова, нигде не пытаясь спекулировать о его предполагаемых грехах, подобно трем друзьям²⁸. Он даже допускает, что их может и не быть, что, впрочем, вовсе не делает суд Бога несправедливым и не дает право терпящему страдание человеку озвучивать претензии по отношению к Богу и отвергать Божье право «воздавать» по Его собственному усмотрению (34:31-33). Эти заявления, конечно же, расходятся с последовательной доктриной воздаяния.

И далее Елиуй прямо призывает Иова к тому, что показало бы искренность его любви к Богу и послужило бы знаком успешного прохождения им испытания страданиями. Елиуй призывает Иова прославить Бога в своих страданиях. Вместо того чтобы выдвигать неразумные обвинения, ему и в страданиях стоило бы вопрошать: «где Бог, Творец мой, Который дает песни в ночи, Который научает нас более, нежели скотов земных, и вразумляет нас более, нежели птиц небесных?» (35:10-11). Вместо того чтобы «питать в сердце гнев», ему стоило бы взывать к Богу (36:13). Елиуй напоминает ему о том, что все обязаны «превозносить дела Его, которые люди видят» (36:24-25). В заключительной части своей речи Елиуй сам с большим воодушевлением говорит о Божьей славе, славе Бога Творца и Провидца, и как бы приглашает Иова присоединиться к его поклонению:

²⁷ «В древности верили, что справедливость и власть должны быть соединены в идеальном правителе» (Hartley, *Text and Commentary*, VI 2 b. A [2b]).

²⁸ Ч. Л. Со верно отмечает, что «в отличие от друзей, Елиуй не обвиняет Иова в том, что он сам навлек на себя страдания, будто он должен страдать из-за своей вины. Страдания Иова вообще могут быть не связаны с воздаянием» (Seow, 267).

«Вседержитель! мы не постигаем Его. Он велик силою, судом и полнотою правосудия. Он никого не угнетает. Посему да благоговеют пред Ним люди, и да трепещут пред Ним все мудрые сердцем!» (37:23-24)

Таким образом, Елиуй в своих речах, во-первых, показывает Иову ошибку в том, как тот отреагировал на испытание: «вот в этом ты не прав» (33:12). Он опровергает претензии Иова к Богу и призывает его отречься от них. Во-вторых, он призывает его от сердца и в смирении прославлять Бога даже в своих страданиях. При этом предложение Елиуя не принуждает Иова лицемерно раскаиваться в не известных ему грехах. Тем самым это предложение приоткрывает перед Иовом дверь за пределы жесткой логики доктрины воздаяния. Мы считаем, что именно это и была ожидаемая, но до сих пор не продемонстрированная Иовом, реакция на постигшие его страдания²⁹. Иов не отвечает на слова Елиуя, однако же Елиуй, явившись непосредственно перед обращением Бога, готовит Иова к теофании³⁰.

5. Речи Бога: исправление реакции Иова (гл. 38-42:6)

Явившись после Елиуя, а не сразу в ответ на принесенный Иовом обет невинности, что было равносильно судебному иску, Бог сохраняет Свою суверенность и инициативность. Он говорит тогда, когда считает нужным, а не тогда, когда кто-то от Него этого требует. Кроме того, в своих речах Он не пытается убедить Иова в Своих благих целях или справедливости. Это уже сделал Елиуй, Богу же ни к чему оправдываться перед Своим творением³¹. Потому Бог не вступает с Иовом в пререкания и не отвечает на его вопросы. Вместо этого он упрекает Иова за его

²⁹ Конечно, Елиуй, как и все люди в этой истории, ничего не знает о событиях пред Божьим престолом, описанных в прологе. Но подобно тому, как жена Иова и его друзья неосознанно подталкивают Иова к провалу испытания, выступая на стороне обвинителя, так и Елиуй неосознанно пытается исправить неверную реакцию Иова, подталкивая его к успеху.

³⁰ Многие авторы согласны с этим. А. Стейнманн, например, кратко приведя причины, подобные тем, что привели мы, подытоживает, что «таким образом, Елиуй готовит Иова к Божьему обращению» (Steinmann, 99). Также и Уилсон, оценивающий роль Елиуя двояко, заключает, что «речи Елиуя, особенно же его слова о творении (36:22-37:24), естественным образом подводят к таинственной теофании и речам Яхве в главах 38-41» (Wilson, 91).

³¹ Так Л. Ч. Со пишет: «Принимая во внимание юридический характер претензии о нарушении Богом прав Иова, ответ Елиуя был необходим. Ведь Яхве не станет отвечать на судебные иски» (Seow, 265).

высокомерие и показывает, что он не вправе требовать у Бога каких-либо отчетов. Иову следует отбросить свои претензии к Богу.

Бог обращается к Иову дважды и дважды же получает ответ Иова. Свою первую речь Бог начинает прямым упреком Иову – «кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла?» (38:2)³². И далее своими вопросами относительно тайн и величия Своих дел творения и провидения Бог показывает Иову, что у него нет ни мудрости, ни силы для того, чтобы состязаться с Богом. Далеко не все деяния Божьи понятны человеку, тем не менее они входят в Его благостную и тщательную Отцовскую заботу о творении. Конечно же, стремление Иова «обличать Бога» и затеять с Ним тяжбу является не чем иным, как «омрачением Провидения словами без смысла».

Иов отказывается отвечать Богу, показывая тем самым, что во-первых, ему нечего ответить Богу, и, во-вторых, соглашаясь с тем, что он вовсе не ровня Богу, чтобы отвечать Ему. Однако, как замечает Хартли, его слова «Однажды я говорил — теперь отвечать не буду, даже дважды, но более не буду» (39:35) показывают, что он все еще не отрекается от претензий к Богу, озвученных ранее³³. Потому необходима вторая речь. Можем опять отметить здесь двойную структуру, любимую автором книги Иова. Первого этапа предложенного Сатаной испытания не хватило, чтобы серьезно поколебать праведность Иова, и понадобилось второе. Так и первой речи Бога не было достаточно для того, чтобы Иов окончательно отрекся от своих претензий и примирился с Богом, и понадобилась вторая речь.

Упрек Бога Иову, которым Он начинает вторую речь, еще более прямолинейен, чем те замечания, которыми Он заканчивает первую: «Ты хочешь ниспровергнуть суд Мой, обвинить Меня, чтобы оправдать себя?» (40:3). Именно такую позицию и занял Иов, и она, конечно же, не является ни мудрой, ни благочестивой. Заметим, что здесь претензия Бога к Иову совершенно совпадает с той, которую ранее озвучил Елиуй (33:9-10, 35:2). Для того чтобы отношения Бога с Иовом были восстановлены, Иов должен покаяться в этом нечестивом помысле. До тех пор он действительно является Божьим противником в судебной тяжбе, к чему он сам и стремился. Однако у него нет шансов победить Бога в своем процессе.

³² Вилкоккс считает, что этот упрек Бога относится к Елиу (См. Wilcox 85-95). Критическую оценку его аргументов дает Бимсон (См. John Bimson, "Who is 'this' in 'who is this...?' (Job 38.2): a response to Karl G Wilcox," *Journal for the Study of the Old Testament*, 25 no 87 [Mar 2000]: 125–128).

³³ См. Hartley Text and Commentary, VII B.

Намного разумнее отречься от своих глупых претензий. Похоже, именно с этой целью Бог описывает двух монстров, бегемота и левиафана³⁴. Их сила намного больше, нежели у Иова. Они никого не боятся. Однако же и они находятся в совершенной власти Бога, которому покорно все. Их описание должно привести Иова к смирению и преклонению пред Божьей мудростью и величием. Если такие страшные и сильные существа покорны Богу и никоим образом не противостоят ему, не разумнее ли и Иову покориться перед Ним? Если существуют такие существа, которые отнюдь не дружелюбны по отношению к человеку, и однако им есть место в Божьем мироздании, то и страдания Иова в нем может найтись надлежащее место³⁵. Хартли показывает, какой эффект неожиданно долгая речь о Левиафане должна была произвести на Иова³⁶. Похоже, Бог описывал его до тех пор, пока Иов не признает того, что для него тяжба с Богом – это совершенно нелепая затея.

И Иов действительно это признает. В своем втором ответе Богу Иов соглашается с Божьим определением, что он являлся «омрачающим Провидение словами без смысла». Он признает Божье всевластие и Божью высочайшую непостижимую мудрость. Бога, в Его власти и премудрости, не стоит призывать к ответу; пред Ним стоит смиренно и восхищенно приклониться. И Иов выражает это словами: «Теперь глаза мои видят Тебя» (42:5). Узрев Бога, в Его власти и премудрости, у Иова не остается больше вопросов, место вопросов занимает восхищение. В конце концов Иов прямо отказывается от своих претензий, раскаявшись в прахе и пепле.

И вот только теперь, этим отречением от претензий к Богу и своим безусловным поклонением, он делает не что иное, как возвращается к искренней богобоязненности. Он согласен прославить Бога и прославляет Его, даже несмотря на все свои потери. Он признает Божье безусловное право и Божью премудрость поступать с ним так, как Он хочет, при этом не отклоняясь от своего преклонения перед Богом и восхищения Им. Вот

³⁴ «Бегемот и левиафан служат 'дидактическими' персонажами, чтобы показать Иову его темы страдания и протеста» (Timmer, 296-297).

³⁵ «Это не дело человека *поднимать Левиафана* (курсив автора); претендовать на лучшее понимание того, как Божий мир должен быть устроен, и должен ли он содержать элементы, угрожающие человеческому существованию» (Andrew Rideaux, "The Yahweh Speeches in the Book of Job: Sublime Irrelevance, or Right to the Point?" *The Reformed Theological Review*, 69 no 2 [Aug 2010]: 84).

³⁶ «Необычная длинный портрет Левиафана дает впечатление, что Яхве затягивает это описание, ожидая пока упрямство Иова ослабеет» (Hartley, *Text and Commentary*, VII C).

теперь и только теперь он совершенно показал искренность своего служения Богу так, что в этом не могло оставаться никаких сомнений.

6. Эпилог: Успешное окончание испытания (42:7-17)

Стихи 7-9 показывают примирение Бога с Иовом. С одной стороны Иов, претерпев все свои невзгоды, и, по-видимому еще не получив окончательного восстановления от Бога, повинуетсЯ Ему и ходатайствует за своих друзей. Мы считаем параллелизм, выбранный автором для наглядной демонстрации богопочитания Иова, совершенно неслучайным. Подобно тому как он служил Богу в качестве священника своей семьи тогда, когда он был совершенно благополучен, теперь, претерпев все невзгоды, он вновь служит Богу, показывая тем самым свою совершенную искренность. Иов доказывает, что искренняя богобоязненность возможна и без благосостояния. Обвинение Сатаны полностью опровергнуто. Бог, в Свою очередь, принимает лицо Иова, вновь называя его Своим рабом, тем самым показывая, что после отречения Иова от его обвинений у Бога больше нет никаких претензий к Иову. Между ними царит полный мир.

Следует остановиться на стихе 7, где Бог упрекает друзей Иова «за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов». Это утверждение на протяжении долгого времени производит горячие дебаты среди изучающих книгу Иова. Что именно Иов говорил о Боге верно³⁷? Не отрицая существующих сложностей, мы склоняемся к мнению Гаулта, что «Бог хвалит Иова за то, что он говорил правду о Нем, признав Его суверенную мудрость и исповедав свое надменное невежество»³⁸. Таким образом, похвала Иова относится не к Иову, находящемуся посреди испытания, в процессе вопрошания и даже обвинений Богу, за которые Бог упрекал его, а к Иову, успешно прошедшему испытание, раскаявшемуся в своих обвинениях и так прославившему Бога. В конце концов, важен не сам процесс борения, а его успешное разрешение, что и подчеркивается окончательным вердиктом Бога.

Стихи 10-16 показывают полное восстановление Иова, его имущества, семьи и здоровья Богом. Успешно пройдя испытание, Иов возвращается в

³⁷ Различные варианты понимания и сопряженные с ними трудности описывает Франкел. Он считает их едва ли разрешимыми и предлагает читать эту фразу, как «вы говорили о Иове», с небольшими вариациями следуя нескольким масоретским рукописям и LXX. См. David Frankel, "The Speech about God in Job 42:7-8: A Contribution to the Coherence of the Book of Job," *Hebrew Union College Annual*, 82-83 (2011-2012): 22.

³⁸ Gault, 164.

изначальное состояние – состояние праведности и благоденствия. Мы считаем, что восстановление благоденствия Иова в эпилоге косвенно указывает на свершившееся окончательное заседание небесного суда. Автор не упоминает о нем, но возвращение благоденствия Иова явным образом указывает на потерю Сатаной своих полномочий на причинение Иову страданий. Иов больше не страдает, потому что все обвинения с него сняты. Суд завершен и испытание Иова также закончилось.

7. Заключение

Мы кратко рассмотрели книгу Иова с точки зрения испытания Иова страданиями. Мы показали, что испытание и успешное его прохождение нельзя ограничивать лишь прозаической частью книги, но оно продолжается и на страницах поэтических диалогов. Целью испытания было получить ответ на вопрос «разве даром богобоязнен Иов?» Критерием же искренности Иова послужило бы благословение или хула им Бога во время испытания. Мы видели, что первая благочестивая реакция на испытание Иова в прологе еще не знаменовала окончания испытания. Как жена в прологе, так и друзья далее искушали его так, чтобы он оставил либо свою богобоязненность либо искренность. Иов успешно противостоял этим искушениям. Его праведность и искренность не позволили ему ни хулить Бога, ни лукавить лже-покаянием ради прибитка. Однако же он не мог и искренне благословить Бога в своих незаслуженных страданиях. Его же праведность и искренность не позволяли ему сделать это в рамках богословия воздаяния, которого придерживалось не только его окружение, но и он сам. В конце концов он решает судиться с Богом.

Елиуй призвал Иова оставить свои претензии быть «правее Бога» и от сердца прославить суверенного, премудрого, справедливого и милостивого Бога. Бог выше доктрины воздаяния и не связан ею, а потому Иову ни к чему жертвовать своей искренностью. В конце концов, Бог упрекает Иова за его стремление «обвинить Меня, чтобы оправдать себя» (40:3). Первой речью Бог приводит Иова к молчанию. Тот отказывается говорить далее. После второй же речи Бога, посвященной описанию бегемота и левиафана, Иов окончательно смиряется перед Богом, признает Его суверенное величие Творца и Провидца вселенной и от сердца благословляет Его имя. Священническое служение Иова за его друзей показывает, что теперь он готов служить Богу в страдании так же, как и прежде служил в благоденствии. Бог также признает его Своим рабом, как и в прологе. В эпилоге мы видим полное восстановление как

имущества и семьи, так и здоровья Иова. Таким образом, небесный суд является закрытым, и испытание успешно завершается.

Александр Бычков

Магистр богословия, г. Александрия (Украина)

Библиография

Bimson, John. "Who is 'this' in 'who is this...?' (Job 38.2)?: a response to Karl G Wilcox." *Journal for the Study of the Old Testament*, 25 no 87 Mar 2000, p 125-128.

Bartusch, Mark. "The Formation of the Book of Job: The Priority of Poetry the Primacy of Prose." *Currents in Theology and Mission*, 46 no 4 2019, p 36-41.

Campbell, Antony. "The Book Of Job: Two Questions, One Answer." *Australian Biblical Review* 51/2003, p 15-25.

Clines, David. *Job 1-20, vol. 17 Word Biblical Commentary*. Dallas, Word Books, 1989.

Frankel, David. "The Speech about God in Job 42:7-8: A Contribution to the Coherence of the Book of Job." *Hebrew Union College Annual*, 82 -83 2011 - 2012, p 1-36.

Gault, Brian. "Job' s Hope: Redeemer Or Retribution?" *Bibliotheca Sacra* 173 (April-June 2 16), p 147-165.

Hartley, John E. 1998. The Book of Job. *The New International Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans. https://search-ebscohost-com.search.covenantseminary.edu/login.aspx?direct=true&AuthType=ip&db=nl_ebk&AN=1058507&site=ehost-live&scope=site.

Rideaux, Andrew. "The Yahweh Speeches in the Book of Job: Sublime Irrelevance, or Right to the Point?" *The Reformed Theological Review*, 69 no 2 Aug 2010, p 75-87.

Seow, Choon-Leong. "Elihu's revelation." *Theology Today*, Oct 2011, Vol. 68 Issue 3, p 253-271.

Steinmann, Andrew. "The Structure And Message Of The Book Of Job." *Vetus Testamentum*, 46 no 1 Jan 1996, p 85-100.

Ticciati, Susannah. "Does Job Fear God For Naught?" *Modern Theology*, 21:3 July 2005, p 353-366.

Timmer, Daniel. "God's Speeches, Job's Responses, and the Problem of Coherence in the Book of Job: Sapiential Pedagogy Revisited." *The Catholic Biblical Quarterly*, 71 no 2 Apr 2009, p 286-305.

Wilcox, Karl. "Who Is This...?: A Reading Of Job 38.2." *Journal for the Study of the Old Testament*, Jun 98, Issue 78, p 85-95.

Wilson, Lindsay. "The Role of the Elihu Speeches in the Book of Job." *The Reformed Theological Review*, 55 no 2 May - Aug 1996, p 81-94.

От Реформации к Контрреформации, а затем – к углубленной Реформации

Эрик ван Альтен

Аннотация

Антикатолическая направленность Гейдельбергского катехизиса общеизвестна. Многие положения катехизиса оспаривают римско-католическое вероучение. Однако эти положения не извлекались из каких-то учебников и не составлялись из академического интереса. В первую очередь, они были ответом на экклезиологический контекст того времени. В то время, когда курфюрст Фридрих III поручил написать Гейдельбергский катехизис, по другую сторону Альп проходили заседания Тридентского собора. Примечательно, что на этих заседаниях незадолго до этого было принято решение написать собственный катехизис. Скорее всего, принимающие решения в Гейдельберге знали о том, что происходит в Тренто, и действовали соответственно.

В основании решения написать Гейдельбергский катехизис лежало осознание важности катехизации. Эта важность подчеркивается в нескольких документах, связанных с Гейдельбергским катехизисом. Примечательно, что в них реформатский принцип катехетического обучения противопоставляется римско-католическому таинству конфирмации (миропомазания). Если катехетическое наставление проводит детей от крещения к Вечере Господней, то таинство конфирмации, напротив, уводит от мысли о безотлагательности катехетического обучения в любой его форме.

1. Введение

2013 год стал знаковым не только для протестантов, отмечавших 450-летие Гейдельбергского катехизиса. Такой же юбилей отмечали христиане другого исповедания. Ведь 1563 год вошел в историю не только тем, что тогда была написана «Гейдельбергская книга утешения», как иногда называют одноименный катехизис. В этот же год завершился знаменитый Тридентский собор. Поэтому 1563 год был важным как для Реформации, так и для Контрреформации, и в 2013 году и католики, и протестанты вспоминали свое наследие.

Может ли эта общая история вести и к общему будущему? Могут ли Гейдельбергский катехизис и решения Тридентского собора послужить экуменическому диалогу? Не пытаясь ответить на эти вопросы для современного контекста, я, по крайней мере, попытаюсь показать, каким мог быть ответ на них более чем 450 лет назад. И вкратце, ответ таков: в 1563 году Гейдельбергский катехизис и решения Тридентского собора были полными противоположностями. Их разделяли преграды настолько же высокие, насколько высоки Альпийские горы, разделявшие два города, Гейдельберг и Тренто. Хотя делегаты в Тренто могли и не знать о происходящем в Гейдельберге, инициаторы написания Гейдельбергского катехизиса знали о решениях Тридентского собора и сознательно выступили против его канонов и анафем. В этой статье мы опишем историю и смысл этого противостояния.

Сначала мы покажем, что Гейдельбергский катехизис и решения Тридентского собора не только привязаны к одной дате (1563 год), но и связаны между собой более явно. Каноны и анафемы Тридентского собора оказали прямое влияние на решение составить новый катехизис. Затем мы заострим внимание на одном конкретном вопросе и посмотрим, как его понимали люди, сыгравшие главную роль в издании Гейдельбергского катехизиса. Этот вопрос касается различия между катехетическим обучением, значимость которого заново открыла Реформация, и римско-католическим таинством конфирмации (миропомазания). В конце статьи мы сделаем несколько выводов.

2. Тень Рима

Многие христиане реформатского исповедания считают Гейдельбергский катехизис¹ уникальным документом. Уникальным в том смысле, что других катехизисов того времени они не знают, и это единственный катехизис, с которым они реально соприкасаются². Однако в Европе XVI века было по-другому: составлять собственный катехизис было обычным делом для реформатских городов и территорий. В Пфальце, одном из княжеств Священной римской империи, в то время были в

¹ Для ссылок на *textus receptus* 1563 года используется следующие издания: W. Niesel in *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche* (1938) и J.N. Bakhuizen van den Brink in *De Nederlandse Belijdenisgeschriften* (1976).

² Большинство реформатов, разумеется, знакомы с Вестминстерскими кратким и полным катехизисами или по крайней мере слышали о них, однако эти вероисповедные документы были написано почти на сто лет позднее, чем ГК.

обиходе несколько катехизисов, хотя они и не были написаны местными авторами. Одним из них был катехизис Иоанна Бренца³. Соответственно, Бирма утверждает⁴, что решение властей Пфальца составить собственный катехизис вовсе не было странным. Скорее, странно то, что этого не было сделано раньше. Бирма не углубляется в причины этого «опоздания».

Отсюда вопрос: почему Гейдельбергский катехизис был написан только в 1563 году? Ведь дело Реформации в Пфальце набирало обороты, начиная еще с 1520-ых годов, охватывая годы правления Людвига V (1508–44), Фридриха II (1544–56), Отто Генриха (1556–59) и Фридриха III благочестивого (1559–76), который и поручил составить Гейдельбергский катехизис⁵. Более того, реформы, пусть и в лютеранской форме, были официально приняты в Пфальце в 1546 году целым рядом эдиктов и затем были запечатлены в церковном укладе протестантской церкви⁶. Кроме того, церковная визитация, которая проводилась в 1556 года по поручению Отто Генриха, выявила, кроме всего прочего, что в Пфальце прижились некоторые идеи анабаптистов, что насчитывалось лишь несколько надлежащим образом обученных служителей и что многие прихожане все еще следовали народным преданиям⁷. Все это указывало на необходимость более основательных реформ средств и методов христианского образования. Наконец, такая реформа образования была вполне под силу Гейдельбергу, учитывая, что в нем, особенно со времен Отто Генриха, работал известный университет с достаточно авторитетным богословским факультетом⁸. Принимая все это во внимание, нельзя не задаться вопросом, почему в Гейдельберге катехизис был составлен только спустя два десятилетия после официального принятия Реформации. И что же послужило непосредственной причиной его написания, когда такое решение наконец было принято? Этот вопрос мы рассмотрим подробнее.

³ C.D. Gunnoe, "The Reformation of the Palatinate and the Origins of the Heidelberg Catechism, 1500-1562", in L.D. Bierma, *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History and Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 35.

⁴ Bierma, *Introduction*, 49.

⁵ Gunnoe, *Reformation*, 15–47.

⁶ Gunnoe, *Reformation*, 27–28.

⁷ Ibid., 35.

⁸ Об истории Гейдельбергского университета см. Karin Maag, *Seminary or University? The Genevan Academy and Reformed Higher Education, 1560-1620* (Ashgate: Scholar Press, 1995), 154–71.

2.1 Поручение о написании катехизиса

Вероятно, курфюрст Фридрих III поручил подготовить новый катехизис где-то в 1562 году. Поскольку не сохранилось почти никаких документов, назвать точную дату невозможно, но одна должна быть в промежутке между 9 сентября 1561 года и 19 января 1563 года. Первая дата указывает на прибытие в Гейдельберг Захарии Урсина, который обычно считается автором рабочей версии катехизиса⁹. Вторая дата указана в предисловии курфюрста Фридриха III к катехизису¹⁰. Тем не менее, вероятный промежуток, в который было принято решение написать Гейдельбергский катехизис, можно определить еще точнее, если принять во внимание следующие соображения.

Общепринято считать, что Малый катехизис Урсина¹¹ был одним из источников для составления Гейдельбергского катехизиса¹², а потому должен был быть написан ранее. В подготовленном Ройтером издании работ Урсина от 1612 года под Малым катехизисом добавлено: «написан в 1562 году доктором Захарией Урсиним; опубликован впервые на основании оригинальной рукописи автора»¹³. Согласно этому свидетельству, Малый катехизис был написан в 1562 году, а значит решение о написании Гейдельбергского катехизиса не могло быть принято в 1561 году. Что касается крайней поздней даты, то отметим, что в своей инаугурационной речи в сентябре 1562 года по случаю вступления в должность профессора Гейдельбергского университета Урсин упомянул о том, что новый катехизис почти готов¹⁴. Итак, к сентябрю 1562 уже многое было сделано.

⁹ Bierma, *Introduction*, 70.

¹⁰ Bakhuizen van den Brink, *Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 151. Эту дату можно также перенести к концу 1562 года, когда текст Гейдельбергского катехизиса был окончательно согласован между богословским факультетом и служителями церкви (Ibid., 29).

¹¹ Хотя об авторстве Малого катехизиса ведутся споры, их результат не имеет непосредственного значения на ниже приведенные соображения. В этой статье я исхожу из того, что автором этого катехизиса был Урсин. О дискуссиях по этому поводу см. Bierma, *Introduction*, 137–138.

¹² Это мнение основывается на замечании Ройтера в его издании работ Урсина от 1612 года, в котором он говорит, что Малый и Большой катехизисы были составлены по распоряжению магистрата, и что значительная часть Малого катехизиса была перенесена в Гейдельбергский катехизис. Верность этого замечания признавали ученые, которые обращали внимание на содержательное сходство между Малым катехизисом и Гейдельбергским катехизисом. Бирма отмечает (Bierma, *Introduction*, 139), что формулировка как минимум 90 вопросов и ответов Малого катехизиса весьма напоминает формулировку 110 вопросов и ответов Гейдельбергского катехизиса.

¹³ Bierma, *Introduction*, 137.

¹⁴ Ibid., 137–138.

Из этих обрывочных сведений можно сделать вывод, что Малый катехизис был написан в первой половине 1562 года, а Фридрих III поручил составить Гейдельбергский катехизис либо незадолго до этого (в таком случае Малый катехизис был «пробой пера»), либо после (учитывая заимствования в Гейдельбергском катехизисе из Малого катехизиса).

Установить точную дату поручения Фридриха III интересно по той причине, что третий и последний этап Тридентского собора открылся 18 января 1562 года (и продолжался до 4 декабря 1563 года) – то есть незадолго до того, как было решено написать Гейдельбергский катехизис. Сама по себе эта близость дат не доказывает, что события были взаимосвязаны. Однако есть все же несколько факторов, которые указывают на связь между последней сессией Тридентского собора и поручением написать Гейдельбергский катехизис.

2.2 Тридентский собор и Гейдельбергский катехизис: совпадение?

Во-первых, на восемнадцатой сессии Собора (26 февраля 1562 года) было решено написать первый римский катехизис. По сути, еще на четвертой сессии (5 апреля 1546 года) было принято решение, чтобы подготовленные для этого люди написали катехизис на латыни и народном языке, предназначенный для детей и не наставленных в вере взрослых, «которым нужно скорее молоко, чем твердая пища». Однако более важные дела отодвинули эту инициативу на второй план, и о ней ничего не было слышно вплоть до февраля 1562 года, когда о ней напомнил архиепископ Карло Борромео.

Во время сессии была сформирована комиссия, которой и предстояло заняться этим делом. Хотя к тому времени в римско-католической церкви были в обиходе катехизисы отдельных авторов (например, катехизис иезуита Петра Канизия), инициированный на Тридентском соборе катехизис стал первым всецерковным¹⁵. Безусловно, это был исторический момент.

Фридрих III вряд ли мог знать о содержании Римского катехизиса перед тем, как дать собственное поручение о новом катехизисе, так как тот был опубликован лишь в 1566 году. Но примечателен уже тот факт, что его

¹⁵ P. Hallsall, Council of Trent: catechism for parish priests (In: Internet Modern History Sourcebook). <http://www.fordham.edu/halsall/mod/romancat.html>. Date of use: 8 October 2012.

поручение было отдано спустя считанные месяцы после решения на Тридентском соборе о начале работы над первым римским катехизисом. Вполне возможно, что поручение Фридриха III было продиктовано именно тем, что он услышал о Тридентском соборе. Или, по крайней мере, это стало для него окончательным сигналом, что необходимо приниматься за дело, которое сделать уже надо было давно.

Во-вторых, влияние римско-католической церкви (и именно Тридентского собора) ощущалось не только в самой идее написания Гейдельбергского катехизиса, но и в его содержании. Разумеется, антикатолическая направленность катехизиса общеизвестна. И сама по себе она не доказывает какую-то связь между последним и завершительным этапом Тридентского собора и поручением Фридриха III. Однако антикатолическая направленность ощущается наиболее в вопросе-ответе 80, который касается римской мессы¹⁶. История этого вопроса-ответа примечательна. В первом издании Гейдельбергского катехизиса этого вопроса не было. Соответственно, в течение краткого промежутка времени (менее месяца) Катехизис состоял из 128, а не 129 вопросов¹⁷. Но по распоряжению Фридриха III (и под некоторым давлением Олевiana¹⁸) вопрос 80 был добавлен ко второму и (в расширенной форме) третьему немецкому изданию Катехизиса от 1563 года¹⁹.

¹⁶ Больше о вопросе-ответе 80 и противостоянии с Римом см. J.F.K. Mulder, *'n Vervloekte afgodery? Vraag 80 van die Heidelbergse Kategismus. 'n Dogma-historiese studie* (Th.M. thesis, 2010). Вопрос: Чем отличается Господня Вечеря от папской мессы? Ответ: Господня Вечеря уверяет нас в том, что все наши грехи полностью прощены ради единой жертвы Иисуса Христа, принесенной Им Самим на кресте, а также в том, что через Святого Духа мы приобщились ко Христу, Который в Своем теле присутствует сейчас одесную Своего Отца на небесах, где и ожидает от нас поклонения. Папская же месса учит, что живые и мертвые имеют прощение грехов через страдания Христа только при условии, что Христос все еще приносится ежедневно в жертву за них священниками. Месса также учит, что Христос телесно присутствует под видом хлеба и вина, а потому именно в них Ему и следует поклоняться. Таким образом, месса по своей сути есть не что иное, как отрицание единственной жертвы и страданий Иисуса Христа и проклятое идолослужение.

¹⁷ J.I. Doedes, *De Heidelbergse Catechismus in zijne eerste levensjaren* (Utrecht: Kemink, 1867), 22. На то время вопросы еще не были пронумерованы. Только после первого латинского издания этот вопрос стал известен под номером 80 (Bakhuizen van den Brink, *Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 32).

¹⁸ *Calvini Opera* 19:684, письмо Олевiana Кальвину от 3 апреля 1563 года.

¹⁹ Согласно Дудесу (Doedes, *Heidelbergse Catechismus*, 24), Ван ден Бринку (Bakhuizen Van den Brink, *Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 30) и Оберхольцеру (J.P. Oberholzer, *Die Heidelbergse Kategismus in vier teksuitgawes, met inleiding en teksvergelyking* [Pretoria: Kital, 1986], 12), второе издание, вероятно, увидело свет в конце февраля или начале марта 1563 года, а третье вышло почти через месяц. Четвертое и последнее издание включает предисловие от 15 ноября 1563 года.

Почему же вопрос-ответ 80 был сначала опущен, а затем включен в Катехизис и даже расширен? По мнению Дудеса²⁰, внимательно сопоставившего различные издания, первоначальное опущение не объясняется оплошностью, хотя такое впечатление и может возникнуть²¹. Вполне возможно, что вопрос был вставлен по настоянию Фридриха III в ответ на каноны о мессе, принятые Тридентским собором на 22-й сессии в сентябре 1562 года. Возможно, эти папские решения попали в руки курфюрста и его советников слишком поздно, чтобы ответить на них перед согласованием окончательного текста в декабре 1562 года, а потому ответ на них не был включен в первое издание, а появился только во втором, почти на месяц позже. Дудес придерживается мнения²², что после того, как курфюрст ознакомился с официальными анафемами Тридентского собора, он решил изложить вопрос-ответ 80 еще подробнее и уже в таком расширенном виде включить в третье издание (которое было опубликовано еще через месяц). Можно сказать, что римские анафемы вокруг учения о мессе подвигли курфюрста сформулировать реформатское отвержение мессы в очень жестких формулировках. В ответ на папские анафемы в Катехизисе говорится, что папская месса – это «проклятое идолослужение» (это последние слова ответа 80, добавленные в третьем издании).

Итак, у нас еще одно возможное свидетельство того, что Фридрих III был хорошо осведомлен о происходящем на Тридентском соборе, а решения этого собора оказали влияние на некоторые важные аспекты Катехизиса.

2.3 Предварительные выводы

Все это, конечно, не означает, что единственной причиной написания Гейдельбергского катехизиса была необходимость ответить Риму и, в частности, решениям Тридентского собора. История и само содержание катехизиса опровергли бы такое утверждение²³. Однако читатели

²⁰ Doedes, *Heidelbergsche Catechismus*, 27. См. также Bierma, *Introduction*, 79.

²¹ На странице 96 второго издания написано: “Христианскому читателю. Упущенное в первом издании, в особенности страница 55, теперь добавлено по распоряжению курфюрста, 1563».

An den Christlichen Leser. Was im ersten truck übersehen, als fürnemlich folio 55. Ist jetztunder ausbefelch Churfürstlicher Gnaden addiert worden 1563” (Bakhuizen van den Brink, *Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 194).

²² Doedes, *Heidelbergsche Catechismus*, 35.

Гейдельбергского катехизиса должны по крайней мере обратить внимание на хорошую осведомленность Фридриха III о событиях в Северной Италии, где собирался Тридентский собор. Курфюрст признавал, что римо-католики отвечают на Реформацию своей Контрреформацией. Это особенно проявляется в решении запечатлеть определенное на Соборе римское вероучение в катехизисе. Понимание Фридрихом III всего этого привело его к выводу о необходимости более основательной реформации. Он признавал, что истинное вероучение необходимо вновь и вновь преподавать детям в школах и простонародью с кафедры²⁴. Ведь реформация не осуществляется раз и навсегда, оставаясь в прошлом, на которое церковь затем может оглядываться с усладой. Нет, реформация – это скорее постоянный процесс (*semper reformanda*). Поэтому в своем предисловии к первому изданию Гейдельбергского катехизиса Фридрих III отметил, что сделанное его предшественниками должно было быть продолжено, улучшено и реформировано, «как того требует необходимость» (*da es die nothwendigkeit erfordert*)²⁵. Вполне возможно, что под «необходимостью» здесь необходимо понимать происходившее в Тренто. Поэтому с высокой степенью уверенности можно утверждать, что поручение написать Гейдельбергский катехизис было, по крайней мере частично, ответом на решения Тридентского собора.

Получив сведения о подготовке римского катехизиса, Фридрих не перестал внимательно следить за событиями на Тридентском соборе. И это помогло ему не просто ответить собственным катехизисом на катехизис римский, но и противопоставить римскому вероучению вероучение «гейдельбергское». В особенности это проявляется в добавлении вопроса 80, которое показывает, что даже когда Катехизис был готов в конце 1562 года, курфюрст (услышав о решениях Тридентского

²³ Бирма (Bierma, *Introduction*, 50–52), например, аргументированно доказывает, что Фридрих III поручил написать новый катехизис в качестве определенного стандарта для проповедования и обучения, вокруг которого могли бы сплотиться основные протестантские группы в его княжестве. Таким образом, Бирма подчеркивает экуменическую цель Гейдельбергского катехизиса. Однако это не исключает его антикатолической направленности.

²⁴ Обратите внимание, как эта двойная цель подчеркивается в предисловии Фридриха III к первому изданию Гейдельбергского катехизиса (Bierma, *Introduction*, 50–52).

²⁵ Bakhuizen Van den Brink, *Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 150.

собора относительно мессы) не посчитал проблемой, если во втором и третьем издании к Катехизису будет добавлен новый текст²⁶.

3. Стрела, пущенная в само сердце Рима

Принимая во внимание то, что Гейдельбергский катехизис сознательно вступает в полемику с Римом, и в частности с решениями Тридентского собора, мы хотели бы теперь углубиться в вопрос о том, чем была вызвана эта полемика. Каковы были ее главные акценты в вопросе о христианском образовании? В чем именно отличались подходы Рима и Реформации к катехетическому обучению? Здесь нам помогут две важных цитаты: одна из вступления к четвертому изданию Гейдельбергского катехизиса, а другая – из комментария Захарии Урсина на Катехизис.

3.1 Четвертое издание Гейдельбергского катехизиса

В 1563 году вышли четыре различных издания Гейдельбергского катехизиса, что свидетельствовало о его несомненном успехе. Четвертое и последнее издание не отличалось от текста третьего издания, но было опубликовано в сочетании с другими документами. Это собрание документов было новым церковным укладом церкви Пфальца и увидело свет под названием «Церковный уклад с изложением христианского вероучения, святых таинств и обрядов, совершающихся в Пфальце у Рейна»²⁷. Этот церковный уклад состоял из целого ряда церковных определений, включая формы для проведения крещения и Вечери Господней и молитвы, читающиеся во время богослужений²⁸. Кроме предисловия ко всему церковному укладу, датированному 15 ноября 1563 года²⁹, было также включено вступление в сам Гейдельбергский катехизис³⁰. В нем говорится, что с самого зарождения церкви все благочестивые воспитывали своих детей в страхе Божьем, «несомненно,

²⁶ Разумеется, полемика с римским вероучением проявляется не только в этом вопросе (см. другие примеры в: Bierma, *Introduction*, 79). Однако история добавления вопроса 80 показывает, насколько внимательно Фридрих III следил за событиями в Тренто.

²⁷ K.Y. Maag, “Early editions and translations of the Heidelberg Catechism,” in L.D. Bierma, *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History and Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 105.

²⁸ W. Niesel, ed. *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche* (Zurich: Evangelischer Verlag, 1938), 23.

²⁹ *Ibid.*, 140–41.

³⁰ *Ibid.*, 148–49.

по следующим причинам» (*one zweifel auß nachfolgenden ursachen*)³¹. Затем приводятся эти три причины. Первая касается естественной порочности сердец, которая присуща даже маленьким детям и требует целебного наставления. Вторая причина состоит в том, что такое обучение повелено Богом. Но для этой статьи самая примечательная третья причина. Там сказано, что подобно тому, как дети Израиля после обрезания и достижения определенного возраста получали наставление в завете и знаках завета, так и наши дети должны получать наставление о крещении, а также об истинной христианской вере и покаянии, чтобы прежде чем приступить к столу Господнему, они могли исповедать свою веру перед христианской общиной³². Эти соображения исходят из того, что катехетическое обучение занимает очень важное место между получением крещения и участием в Вечере Господней. С его помощью дети получают наставление в завете и знаках завета (то есть в таинствах) и проходят от крещения до исповедания веры и, в конечном итоге, до участия в Вечере вместе с общиной. Поэтому неудивительно, что в порядке церковного уклада Пфальца Гейдельбергский катехизис располагался как раз между святым крещением и Вечерей Господней³³. Такой порядок не случаен, а продиктован богословскими соображениями. Катехетическое обучение проводит детей от крещения к исповеданию веры и столу Господнему.

Однако вступление в Гейдельбергский катехизис не останавливается на третьей причине. После нее в нем сразу говорится, что важный обычай использования катехизиса, основанный на повелении Самого Бога, был разрушен сатаной посредством папского антихриста (*den Antichrist den Papst*). Паписты подменили катехетическое обучение нечестивым проведением конфирмации³⁴. Здесь – причем в очень резких выражениях³⁵ – немного приподнимается завеса над тем, что, вероятно, лежало в основании гейдельбергской антикатолической полемики в области христианского образования. Оказывается, что Гейдельбергский катехизис был направлен против римско-католического таинства конфирмации, которое вытеснило многовековой и библейский обычай катехетического обучения. Процесс обучения детей, продолжающийся от крещения до Вечери Господней, в римском католичестве прерывался и в конечном итоге был вообще заменен одноразовым таинством. Поэтому на кону стоял не

³¹ Ibid., 148, строка 14.

³² Ibid., строки 24–31.

³³ Ibid., 141, строки 24–32.

³⁴ Ibid., 148, строки 31–36.

³⁵ “... он отказался от обучения и вместо него поставил свои ухищрения, нечестие и мерзость, которые он называет конфирмацией” (Ibid., 148; строка 34–36).

только вопрос о катехетическом обучении, но и о различном понимании таинств.

3.2 Комментарий Урсина на Гейдельбергский катехизис

Захария Урсин был не только главным автором Гейдельбергского катехизиса³⁶, но и его важнейшим истолкователем и апологетом. Его главной разъяснительной работой стал комментарий на Катехизис, который состоял из его лекций, подготовленных к публикации в несколько изданиях студентом Урсина, Давидом Пареем (1548–1622).³⁷ Во вступительной части Урсин обсуждает пять вопросов, связанных с катехетическим обучением, и именно там дает понять, в чем состояла антикатолическая полемика, отраженная и в Гейдельбергском катехизисе.

В первом разделе под названием «Что такое катехизация?» Урсин³⁸ описывает, как проводилось катехетическое обучение в ранней церкви. Тогда было два класса катехуменов: взрослые, обратившиеся в христианство из иудейства или язычества, и дети церкви, именующиеся также детьми христиан. О последних Урсин пишет:

Эти дети вскоре после рождения получали крещение и считались членами церкви. А чуть повзрослев, они проходили обучение по катехизису, после завершения которого они оставляли класс катехуменов через возложение рук и допускались наравне с более взрослыми к празднованию Вечери Господней.

Хотя Урсин просто описывает ранние церковные обычаи, он неявно выражает свое согласие с ними, когда в конце этого раздела советует читателям обратиться к «Церковной истории» Евсевия, чтобы узнать об этой теме больше. Для нас здесь важны два момента.

Во-первых, в ранней церкви мы видим те самые элементы, которые упоминались во вступлении в Гейдельбергский катехизис: крещение, катехетическое обучение, Вечеря Господня. Здесь они также упоминаются в хронологическом порядке. Как и во вступлении в Катехизис, описание

³⁶ Бирма (Bierma, *Introduction*, 52–74) убедительно доказывает, что Урсин был главным автором Гейдельбергского катехизиса, хотя и не отрицает, что над ним работало несколько человека.

³⁷ См. сноску 103 у Бирмы (*Ibid.*, 72). В этой статье используется издание этой работы от 1634 года, *Corpus doctrinae Christianae*; электронная версия доступна здесь: <http://www.dilibri.de/rlbdfg/content/titleinfo/425480>.

³⁸ *Corpus doctrinae Christianae*, 10–11.

раннецерковной практики подразумевает, что катехетическое обучение должно проводить детей от крещения до Вечери Господней.

Во-вторых, примечательно, впрочем, что Урсин не упоминает в этом описании исповедание веры как отдельный этап (хотя он говорит о нем во вступлении в Катехизис). В то же время он упоминает возложение рук, посредством которого люди покидали класс катехуменов. Можно ли предположить, что исповедание веры и возложение рук были частью одного и того же обряда? С уверенностью можно говорить лишь о том, что возложение рук было кульминацией и завершением процесса катехетического обучения, поскольку после него катехумены оставляли обучение и допускались к столу Господнему наравне со взрослыми. Учитывая, что во вступлении в Гейдельбергский катехизис, помещенном в Церковном укладе церкви Пфальца, исповедание веры выполняет ту же функцию, можно сделать заключение, что исповедание веры и возложение рук были частью одного и того же обряда, которым завершалось обучение и христианин допускался к Вечере.

Во втором разделе под названием («Как возникла катехизация и как она проводилась в церкви?») Урсин утверждает, что катехетическое обучение было учреждено Самим Богом, приводя в доказательство примеры и отрывки как из Ветхого, так и из Нового Заветов. Рассматривая последний из выбранных им текстов (из Евр. 6), Урсин выделяет следующие части вероучения: покаяние и обращение от мертвых дел, вера в Бога, *крещение, возложение рук*, воскресение мертвых и вечный суд. Эти пункты вероучения должны были знать и взрослые катехумены перед крещением, и дети перед возложением рук. Согласно Урсину, именно из-за различия между взрослыми катехуменами (которые принимают крещение) и детьми (на которых возлагают руки) апостол в Евр. 6 сначала говорит о крещении, а потом – о возложении рук. Как в вышеприведенной цитате из написанной Урсином вступительной части, возложение рук здесь указывает на завершение катехетического обучения – теми, кто ранее принял крещение во младенчестве. Другими словами, для взрослых катехуменов обучение заканчивается крещением, а для детей – возложением рук.

Однако, – продолжает Урсин, – со времен папы Григория Великого, который поместил в церкви изображения и идолы, чтобы они стали книгами для мирян и детей³⁹, учение было искажено при попустительстве

³⁹ Эти слова во многом напоминают вопрос-ответ 98 из Гейдельбергского катехизиса. Вопрос 98. Но разве нельзя допускать изображения в церкви как «книги для мирян»? Ответ: Нет, не стоит пытаться перемудрить Бога, Который желает,

епископов и священников, а катехетическое обучение ушло в бытие. В конце концов, оно было заменено нелепым обрядом конфирмации (*in ludicrum confirmationis ritum transformata*), который теперь называют *die Firmung*⁴⁰. В этом отрывке катехетическое обучение, то есть наставление, оканчивающееся возложением рук и допуском к Вечере, снова-таки противопоставляется римскому таинству конфирмации. Здесь было бы полезно рассмотреть этот вопрос в более широком контексте.

3.3 Катехетическое обучение vs. конфирмация

Для Рима таинство конфирмации было настолько же связано с крещением, как для реформаторов с крещением было связано катехетическое обучение. Однако эту связь истолковывали по-разному. Согласно Риму, таинство крещения нельзя считать завершённым без таинства конфирмации. Крещение должно быть дополнено конфирмацией. Жан Кальвин, который также выступал против римско-католического таинства конфирмации, писал следующее:

Они утверждают, что Св. Дух даётся в Крещении для прощения грехов, а в конфирмации – для приращения благодати. Что через Крещение мы возрождаемся к жизни, а через конфирмацию вооружаемся на брань. И у них хватает бесстыдства отрицать, что крещение вполне совершенно и без конфирмации⁴¹.

Таким образом, Рим полагал, что таинство конфирмации – необходимое завершение таинства крещения. Таинство конфирмации дает то, чего не может дать крещение: приращение благодати и вооружение для духовной брани. Ответ Кальвина на такое понимание крещение очень выразительный:

Нечестивцы! Разве мы в крещении не погреблись со Христом, чтобы сделаться причастниками Его воскресения? Разве св. Павел не толкует эту причастность смерти и жизни Иисуса Христа как умерщвление нашей плоти и животворение духа, поскольку наш ветхий человек распят со Христом, дабы нам ходить в обновлённой жизни. Можно ли быть лучше вооружёнными на борьбу с дьяволом?⁴²

чтобы Его народ научался не созерцанием немых идолов, а живой проповедью Слова Божьего.

⁴⁰ *Corpus doctrinae Christianae*, 13.

⁴¹ Жан Кальвин, Наставление в христианской вере, IV.XIX.8.

⁴² Там же.

Согласно Кальвину, в крещении верующие получают все необходимое. Ничего дополнительного не требуется. Однако принявшие крещение должны временем понять его смысл и принять его верою. Именно здесь и обнаруживается большое значение катехетического обучения. Таинству конфирмации Кальвин противопоставляет именно акцент на таком обучении:

Я хотел бы сохранить тот порядок, который, как было сказано, существовал у древних прежде – до того, как вошла в обыкновение эта незаконная видимость таинства. Я имею в виду не так называемую конфирмацию (одно упоминание о которой оскорбительно для крещения), а христианское наставление, по завершении которого дети или подростки должны были изложить основания веры в присутствии Церкви. Такому наставлению весьма способствовало бы наличие учебника, специально предназначенного для этой цели. Предполагается, что он будет доступно излагать все основные положения нашей веры, с которыми должна быть согласна вся вселенская Церковь без различия и которые ребёнок десяти лет или около того должен представить Церкви в качестве исповедания своей веры. Пусть ему зададут вопросы по каждому пункту, а он отвечает. Если же он чего-то не знает или недопонимает, пусть его научат так, чтобы он мог исповедать (в присутствии и при свидетельстве Церкви) истинную и чистую веру, в которой весь народ верующих единодушно почитает Бога⁴³.

Как и составители Гейдельбергского катехизиса, Кальвин дает понять, что обычай катехетического наставления существовал еще в ранней церкви, однако постепенно уступил место таинству конфирмации. Кальвин говорит, что само упоминание об этом таинстве оскорбительно для крещения. Церкви же необходима катехизация, которая бы проводилась по учебнику, содержащему основные положения веры. Так дети придут к исповеданию единой веры. Поэтому крещению не нужны никакие дополнения. Детей просто нужно научить, что оно значит.

3.4 Предварительные выводы

Как вступление в Гейдельбергский катехизис из Церковного уклада церкви Пфальца, так и вступительная часть комментария Урсина к Катехизису указывают, что катехетическое обучение было установлено Богом и проводилось в ранней церкви. Оно играет важную роль в проведении детей от крещения до времени, когда они будут допущены к

⁴³ Там же, IV.XIX.13.

Вечере Господней. Оно подготавливает детей церкви к исповеданию веры – обряду, который, вероятно, сопровождался возложением рук – и затем к столу Господнему.

В обоих документах катехетическое наставление противопоставляется римско-католическому таинству конфирмации, в котором возложение рук имело сакраментальное значение. Составители Гейдельбергского катехизиса были убеждены, что в истории церкви катехизацией сначала пренебрегали, а затем она полностью вышла из употребления и была заменена таинством конфирмации.

Поэтому можно сделать вывод, что, рассуждая о важности катехетического обучения, авторы этих важных документов направляют свои стрелы в римско-католическое таинство конфирмации. То, что именно это лежало в основании антикатолической направленности Гейдельбергского катехизиса по теме христианского образования, становится еще очевиднее, если принять во внимание каноны Тридентского собора о таинстве конфирмации. Первый канон о конфирмации (миропомазании) гласит: «Если кто-либо говорит, что миропомазание крещеных – пустая церемония, а не настоящее и подлинное Таинство; или что некогда оно было не чем иным, как катехезой, во время которой вступающие в юношеский возраст давали отчет в своей вере пред лицом Церкви, – да будет анафема.»⁴⁴ Эти каноны были приняты еще в марте 1547 года.

4. Вывод

Новость о том, что Рим собирается написать первый всецерковный катехизис, показало Фридриху III, что ни о какой реформации в Тренто не могло быть и речи. Курфюрст сознавал, что готовящийся катехизис станет не средством для восстановления отношений между Римом и реформаторами, а послужит лишь для продвижения римского лжеучения. Ведь само существование катехизиса никак не изменило содержащегося в нем вероучения. Кроме того, решение Рима составить собственный катехизис не подразумевало реформ в катехетическом наставлении: таинство конфирмации оставалось в силе и получило даже новую поддержку в утвержденном папой катехизисе. Противостоять этому можно было только проникнутыми библейским духом реформами, и

⁴⁴ Решения Тридентского собора, Сессия VII, Каноны о миропомазании.

Гейдельбергский катехизис стал для Фридриха III средством для углубленной реформации.

Римско-католическое таинство конфирмации имело губительные последствия для церковного катехетического обучения, основанного на Писании и проводившегося в ранней церкви. Идея о том, что крещение дополняется другим таинством, конфирмацией, привело к постепенному забвению катехетического наставления. То же самое справедливо и в более широком контексте: в сакраментализме римской церкви, где благодать сообщается *ex opere operato*, знание и признание библейского учения становится излишним. Составители Гейдельбергского катехизиса сознавали скрытую здесь опасность и пытались избежать ее, во-первых, вскрывая несостоятельность римско-католического таинства конфирмации, а во-вторых – подчеркивать важность библейской заповеди наставлять детей в вере.

Эрик ван Альтен

PhD (Theologische Universiteit Kampen), президент Евангельской реформатской семинарии Украины (2015–21)

Библиография

Bakhuizen van den Brink, J.N. *De Nederlandse Belijdenisgeschriften in authentieke teksten met inleiding en tekstvergelijkingen*. Amsterdam: Uitgeverij Ton Bolland, 1976.

Bierma, L.D. *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History and Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005. [Text and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought.]

Doedes, J.I. *De Heidelbergsche Catechismus in zijne eerste levensjaren*. Utrecht: Kemink, 1867.

Gunnoe, C.D. "The Reformation of the Palatinate and the Origins of the Heidelberg Catechism, 1500-1562." In Bierma, L.D. *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History and Theology*, 15-47. Grand Rapids: Baker Academic, 2005. [Text and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought.]

Halsall, P. "Council of Trent: Catechism for Parish Priests." In *Internet Modern History Sourcebook*, 1999. <http://www.fordham.edu/halsall/mod/romancat.html>. Date of use: 8 October 2012.

Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia, Vol. II Pars prior [= CO 2]. Ediderunt G[W]. Baum, E. Cunitz & E. Reuss, (In Corpus Reformatorum, Vol. XXX.) Brunsvigae apud C.A. Schwetschke et Filium, 1864.

Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia, Vol. XIX Pars prior [= CO 19]. Ediderunt G[W]. Baum, E. Cunitz & E. Reuss, (In Corpus Reformatorum, Vol. XLVII.) Brunsvigae apud, C.A. Schwetschke et Filium, 1879.

Maag, K.Y. "Early Editions and Translations of the Heidelberg Catechism." In Bierma, L.D. *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History and Theology*, 103-117. Grand Rapids: Baker Academic, 2005. [Text and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought.]

Mulder, J.F.K. *'n Vervloekte afgodery? Vraag 80 van die Heidelbergse Kategismus: 'n Dogma-historiese studie*. Bloemfontein: University of the Free State, 2010. (Th.M.-thesis).

Niesel, W. ed. *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*. Zurich: Evangelischer Verlag, 1938.

Oberholzer, J.P. *Die Heidelbergse Kategismus in vier teksuitgawes, met inleiding en teksvergelyking*. Pretoria: Kital, 1986.

Ursinus, Z. *Corpus Doctrinae Christianae Ecclesiarum a Papatu Romano Reformatorum: Ex ore quondam Magni Theologi D. Zachariae Vrsini in explicationibus Catecheticis rudi Minervâ exceptum: ac postea crebris Editionibus auctum, castigatum, & consummatum / a venerabili Theologo D. Davide Pareo: Antiquissimae Academiae Heidelbergensis olim Professore primario*, 1634. <http://www.dilibri.de/rlbdfg/content/titleinfo/425480>. Date of use: 19 November 2012.

Ursinus, Z. *The Commentary of dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co. 1852 [1616].

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 пространственные 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 предугаданием дел, ни предугаданием 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 предужение неограниченно, однако не все то, что Он предужает, Он же и предусматривает 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 предужания, хотя предужание 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 порабощенный 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 старającegoся, 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 действенное 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 преодолевает 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, наклонности 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 доброго»³² — но мы «побуждаемы, чтобы делать это, а не просто ничего не делать»³³. Одно и то же действие «принадлежит Ему, поскольку Он приготавливает 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, говоря 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 разойдется 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 признавал, 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 Божиими», на самом деле они не подлинны «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 zurecht*, 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. Миротворительный 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 «Заключении» 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 *добру*, 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 возвещается «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 гибель»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 Макрат заключает, что «для Лютера именно Бог есть автор греха» (Alistair McGrath, *Iustitia 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 нисколько 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 *soli 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 поработенной 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 вожелений, 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 поработанной 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 благодетельствовать»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 предуготовлены 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 толкования 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 толковании 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 восстанет 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 Schrifft 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. // Тракаты 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.